

FAGFELLEVDERT

For Gud og friheten

POLITISKE SALAFIER I KUWAIT OG SAUDI-ARABIA

Salafi-fromheten er kjent for sitt fokus på detaljer i klesdrakt og livsførsel. Men i Kuwait og Saudi-Arabia fører viktige bevegelser kravet om streng etterlevelse av religionens bud over på den politiske arenaen, og krever folkets rett til å velge og kontrollere herskerne.

Bjørn Olav Utvik er førsteamanuensis ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk på Universitetet i Oslo.



er primært hentet fra bøker og artikler av ledende representanter for salafi-grupper i de to landene samt intervjuer de har gitt. Dette er supplert med intervjuer jeg foretok i Kuwait og Riyadh høsten 2009.

Innledningsvis diskuterer jeg det vanskelige og ofte forvirrende begrepet *salafi* slik det brukes i litteraturen. Deretter følger en gjennomgang av viktige utviklings-trekk ved salafi-bevegelsene i Kuwait og Saudi-Arabia og en konkluderende diskusjon som søker å besvare de to spørsmålene over.

Hva er en salafi?

Selve begrepet *salafi* knytter an til tanken om at *al-salaf al-salih* (de gode forfedrene), gjerne definert som Profetens samtidige og de to generasjonene som fulgte etter, utgjør en privilegert kilde til rettledning i hvordan muslimer skal leve sitt liv og organisere sitt samfunn.

Det viktigste aktuelle bidraget til forståelsen av salafiyya-fenomenet er en antologi redigert av Roel Meijer som kom i 2009.³ Her beskriver Bernard Haykel dagens *salafiyya* som en forlengelse av en tendens med dype røtter i islamsk historie. Han mener den som tankeretning kan føres tilbake til teologen og *faqih*en⁴ Ibn Taymiyya (1263–1328). Tross salafienes intense opp-tatthet av detaljer i klesdrakt, hygiene o.l. insisterer Haykel på at det som er avgjørende for denne retningens identitet ikke er lovbestemmelser men religiøs doktrine (*aqida*). Sentralt her står en streng fortolkning av Guds enhet som blant annet innbefatter et absolutt forbud mot å tillegge mennesker guddommelige egenskaper. Salafiene vender seg derfor skarpt mot alt som minner om helgendyrking. Dette er det viktigste utgangspunktet for deres for-

TEKST: Bjørn Olav Utvik

OFTNE NEVNES DET som et sentralt trekk som skiller den islamske salafi-tendensen fra bevegelser som Det muslimske brorskap at salafiene tar avstand fra politisk deltakelse.¹ Likevel har vi i de siste åra sett en rekke eksempler på selverklærte salafier som engasjerer seg politisk. Særlig tydelig har dette vært i Gulflandene. I Kuwait og Bahrain har salafigrupper flere ganger stilt kandidater ved valg. Det samme skjedde i realiteten i Saudi-Arabia ved lokalvalgene i 2005, selv om det der ikke kunne foregå åpenlyst.²

Med utgangspunkt i Kuwait og Saudi-Arabia stiller denne artikkelen to spørsmål: Hvordan har det politiske engasjementet påvirket salafiene? Hvordan kan de politiske salafienes utvikling hjelpe oss til en bedre forståelse av salafiyya-fenomenet allment? Informasjonen som ligger til grunn





dømmende holdning overfor *sufi*-bevegelser og ikke minst overfor sjiaene, som strenge salafier nekter å anerkjenne som muslimer. Videre legger salafiene vekt på at de eneste gyldige kildene til autoritet er Koranen, Profetens sunna og det det var konsensus om blant Profetens samtidige. Alt som er tilført muslimeres tro eller praksis som ikke har dekning i disse kildene regnes som illegitime innovasjoner (*bida'*) som må renskes bort. Og siden de mener at skriftene skal forstås som eviggyldige budskap uten behov for fortolkning tenderer salafiene til å kreve en bokstavelig etterlikning av praksisen til de tidlige muslimene.⁵

En sentral innflytelse på dagens salafier er den religiøse tradisjonen etter Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1792) og hans reformbevegelse på den arabiske halvøya. I den samme boka framhever Roel Meijer flere trekk ved salafiene som springer ut fra denne *wahhabi*-tendensen. For det ene hevder de at sanne muslimer må holde avstand til ikke-muslimer (og i de strengeste versjonene til alle som ikke står for det de selv mener er den rette oppfattelsen av islam).⁶ For det andre understreker de nødvendigheten av å aktivt bekjempe alt som er strid med sann islam. Den enkelte muslim har en plikt til å fremme det gode og bekjempe det onde, *al-amr bil-ma'ruf wal-nahy an al-munkar*.⁷

To andre spørsmål står sentralt, men rommer betydelige spenninger innad blant de som regner seg som salafier. Det ene er prinsippet om at muslimer til enhver tid skal adlyde herskerne, basert på Koranverset 4:59 som inneholder dette direktivet: “Dere som tror, vis lydighet mot Gud, mot Sendebudet, og mot dem som har autoritet

blant dere”. Dette ligger til grunn for at svært mange avviser politisk aktivitet. Men hvor absolutt skal dette forstås? Her strides salafiene, som vi skal se.

Det andre er at salafier gjerne avviser tanken om kopiering (*taqlid*) av de fire etablerte lovskolene ut fra at disse kom til etter *al-salafs* tid. Problemet er at både Ibn Taymiyya og ibn Abd al-Wahhab fulgte Hanbali-skolen, og innen salafi-tendensen i vid forstand finnes også de som følger andre lovskoler.⁸ Det er i det hele åpenbart at blant de som i dag kaller seg salafier eller regnes til denne bevegelsen finnes det flere inspirasjonskilder enn wahhabismen. Både den indiske Deobandi-retningen og dens mange avleggere, og elementer av tenkningen hos mer moderne orienterte islamister som Det muslimske brorskap og det indo-pakistanske Jamaat-e islami har influert ulike salafigrupper, bare for å nevne noen.

En faktor som forvirrer mange er at den tidlige moderne reformbevegelsen knyttet til navn som Jamal-al Din al-Afghani, Muhammad Abduh og Muhammad Rashid Rida ofte i litteraturen har blitt omtalt som salafiyya-bevegelsen. Men disse reformistene, som langt på vei hadde en åpen holdning til å lære fra andre sivilisasjoner, har svært liten forbindelse til dagens salafier. Nå har da også Henri Lauzière vist at betegnelsen salafiyya i denne sammenheng langt på vei bygger på en misforståelse.⁹

Olivier Roy har i to viktige bøker, *The Failure of Political Islam*¹⁰ og *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, postulert at “politisk islam” de siste tretti åra har utviklet seg i to retninger bort fra det han betegner som islamisme: til post-islamisme og til neo-fundamentalisme.





Begrepet neo-fundamentalisme dekker grovt sett det andre omtaler som salafiyya.¹¹ I Roys begrepsverden er da islamisme et politisk prosjekt der målet er å skape en islamsk stat, og det sentrale elementet i denne staten er at den skal styres i pakt med den islamske loven, Sharia. Roy mener så at de fleste islamister fra åttitallet av gradvis har oppgitt dette målet. I stedet har noen fokusert på gradvise reformer innen for det eksisterende politiske systemet i de ulike landene. Disse kaller han postislamister. Andre har tatt avstand fra politisk arbeid og fokuserer ensidig på moralsk oppbygging, og disse kaller han neo-fundamentalister.

Men som vi skal se lar viktige salafitendenser seg vanskelig plassere i en slik kategori.

Frisk bris fra ørkenen i Kuwait

Kuwait er et konstitusjonelt monarki og har et av de sterkeste parlamentene i Golfen, selv om emiren ikke er ansvarlig overfor parlamentet (*majlis al-umma*) og medlemmer av fyrstefamilien al-Sabah leder regjeringen og de viktigste departementene.

Sammen med Bahrain skiller Kuwait seg ut ved at det vi kan kalle legalistiske salafier har engasjert seg politisk innenfor det eksisterende systemet. Tidligere var salafiene i Kuwait samlet i "Selskapet for å gjenopplive den islamske arven" (*jam'iyyat ihya' al-turath al-islami*), men i løpet av nititallet ble de splittet i et antall grupper på grunn av politiske og intellektuelle uenigheter. I parlamentsvalget i 2008 gjorde salafiene samlet sitt beste valg, da de vant 10 av de totalt 50 valgte setene. Men som andre organiserte grupper gikk de tilbake i 2009 og har nå bare 3 representanter.

Mange av de 15 uavhengige islamistene står likevel *salafiene* ideologisk nær.¹²

DEN ISLAMISKE SALAFI-ALLIANSEN

Den islamske salafi-alliansen (*al-tajammu' al-islami al-salafi*) ble dannet like etter frigjøringen i 1991. I det nåværende parlamentet har gruppa to medlemmer, Khalid Sultan og Ali al-Umayr.¹³

Alliansen har for det meste presentert en agenda som har vært overveldende dominert av det man kunne kalle spørsmål om islamsk personlig moral og om islamsk symbolisme: islamisering av lover, gjennomføring av sharia som eneste kilde for lovgivning, forbud mot alkohol og konsert-er. Det er likevel interessant at *argumentasjonen* i denne sammenheng dreier stadig mer mot behovet for utvikling. I november 2009 klaget Khalid Sultan over Utdanningsdepartementets insistering på musikkopplæring i skolen. "Dette vil gjøre Kuwait til et dansesenter for barn", sa han, "og det er ikke slik vi gjør Kuwait til det senteret for handel og finans vi har som mål".¹⁴



Salafiene understreker nødvendigheten av å aktivt bekjempe alt som er i strid med sann islam.



Og ser man på den faktiske aktiviteten og imagebyggingen til det mest aktive salafi-medlemmet i det sittende parlamentet, Ali al-Umayr, finner man et markert skifte i fokus. Umayri som har doktorgrad som kjemiingeniør har gjort "sharia, stabilitet og utvikling" til sitt kampanjebudskap og konsentrerer sin innsats i parlamentet rundt miljøsaker, utvikling av den





kuwaitiske økonomien og arbeid for rettighetene til *bidun*¹⁵, de statsløse innbyggerne i Kuwait.¹⁶

AL-HARAKA AL-SALAFIYYA OG HIZB AL-UMMA Salafi-bevegelsen skilte seg i 1996 ut fra Den islamske salafi-alliansen.¹⁷ Walid al-Tabataba'i som er professor i islamske studier utdannet ved al-Azhar i Kairo, representerte Bevegelsen i parlamentet fra 1999. Lenge var han den eneste representanten; i perioden 2006–2008 hadde han følge av Abdallah al-Abdali. Al-Tabataba'i har etter hvert distansert seg noe fra bevegelsen og stilt som uavhengig kandidat. Han ble gjenvalgt både i 2008 og 2009. I det nåværende parlamentet har han sluttet seg til den nyskapte Blokken for reform og utvikling sammen med de to representantene fra den Brorskapsdominerte Islamske konstitusjonelle bevegelsen og den uavhengige islamisten Faysal al-Muslim.¹⁸

For det meste har representantene assosiert med Bevegelsen holdt seg til en erkekonserverativ linje og for eksempel argumentert prinsipielt for at etter islams lære er det ingen plass for kvinner innen nasjonalt lederskap, *wilaya amma*, som de har definert til å omfatte medlemskap i nasjonalforsamlingen.

AL-MUTAYRI: FRIHETEN ELLER (SYND)FLODEN Men da sentrale medlemmer av Bevegelsen i 2005 startet Kuwaits første egentlige politiske parti, *Hizb al-umma*¹⁹, ble en annen linje tydelig. For eksempel var partiets manifest utvetydig i sin støtte til fulle rettigheter for kvinner både når det gjeldt å stemme ved valg og selv å stille til valg (noen kuwaitiske islamister hadde tidvis sagt seg villig til å støtte den første men

ikke den andre av disse rettighetene for kvinner).

Og fokuserer vi på nettopp *al-Umma*-gruppen, kan vi se spor av markerte ideologiske forskjeller innen salafi-miljøene tilbake til tidlig nittital. En viktig uenighet oppsto under den irakiske okkupasjonen og dreide det seg om hvorvidt det var legitimt å søke hjelp fra ikke-muslimer for å frigjøre landet. Mange som seinere sto sentralt i å danne Bevegelsen mente at en slik handlemåte var uforenlig med religionens bud.

En annen skillelinje som gradvis ble mer tydelig er i hvilken grad man utfordret monarkens makt. Kanskje den mest overraskende utviklingen er hvordan den unge islamske lærde Hakim al-Mutayri, som i perioder har vært generalsekretær både for Salafi-bevegelsen (2000–2005) og seinere for *Hizb al-umma* (2005–2008),²⁰ har stått fram som talsmann for en islamsk ideologi som skiller seg markert fra tradisjonelle salafi-holdninger. I to bøker, *Al-hurriyya aw al-tufan* [Friheten eller (synd)floden]²¹ og *Tahrir al-insan wa tajrid al-tughyan* [Frigjøring av mennesket og fjerning av tyranniet]²² utvikler han sin argumentasjon for å forstå islams politiske og sosiale budskap. På den ene siden holder han fast på Guds overordnede suverenitet uttrykt gjennom at sharia må være grunnlaget for loverket, men på den andre insisterer han på folkets rett til å ha det avgjørende ordet i å velge sine ledere og i å overvåke deres styre.

Han går inn for å vende tilbake til det han kaller “den åpenbarte rettlede diskursen” (*al-khitab al-munazzal al-rashidi*) til Profeten og de fire første kalifene. Derimot kritiserer han den diskursen som kom til å dominere under seinere kalifer, og ikke minst under abbaside-styret i Bagdad





(750–935). Han mener denne diskursen innebar å frarøve de troende den friheten islam hadde gitt dem og instituere et styringssystem som klart var i strid med islam: et despotisk styre utøvd av herskere som kom til sine posisjoner enten gjennom arv eller ganske enkelt gjennom væpnet makt.

Gjennom sin lesning av Koranen, *hadithene* og litteraturen om de tidligste kalifene og deres praksis, utvikler al-Mutayri det han anser som de viktigste trekkene ved et sant islamsk politisk system:

- Retten fellesskapet av troende har til å velge de personene som skal utøve makt, til å delta i beslutninger, til å overvåke og om nødvendig avsette makthaverne, og til fritt å kritisere dem.

- Retten til å tenke og ytre seg fritt.
- Retten til å gjøre motstand mot tyrannisk styre.

- Retten til å danne politiske og ideologiske organisasjoner.

- Nødvendigheten av å respektere menneskerettigheter og menneskets frihet slik den er gitt det i sharia.

- Nødvendigheten av å realisere rettferdighet og likestilling av individene i forhold til loven og når det gjelder tilgang til offentlige posisjoner.

- Fellesskapets rett til å bli styrt i henhold til sharia og til å avsette makthaverne hvis de avviker fra dens grunnleggende prinsipper.

- Fellesskapets rett til å forsvare sine landområder og drive bort aggressorer.²³

Dette synet på politisk styre kontrasterer al-Mutayri med det han presenterer som to seinere stadier i utviklingen av islamsk politisk diskurs. Skriftene til hovedstrømmen av *ulama* fra og med at de viktigste lovskolene ble dannet under abba-

sidestyret kaller han “den fortolkede diskursen” (*al-khitab al-mu’awwal*) og han anser den som et forræderi mot frihetsånden som fulgte med islam. I denne diskursen forventes den vanlige troende å være lydige mot herskeren under alle omstendigheter, selv om herskeren er en som urettmessig har satt seg på tronen, om han styrer som en tyrann og om han bryter med sharias bud.²⁴ På samme vis er al-Mutayri mot det som fulgte i det tjuende århundret og som han kaller “den erstattede diskursen” (*al-khitab al-mubaddal*). Her trekker han fram



Al-Mutayri insisterer på folkets rett til å ha det avgjørende ordet i å velge sine ledere og overvåke deres styre.



som et typisk eksempel den egyptiske lærde Ali Abd al-Raziqs bok *Al-islam wa usul al-hukm* [Islam og prinsippene for styring].²⁵ Denne diskursen søker å kutte båndene mellom politikk og åpenbaring, og slik fjerner den det religiøse rammeverket for staten og åpner veien for menneskeskapte lover til å ta sharias plass, hevder al-Mutayri.

Det er en rekke viktige ting å merke seg ved al-Mutayris skrifter, som skiller dem fra gjengs salafi-diskurs.

For det første er han svært skarp i sitt angrep på *fiqh*-tradisjonens hegemoni. Det er riktignok som vi har sett et definerende trekk ved *salafi*-tendensen at de anser Profeten og de første generasjonene av hans tilhengere som privilegerte modeller for etterligning, som derfor har større autoritet enn senere tiders lærde. Men al-Mutayri setter dette på spissen når han hevder at i





dag er folks religion ikke den som Profetens samtidige hadde, fordi “mellom den vanlige troende og Koranen står fortolkningene og forklaringene til hundretalls *ulama*”. Disse lærde, døde og levende, og deres syn er nå det som veileder folk, ikke den opprinnelige åpenbaringen.²⁶

For det andre, og mer oppsiktsvekkende, går det som en rød tråd gjennom al-Mutayris skrifter og uttalelser at frihet er et grunnleggende islamsk prinsipp som har vært fraværende i *ulamas* diskurs siden abbasidenes tid og som må gjenoppvekkes. Han fortolker denne friheten til blant annet å bety folkets rett til å velge sine ledere og overvåke dem.²⁷ Dette forutsetter i sin tur retten til å danne politiske partier og til at ulike politiske tendenser kan konkurrere i en atmosfære preget av ytringsfrihet.

For det tredje: ulikt de fleste av de som kaller seg selv salafier i dag, anser al-Mutayri mange av lederne for den tidlige moderne reformtendensen innen islam, som Jamal al-Din al-Afghani og algeriske tenkere som Abd al-Hamid Ben Badis og Malik Bennabi²⁸ som pionerer for gjenfødselen for det sanne islam som *al-salaf al-salih* (de gode forfedrene) sto for og som han søker å fremme.

Samlet sett virker det som salafiene i Kuwait tenderer til å forandre seg når de bestemmer seg for å engasjere seg i politisk arbeid. Perioden etter at politiske valg ble gjeninnført i kjølvannet av den irakiske okkupasjonen i 1990–1991 har da sett framveksten av to markerte tendenser. På den ene sida ser vi salafi-politikere utvikle et program som forener fokus på islamske moralregler med en pragmatisk utviklingsorientert agenda for reform. På den andre sida ser vi strenge salafier formulere et moderne partiprogram som krever gjenn-

omgripende konstitusjonelle reformer i retning en folkevalgt regjering, fri partidannelse og fredelig maktrotasjon mellom konkurrerende politiske tendenser.

Vekkelsen i Saudi-Arabia

Saudi-Arabia er et eneveldig monarki. Det finnes ikke valgte institusjoner på nasjonalt nivå. Kongen oppnevner et konsultativt råd som nå har 150 medlemmer. I 2005 ble det for første gang holdt valg til halvparten av medlemmene i lokale råd rundt i kongedømmet. Den andre halvdel ble utnevnt av myndighetene. Kvinner hadde ikke stemmerett.

Islamismen har for alvor vist ansikt i Saudi-Arabia de siste tjue årene, først og fremst gjennom den svært sammensatte tendensen som gjerne omtales som *al-Sahwa* (“vekkelsen”).²⁹

Al-Sahwa kom i offentlighetens søkelys gjennom to petisjoner en gruppe intellektuelle, så vel geistlige som lege, sendte til kongen i 1991 og 1992 med krav om reformer i landet i retning representative styreform, rettssikkerhet og avskaffelse av korrupsjon.³⁰ I disse petisjonene og i debattene som fulgte formulerte de opposisjonelle sitt budskap om reform klart innen rammene av islam, og kritiserte kongefamilien for å avvike fra en sann islamsk kurs. I 1993 organiserte aktivistene en Komité for forsvar av legitime retter. Dette utløste en bølge av undertrykkelse og fengslinger i årene som fulgte. Likevel har aktivismen fortsatt, om enn i mindre omfang enn på tidlig nittital. Under lokalvalgene i 2005 gjorde kandidater forbundet med *al-Sahwa* det godt, og dominerte helt i flere av de store byene.

Al-Sahwa sprang ut av møtet mellom den hjemlige *wahhabi*-fromheten og det





store antallet Muslimbrødre fra Egypt og Syria som fra 1960-tallet av var med å bygge opp utdanningssystemet i kongedømmet og som representerte en mer moderne orientert og sosialt og politisk engasjert forståelse av islam. En nøkkelskikkelse var Muhammad ibn Surur Zayn al-Abidin, en syrisk *alim* og tidligere Muslimbror som tilbrakte lang tid i Saudi-Arabia og etter hvert ble en uttalt kritiker av kongehuset og det han så som dets avvik fra islam. Han skapte en retning som i stor grad forente salafi-fromhet med sosial og politisk aktivisme, og hovedstrømmen av



Abd al-Aziz al-Qasim, advokat og tidligere dommer, har ikke forlatt sitt prinsipielle ønske om demokratisering.



al-Sahwa blir da gjerne omtalt som *sururier*. Den konkurrerende retningen av *wahhabi*-inspirert salafiyya som advarer mot enhver politisk aktivitet fra de troende og maner til lydighet mot de eksisterende herskerne refereres gjerne til som *madkhalier* etter Shaykh Rabi' ibn Hadi Umayr al-Madkhali, en professor ved Det islamske universitetet i Medina.³¹

I *Sahwa*-miljøene har det vært en livlig debatt om hva som er den mest effektive *tilnærmingen* til å søke reform. På den ekstreme fløyen finnes *jihadiene* som har sluttet seg til al-Qaidas kall til væpnet kamp i religionens navn mot Vesten og mot regimer i den muslimske verden som er alliert med den. De hevder at kongen må betraktes som en vantro på grunn av den alliansen han har sluttet med USA og fordi kongefamilien lever et dekadent liv i strid

med sharia. I andre enden av spekteret søker en gruppe yngre mer politisk orienterte *Sahwa*-reformister, som Abdallah al-Hamid og Abd al-Aziz al-Qasim, å utvikle en progressiv islamsk ideologi. Den kanskje mest kjente historiske *Sahwa*-lederen Salman al-Awda³² står dem forholdsvis nært. De understreker betydningen av et sivilisert samfunn og folkelig deltakelse og gir eksplisitt støtte til prinsipper som demokrati og folkesuverenitet. I likhet med de fleste islamister insisterer de på at Sharia må forbli rammen for politikk og lovgivning, men de er tilhengere av et gjennomgripende nytolkningsarbeid (*ijtihad*) for å bringe lovforståelsen i pakt med de store samfunnsmessige endringene som har funnet sted. I 2003 kom disse "progressive islamistene" sammen med mer liberale sunnier og noen sjia-intellektuelle med et opprop for reform som så for seg et konstitusjonelt monarki, et folkevalgt parlament, respekt for menneskerettigheter og slutt på diskriminering mot sjiamuslimere.³³

Al-Qasim, en advokat og tidligere dommer, har ikke forlatt sitt prinsipielle ønske om demokratisering. Likevel bruker han mye energi på å arbeide for reform innen det nåværende systemet. Ikke minst er han opptatt av å forbedre det saudiske rettsvesenet, ikke ved å gå bort fra sharia, men ved bedre utdanning. Han mener at framtidens eksperter på islamsk lov skal få innføring i sosiologi, økonomi, kriminologi og andre moderne samfunnsvitenskaper, slik at deres praktisering av loven bedre skal kunne reflektere et møte mellom de religiøse tekstene og behovene til dagens samfunn.

Han er også for en utvikling i retning kodifisering av loven, i hvert fall i den betydning at det må finnes klarere og mer





enhetlige retningslinjer for de som skal felle dom for å unngå den vilkårligheten som er et trekk ved det nåværende systemet.³⁴

Al-Qasim søker å fremme det han kaller *fiqh al-maqasid*, som innebærer å utvikle en tilnærming til forståelsen av islamsk lov som alltid stiller sharias formål (*al-maqasid*) sentralt. Al-Qasim mener også at det som tjener kongedømmets utvikling alltid må ha prioritet.³⁵ Slik fremmer han et syn på islam som er mye mer dynamisk og åpent for samfunnsmessig endring enn det de etablerte offisielle *ulama* i landet står for.

Mellom *jihadiene* og "islamo-liberalere" som al-Qasim finnes grupper av *Sahwa*-aktivister som i større grad har holdt fast på sin opprinnelige agenda. De kanskje mest prominente lederne er Safar al-Hawali,³⁶ som inntil han ble alvorlig syk for få år siden ble regnet som lederskikkelsen for *sururi*-tendensen i landet,³⁷ og Nasir al-Umar.³⁸ Denne gruppa forener et ganske konservativt syn på sosiale spørsmål med en mer åpen utfordring av det politiske systemets udemokratiske karakter og ikke minst av regimets samarbeid med USA.

Det erkekonserervative geistlige etablissementet i kongedømmet har lenge stått for ideen om kongens absolutte autoritet som *wali al-amr*. Mens de understreker at kongen plikter å sikre effektiv håndheving av Guds lov i landet, anerkjenner de i praksis ingen rett for folket til å utfordre selv en konge som svikter denne plikten.

Arven fra *wahhabiyya*, den religiøse tradisjonen etter reformatoren Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1792), er streng tatt splittet på dette punktet. Gjennom historien har de ledende geistlige representantene for tendensen bundet sin skjebne til en tett allianse med

kongehuset Al Saud. Mens de har preket for en streng håndheving av sine normer for moralsk oppførsel overfor befolkningen, har de i forhold til politisk makt like sterkt holdt fram nødvendigheten av å adlyde kongen. Likevel har fra tid til annen mindretallsretninger hevdet at det må være grenser for lydigheten og at når kongen avviker for sterkt fra den rette veien må han utfordres, og om nødvendig med våpen. Med framveksten av *al-Sahwa* ble kongens absolutte autoritet utfordret i et helt nytt omfang på religionens grunn. Og mens den knapt var noen fortropp for liberalisme, så inneholdt *Sahwa*en et grunnleggende anti-autoritært element i det at den utfordret den så langt uberørbare autoriteten til kongen og slik brøt et tabu i landet. Det alle tendensene har til felles er at de avviser tanken om en absolutt plikt til å være lydige mot herskeren uten noen rett til å offentlig utfordre hans politikk.

Konklusjon

Både det kuwaitiske og det saudiske tilfellet indikerer at når salafi-inspirerte miljøer engasjerer seg politisk viser salafi-impulsen seg produktiv langs flere linjer.

For det første bringes alle de som velger å arbeide for endring med fredelige midler til å formulere konkrete standpunkter til en lang rekke spørsmål der åpenbaringen ikke har noe enkelt svar. Dette bidrar over tid til å fremme en holdning der religionen mer forstås som å gi de allmenne rammene for samfunnet og ikke detaljerte direktiver.

For det andre innebærer engasjementet en i det minste implisitt utfordring av ideen om lydighet mot herskeren. Situasjonen i Gulfen stiller i skarpt relieff en kamp som foregår i den muslimske verden og som har avgjørende betydning for





utsiktene til langsiktig forandring i retning demokrati. Det er den diskusjonen der folkesuvereniteten ikke blir satt opp mot geistlig autoritet eller sharia men mot det gamle prinsippet om lydighet mot den som har makta. Her går mange av de politiske salafiene i spissen for å plassere folkets rett til å bestemme sentralt i forståelsen av islams politiske budskap.

Hva forteller så dette oss om salafiyya som fenomen? Flere forfattere er inne på den tanken at når salafiene politiseres så beveger de seg mot klassisk islamisme av den typen Det muslimske brorskap står for.³⁹ Dette bekreftes i stor grad av de eksemplene vi har sett på fra Kuwait og Saudi-Arabia. Likevel hefter det et litt statisk syn ved disse analysene slik de finnes hos Roy og flere av forfatterne i Meijers antologi: salafiyya blir primært forstått som et bestemt sett av doktrinære oppfatninger. Men slik mister man lett perspektivet på salafiyya som sosiale bevegelser. Dette blir satt på spissen i Roys måte å analysere på der neo-fundamentalisme nærmest er en bestemt sinnstilstand eller tankesett ("state of mind").⁴⁰ Ettersom en person eller en bevegelse da endrer noe på måten å tenke på beveger de seg inn og ut av Roys kategorier: islamisme, neo-fundamentalisme, postislamisme. Islamister vil ha en islamsk stat styrt etter Sharias prinsipper. Justerer de dette målet blir de postislamister. Salafier vil ikke drive politikk. Endrer de holdning til det er de ikke lenger salafier. En slik analyse gir jo pene kategorier, men mister lett taket på den reelle politiske, sosiale og ideologiske dynamikken som ligger til grunn.

Antakelig er det mer fruktbart å se salafiene i vår tid som et antall bevegelser drevet av veldig mange av de samme impulsene

som i sin tid skapte Det muslimske brorskap og som på 1970-tallet la grunnen for de store islamistiske studentbevegelser. Utgangspunktet er en sterk vekt på moralsk renhet og individuell fromhet i reaksjon mot det som oppfattes som moralsk oppløsning i et samfunn i rask endring og som en markering av egen identitet mot en dominant vestlig kultur. Flere forfattere vektlegger at salafiene mener reform av samfunnet bare kan komme gjennom reform av individet, og stiller dette i motsetning til islamismen som man da mener vektlegger politisk endring først.⁴¹ Men det å starte med individene er nøyaktig det



Nye grupper hevder at islamistbevegelser har mislykkes fordi de har fjernet seg fra det sanne islam.



grunnleggeren av Det muslimske brorskapet Hasan al-Banna i sin tid sto for.

I dagens situasjon har Brorskapet og andre islamistiske bevegelser som Partiet for rettferdighet og utvikling i Marokko gjennom en lang prosess beveget seg i retning en mer pragmatisk holdning til mange trekk ved vestlig kultur og mer liberale standpunkter generelt. Samtidig har de i svært liten grad lyktes med å endre de arabiske landenes autoritære styresett, eller å løse de grunnleggende problemene knyttet til fattigdom og sviktende økonomisk utvikling. Det åpner seg da et rom for en slags gjentakelse av den samme historiske dynamikken: Nye grupper rykker inn i det rommet de store islamistbevegelser har forlatt med et strengt budskap om religiøs renhet og fordømmelse av vestlig





kultur. De hevder at islamistbevegelsene har mislykkes fordi de har fjernet seg fra det sanne islam.

Samtidig er salafiyya i rendyrket form, der den utelukkende handler om religiøs renhet og ikke involverer seg i verken sosialt eller politisk arbeid, notorisk en ustabil størrelse.⁴² For en viktig drivkraft for tilhengerne er tanken om at den religiøse reformen skal føre til et bedre liv ikke bare for individet men også for samfunnet. Derfor er veien kort til ulike former for veldedighetsarbeid, og derfra er veien ikke lang til å ønske å påvirke også politiske avgjørelser. Vi ser da også, som Bernard Haykel skriver, at salafiene i dag grupperer seg i tre trender ettersom de forholder seg til den politiske utfordringen: På den ene fløyen er de som holder fast på en apolitisk linje med rent fromhetsarbeid og holder seg til regelen om at det er en plikt å adlyde den faktiske herskeren (*wali al-amr*). På den andre finner vi jihadiene. Men mellom disse finnes et spekter av bevegelser som kan samles under betegnelsen *haraki* (fra arabisk *haraka*: bevegelse) og som engasjerer seg bredt i sosialt og politisk reformarbeid og gjerne stiller til valg der hvor slike muligheter finnes.⁴³

Som denne artikkelen har vist, bidrar slike politiserte salafigrupper til et press for endring av de autoritære styreformene. Og som eksempelet Hakim al-Mutayri viser, gir tanken om å vende tilbake til *al-salaf* muligheten ikke bare for å virke som moralpoliti, men også for en grundig nytenkning om hvilket politisk system som best tilsvarer islams lære. Bernard Haykel hevder at “as an interpretive community Salafis are, in contrast to other Muslim traditions of learning, relatively open, even democratic”.⁴⁴ Som generell beskrivelse er

nok dette å ta litt hardt i, men det peker på et viktig prinsipielt punkt: den radikale fristillingen fra tradisjonens autoritet som ligger i å underkjenne alt annet enn det tidligste islam som kilde til sannhet.

• f •

- 1 Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst, 2004, s.247-248.
- 2 Intervju med Hasan ibn Salim, Al-Arabiyya, 26. september 2010.
- 3 Roel Meijer (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 2009.
- 4 En *faqih* er en ekspert på islamsk lov, *shari'a*-retten.
- 5 Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action” i Meijer (red.), *Global Salafism*, s. 38-41.
- 6 Et prinsipp kjent som *al-wala' wal-bara'*.
- 7 Roel Meijer, “Introduction”, i Meijer(red.), *Global Salafism*, s. 10-12.
- 8 Koranen, Universitetsforlaget, Oslo 1989, oversatt av Einar Berg. I denne utgaven er en litt annen versinndeling brukt, og denne teksten inngår da i vers 62.
- 9 Meijer, “Introduction”, s. 9.
- 10 Henri Lauzière, “The Construction of *Salafiyya*: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 42, No. 3, August 2010. Cf. Haykel, op.cit., s. 45-47.
- 11 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- 12 Roy, *Globalised Islam*, s. 232-233.
- 13 For detaljer om valget se Michael Herb, Kuwait Politics Database, <http://www2.gsu.edu/~polmfh/database/maj200900.htm>.
- 14 Om Alliansen se Rajab al-Damanhuri, “Al-hala al-salafiyya fi al-kuwayt: al-bida'iyyat wal-ma'alat”, *Islam Online*, 7. april 2009.
- 15 Rapportert på nettsiden til Ali Umayr 14.november 2009, www.dr-omair.net/result.php?news=143.
- 16 Om *bidun*-befolkningens situasjon se Anh Nga Longva, “Citizenship in the Gulf States: Conceptualization and Practice” i Nils August Butenschøn, Uri Davis og Manuel Sarkis Hassassian (red.), *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*, New York: Syracuse University Press, 2000, s.188ff.
- 17 “Ihtimamat al-murashshah d. al-Umayr”, 15. april 2009, www.dr-omair.net/result.php?pro=view. Se også www.dr-omair.net/result.php?talking=306.





- 18 Se al-Damanhuri, op.cit.
- 19 "Ghabaqat "al-islam wal-tanmiya" tanawalat al-qadaya al-aniya wa subul halliha", Mubashir, 22. august 2010, <http://www.mobashernews.net/index.php?go=news&r=2282010&more=331168>.
- 20 Se al-Damanhuri, op.cit. *Umma* har en i denne sammenhengen interessant betydning. Det refererer ofte til det religiøse fellesskapet av alle muslimer, men like gjerne brukes det i betydningen folk, nasjon, som i navnet på nasjonalforsamlingen i Kuwait, *majlis al-umma*.
- 21 Siden har han vært nestleder for partiet.
- 22 Hakim al-Mutayri, *Al-hurriyya aw al-tufan*, Beirut: Al-mu'assasa al-arabiyya lil-dirasat wal-nashr, 2008 (første utgave kom i 2003). Tittelen virker åpenbart inspirert av det berømte åpne brevet den marokkanske islamisten Abd al-Salam Yasin sendte til kong Hasan II i 1974, *Al-islam aw al-tufan* [Islam eller (synd)floden]. Dette er interessant i seg selv ettersom det å ta en sufi som Yasin som positiv modell ikke er særlig *comme il faut* blant *salafier*. Det er verd å merke seg i denne sammenheng at al-Mutayri avla sin doktorgrad i islamsk rettsvitenskap ved det islamske læresetet Qarawiyyin i Fez i Marokko i 2006. Han har også i senere år hatt diskusjoner i Marokko med sentrale medlemmer i Yasins organisasjon *al-Adl wal-ihsan*, som ellers har et mildt sagt anstrengt forhold til *salafi*-tendensen (informasjon mottatt i møte med Nadia Yasin og andre sentrale ledere i *Al-adl wal-ihsan*, Casablanca 23. mai 2010).
- 23 Hakim al-Mutayri, *Tahrir al-insan wa tajrid al-tughyan*, Beirut: Al-mu'assasa al-arabiyya lil-dirasat wal-nashr, 2009.
- 24 Al-Mutayri, *Al-hurriyya aw al-tufan*, s. 320.
- 25 Ibid., s.315.
- 26 Ali Abd al-Raziq, *Al-islam wa usul al-hukm*, Damaskus: Al-takwin lil-tiba'a wal-nashr, 2005.
- 27 Al-Mutayri, *Al-hurriyya aw al-tufan*, s. 9.
- 28 Se for eksempel et omfattende intervju med al-Mutayri i *al-Anba'* 11. juni 2009.
- 29 Al-Mutayri, *Al-hurriyya aw al-tufan*, s.337ff.
- 30 En grundig historikk og analyse av denne bevegelsen finnes i Stéphane Lacroix: *Les islamistes saoudiens: une insurrection manquée*, Paris: PUF, 2010.
- 31 David Commins, *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*, London: I.B. Tauris, 2006, s.178-179.
- 32 Om Surur, se Stéphane Lacroix, "Muhammad Surur Zayn al-'Abidin", i Meijer (red.), *Global Salafism*. Jfr. Brynjar Lia, *Architect of Global Jihad: the Life of al-Qaida Strategist Abu Musab al-Suri*, New York: Columbia University Press, 2008, s.134-135.
- 33 For en biografi, se <http://www.fatwa-online.com/scholars/biographies/15thcentury/rabealmadkhalee.htm>.
- 34 Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s.88-89. Jfr. Badr al-Rashid, *Al-hadatha wal-nass wal-islam al-dini: hiwarat ma'a al-shaykh Abd al-Aziz al-Qasim* [Moderniteten, teksten og religiøs reform: samtaler med shaykh Abd al-Aziz al-Qasim], Casablanca: Al-markaz al-thaqafi al-arabi, 2009.
- 35 For en presentasjon, se Olivier Roy og Antoine Sfeir, *The Columbia World Dictionary of Islamism*, New York: Columbia University Press, 2007, s. 313.
- 36 International Crisis Group, *Saudi Arabia Background: Who Are the Islamists*, ICG Middle East Report No.31, 2004, s. 9.
- 37 Intervju med Abd al-Aziz al-Qasim, Riyadh 28. august 2009.
- 38 Ibid.
- 39 For en presentasjon, se Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001, s. 61-88. Jfr. Abd al-Aziz al-Khidr, *Al-su'udiyya sirat dawla wa mujtama': gira'a fi tajrubat thulth qarn min al-tahawwulat al-fikriyya wal-siyasiyya wal-tanammuwiyya*, Beirut: Al-shabaka al-'arabiyya lil-abhath wal-nashr, 2010, s.133-137.
- 40 Riktignok har al-Hawali alltid avvist termen *sururi* fordi han er motstander av å knytte bevegelsen til en bestemt person. Jfr. "Safar al-Hawali: al-faqih al-siyasi am al-siyasi al-faqih", *Al-Sharq al-Awsat*, 12. juni 2005.
- 41 Se presentasjon i Al-Khidr, op.cit., s. 131-133.
- 42 For eksempel Meijer, "Introduction", s. 17.
- 43 Roy, *Globalised Islam*, s. 234.
- 44 For eksempel Noah Salomon, "The Salafi Critique of Islamism: Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan", i Meijer (red.), *Global Salafism*, s. 150,167.
- 45 For en grundig drøfting av dette med utgangspunkt i Jemen, se François Burgat og Mohamed Sbithi, "Les salafis au Yémen, ou ... la modernisation malgré tout", *Chroniques Yéménites* 10 (2003), især s. 155-56.
- 46 Haykel, "On the Nature of Salafi Thought", s. 48-49.
- 47 Ibid., s. 36.

