BABYLON

E-POST: REDAKSJONEN@TIDSSKRIFTETBABYLON.NO **NETT: TIDSSKRIFTETBABYLON.NO**

REDAKTØRER
Rania Maktabi, Erik Skare
og Erling Lorentzen Sogge

REDAKSJONSRÅD
Nils A. Butenschøn
Jørgen Jensehaugen
Brynjar Lia
Joakim Parslow
Anne Stenersen
Berit Thorbjørnsrud
Bjørn Olav Utvik
Knut S. Vikør

REDAKSJON
Fannie Agerschou-Madsen
Magnus Dølerud
Magnus Halsnes
Charlotte Lysa
Laila Makboul
Jon Nordenson
Eivind Thomassen
Olav Gjertsen Ørum
Mathilde Becker Aarseth

SPRÅKVASK
Marte Olea Borg
Olav Skare

SIDEOPPSETT
Thomas Reinertsen Berg
FONTER: Minion og Gotham

POSTADRESSE
BABYLON, IKOS, UiO,
PB 1010 Blindern, 0315 Oslo

TIDLIGERE UTGAVER
Disse kan kjøpes for 70 kroner per stykk.
2003
1 & 2: Utsolgt
2004
1: Et kjønnsfiksert Midtøsten?
2: Israel og Palestina
2005
1: Hva vil USA med Midtøsten?
2: Midtøsten i voldens grep?
2006
1: Fanget av kolonitiden?
2: På spor av Norden i Midtøsten
2007
1: Minoriteter under press
2: Miljø og naturressurser
2008
1: Helse og samfunn i Midtøsten
2: Hvor går islamismen?
2009
1: Dialog i Midtøsten: Bare prat?
2: Migrasjon
2010
1: Fortidens skygger i fremtidens Irak
2: Makt og avmakt i Gulfen
2011
1: Medier i Midtøsten
2: Borger eller innbygger?
2012
1: Shia-islam
2: Arabisk litteratur og oversettelse
2013
1: Autoriteter
2: Digital mobilisering
2014
1: Økonomi
2: Radikal islamisme
2015
1 & 2: Minoriteter
2016
Siden 2016 har ikke Babylon hatt temaer.

ÅRSABONNEMENT
1 ÅR 170,-
INSTITUSJONER 420,-
Bestill abonnement på tidsskriftetbabylon.no

TRYKK OG INNBINDING
BK Grafisk
ISSN 1503-5727

BABYLON er anerkjent som tidsskrift på nivå 1 og gir publiseringspoeng etter tellekantsystemet.

Tilgjengelig på nett via Universitetet i Oslos tidsskriftportal FRITT på følgende adresse: tidsskriftetbabylon.no

Denne utgaven er laget med støtte fra Fritt Ord og Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS) ved Universitetet i Oslo.

BABYLON er et politisk, ideologisk og religiøst uavhengig tidsskrift som gis ut to ganger i året. Synspunktene i artiklene står for forfatterenes egen regning og uttrykker ikke nødvendigvis redaksjonens holdninger. Dette nummeret er utgitt med støtte fra Fritt Ord og Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved UiO.

BABYLON søker å dekke hele spekteret av kultur- og samfunnsfaglige perspektiver på dagens Midtøsten. Redaksjonen tar imot artikkelbidrag på nordiske språk. Unntak gjøres for personer som ikke behersker et av disse. BABYLON kan dessverre ikke honorere bidragsytere.

Vi forutsetter at innsendte manuskripter verken er publisert tidligere eller er under vurdering av andre. Vi benytter anonym fagfellevurdering.

BABYLON legger vekt på leservennlighet i språk og argumentasjon. Våre formater er artikler, intervjuer, bokessays og anmeldelser. Artikler skal inneholde 4000–5000 ord. Standard lengde på bokanmeldelser er 900 ord. På bokessay: 2700 ord. Alle tekster skal ha 1,5 linjeavstand. Avsnitt markeres med innrykk.

Artikler i BABYLON publiseres med sluttnoter, og uten parenteshenvisninger i teksten, fotnoter eller litteraturliste. Det anmodes om å unngå eller begrense forklarende tekst i sluttnoter.

Bidragsytere bes formulere en kort ingress (40–60 ord). Tittelen på artikkelen skal ikke overstige 40 tegn med mellomrom. Bidragsytere bes legge ved informasjon om seg selv: Navn, tittel, institusjonell tilknytning, og, om ønskelig, en enkelt relevant publikasjon.

Bokanmeldelser skal inneholde forfatter, tittel, år, forlag og eventuell oversetter.



Gratulerer med dagen, Nils.



KJÆRE LESER

Vi er stolte av å kunne gi deg en utvidet spesialutgave av Babylon som både er dedisert til og bygger tematisk på det akademiske virket til statsviter og professor Nils A. Butenschøn. Dette festskriftet kommer i forbindelse med Butenschøns 70-årsdag 21. januar 2019. Her er ikke poenget primært å kaste glans over en jubilant. Anledningen handler snarere om å hylle Butenschøns nasjonale og internasjonale bidrag til Midtøstenforskningen gjennom en imponerende karriere.

Få har gjort så mye for å kaste lys over Midøsten som region og områdefag i Norge som Nils A. Butenschøn. Hans mangfoldige akademiske virke spenner fra Nansenskolen, Norsk Utenrikspolitisk Institutt (NUPI), Institutt for statsvitenskap ved Universitetet i Oslo (UiO) (1990–1998), og Norsk senter for menneskerettigheter, Juridisk fakultet ved UiO, sistnevnte som direktør (1998–2004 og 2009–2013). I disse årene har Butenschøn utmerket seg gjennom sitt omfattende arbeid med publikasjoner om temaer innen statsborgerskap, nasjonsbygging, statsutvikling, politisk representasjon i konfliktområder, demokratiteori i etnisk sammensatte samfunn og menneskerettigheter.

Internasjonalt anses Nils A. Butenschøn å være grunnlegger av statsborgerskapstilnærmingen (*citizenship approach*) i studiet av politiske forhold i Midtøsten. Statsborgerskapstilnærmingen belyser noen grunnlagsproblemer, slik som: Hva binder borgere og ikke-borgere sammen i ulike former for politiske fellesskap? Hvilke dilemmaer oppstår når statsborgerskap blir et sentralt organiserende prinsipp i post-koloniale stater i Midtøsten? Hvordan studere spenninger mellom samfunnsgrupper og styrende eliter i forsøk på å skape legitimitet og politisk orden? Kjernen i statsborgerskapstilnærmingen ligger, slik Butenschøn skisserer det analytisk, i to måter å forstå maktutøvelse i en stat på: For det første, som en nedenfra-opp-prosess der innbyggere gjør krav på rettigheter gjennom politisk mobilisering, opprør eller borgerkrig. Slik utøves medborgerskap i utformingen og endring av ulike former for politiske fellesskap, også blant innbyggere som ikke har fulle borgerrettigheter som for eksempel kvinnelige borgere, flyktninger og statsløse. For det andre, som en ovenfra-ned-prosess der herskere styrer ved å fordele rettigheter og plikter i en stat. Her er autoritære så vel som demokratiserende former for maktbruk sentrale i belysingen av ekskluderende og inkluderende former for styring.

Statsborgerskapstilnærmingen skisseres teoretisk, tematisk og ved bruk av stater som eksempler i boken *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications* som Butenschøn redigerte sammen med Uri Davis og Manuell Hassassian. Tvillingboken *Gender and Citizenship in the Middle East*, redigert av Suad Joseph, utkom på Syracuse University Press i 2000. Begge er standardverk innen forskning på statsborgerskap i Midtøsten, og var et resultat av en konferanse initiert og arrangert ved Universitetet i Oslo i 1996 under ledelse av Butenschøn. For sin innovative forskningsbaserte undervisning for hovedfagsstudenter i statsvitenskap tilknyttet prosjektene «The Gulf Crisis 1990–1991 and the Restructuring of the Middle East» og «Citizenship in the Middle East» mellom 1991–1997 fikk Nils A. Butenschøn UiOs Læringsmiljøpris i 1997.

Statsborgerskapstilnærmingen fikk fornyet aktualitet etter De arabiske opprør i 2011. I samarbeid med historiker Roel Meijer ved Radboud Universitetet i Nederland har Butenschøn redigert to nye verk som bygger på og utvider statsborgerskapstilnærmingen som teoretisk og analytisk perspektiv i studiet av politisk endring i Midtøsten: *The Crisis of Citizenship in the Arab World* (E. J. Brill, 2017) og *The Middle East in Transition: The Centrality of Citizenship* (Edward Elgar Publishing, 2018). I begge bøkene danner statsborgerskapstilnærmingen utgangspunkt for å forstå dynamikken i nedenfra-opp-former for sosial mobilisering blant demonstranter som krevde endringer i styresettet, og ovenfra-ned-utøvelse av makt gjennom regelrett voldsbruk overfor opprørere og politiske motstandere, eller ved endring av lover, konstitusjoner og administrative regimer på måter som befestet makthaveres posisjon ytterligere.

Til dette spesialnummeret av Babylon har vi invitert ledende forskere til å bidra med vitenskapelige artikler som ligger tematisk nært Butenschøns arbeid. Vi har for anledningen også invitert internasjonale størrelser utenfor Nordens grenser som Butenschøn har jobbet tett med. Resultatet er 13 originale og brennaktuelle artikler som på ulikt vis tar pulsen på samtidens Midtøsten og som dveler ved noen av de mest sentrale problemstillingene regionen står overfor.

Innledningsvis reflekterer nestorene INGA BRANDELL og ANNIKA RABO over midtøstenforskningens historie i Sverige og Norden med utgangspunkt i framstillinger av Orienten, og de skisserer perspektiver for framtidige forskningsfelt. Bidragene i spesialnummeret av Babylon er deretter delt inn i tre bolker: *stat*, *statsborgerskap* og *territorium*. Disse tre nøkkelordene avspeiler ulike aspekter ved Butenschøns forskningsfelt.

Nøkkelordet «stat» antyder at den territoriale statens forutsetninger og etterdønninger i Midtøsten fortsatt er komplekse, og at maktutøvelse skjer gjennom formelle institusjoner som domstoler og parlamentariske valg, så vel som uformelt gjennom herskende eliters kooptering av etniske og religiøse grupper. JOAKIM PARSLOW drøfter hvordan Det osmanske rikets sentrum, dagens Tyrkia, viser imperiale krefter ved undermining av domstolenes makt. Han ser på etterdønningene av kuppforsøket i juli 2016 under president Recep Erdoğan og hans Rettferds- og utviklingsparti (AKP) da mer enn 4000 dommere – en fjerdedel av Tyrkias 12 000 dommere og påtalejurister – fikk sparken. Parslow drøfter hvorvidt tyrkiske domstoler gjennomgår en «de-konstitusjonalisering» av deres rolle etter at regjeringen har overtatt funksjoner som normalt tilhører parlamentet, og eksplisitt forbudt domstolene å blande seg inn.

☞

MORTEN VALBJØRN OG RAY HINNEBUSCH ser på konfliktdynamikken i delte samfunn i blant annet Syria, Kuwait og Bahrain, og drøfter politiseringen av den regionale konfliktlinjen mellom sjiaer og sunnier. De ser på styresmakters bruk av sekterisme som politisk virkemiddel for å opprettholde sin makt etter 2011. Forfatterne har som mål å belyse hvordan ulike autoritære regimer har beholdt makten sin på gjennom voldelige opprør, og med det bidra analytisk til debatten omkring oppgradering av autoritarianisme (*upgrading of authoritarianism*) i studiet av autokratiske regimer i Midtøsten.

KJETIL SELVIK tar utgangspunkt i parlamentsvalget i Irak i mai 2018, og viser hvordan religiøs autoritet i forkant av valget veiet opp for legitimitetsunderskuddet til verdslige styresmakter i landet. Han trekker fram måten religiøse ledere som 88-årige ayatollah Sistani og hans tilhengere veksler religiøs symbolsk kapital i politisk valuta i form av stemmer og politiske posisjoner i parlamentet. Selvik argumenterer for at Sistani er en samlende figur som bidrar til å redde Irak som statskonstruksjon. Likevel er religiøst-basert lederskap en fragmenterende politisk kraft på sikt. Sistanis popularitet er omvendt proporsjonal med statens, skriver Selvik, og argumenterer med at en religiøs leder vanskelig kan bli politiker hvis målet er langvarig politisk stabilitet.

Nøkkelordet «stats- og medborgerskap» favner videre artikler som viser bredden i fruktbarheten av å bruke statsborgerskapstilnærmingen på tvers av tid og rom, og innen ulike disipliner som historie, økonomi og språkpolitikk. ROEL MEIJER skisserer opp historiske hendelser – konflikter og former for samarbeid mellom samfunnsgrupper og herskere i Egypt siden 1850-årene. Han antyder at statsborgerskapstilnærmingen kan sees som en ny disiplin i studiet av Midtøsten fordi historiske hendelser kan leses politisk på en annen måte enn de hittil er blitt ved å framheve måter statsborgerskap har blitt utøvd og uttrykt over tid.

FANNIE AGERSCHOU-MADSEN drøfter migrantarbeidernes uunnværlige sosiale og økonomiske rolle på arbeidsmarkedet i Saudi-Arabia. Til tross for forsøk på å «saudifisere» arbeidsstokken, argumenterer hun for at Saudi-Arabia, sammen med de fem andre oljerike gulfstatene der ikke-borgere utgjør en majoritet i befolkningen, er strukturelt avhengige av billig arbeidskraft, noe som vanskeliggjør politiske visjoner om nasjonalisering av arbeidsstokken.

Arabisk språk utgjør en kulturell og identitetspolitisk påle for den store majoriteten innbyggere i Midtøsten. I hver sin artikkel tar GUNVOR MEJDELL og JACOB HØIGILT utgangpunkt i utviklingen av språkpolitikken i Egypt som ledd i revolusjonære endringer. De viser hvordan medborgerskap uttrykkes gjennom formelle og uformelle kanaler. Høigilt trekker fram den egyptiske dialektens demokratiserende funksjon under og etter revolusjonen i 2011 gjennom en eksplosiv vekst av satirisk litteratur og tegneserier for voksne. Begge sjangre uttrykker, ifølge ham, sosial og politisk kritikk i en folkelig språkdrakt med innslag av dialekt og humor. Mejdell tar utgangspunkt i den egyptiske nasjonalforsamlingen som behandler et forslag fremmet i november 2017 fra Språkakademiet i Kairo. Her foreslås fengselsstraff og bøter for journalister som skriver på talemål, det vil si egyptisk dialekt. Mejdell spør om Språkakademiets ekstreme forslag er uttrykk for kultureliters motstand mot endringer i språkformer. Hun ser på spenninger mellom det arabiske språkets politiske rolle som tale- og skriftspråk i den enkelte arabiske stat, og som fellesnevner for et panarabisk regionalt kulturelt fellesskap i lys av begrepet «superdiversity» – et begrep som dekker mangfold i morgendagens arabiske språkfellesskap.

Det tredje nøkkelordet «territorium» avspeiler konflikt, krig og forhandling om landområder som ikke er konsoliderte statskonstruksjoner selv om de utgjør stater i folkerettslig forstand: Israel/Palestina, Libya og Afghanistan. HILDE HENRIKSEN WAAGE og JØRGEN JENSEHAUGEN tar opp måten Palestina som nasjonalstat for palestinere er blitt forhandlet bort siden 1947 ved at Israel har tatt kontroll over territoriet gjennom en kombinasjon av maktbruk og diplomati. Først forhandlet Israel opp sitt eget territorium mellom 1947 og 1949, for deretter å forhandle ned størrelsen på det gjenstående palestinske territoriet mellom 1993–1995 gjennom Oslo-forhandlingene. Forfatterne argumenterer for at Israel evnet å omgjøre konfliktløsning til territoriell ekspansjon. Dette skjedde dels ved at Israel vant maktspillet i møte med stormakter, og dels ved at israelere skapte og utnyttet territorielle tvetydigheter i avtaletekstene. I begge tilfeller presset israelske myndigheter gjennom fordelaktige forhandlingsresultater som sikret seg landet og sørget for at palestinerne ikke fikk noen stat.

DAG TUASTAD har gjort feltarbeid i Galilea i Nord-Israel, nærmere bestemt i landsbyen Deir Al Asad som Butenschøn introduserte ham for. Han drøfter betydningen av territorialitet blant palestinere i Nord-Israel, og søker å forstå hvorfor over halvparten av palestinerne som bodde i Galilea ble værende igjen i sine landsbyer, mens nær 90 prosent av palestinere ellers i landet – 700 000 av 800 000 – ble flyktninger i løpet av 1948-krigen. Noe av forklaringen kan, ifølge ham, spores i småbrukeres lokalisme og rurale palestineres bånd til jorda. Dette gir seg uttrykk i klansolidaritet basert på tilhørighet til jorda, noe som utgjør en kjerne i israelske palestineres anti-koloniale kollektive bevissthet.

☞

Hva må til for å kalle et territorium for et land? I hver sin artikkel viser KNUT S. VIKØR og THOMAS HEGGHAMMER hvordan to ulike landområder i en utvidet Midtøsten er blitt de-territorialisert i nyere tid: i Libya gjennom en deling av landet i en østlig del – Cyreneica – og en krigsherjet vestlig del – Tripolitania – i kjølvannet av krigen i 2011, og i Afghanistan gjennom transnajonale jihadistiske bevegelser som har brukt afghansk territorium som tilholdssted siden 1980-årene. Vikør diskuterer hvorvidt og på hvilke måter Libya, slik landet har eksistert i over hundre år, kan kategoriseres som et land. Cyreneica og Tripolitania utgjorde nemlig to områder før Italia forente dem med kolonial makt i 1911. Det som samlet Libya står svakere etter Qadhafis fall i 2011, påpeker Vikør. Det pågår diskusjoner omkring skillet mellom landsdelene, og kamphandlinger omkring spørsmål knyttet til autonomi, føderalisme og oppdeling av Libya i to eller flere stater.

«Når kom egentlig jihadismen til Skandinavia?» Med dette spørsmålet retter Thomas Hegghammer vår oppmerksomhet til et brennaktuelt felt som Inga Brandell og Annika Rabo kommenterer innledningsvis, nemlig terrorisme- og jihadismeforskning som et nordisk fenomen, et felt hvor skandinaviske forskere gjør det skarpt internasjonalt. Hegghammer viser at jihadisme, definert som transnasjonal voldelig islamisme, i Norden er eldre enn tidligere antatt. Han påpeker at det allerede i 1985 fantes militante miljøer i Danmark og Sverige med tilknytning til krigen i Afghanistan som oppsto i kjølvannet av Sovjetunionens invasjon av landet i 1979. Den afghanske motstandsbevegelsen mujahidin nøt sympati fra muslimske så vel som vestlige land. Sympatien hadde et skandinavisk avtrykk i kontakt mellom muslimer i Skandinavia og arabiske fremmedkrigere i Peshawar på midten av 1980-årene, noe Hegghammer viser gjennom nyoppdagede primærkilder som her presenteres for første gang.

Til dette spesialnummeret av Babylon har vi også den store gleden av å publisere en bildeserie med en rekke fotografier av ARE HOVDENAK. Disse ligger tematisk nært opp til Butenschøns akademiske virke, og spenner vidt i tid og rom – fra Algerie via Gaza-stripen til Iran, fra 1989 til 2002. Det de har til felles er folk uten land. Enten som et resultat av fordrivelse, forfølgelse eller okkupasjon. Mens kurderne er et splittet folk innenfor flere statsgrenser, er palestinerne og sahrawiene fordrevet og okkupert. Gjennom Hovdenaks blikk ser vi mennesket i tragedien.

Bildene avspeiler noe som karakteriserer Nils' akademiske virke aller mest, nemlig kombinasjonen av teoretisk tilnærming til statsborgerskap, krig og menneskerettigheter og et praktisk organisatorisk talent. I tillegg til å være redaksjonsmedlem i Nordic Journal of Human Rights, Journal of Citizenship Studies og Babylon, har Butenschøn hatt lederjobber blant annet i valgkomiteen for styret i Det norske Flyktningeråd (2002–2005) og Utvalg for samisk forskning og høyere utdanning (Butenschøn-utvalget, 2010–2012). Nils har også kommentert krig og konflikt i Midtøsten i media ved å trekke historiske tråder opp mot aktuelle politiske begivenheter. Han staket eksempelvis fram en rolle som nøktern kommentator av Israel-Palestina-konflikten og bygget under argumenter for palestineres rett til et hjemland ved hjelp av folkeretten. Meningsmotstandere oppfattet ham som en aktivistisk akademiker uten at det gikk ut over hans faglige integritet.

Hvem skulle tro at ferden til forskning rundt Israel-Palestina-konflikten og solidaritetsarbeid i Palestinafronten (som leder og som redaktør av Palestina-nytt) startet med en bil fullastet med mat, pledd og annet nødutstyr for å hjelpe israelere i etterkant av Seksdagerskrigen i 1967? Skrur vi drøye femti år tilbake i tid, sitter 18-årige Nils som russ bak rattet med nesa vendt mot Det hellige land sammen kamerater for å vise solidaritet med israelere i deres kamp mot palestinere. Inspirert av Odd Nansens dagbøker fra fengsel og hans arbeid med å redde jøder fra deportering til nazistenes dødsleirer under Den andre verdenskrig, så Nils en mulighet til selv å yte hjelp. En britisk militærambulanse ble innkjøpt til formålet. Men, det ble ikke noe av turen til Israel – den forble en drøm. Ungdomsvyene om Israel bar likevel frukter noen år senere i form av en bok, ironisk nok med tittelen *Drømmen om Israel: Historiske og ideologiske forutsetninger for staten Israel* (Universitetsforlaget, 1983 / nyutgitt i 2006). Gymnasiasten Nils hadde med tiden endret politisk posisjon fra et sterkt pro-israelsk syn, og fått ny forståelse av at forfølgelsen av jøder ikke rettferdiggjorde at palestinerne mistet retten til landet sitt. Innsyn i drivkrefter bak skjeve maktforhold i Palestina-Israel-konflikten, og politiske og historiske analyser om arabisk nasjonalisme og storpolitikk i Midtøsten utkom senere i boka *Midtøsten. Imperiefall, statsutvikling, kriger* (Universitetsforlaget, 2008).

Nils A. Butenschøns forskningsarbeid har alltid vært politisk fundert, samtidig som han har maktet å bevare forskerens faglige og resonnerende blikk. Som direktør ved daværende Institutt for menneskerettigheter uttalte han i 2002 i et intervju i Forskningsmagasinet Apollon: «Jeg har alltid vært et politisk menneske, og forskningsarbeidet som gjøres her ved instituttet, har i bred forstand politisk relevans.» Han trakk fram arbeidet med en høringsuttalelse om et forslag til lovtiltak mot terrorisme. «Her er det særdeles viktig at instituttet er på banen. Vi må bidra til at sentrale rettsstatsprinsipper ikke blir overkjørt av statsmaktens behov for kontroll over innbyggerne», sa han. Uttalelsen vitner om en statsborgerskapstilnærming som lå direktørhjertet nært både faglig og politisk på måter som fortsatt har relevans i dag.

Jubilanten hviler ikke på sine laurbær med det første. I samarbeid med Lars Mjøset og Kristian Berg Harpviken fordyper han seg i Stein Rokkans komparative metode i studiet av endringer i statssystemet i Midtøsten. Et spesialnummer viet Midtøsten av tidsskriftet Comparative Social Research som utgis ved UiO er under planlegging.

Denne utgaven av Babylon er redigert i samarbeid med Rania Maktabi som også har vært pådriver for dette prosjektet. Sammen med Butenschøn redigerte hun nylig boken *Brennpunkt Midtøsten: Byene som prisme* (Universitetsforlaget, 2018). Vi vil takke alle fagfeller, støttespillere, venner og kolleger som har bidratt både faglig og finansielt til å gjøre denne spesialutgaven av Babylon mulig. En spesiell takk til Fritt Ord, Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS) ved UiO og en hel rekke gratulanter for økonomisk støtte til å realisere prosjektet.

Som alltid er Babylon åpent tilgjengelig via Universitetet i Oslos FRITT-portal:

journals.uio.no/index.php/babylon/index.

Redaktørene,
RANIA MAKTABI, Høgskolen i Østfold.
ERIK SKARE, Universitetet i Oslo.
ERLING LORENTZEN SOGGE, Universitetet i Oslo.

TABULA GRATULATORIA

NILS A. BUTENSCHØN 70 ÅR

INGUN BRUSKELAND AMUNDSEN,
Nesoddtangen.

BÅRD ANDERS ANDREASSEN,
Norsk senter for menneskerettigheter.

VIBEKE OG EIVIND ASTRUP,
Oslo.

ANNE MARIE BORGVAD,
ambassaderåd Algerie, Norsk utenriks-departement.

ALICE BRAADLAND,
Oslo.

PETER BUTENSCHØN & TONE LINDHEIM,
Enebakk/Oslo.

WENCKE & HANS B. BUTENSCHØN *d.e.*,
Enebakk.

UNN FALKEID & HANS BUTENSCHØN *d.y.*

BIRGITTE BYE,
Statsbygg.

PER A. CHRISTIANSEN,
journalist, Oslo.

DAG HARALD CLAES,
Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

DAG OG TID

TINNA DAMGÅRD-SØRENSEN & DAGFINN SKRE,
Oslo.

ASBJØRN EIDE,
Norsk senter for menneskerettigheter.

STENER EKERN,
Norsk senter for menneskerettigheter.

FREDRIK ENGELSTAD,
Universitetet i Oslo, Institutt for samfunnsforskning.

JAN TERJE FAARLUND,
Universitetet i Oslo.

SIRI GULLESTAD & BJØRN GJELSVIK,
Universitetet i Oslo.

SVEIN GJERDÅKER.

ALF & BODIL GLAD,
Oslo.

FAITH GABRIELLE GUSS.

KARI & PER HADDAL,
Asker.

BERNT HAGTVET,
Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

TORE HANSEN,
Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

KRISTIAN BERG HARPVIKEN,
Institutt for fredsforskning (PRIO).

GRO HASSELKNIPPE,
Landinfo.

GURI HJELTNES,
Senter for studier av Holocaust og livsynsminoriteter.

ARE HOVDENAK,
Landinfo.

JON HOVI,
Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

HELGE HØIBRAATEN,
Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, (NTNU).

MAIKEN IMS,
Sandnes.

JØRGEN JENSEHAUGEN,
Institutt for fredsforskning (PRIO).

ANNEMOR RYGH KALLEBERG.

LENA LARSEN,
Norsk senter for menneskerettigheter.

BRYNJAR LIA,
Universitetet i Oslo.

TORE LINDHOLM,
Norsk senter for menneskerettigheter.

ANH NGA LONGVA,
Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Bergen.

ASTRI LUIHN & EYÐUN ANDREASSEN,
Tórshavn.

LAILA MAKBOUL,
IKOS, Universitetet i Oslo.

RANIA MAKTABI,
Høgskolen i Østfold.

RAINO MALNES,
Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

LARS MJØSET,
Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.

BERIT MORTENSEN & ODD KARSTEN TVEIT,
Oslo.

HALVOR MOXNES,
Oslo.

JON NORDENSON,
Universitetet i Oslo.

BRIT ORDING & SIGURD ASTRUP,
Oslo.

KIAN REME,
Nablusforeningen i Stavanger.

PER ROBSTAD og Universitetsforlaget,
Oslo.

HILDE SALVESEN,
Norsk senter for menneskerettigheter.

ERIK SKARE,
Universitetet i Oslo.

INGUNN & INGEBORG SKRE,
Tromsø.

SIGRUN SLAPGARD,
journalist og forfattar, Skåbu.

JAN-ERIK SMILDEN,
Oslo.

ERLING LORENTZEN SOGGE,
Universitetet i Oslo.

CARL ARTHUR SOLBERG,
Handelshøyskolen BI.

HARALD STANGHELLE,
Oslo.

ANNE STENERSEN,
Forsvarets forskningsinstitutt.

STIG STENSLIE,
Forsvarets etterretningshøgskole.

BERIT THORBJØRNSRUD,
Universitetet i Oslo.

KIRSTEN THORSEN,
Oslo.

ÅGE ARILD TILTNES,
Fafo.

BENTE & NIELS A. TORP,
Bygdøy.

NINI MARIE TORP, Høvik & **JON HVEEM,**
Rykkinn.

TRULS HALLBERG TØNNESSEN,
Forsvarets forskningsinstitutt.

ARILD UNDERDAL,
Institutt for statsvitenskap, UiO og CICERO, Senter for klimaforskning.

BJØRN OLAV UTVIK,
IKOS, Universitetet i Oslo.

BJØRG VALVIK & FRIDTJOF THORKILDSEN,
Oslo.

OLAV VESAAS & AASE GJERDRUM,
Oslo.

KNUT S. VIKØR,
Universitetet i Bergen.

KARI VOGT,
Universitetet i Oslo.

KÅRE VOLLAN,
Quality AS.

EINAR WIGEN,
Universitetet i Oslo.

RAGNHILD JOHNSRUD ZORGATI,
Universitetet i Oslo.

ØYVIND ØSTERUD,
Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

GERD MARIE ÅDNA,
VID Vitenskapelige høgskole, Stavanger.

IVAR SKRE AARØNÆS, SVERRE SKRE, LARS AARØNÆS & ÅSTA SKRE,
Bergen og Oslo.

INGEBORG AASNÆS,
Oslo.



INNLEDNING

«Nils A. Butenschøn har, själv eller tillsammans med andra, öppnat vägar in i det Mellanöstern som inte bara på avstånd liknar ett kaos.»

ORIENTEN I SVERIGE OCH NORDEN

Perspektiv på forskningens historia och möjliga framtid.

INGA BRANDELL & ANNIKA RABO

Först längre fram kommer det att bli möjligt se effekterna av den arabiska våren på svensk och nordisk forskning med inriktning på länderna söder och öster om Medelhavet. Det står klart att den inspirerat avhandlingar och att fler är att vänta, och att kollektiva eller individuella forskningsprojekt med inriktning på regionen, eller som samtidigt riktar sig mot den och andra delar av världen påbörjats. Det snabba händelseförloppet från årsskiftet 2010/2011 – från Tunisien till Tahrir, och vidare – gav ett överflöd av ingångar för forskning: ungdom, sociala rörelser, revolutioner, övergång till demokrati, transitionell rättvisa, ojämlik utveckling, stad och land, sociala medier, nya massmedia, politiska partier, genus och maskulinitet. Vissa av dessa fält har nu inskränkts för empirisk forskning i samhällen som drabbats av krig eller omfattande repression. Det är därför svårt att sia om hur mycket välgrundad forskning som i framtiden kan komma att läggas fram vid de svenska – och nordiska – samhällsvetenskapliga och humanistiska fakulteterna.

Frågan är också om nya temata förmår bredda kunskapen och minska upptagenheten med islam. Den som ägnat sig åt forskning eller skrivande om länderna och samhällena söder och öster om Medelhavet möts nämligen alltid, oavsett ämne, av frågan om religionens betydelse för det som avhandlas. Och med religion avses praktiskt taget alltid islam. Är detta uttryck för en allmän uppfattning att religiösa förhållanden är viktigare i just dessa områden än ekonomi, sociala strukturer, politik och ideologi? Eller vilar intresset för religionen i betraktarnas egen blick, det vill säga i det ofta dolda, men oavvisliga, förhållandet att religionen – den lutherska och den katolska – och de religiösa institutionerna åtföljde och underhöll de europeiska och nordiska samhällens övergång till moderna industri- och postindustriella välfärdsorganisationer?

Vikten av dynamiska forskningsmiljöer som inriktar sig på samhällen, kultur och politik söder och öster om Medelhavet är självklar: att precisera de historiska och geopolitiska förbindelserna mellan området och Europa är i det här sammanhanget överflödigt. De senaste decenniernas inflöde till Norden av stora invandrar- och flyktinggrupper från Turkiet, Iran, Libanon, Irak och nu senast Syrien gör dessutom att Mellanösterns samhällen nu också i någon bemärkelse finns här. Minnet av de historiska förbindelserna



väcks, men utan tillräcklig beredskap i samtiden, varken innanför och utanför den akademiska världen. Den fördel som det på många sätt innebär att inte ha ett starkt kolonialt förflutet i regionen medför också att det saknas en samlad kunskapsbank. Även om enskilda ofta bortglömda resenärer och författare lyfts fram under de senaste decennierna, som till exempel 1600- och 1700-talets diplomater Claes Rålamb och Carl Reftelius eller mellankrigstidens journalist Karin Johnsson,[1] kan de långtifrån motsvara de hyllmetrar som Napoleons expedition till Egypten 1998 och kolonialismen fyllde i andra delar av Europa.

Nils A. Butenschøn har, själv eller tillsammans med andra, öppnat vägar in i det Mellanöstern som inte bara på avstånd liknar ett kaos. Nyligen kom en bok på norska som tar utgångspunkt i en lång rad städer och ger perspektiv på samhälle och politik i stora delar av området.[2] Han har också bidragit med internationella publikationer om det ämne som han odlat sedan 1990-talet, medborgarskapet, *citizenship*, i de arabiska länderna. Butenschøns ingång ska vi kort diskutera nedan. Men först, vad är grunden? Var står forskningen om Mellanöstern i våra länder, vilka institutionella och därmed varaktiga förutsättningar finns?

De sidor som följer diskuterar bakgrunden och ramarna för dagens samhällsvetenskapliga och humanistiska forskning med inriktning på Mellanöstern. Fokus är på Sverige, och där tillfälle ges omnämns andra nordiska länder.[3] Ambitionen är att dra några slutsatser inför framtiden. Vi menar dels att språkens roll för forskningen måste klargöras, vidare att både nordiska och andra transnationella samarbeten i olika former är av vikt för att uppnå den kritiska massa som krävs, både för god forskning och för att nå utanför forskningsvärlden. Slutligen vill vi reflektera över den institutionella förankringen på universiteten, som är en förutsättning för kunskapsuppbyggnaden över tid. Frågan som ställdes ovan om den ständiga närvaron av religionen, det vill säga islam, i samtalet om Mellanöstern, kommer inte att besvaras. Men vi närmar oss den på de omvägar som utgörs av de akademiska disciplinernas framväxt och sambandet mellan det offentliga samtalet och forskningens finansieringsformer. Det tycks oss som om de finns två banor, som påverkar varandra, ibland fjärmar sig och ibland närmar sig. Den ena banan är de olika universitets-ämnenas utveckling och organisation och den plats som empiri av skilda slag från regionen kan utverka inom deras ramar. Den andra är det utrymme och roll som i skiftande politiska och mediala stämningslägen tilldelas Mellanösterns länder, eller om man så vill araberna (till vilka även turkar och iranier lätt kan föras), eller helt enkelt «muslimerna». Både den akademiska och den offentlig-politiska banan präglas av egna diskursiva och institutionella trögheter, men yttre händelser och, i anslutning till dem, forskningsfinansiering kan få dem att ibland korsa varandra.

Modern samhällsvetenskaplig forskning om Mellanöstern kom trevande först under 1900-talets sista decennier.

EN KORT OCH EN LÅNG HISTORIA

Modern samhällsvetenskaplig forskning om Mellanöstern kom trevande först under 1900-talets sista decennier. Arvet från de tidiga finländska pionjärerna, Edvard Westermarck och Hilma Granqvist, som för övrigt båda publicerade på engelska, har tagits till vara först senare.[4] Internationella relationer och utvecklingsstudier kom att utgöra ramen för de första arbeten som

publicerades, exempelvis av Daniel Heradstveit och Lars Rudebeck.[5] Universalistiska teorier, om konflikter mellan stater och om politisk och socioekonomisk utveckling, skulle under de första decennierna vara styrande för de – få – avhandlingar som byggde på empiri från arabiska eller andra länder i Mellanöstern. Den första inriktningen ägnar sig huvudsakligen åt olika aspekter av de konflikter som staten Israels tillkomst givit upphov till, och hit kan föras den göteborgske statsvetaren Sune Perssons avhandling om Folke Bernadotte, FN-medlare mördad i Jerusalem 1948.[6] Denna forskning hade – och har – en jordmån i de gamla intressen som funnits för «Bibelns länder och folk», konkretiserad av både svensk och nordisk närvaro i Jerusalem.[7] I utvecklingsforskningen förekom arabiska och andra Mellanöstern-exempel, om än relativt sällsynta, mest intresse riktades mot länder och områden där nordiskt utvecklingsbistånd eller som det senare hette utvecklingssamarbete förekom, i första hand i Afrika söder om Sahara, Latinamerika och Asien.

Studier av Mellanösterns språk däremot har en lång historia, i Norden liksom i övriga Europa. Om än vindlande. Klart är att det först är under sent 1800-tal som studiet av språken tydligt avskiljs från de teologiska studier, där hebreiska, arameiska, arabiska och så småningom övriga «orientaliska språk» haft sin hemvist sedan de första professurerna etablerades. Som exempel kan nämnas Uppsala universitet där hebreiskan för drygt fyra sekel sedan avskildes från sin tidigare plats i studiet av Gamla testamentet och gav upphov till en egen professur. En övergång följde från studiet av «bibelns språk» (hebreiska och grekiska) till studiet av de «österländska språken». Den nära förbindelsen mellan de teologiska ämnena och språkforskningen avstannade emellertid inte. Som exempel kan nämnas Tor Andræ, en annan föregångare, vars forskning under 1900-talets första hälft om profeten Muhammad och receptionen av hans lära, om sufisk mystik och islams och kristendomens ursprung, hade ett stort internationellt genomslag.[8] Andræ började sina studier med litteraturhistoria och med semitiska språk för att först därefter gå över till teologi. Den motsatta rörelsens finns likaså. Ännu i sen tid har doktorsavhandlingar i teologi kunnat leda till professurer i semitiska språk i Uppsala. Forskningen om språken har naturligtvis *också* parallellt utvecklats i samklang med modern filologi och lingvistik, och gripit sig an litteraturhistoriska och litteraturvetenskapliga temata.

OLJAN OCH ISLAM FLYTTAR IN

Om 1960-talet var ett uppvaknande där några delar av området blev fält för forskning om internationella relationer eller om utveckling, så innebar 1970-talet att världen blev varse att den direkt påverkas av händelser i den region som kommit att bli känd som Mellanöstern: oljeembargot 1973 och det flerfaldigt ökande oljepriset var en chock, men erbjöd också affärsmöjligheter. Flera universitet i Norden tog initiativ för att förse företag med kunskap om de oljeproducerande ländernas marknader och öka affärsmännens «kulturella kompetens». Det förekom till och med diskussioner om att upprätta ett gemensamt nordiskt Arabvärldsinsitut, efter modell av Afrikainstitutet i Uppsala och Asieninstitutet i Köpenhamn. Störtandet av Reza Pahlavi Shah 1979 och den revolution som ledde till instiftandet av den islamiska republiken försvagade framförallt USA, både allmänt och i regionen. Det sovjetiska militära invasionen av Afganistan på julafton samma år fick stor inverkan på Sovjetunionen och var en faktor bakom dess fall ett drygt decennium senare.

Svallvågorna av världshändelserna nådde Norden. Jan Hjärpe, arabist och docent i religions-

historia, publicerade detta viktiga år 1979 en populärvetenskaplig bok om islam som lära och livsmönster, och året därpå en bok om politisk islam.[9] Ett par år senare, 1982, startade i Danmark ett program finansierat av Statens Humanistiska Forskningsråd med rubriken «Islam i nutiden» med delprojekt inriktade på islam och familj och samhälle/stat. Följande år blev Hjärpe innehavare av den första nordiska professuren i islamologi, vid Lunds universitet. Samma år anordnades ett symposium vid universitetet av Programmet för

De inhemska muslimernas särskilda roll gjorde det också mer legitimt att efterfråga data om dem.

Mellanöstern och Nordafrikastudier. Det utmynnade i en publikation på svenska med fler än tjugo bidrag, *Religion och samhälle i Mellanöstern* (1985).[10] I inledningen till skriften skrev Bo Johnson Theutenberg, professor i folkrätt och vid denna tid ambassadör och folkrättslig rådgivare till Utrikesdepartementet, att 1970- och 1980-talens händelser i världen tvingat fram «ett närmande mellan de politiska beslutsfattarna och vetenskapsmännen liksom mellan näringsliv och religionsvetenskapen». Theutenberg konstaterar också med tillfredsställelse att det svenska Utrikesdepartementet – «säkerligen som ett av de första i världen» – till sig knutit en «islamolog-expert».[11]

Var det denna ansats och denna publikation som enade och lade grunden för den särskilda betydelse som religionen i Mellanöstern därefter kom att få i Sverige, både i forskningen och i offentligheten? I en rapport om islam-forskningen i Sverige till Riksbankens jubileumsfond flera decennier senare underströk Hjärpe, nu professor emeritus i islamologi, att två noder kan urskiljas inom fältet: en vid islamologin vid Centrum för teologi i Lund, där han själv handlett en hel generation forskare, och med kontakter och samarbeten vid Köpenhamns, Malmös och Växjös (Linnaeus) universitet. Den svenskspråkiga Tidskrift för Mellanösternstudier som gruppen i Lund utgav mellan 1994 och 2004 vittnar om den breda ambitionen och anspråken. Den andra noden har i Hjärpes genomgång sitt centrum vid Teologiska fakulteten i Uppsala, dit också framträdande forskare från andra discipliner rekryterats, och med samarbeten med forskare från Stockholms-universiteten.

Det är naturligtvis en god sak att det protestantiska Norden nu hyser expertis och forskning om en världsreligion som en ganska stor del av den inhemska befolkningen har en relation till. Det är dock värt att notera att katolicismen, som ju varit och är del av den europeiska politiska gemenskap som alla de nordiska länderna ingår i – om än Norge under egna former – knappast i samtiden varit föremål för samma akademiska intresse. Problemet är att det vid sidan av dessa miljöer för islam-forskning inte finns motsvarande livaktiga nätverk där historiska och samtida förhållanden, i regionen och i dess förbindelser med och närvaro i den övriga världen, är föremål för forskning. Särskilt kan man i Sverige notera frånvaron, eller den relativa marginaliseringen, av området inom historieforskningen.

Medeltidshistorikern och farsi-kännaren Mikael Nordberg skrev både om europeisk och asiatisk historia. Hans bok, *Profetens folk, stat, samhälle och kultur i islam under tusen år*, först publicerad 1988, kom i flera utgåvor, men följdes inte av ny forskning och nya forskare inom historieämnet.[12] Visserligen arbetar nu historikern Joachim Östlund med Sveriges och Danmarks relationer till Osmanska väldet,[13] men andra historiker har övergivit Mellanöstern. I övriga

Norden har däremot flera historiker, inriktade på äldre och modern islamisk historia varit verksamma de senaste decennierna, som till exempel Jørgen Bæk Simonsen och Jakob Skovgaard-Petersen i Danmark och Knut Vikør i Norge.

INSTITUTIONERNA OCH POLITIKERNA

Är det en slump eller en effekt av enskilda framgångsrika initiativ att islamforskningen står så – relativt – stark i förhållande till andra forskningsfält? Och här korsar de två banorna varandra. I det offentliga rummet och det politiska samtalet togs under de följande årtiondena allt fler initiativ under rubriken «islam» eller «muslimerna» 1985 visar muséerna i Stockholm delar av sina samlingar under rubriken «Islam i Sverige».[14] Ett decennium senare kommer ett stort anlagt svenskt utrikespolitiskt initiativ, med två internationella konferenser, 1995 och 1996 i Stockholm och i Mafraq i Jordanien. Rubriken nu är «Euro-islam», med preciseringen att de rör sig om «relationer mellan europeiska och islamiska kulturer och muslimernas ställning i Europa». Det sovjetiska imperiet hade fallit, världen var ny, Sverige trädde in i EU, i Afganistan hade talibanerna kommit till makten, och på närmare håll, i det jugoslaviska inbördeskriget, åberopades islam som en etnisk markör vid sidan av katolsk och ortodox kristendom.

Euro-islamkonferenserna följdes av ytterligare politiska initiativ. Efter attentaten i New York och Washington 2001 och invasionen av Irak 2003 tillsatte den svenska riksdagens utrikesutskott en arbetsgrupp. Dess 100-sidiga betänkande, «Vår relation till den muslimska världen i EU:s grannskapsområde», antogs av riksdagen 2006 och uttryckte krav på regeringen att «förbättra relationerna».[15] Dessa olika sammankomster och texter kom att utgöra del av det svenska och det europeiska «dialoginitiativet», som kritiskt analyserats mer ingående i andra sammanhang, särskilt vad gäller den diskursiva – och politiska – plats som den tilldelar «muslimerna i Sverige».[16] Betydelsefullt i det här sammanhanget är att staterna, befolkningarna och samhällena söder och öster om Medelhavet genom dessa initiativ kom att inneslutas i den «muslimska världen». Vidare förväntades de svenska invånare, som nyligen eller för länge sedan kommit från dessa områden till Europa och Norden, ta på sig ett särskilt ansvar i utvecklingen av «relationerna mellan europeisk och islamisk kultur».

De inhemska muslimernas särskilda roll gjorde det också mer legitimt att efterfråga data om dem. Enskilda forskare tog också initiativ till att avgränsa en del av de invandrade, att räkna och studera «etniska muslimer».

Under samma period, försvagades utvecklingsstudier, som en period engagerat många discipliner, och som ibland omfattat länder söder och öster om Medelhavet, även om studieområdet fortlevde både inom undervisning och forskning. Utvecklingsbiståndet till Tunisien hade upphört under 1980-talet och därmed i stort intresset för Nordafrika. Madrid-avtalet 1991 och därefter Oslo-avtalet (1993) mellan Israel och PLO medförde ett förnyat engagemang i den israelisk-palestinska konflikten, såsom i övriga nordiska länder, inte minst Norge. Vid universitet och institut både i Bergen och Oslo har forskning bedrivits på grundval av de regelbundna undersökningar av palestiniernas levnadsförhållande som den norska Forskningsstiftelsen Fafo bedrivit eller förankrade i landets roll i förhandlingarna. Barcelona-deklarationen (1995) utmynnade i sin tur politiskt i det ovannämnda dialoginitiativet och forskningsmässigt i studier av EU-samarbetet med länder i regionen.

FRÅN FRED OCH DIALOG TILL SÄKERHET

När den svenska regeringen inom ramen för ett antal större strategiska forskningssatsningar 2008

också intresserar sig för *politiskt viktiga geografiska regioner* och då väljer å ena sidan Ryssland och å andra sidan Mellanöstern, finns ekot från Madrid och Barcelona där: regeringspropositionen nämner vad gäller Mellanöstern möjligheten att «hjälpa till med fredsbevarande insatser» och att «öppna för samarbeten inom olika områden». Viktigare är dock textens inledande argument: «Politisk och religiös radikalism i Mellanöstern och Främre Asien har radikalt ändrat den globala, och svenska, säkerhetssituationen sedan den 11. september 2001. Mellanöstern framstår ur politisk synvinkel [som en] mycket viktig region» (Prop 2008/09:50).[17] Medlen som regeringen ställde till förfogande ledde till skapandet av ett Centrum för Mellanösternstudier i Lund, vars mångfacetterade verksamhet lokalt och internationellt behåller ambitionen som formulerades i Theutenbergs text ovan, att «work with the business sector, state institutions and organizations».[18] Här läggs en vid ram runt mycket skilda forskningsprojekt på centret och på universitetet, med en viss tonvikt på arvet från den islamologiska forskningen, vattenfrågor och migration/flyktingskap i Europa. Forskningen om den «politiska och religiösa radikalismen» överst på regeringens agenda 2008, som i Norge till exempel direkt finansierats av Utrikesdepartementet, har i Sverige istället finansierats och drivits i första hand av andra statliga myndigheter. Myndigheten för samhällsskydd och beredskap stödjer till exempel utredningar om «islamistisk informationspåverkan» (i Sverige). Den har likaledes finansierat forskning vid Försvarshögskolans Centrum för assymetriska hot och terrorismforskning och dess senaste publikation, *Mellan salafism och salafistisk jihad: Påverkan mot* [sic] *och utmaningar för det svenska samhället*.[19] Som synes har denna forskningsgren, liksom för övrigt migrationsforskningen, i allt högre grad vänt sig från det vi kallar Mellanöstern för att istället fördjupa sig i svenska förhållanden. Det kan finnas goda skäl för det. Därmed återstår emellertid frågan om hur den viktiga forskningen och spridningen av kunskap om områdena på andra sidan Europaunionens södra gräns kan främjas och förstärkas. Det gäller här att reflektera både över möjliga perspektiv och över vilka förutsättningar den akademiska världen erbjuder, institutionellt och finansiellt, för en legitim och obunden samhällsforskning bortom den «islamiska» ingången.

PLATS FÖR EN OBUNDEN FORSKNING

Problemet vad gäller forskningsansatsen är dubbelt: det gäller å ena sidan att finna tematiker som inte särskiljer dessa samhällen från andra samhällen i världen, det vill säga undvika att «islamisera» kausaliteter. Dessa tematiker kan, än så länge, huvudsakligen bara utarbetas med begreppsapparater som utformats i studiet av europeiska och nordamerikanska samhällen. Å andra sidan gäller det att finna tematiker som kan mobilisera tillräckligt många forskare för att skapa miljöer, möjliggöra finansiering och ge ett avtryck också bortom det egna empiriska fältet. För Nils A. Butenschøn har begreppet *medborgarskap* utgjort en sådan tematik och en ingång.[20] I sin senaste bok i ämnet argumenterar han, tillsammans med Roel Meijer, för att fokus på relationen medborgare-stat och medborgare-medborgare kan bidra till att förklara de dramatiska händelserna sedan 2011 och därefter, och till och med i ett längre perspektiv utgör nyckeln för att förstå den moderna arabvärldens historia.[21] Butenschøn och Meijer påpekar också att begreppet har en plats inom många vetenskapsgrenar och därmed kan belysa många aspekter av samhällslivet. Vi har själva, och tillsammans med andra, på likartat sätt fokuserat teoretiska och empiriska begrepp som både möjliggör ett överbryggande av det regionsspecifika

och som är av betydelse i flera discipliner med syfte att främja forskningsnätverk och därutöver verkliga forskningsmiljöer.

Det finns ingen anledning att här fördjupa sig i vilken utsträckning de centrala begrepp och teoretiska ansatser som valts – i Butenschøns fall *medborgarskap*, för oss *nation och nationalism* och i två kollektiva projekt *stats/gränser* och *staters emigrationspolitik* – varit välvalda.[22] Att de resulterat i solid och god empirisk samhällsvetenskaplig och humanistisk forskning, där religiösa förhållanden, om de tas upp, har sin plats vid sidan av ekonomiska, sociala, politiska, rumsliga eller andra förhållanden står klart. Däremot har de inte – trots forskningsfrågornas betydelse i ljuset av de geopolitiska förhållandena och den förändrade befolkningssammansättningen i Norden – lett till varaktig etablering av ytterligare forskning och kunskapsproduktion om området. Denna avsaknad av institutionell kontinuitet och av kumulativitet gäller också det betydelsefulla av forskningsrådet finansierade programmet Kultur och samhälle i Väst- och Centralasien, som mellan 1996 och 2001 samlade kollektiva forskningsprojekt från flera discipliner med inriktning på området, däribland det ovannämnda projektet om statsgränser i Mellanöstern, och som påbörjade en publikationsserie hos I.B. Tauris. Vad beror dessa avbrott på?

Här ska ett försök göras att besvara den frågan, innan vi avslutningsvis lyfter några idéer om hur en breddning och förstärkning av den enligt vår mening just nu alltför islam- och terrorismdominerade forskningen skulle kunna om inte ersättas, så dock överflyglas av för humaniora och samhällsvetenskap centralare ansatser.

POST-NATIONELL HISTORIEFORSKNING

Den snabba – och med nödvändighet ytliga – genomgång av hur de två banorna, den politisk-mediala och den akademiska, ibland varit långt ifrån varandra och ibland korsats som här genomförts, pekar på vikten av akademins institutionella trögheter. Teologin i Sverige, från början helt uppbyggd kring Bibelns exegetik och relaterade ämnen, har när Mellanöstern tagit allt större plats i offentligheten, förmått vidga sig, och då självklart genom att inlemma islam. Vi tror att språkinstitutioner, som under århundraden frigjort sig från sina respektive värdämnen, som ofta inlemmats i större enheter under senare år, men knappast helt kommer att upphöra på de större universiteten, är det rimligaste ankaret för de nätverk och miljöer som vi hoppas på inför framtiden. Det är varken självklart eller enkelt, eftersom språkinstitutionernas reella intresse för projekt som överskrider deras ämnesgränser kan vara svagt. Kanske finns här också lärdomar från övriga Norden gällande hur relevans och legitimitet i de olika disciplinerna kan bevaras för forskning och forskare verksamma utanför de egna ämnesinstitutionerna. Både i Oslo och i Köpenhamn har bredare kulturinstitutioner inlemmat språken, medan Göteborg, där arabiska huserar på Global utveckling haft svårt att skapa en «Mellanöstern-miljö». Dessutom, i en tid då forskare utan bakgrund i området rör sig in i det, i samband med studier som gäller migration, säkerhet, terrorism eller «hedersvåld», måste vikten av att forskningen går genom de relevanta språken hävdas. Det är ju på språkinstitutionerna arabiska, syriac, turkiska, farsi, de olika varianterna av kurdiska, och i framtiden kanske tamazigh, finns.

Vi tror att språkinstitutioner är det rimligaste ankaret för de nätverk och miljöer som vi hoppas på inför framtiden.

Nästa fråga gäller hur öppenhet kan skapas inom de samhällsvetenskapliga och humanistiska ämnena för forskning med empirisk inriktning på Mellanöstern. Låt oss på nytt se på historieforskningen. Det är kanske den del av humaniora och samhällsforskning som i en bemärkelse varit starkast fångad i den så kallade «metodologiska nationalismen». Det är också den forskning som under en lång tid utgjorde en grundläggande referens för kunskapsproduktionen inom den statistiskt inriktade sociologin, den systemteoretiskt präglade statsvetenskapen, den logiskt eller pragmatiskt inriktade juridiken och den språkligt avgränsande litteraturhistorien. Men de senaste decennierna har nationsgränsernas självklarhet försvunnit. Liksom geografiämnet, som under en period, påskyndad av Sovjetunionens och bipolaritetens sammanbrott, genomlyst sina begrepp och perspektiv, har historieforskningen under tryck av «globaliseringen» låtit sig inspireras av utomdisciplinär forskning, reflekterat över de möjligheter som nya typer av observationer och data ger för analysen. Som en konsekvens stimuleras nu forskare utanför historiefacket.

Global historia, transnationell historia, «connected» eller «entangled» historia, komparativ historia, under alla dessa beteckningar kommer bidrag och förs debatter. Självklart är dessa inte oberoende varken av Braudels arbeten, eller hans sociologiska och marxistiska efterföljare som världssystemteoretikerna med Immanuel Wallerstein i täten, eller den amerikansk-kanadensiske historikern William H. McNeill. McNeill kunde desto effektivare vända sig mot Francis Fukuyamas när denne 1992 lade fram sin tes om historiens slut eftersom han redan 1963 argumenterat för de oavlåtligt och ömsesidigt dynamiska effekterna av förbindelsen i historien mellan samhällen och kulturer.[23] I vår samtid, och inom vårt område, kan den svenske historikern Joachim Östlund, och islänningen Þorsteinn Helgason placeras i denna nya kontext.[24] Båda skriver om utbytet mellan Nordafrika, Osmanska väldet och Norden (Sverige, respektive Island/Danmark) under 1600- och 1700-tal i termer av handel, sjöröveri, militära attacker, friköpande av slavar, förhandlingar och utnämnande av konsuler. Forskning om samtida bistånd och biståndspolitik, EU:s eller enskilda nordiska länders, inom andra ämnen än historia skriver fram förbindelser, och deras ömsesidiga effekter.[25]

Men de senaste decennierna har nationsgränsernas självklarhet försvunnit.

En komplikation här är att de förbindelser som ligger närmast till hands i samtiden, och därmed lättast finner finansiering, är just de som i någon mening är relaterade till islam. Om Muslimska brödraskapet har spelat en viktig – av vissa uppfattad som farlig – roll i Egypten och också finns i föreningsform i Sverige är det, som exemplet ovan visade, inte svårt att argumentera för finansiering av forskning med fokus på denna organisation. Detsamma gäller den forskning med nationell eller transnationell inriktning som riktas mot IS-anhängare eller -återvändare, islamistisk jihad eller islamistisk terrorism. Utan att underkänna det välgrundade och fruktbara i de enskilda projekten, finns det i det här sammanhanget anledning att påminna om Maxime Rodinson som varnade för att förklara islamiska fenomen med andra islamiska fenomen, och menade att tonvikten borde vara på de auktoritetsstrukturer, organisationsformer och styrformer som de «islamiska fenomenen» uppvisade.[26] På liknande sätt underströk islamologen Mohammed Arkoun att

en kritisk analys av de olika «muslimska» samhällena skulle föra problemen dit där de hör, nämligen till de sociala aktörerna, och därmed också befria islam som religion från dem.[27] En hållning motsatt den som hävdades av Theutenberg – och också av Hjärpe – citerad i inledningen av denna artikel.

NÄTVERK, INSTITUTIONER OCH RELEVANS

När de här sidorna skrivs, i september 2018, är sökljuset i Norden inte på Mellanöstern, inte ens på Syrien. Det danska forskningsinstitutet i Damaskus arbetar sedan 2012 från Jordanien, Libanon och Köpenhamn. Det svenska forskningsinstitutet i Istanbul har visserligen expanderat sin verksamhet, bland annat genom att ingå som en partner i ett större EU Horizon2020 projekt om syriska flyktingar, lett från Uppsala, men villkoren i dagens Turkiet är komplicerade. Den danska utrikesförvaltningen har upprättat ett «dialoginstitut» i Kairo, men beslut har fattats att stänga Svenska institutet i Alexandria som haft ett liknande uppdrag. Den europeiska organisationen för Mellanösternstudier (EURAMES) tycks ha avsomnat, medan den nordiska motsvarigheten, sällskapet för mellanösternstudier (NSM) dock har planer både för forskarkurs och kommande konferenser.[28]

Dessa institutioner och nätverk har vid olika tidpunkter varit betydelsefulla för de skiftande konstellationerna inom Mellanösternforskningen. De kan också fortsättningsvis tjäna för att ta steget från nätverk till tätare miljöer. Sådana krävs nämligen för att ge kunnig omgivning för de enskilda doktorander och forskare som finns spridda på de nordiska universiteten, och för att över tid befästa forskningen och minska fragmenteringen av kunskapen i samhället. En ytterligare institution som tidigare varit av betydelse för Mellanösternforskningen är Nordiska sommaruniversitetet med dess fördel av att inte vara begränsad till området och dessutom karaktäriseras av viljan att ligga långt fram vad gäller teoretisk och metodologisk ansats. Självklart spelar en tidskrift som Babylon redan nu en roll genom att sprida forskning på de nordiska språken och ge möjligheter att föra en diskussion om förutsättningar i Norden för relevant och kumulerande forskning om dessa delar av världen.

Givet de resonemang vi ovan fört om de institutionella trögheterna i den akademiska världen förefaller det oss som om framtida initiativ för att befästa och förstärka forskningen bör utgå från de universitet i Norden där ett och helst flera av Mellanösterns språk är väl etablerade. Det är av vikt att så stor del som möjligt av den humanistiska och samhällsvetenskapliga forskningen utförs med så god kompetens som möjligt i relevanta språk – även om de «data» som används är internationella och på engelska. Det är likaledes av vikt att de som inte behärskar språken men arbetar med för området relevanta frågor vid sin sida har andra kunniga i språken att fråga till råds. Slutligen föreställer vi oss att språkinstitutionerna inte kommer att försvinna, utan tvärtom är i rimlig utsträckning skyddade i enlighet med den institutionella tröghet vi talat om. Även om forskningen på universiteten inom humaniora och samhällsvetenskap tidvis försvagas, eller övertas av mer direkt policy-inriktade institutioner, kommer det institutionella minnet av att språkämnena varit involverade i bredare forskningsprojekt att fortleva och kunna återupplivas när tiderna blir mer gynnsamma.

Samtidigt är det av stor betydelse att forskningen är av relevans för övriga involverade ämnen, historia, sociologi, religionsvetenskap och så vidare – teoretiskt och även för andra empiriska fält.. Risken är annars stor att den exotiseras, inte blir meriterande, och än en gång uppfattas behandla något islamiskt som bäst förklaras med något annat islamiskt. Frågeställningarna eller

ansatserna bör vara tillräckligt allmängiltiga för att kunna specificeras inom den enskilda disciplinen, på det sätt som Butenschøn argumenterar för gällande medborgarskaps-begreppet och vi själva har argumenterat för nation eller gräns. Ett annat sätt kan vara att lägga sig närmare det empiriska: den tidigare professorn i iranistik i Uppsala, Bo Utas, primus motor bakom forskningsprogrammet Kultur och Samhälle i Väst- och Centralasien som nämndes ovan, föreslog vid ett tillfälle en bred forskningsansträngning om vad han kallade *förmedlarna, the mediators*, det vill säga de aktörer som i en eller annan kapacitet, nu eller tidigare, genom ord, varor, artefakter och andra ting, handlingar, förbundit Sverige/Norden med den sydöstra sidan av Medelhavet. En sådan ansats riskerar naturligtvis att utmynna i ett collage av studier av disparata fall. För att undvika det skulle krävas ett kontinuerligt arbete där de inblandade forskarna fördjupar den teoretiska och metodologiska ansatsen, inom sina egna ämnesramar, men också i dialog med varandra. En annan väg är att avgränsa likartade eller sammanlänkade fenomen, på båda sidor om gränsen mellan – i vårt fall – Orienten och Norden, som kan studeras från olika vetenskapliga perspektiv. Det är vad historiken Samuel England gör i sin bok *Medieval Empires and the Culture of Competition*, men kan naturligtvis också tillämpas på – väl valda – senare eller samtida fenomen.[29]

EN KOMMANDE DISKUSSION

Sammanfattningsvis hoppas vi att en nordisk diskussion kan utvecklas, vid sällskapets konferens 2019 i Helsingfors eller i Babylons spalter eller annorstädes, om framtiden för vårt forskningsområde. Självklart utesluter inte en sådan de europeiska och internationella kontakterna, desto mer så när den internationaliserade rekryteringen leder till allt fler utomnordiska anställda på våra universitet och institut. Den nordiska ramen behåller dock samtidigt sin relevans för den samhälleliga kontexten. En sådan diskussion kan på sikt leda till teoretisk och empirisk fördjupning av den «connectedness», det vill säga sammanlänkning i historien och i samtiden, som vi argumenterat för ovan. Den behöver innehålla ett utbyte av erfarenheter och kanske gemensamma framtida ansträngningar på tre områden: för det första gäller det hur institutionell akademisk förankring över tid kan befästas, för det andra hur forskarsamhället kan ta på sig sitt ansvar för att de relevanta språkkunskaperna bibringas nya generationer, och slutligen hur vi skapar utrymme för att reflektera över och påverka en annan «connectedness» som vi också lyft fram ovan, nämligen den mellan de två *banorna*, de politiska och mediala stämningslägena och produktionen av vetenskaplig kunskap.

• *f* •

INGA BRANDELL är professor emeritus i statsvetenskap vid Södertörns Högskola, ANNIKA RABO är professor emeritus i socialantropologi vid Stockholms universitet.

1 Karin Ådahl, red. *The Sultan's Procession. The Swedish Embassy to Sultan mehmed IV in 1657–1658 and the Rålamb Paintings* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2006); Joachim Östlund, *Saltets pris: svenska slavar i Nordafrika och handeln i Medelhavet 1650–1770* (Lund: Nordic Academic Press, 2014); Tetz Rooke, «Travel and translation, the case of Karin Johnson», i *Borders and the Changing Boundaries of Knowledge*, red. Inga Brandell, Marie Carlson och Önver Cetrez (Istanbul: Transactions 22, Swedish Research Institute in Istanbul, 2015), 129–144.

2 Nils A. Butenschøn och Rania Maktabi, *Brennpunkt Midtøsten: Byene som prisme* (Oslo: Universitetsforlaget, 2018).

3 För ett bidrag om utvecklingen av mellanöstern stider i Finland se Jaakko Hämeen-Anttila, «Middle Eastern Studies in Finland», Middle East Studies Association Bulletin 38, nr.1 (2004): 41–43.

4 Edvard Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco* (London: Macmillan, 1914); Edvard Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco* (London: Macmillan, 1926); Hilma Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Helsingfors: Societas Scientiarium Fennica, 1931).

5 Daniel Heradstveit, *Brennpunkt Midt-Austen: ein analyse av situasjonen etter juni-krigen 1967* (Oslo: Universitetsforlaget,

1971); Lars Rudebeck, *Party and People. A Study of Political Change in Tunisia* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1967).

6 Sune Persson, *Mediation & Assassination* (London: Ithaca press, 1979).

7 Se till exempel Hans Morten Haugen,«Kirkene og Israel», Babylon 4, nr. 2 (2006): 22–31.

8 Tor Andræ, *Muhammad: hans liv och hans tro* (Stockholm: Natur och kultur, 1930); Tor Andræ, *I myrtenträdgården: studier i sufisk mystik* (Stockholm: Bonniers, 1947).

9 Jan Hjärpe, *Islam. Lära och livsmönster* (Stockholm: AWE Gebers, 1979); Jan Hjärpe, *Politisk islam* (Stockholm: Skead, 1980).

10 Jan Hjärpe och Jan-Olaf Blichfeldt, red. *Religion och samhälle i Mellanöstern* (Löberöd: Plus ultra, 1985).

11 Bo Johnson Teutenberg, «Religionen i världspolitiken», i *Religion och samhälle i Mellanöstern*, red. Jan Hjärpe och Jan-Olaf Blichfeldt (Löberöd: Plus ultra, 1985), 9 och 12.

12 Mikael Nordberg, *Profetens folk: stat, samhälle och kultur i islam under tusen år* (Stockholm: Tiden, 1988).

13 Joachim Östlund, *Saltets pris: svenska slavar i Nordafrika och handeln i Medelhavet 1650–1770* (Lund: Nordic Academic Press, 2014).

14 Ulla Wagner, Suzanne Unge och Annika Richert, *Islam, religion, kultur, samhälle* (Stockholm: Gidlunds & Statens historiska museum, 1985.)

15 Sveriges Riksdag. Vår relation till den muslimska världen i EU:s grannskapsområde, Utrikesutskottets betänkande 2005/06:UU8.

16 Inga Brandell, «Aguéli i Egypten: entente cordiale mellan Occidenten och Orienten», i *Humanister forskar*, red. Gunilla Ransbo (Uppsala: Uppsala universitet, 2006), 11–20; Annika Rabo, «'Once you were great' Orientalism reconsidered: the case of Sweden», Orientalism Reconsidered. Emerging Perspectives in Contemporary Arab and Islamic Studies. Paper presented at University of Exeter, April 18–19, 2001 at a conference in honour of Edward Said and Mohammed Arkoun; Annika Rabo, «När Mellanöstern blev den 'muslimska världen'», Babylon 4 nr.2 (2006), 32–41.

17 Sveriges Regering. Ett lyft för forskning och innovation. Proposition 2008/09:50.

18 «About Us», Center for Middle Eastern Studies, sist endret 12. oktober 2018, cmes.lu.se/about-cmes/

19 Magnus Ranstorp, Filip Ahlin, Peder Hyllengren och Magnus Normark, *Mellan salafism och salafistisk jihad: Påverkan mot och utmaningar för det svenska samhället* (Stockholm: Försvarshögskolan, 2018).

20 Se till exempel Nils A. Butenschøn, Uri Davis och Manuel S. Hassassian, *Citizenship and the State in the Middle-East. Approaches and Applications* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000).

21 Nils A. Butenschøn och Roel Meijer, red. *The Crisis of Citizenship in the Arab World* (Leiden: Brill, 2017).

22 Inga Brandell och Annika Rabo, «Arab nations and nationalism: dangers and virtues of transgressing disciplines», Orientalia Suecana LI-LII (2002–2003): 35–46; Inga Brandell, red. *State frontiers, Borders and Boundaries in the Middle East* (London, New York: I.B.Tauris, 2006).

23 William H. McNeill, *The Rise of the West. A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

24 Þorsteinn Helgason, *The Corsair's Longest Voyage. The Turkish Raid in Iceland 1627* (Leiden: Brill, 2018); Joachim Östlund, *Saltets pris: svenska slavar i Nordafrika och handeln i Medelhavet 1650–1770* (Lund: Nordic Academic Press, 2014).

25 Se till exempel Niklas Bremberg, *Exploring the Dynamics of Security Community-building in the Post-Cold War Era: Spain, Morocco and the European Union* (Stockholm: Stockholm Studies in Politics, Stockholm University, 2012); Ann-Kristin Jonasson, *The EU's Democracy Promotion and the Mediterranean Neighbours. Orientation, Ownership and Dialogue in Jordan and Turkey* (London: Routledge, 2013).

26 Maxime Rodinson, *L'Islam: politique et croyance* (Paris: Fayard, 1993).

27 Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam* (Paris: J.Grancher, 1989).

28 Se «Welcome to NSM!», Nordic Society for Middle Eastern Studies, thenordicsociety.se/.

29 Samuel England, *Medieval Empires and the Culture of Competition. Literary Duels at Islamic and Christian Courts* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).


1

STAT

TYRKIA, SIDE 30: [...] de innebar likevel en stor nok endring i statens struktur til at enkelte beskriver den statsformen som nå er i utvikling som en «andre republikk» [...]

SYRIA, SIDE 42: Thus, the collapse of inclusive institutions shrank the social base of the state [...]

IRAK, SIDE 56: De sjia-lærdes relasjon til statsmakt er historisk, teologisk og politisk interessant.

DEN TREDJE STATSMAKT FOR FALL?

TYRKISKE DOMSTOLER FØR OG ETTER KUPPFORSØKET

Siden kuppforsøket sommeren 2016 har jurister uttrykt bekymring for at Tyrkias utøvende myndigheter er i ferd med å sette domstolene til side i sin kamp mot Erdoğans fiender. Men tyrkiske domstoler har lenge vært politiske redskaper. Er domstolenes rolle i endring?

JOAKIM PARSLOW

Som leder for Tyrkias største parti, statsminister i tre perioder og president i to, har Recep Tayyip Erdoğan nå dominert tyrkisk politikk i 16 år. I løpet av den tiden har Erdoğan og hans Rettferds- og utviklingsparti (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) gått fra å være både Tyrkias og Vestens yndling til å bli gjenstand for dyp polarisering i Tyrkia og kraftig kritikk fra amerikanske og europeiske ledere. Mye av den utviklingen skyldes hvordan forholdet har endret seg mellom Erdoğan og loven – og domstolene som skal håndheve den.

AKP ble først valgt inn i Nasjonalforsamlingen i november 2002 med løfte om å fortsette prosessen som hadde pågått siden 2001 med å liberalisere lovgivningen rundt etniske og religiøse identiteter og styrke rettssikkerheten.[1] Til tross for skepsis fra Tyrkias sekularister ble løftene holdt i stor nok grad til at Tyrkia i oktober 2005 kunne starte formelle medlemsskapsforhandlinger med EU. Da AKP vant gjenvalget i 2007, og fikk sin partifelle Abdullah Gül valgt til president i 2008, økte misnøyen blant sekularistene som fryktet en islamistisk overtakelse av staten. Etter å først ha blitt truet av militæret og så på hengende håret overlevd en partistengningssak i Forfatningsdomstolen, vendte Erdoğan derfor oppmerksomheten mot domstolene og generalene. Med god hjelp fra tilhengere av den religiøse lederen Fethullah Gülen, som siden 1999 har bodd i USA, fikk AKP fjernet en rekke motstandere i militæret og reformert domstolene slik at partiet fikk kontroll over utnevnelsen av dommere og påtalejurister.[2]

AKP vant nok et valg i 2011, men tapte terreng til opposisjonen ved valget i juni 2015 og måtte utlyse nyvalg for å unngå å måtte danne koalisjonsregjering. I mellomtiden hopet problemene seg opp. I desember 2013 hadde forholdet til Gülen-

Demonstrant utenfor Istanbul tinghus i desember 2017. «Angrep på universitetet er angrep på samfunnet.»


İSTANBUL
ADALET SARAYI
ÜNİVERSİTEYE
SALDIRI
TOPLUMA
SALDIRIDIR!

bevegelsen brutt fullstendig sammen, og etter valget i juni 2015 kollapset også våpenhvilen med den kurdiske militsen PKK (Partiya Karkerên Kurdistanê, Kurdistans arbeiderparti). Med anklager om korrupsjon og maktmisbruk hengende over seg, ble det stadig viktigere for Erdoğan å holde på makten. I juli 2016 forsøkte deler av militæret å styrte regjeringen, men feilet. Regjeringen skyldte på Gülen, erklærte unntakstilstand og satte i gang en enorm utrenskning av mistenkte Gülen-tilhengere fra statsapparatet.

Det hele kulminerte i et intenst år hvor opposisjonen ble fullstendig spilt ut på sidelinjen. Først ble det avholdt en kontroversiell[3] folkeavstemming under unntakstilstanden i april 2017. Her ble det gjennomført 18 endringer i Tyrkias grunnlov som endret styreformen fra et parlamentarisk demokrati til et presidentsystem med en uvanlig sterk president.[4] Hvem som skulle inneha den nye presidentrollen skulle avgjøres i et valg i november 2019, men allerede i april 2018 avgjorde regjeringen at valget skulle fremskyndes et år til juni 2018, noe som ga opposisjonspartiene bare litt over to måneder til å finne og lansere sine kandidater. Med liten tid til å forberede seg og en enda mindre rettferdig fordeling av ressurser og tilgang på medier enn under folkeavstemningen i 2017, var det liten tvil om at Erdoğan ville vinne også det valget. Dermed kunne Erdoğan tre inn i en mektigere stilling enn noen tyrkisk politiker har hatt siden Mustafa Kemal Atatürk.

Etter den franske modellen har det lenge vært vanlig å omtale den nåværende tyrkiske stat for den «tredje republikken» fordi den gjeldende grunnloven, som ble kunngjort i 1982, er den tredje i Tyrkias historie etter grunnlovene av 1924 og 1961.[5] Endringene som ble gjennomført i april 2017 innførte ikke en helt ny grunnlov, men de innebar likevel en stor nok endring i statens struktur til at enkelte beskriver den statsformen som nå er i utvikling som en «andre republikk» – en omkalfatring som visker ut de siste nitti årene med grunnlover og grunnlovsendringer og tar opp igjen den tråden fra 1923, selve «revolusjonen» som førte til at Tyrkia ble en republikk.[6]

På den annen side er det flere jurister som diskuterer om Tyrkia i virkeligheten er i ferd med å gjennomgå en «de-konstitusjonalisering», altså en prosess hvor de viktige endringene ikke ligger i selve grunnlovsteksten, men i en tendens til at myndighetene ikke lenger anser grunnloven som bindende. Juristen Kemal Gözler peker på en

> Domstolene har fremdeles en rolle å spille, men rollen er åpenbart under endring. Spørsmålet er hvordan.

rekke mønster som tyder på at myndighetene forholder seg likeglade til grunnloven.[7] Særlig bekymringsverdig mener han det er at regjering og president i flere år før grunnlovsendringene i 2017 oppførte seg som om landet allerede var gått over til presidentsystem med Erdoğan som president og partioverhode. En viktig grunn til at det var mulig var at domstolene, og særlig Forfatningsdomstolen (Anayasa Mahkemesi), sluttet å legge bånd på den utøvende makt, og at AKP i de få tilfellene hvor domstolene satte foten ned, simpelthen ignorerte dem. Dette gjorde det i tillegg mulig for AKP-flertallet i Nasjonalforsamlingen å stemme gjennom en rekke lover som åpenbart var i strid med grunnloven.

Debatten om lovens rolle i land som Tyrkia er ikke bare av juridisk interesse. Statsvitere har lenge vært klar over at det finnes avskygninger mellom rene diktaturer, hvor regjeringen setter grunnloven helt til side, og autoritære regimer som gjerne etterstreber å operere innenfor et rettslig rammeverk. Slike rammeverk oppfyller ikke de fleste juristers krav til uavhengighet og rett-

ferdighet, men gjør likefullt at regimene forblir *legalistiske* i den forstand at de er opptatt av lover, rettslige prosedyrer og institusjoner.[8] Det som fra et juridisk perspektiv innebærer at grunnloven mister sin relevans som normativt bindende betyr ikke at lovverket, grunnloven og domstolene blir irrelevante for å forstå et lands politikk.

Gözlers tese impliserer altså ikke at domstolene slutter å fungere. Domstolene har fremdeles en rolle å spille, men rollen er åpenbart under endring. Spørsmålet er hvordan. Hva er domstolenes rolle i «den andre republikken»? Hvilken effekt har kuppforsøket i 2016 hatt for domstolenes del? For å besvare disse spørsmålene vil jeg gjennomgå noen av de mest dramatiske utviklingene i forholdet mellom AKP og domstolene de siste årene. Med utgangspunkt i Tom Ginsburg og Tamir Moustafas drøfting av domstolers rolle i autoritære samfunn[9] vil jeg argumentere for at AKPs stat fremdeles er en legalistisk stat, altså en stat som i stor grad styrer gjennom lover og domstoler, og at en slik legalisme har vært et trekk ved Tyrkia lenge før AKP kom på banen. Samtidig er det tydelig at AKP er i ferd med å strekke bruken av domstolene til rent politiske formål så langt at de står i fare for å miste noe av sin nytteverdi som legitimeringsfaktorer for statens bruk av makt. Det betyr ikke at domstolene mister sin rolle, det betyr bare at én av rollene blir særlig markant. Mens tilliten til at tyrkiske domstoler er uavhengige og rettferdige er lav, fungerer de fremdeles som grensesettere for Tyrkias politiske liv, og bidrar dermed til å opprettholde sosial kontroll på vegne av AKP.

ET DRAMATISK BILDE

En del av utviklingene som for alvor ble lagt merke til av verdenssamfunnet etter kuppforsøket 15. juli 2016, var i virkeligheten godt i gang flere år i forveien. Dette gjaldt særlig anklager om terrorisme og, etter at AKP havnet i åpen konflikt med Gülen-bevegelsen i desember 2013, stengninger av privateide selskaper og utrenskninger av statsansatte i politiet, militæret og domstolene som ble mistenkt for å tilhøre ulovlige organisasjoner.

Antall fanger som var mistenkt for terrorisme økte fra 273 under AKPs først regjeringsperiode i 2005 til cirka 13 000 i 2011,[10] og hadde allerede nådd 18 000 innen kuppnatten i 2016.[11] De fleste av disse fangene var mistenkt for å støtte PKK eller andre grupper på den kurdiske eller radikale venstresiden. Dette kan dels forklares gjennom tyrkiske domstolers tradisjonelle skepsis til sosialistiske og prokurdiske aktiviteter, en skepsis som siden 1980-årene har vært forankret i Forfatningsdomstolens stenging av en rekke politiske partier.[12] Samtidig har fengslingene hatt en viktig funksjon for AKP. Ettersom de har tillatt regjeringen å fortsette fredsforhandlinger med PKK uten samtidig å måtte bekymre seg for mye om konkurranse ved valgurnen fra fredelige prokurdiske partier som Partiet for et demokratisk samfunn (DTP, stengt i 2009), Freds- og demokratipartiet (BDP, stengt i 2014), og senere Folkenes demokratiske parti (HDP). Mens domstolene enten stengte disse partiene eller desimerte rekkene av aktive medlemmer, kunne AKP bedyre sin respekt for et uavhengig rettssystem og samtidig monopolisere «kurdersaken» gjennom sine samtaler med PKKs fengslede leder Abdullah Öcalan i håp om at en fremforhandlet løsning ville sikre AKP kurdiske stemmer.[13] Det er verdt å merke seg at selv under «fredsprosessen» i perioden 2011–2015 viste ikke regjeringen noen reell vilje til å endre de delene av straffeloven som domstolene brukte til å kriminalisere fredelig pro-kurdisk politisk aktivisme, som for eksempel paragraf 7 av Terrorloven og paragraf 216 av Straffeloven.[14]

Men også Gülen-bevegelsen spilte en viktig rolle i å fjerne AKPs politiske motstandere. Gülen-tilknyttede dommere og påtalejurister var i perioden 2007–2013 nyttige medspillere i AKPs forsøk

på å fjerne de mest prominente sekularistene blant Tyrkias generaler, og dermed omforme militærvesenet fra en aktiv politisk aktør til en politisk passiv organisasjon. Militæret hadde senest i 1997 oppløst en regjering hvor Erdoğans daværende parti, Velferdspartiet (Refah Partisi), var et koalisjonsmedlem, og satt i gang en prosess hvor Erdoğan havnet i fengsel i fire måneder. Etter at Erdoğan grunnla AKP og ble statsminister i 2003, inngikk han et nært samarbeidsforhold med Gülen-bevegelsen, noe både han og Gülen tjente på. AKP brukte Gülen-bevegelsen som stemmesankere innenriks, og uoffisielle merkevareambassadører for sin vestvennlige form for islam utenriks, mens gülenistene til gjengjeld fikk viktige stillinger i byråkratiet, domstolene og militæret, og forrang i lukrative anbudskonkurranser.[15] Det var særlig gjennom de såkalte «Domstolene med særskilte fullmakter» (Özel Yetkili Mahkemeler), som AKP-regjeringen opprettet i 2004, at Gülen-tilknyttede påtalejurister og dommere i 2007–2013 fikk makt til å etterforske et påstått ulovlig nettverk innad i staten som både skulle ha stått bak forsvinninger og «falsk-flagg»-operasjoner på 1990- og 2000-tallet, og vært i gang med planleggingen av et militærkupp med hensikt å avsette AKP.[16] Selv om det tidlig ble påvist at mye av bevismaterialet var falskt, resulterte disse rettssakene i flere hundre lange fengselsstraffer for mange av de anklagede.

Først da saken ble anket til Forfatningsdomstolen i 2014 ble det bestemt at den måtte gjenopptas, noe som resulterte i at alle de opprinnelige dommene ble opphevet og de mistenkte ble løslatt.[17] Det var en avgjørelse enhver domstol kunne tatt på grunnlag av bevismaterialet og prosessfeil alene, men løslatelsen skyldtes nok også en ny politisk atmosfære. I mellomtiden hadde nemlig forholdet mellom Gülen-bevegelsen og regjeringen surnet.[18] Det foregår fremdeles diskusjoner om hva som forårsaket bruddet, men det er tydelig at AKPs forsøk på å oppnå en fredsavtale med PKK var et av de viktigste ankepunktene. Enkelte forskere mener at uenighetene skyldtes ideologiske forskjeller mellom Gülens og Erdogans syn på kurderne,[19] mens andre mener fredsforhandlingene bare fungerte som et påskudd for Gülens tilhengere og at den underliggende konflikten bunnet i en ren maktkamp.[20] Uansett årsak ble konflikten utløst av at en Gülen-tilknyttet påtalejurist i 2012 kalte inn Hakan Fidan, sjef for etterretningstjenesten MİT og Erdoğans høyre hånd, for avhør i forbindelse med hans hemmelige forhandlinger med PKK. Erdoğan reagerte ved å endre lovverket slik at Fidan i praksis fikk immunitet fra etterforskning.

I desember 2013 gikk Gülen-tilknyttede etterforskere ett skritt lenger og utstedte arrestordre på flere sittende ministre i AKP-regjeringen som de anklaget for storstilt korrupsjon. Erdoğan omtalte etterforskningen som et forsøk på et «juridisk kupp» og fikk endret loven slik at regjeringen måtte informeres øyeblikkelig om pågående hemmelige politietterforskninger. Da HSYK, organet som var ansvarlig for å utnevne dommere og påtalejurister, offentlig protesterte mot lovendringen fordi den undergravde påtalemyndighetens uavhengighet, fikk AKPs flertall i Nasjonalforsamlingen stemt gjennom en grunnlovsstridig lovendring som ga justisministeren makt til å plassere nok AKP-lojalister i HSYK til at de fikk rokert alle dommerne og påtalejuristene som var involvert i etterforskningen.[21] Lovendringen ble annullert av Forfatningsdomstolen i april 2014, men da var skaden allerede skjedd.

For å forhindre at «Domstoler med særskilte fullmakter» igjen utfordret AKPs egne fikk partiet erstattet dem med en ny type rettsinstans i juni 2014, Sulh Ceza Hakimlikleri (SCH), som kan oversettes som «Strafferettslige fredsdommerinstanser». SCH er ikke domstoler, men spesielt utnevnte enkeltdommere som har en rekke

fullmakter hva angår strafferettslige etterforskninger. De kan blant annet foreta beskyttende tiltak, utstede ransakingsordre, beordre beslagleggelser av eiendom, stenge nettsteder, sette i gang overvåkning og utstede arrestordre. De brede fullmaktene disse dommerne har, kombinert med utnevnelsesprosedyrene og mangelen på reelle ankemuligheter, har fått både tyrkiske jurister[22] og internasjonale organer som Venezia-kommisjonen til å kritisere dem for å bryte med uavhengighetsprinsippet.[23]

Siden konflikten mellom Erdoğan og Gülen ble en offentlig sak i desember 2013, har disse dommerne spilt en viktig rolle i å presse Gülen-bevegelsen opp i det hjørnet de befant seg i sommeren 2016. Det var en SCH som i desember 2014 bestemte at Fethullah Gülen, flere journalister og redaktører som jobbet for Gülen-tilknyttede medier skulle arresteres i forbindelse med etterforskningen av den «parallelle statsstrukturen» (Paralel Devlet Yapısı, PDY), som myndighetene da begynte å kalle Gülen-bevegelsen.[24] I oktober 2015 bestemte en SCH at Koza-İpek Holding, som hadde 23 selskap i sin portfolio, skulle overtas av staten og styres av bobestyrere som alle hadde nær tilknytning til AKP. Blant selskapene til Koza-İpek fantes medieorganer som avisene Bugün og Millet, TV-stasjonene Bugün TV og Kanaltürk. I november samme år besluttet en annen SCH at staten skulle overta kontrollen av Kaynak Holding, som eide 24 selskap, organisasjoner og stiftelser, blant dem Gülen-bevegelsens magasin Sızıntı, som var blitt utgitt siden 1979. I mars 2016, bare tre måneder før kuppforsøket, ble medieselskapet Feza Gazetecilik lagt under bobestyrere sammen med flere medier, blant annet nyhetsbyrået Cihan og avisen Zaman. Zaman hadde eksistert siden 1986, og hadde lokale utgaver i flere land, blant annet Tyskland, USA og Beneluxlandene, noen på tyrkisk og noen på lokalspråket, i tillegg til den engelske utgaven Today's Zaman. I likhet med Koza-İpek og Kaynak var det viden kjent at Feza Gazetecilik tilhørte Gülen-bevegelsen, og at aviser som Zaman i praksis derfor hadde vært en forlengelse av AKPs eget medienettverk frem til bruddet i 2012–2013. Først da Zaman og andre Gülen-tilknyttede medier begynte å kritisere AKP, ble de omtalt som en trussel mot statens sikkerhet og lagt under AKP-tilknyttede bobestyrere, som i de fleste tilfeller stengte dem.

Ettersom SCH strekker definisjonen på en «domstol» så langt at det grenser til rene politiske instrumenter, kan man spørre seg om den utstrakte bruken av dem i kampen mot Gülen-bevegelsen egentlig innebærer at AKP-regjeringen allerede før kuppforsøket bidro til å «de-konstitu-

Selv om de politiske kreftene som benytter seg av disse instrumentene er skiftet ut, er instrumentene ganske like.

sjonalisere» regimet. Samtidig er det flere aspekter ved AKPs bruk av «spesielle» domstoler og dekretlover som har lange røtter i tyrkisk historie. Militære eller halvmilitære domstoler har vært en av den tyrkiske generalstabens flittigst brukte instrumenter i kampen mot venstreradikale, prokurdiske eller islamistiske aktivister i flere tiår, noe Erdoğan selv fikk erfare da han i 1999 ble fengslet av en statssikkerhetsdomstol. Selv om de politiske kreftene som benytter seg av disse instrumentene nå er skiftet ut, er selve instrumentene ganske like.

KUPPFORSØKET

Konsekvensene av kuppforsøket i 2016 kan likevel vanskelig overdrives. Allerede i fire-tiden på morgenen 16. juli, etter at deler av de tyrkiske land- og flystyrkene hadde stanset trafikken i Istanbul, bombet Nasjonalforsamlingen og

presidentpalasset, beleiret og overtatt militærbaser, politihovedkvarter og TV-stasjoner og drept rundt 300 sivile, landet president Erdoğan på Atatürk-flyplassen og holdt en improvisert pressekonferanse. Med knusende ro forklarte han at «forræderiet» var utført av den samme «parallelle statsstrukturen» han lenge hadde advart mot, og som i førti år hadde infiltrert alle statens institusjoner. Han viste til at domstolene allerede var i gang med å etterforske dette nettverket, og avsluttet med å kalle kuppforsøket en «stor gave til oss fra Gud» (Allah'ın bize büyük bir lütfu) fordi det ga ham muligheten til å en gang for alle å renske ut forræderne fra militæret.

Men utrenskningen begrenset seg ikke til militæret. Fem dager etter kuppforsøket erklærte regjeringen en landsomfattende unntakstilstand (Olağanüstü Hal, forkortet til OHAL). OHAL hadde sist vært gjeldende i de kurdiskdominerte områdene sørøst i Tyrkia fra 1987 og helt frem til 2002, da den nyvalgte AKP-regjeringen opphevet den som et ledd i sin demokratiseringsprosess. I motsetning til militære unntakstilstander, hvor ansvaret for å håndheve loven innenfor visse områder overføres til militæret, innebærer OHAL at de sivile utøvende myndighetene får utvidede fullmakter til å arrestere og utføre ransakelser, innføre portforbud, forby utgivelser, stanse TV- og radiosendinger og lignende tiltak med den hensikt å håndtere en krisesituasjon. I tillegg kan regjeringen sammen med presidenten utstede spesielle forordninger, på tyrkisk kalt Kanun hükmünde kararnameler (KHK), som gjelder som lov fra det øyeblikket de publiseres i det offisielle lysningsbladet Resmi Gazete. Forordningene som regjeringen har benyttet seg av i stor skala etter kuppforsøket bygger på en grunnlovsparagraf som ble introdusert i 1971, og som, i sin tur, innebar en kodifisering av en praksis med røtter i ettpartistatens autoritære styre i mellomkrigstiden.[25] I motsetning til vanlige dekretlover beholder ikke regjeringen noen fullmaktslov fra Nasjonalforsamlingen for å utstede disse OHAL-forordningene; Nasjonalforsamlingens godkjenning av unntakstilstanden gjelder i seg selv som en fullmakt.[26] Forordningene må likevel holde seg strengt innenfor grensene av hva som er nødvendig for å gjenopprette ro og orden, og verken de eller andre tiltak kan gå utover de grunnleggende rettighetene som er nevnt i både den tyrkiske grunnlovens og i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonens artikkel 15. I utgangspunktet skulle derfor OHAL være en kriseordning med klare rettslige begrensninger. Regjeringen uttalte også at unntakstilstanden ikke ville ha noen innvirkning på folks dagligliv.[27]

Dette viste seg snart å være en underdrivelse. Allerede 19. juli ble Samanyolu TV stengt av Det høye rådet for TV og radio for sin tilknytning til det myndighetene nå kalte «Den fethullaistiske terrororganisasjonen» (Fethullahçı Terör Örgütü),

> Denne bølgen av arrestasjoner bærer klart preg av en «føre var»-tenkning hos regjeringen.

eller FETÖ. Den Gülen-tilknyttede Bank Asya hadde allerede tapt store verdier som en følge av konflikten med Erdoğan før 2016, og fikk 22. juli virksomhetstillatelsen kansellert. Men de virkelig dramatiske utviklingene kom med OHAL-forordninger. Med bare de to første forordningene ble flere titusener av statsansatte suspendert fra jobbene sine, over tre tuseb NGOer, skoler, universiteter, medier og fagforeninger stengt. Og selv om artikkel 148 av grunnloven allerede sier at OHAL-forordninger, i motsetning til vanlige dekretlover, ikke kan overprøves av Forfatningsdomstolen, foretok regjeringen gjennom de første forordningene en ytterligere selvbemektigelse ved

å erklære at ingen domstol kunne foreta midlertidig forføyning av vedtak som ble tatt med hjemmel i dem, og at tjenestemenn som utfører vedtakene ikke kan holdes ansvarlig på noen måte for sine handlinger.

I skrivende stund er 34 OHAL-forordninger (KHK nummer 667-701) utkommet. De fleste av disse består av lange lister med individer som har mistet jobbene sine og som i de fleste tilfellene ikke kan ansettes på nytt i det offentlige. Ifølge nettsiden Turkeypurge.com, som kalkulerer omfanget av utrenskningene utfra offentlig tilgjengelige kilder som Resmi Gazete, har over 170 000 mistet jobben sin. Først med de siste fire forordningene, fra januar 2018 og fremover, fikk noen av de avsatte stillingene sine tilbake. Forordningene fortsatte å dukke opp med jevne mellomrom frem til OHAL ble opphevet i juli 2018, og ble i løpet av den perioden til og med brukt til å endre lovverket om relativt dagligdagse forhold som bruken av vinterdekk[28] – langt utenfor det man skulle tro var strengt nødvendig for å hanskes med kuppforsøket.

Det som fra et juridisk synspunkt er mest dramatisk med denne utviklingen er at det store antallet avsettelser, konfiskeringer og tilsettingsforbud har skjedd så å si uten innblanding fra domstolene – et tydelig symptom på «de-konstitusjonalisering». I stedet for å bruke unntakstilstanden som en utvidelse av fullmakter med det spesifikke målet å gjenopprette lov og orden innenfor grunnlovens retningslinjer, har regjeringen simpelthen overtatt funksjoner som normalt skal tilhøre Nasjonalforsamlingen og eksplisitt forbudt domstolene å blande seg inn. At over 4400 av Tyrkias rundt 12 000 dommere og påtalejurister – inkludert 48 medlemmer av den høyeste forvaltningsdomstolen, Danıştay, 140 medlemmer av den høyeste ankeinstansen for straffesaker, Yargıtay, og to dommere fra Forfatningsdomstolen – også fikk sparken de første ukene etter kuppforsøket må utvilsomt ha bidratt til å dempe eventuelle tilløp til opprørstrang hos de gjenværende dommerne.

DOMSTOLENES ROLLE ETTER KUPPFORSØKET

Likevel har ikke domstolene helt mistet sin funksjon. Parallelt med forordninger som rammer titusener av liv helt uten rettslig prosess har nemlig rundt 150 000 blitt arrestert, mistenkt for medlemskap i FETÖ, og over 80 000 av dem satt i varetekt i påvente av etterforskning og rettsak. Denne bølgen av arrestasjoner bærer klart preg av en slags «føre var»-tenkning hos regjeringen. Med Gülen-bevegelsen utpekt som makten bak kuppforsøket, må alle som har vært innom nettverket av forretninger, NGOer og utdanningsinstitusjoner som AKP tidligere hjalp Fethullah Gülen med å bygge, først uskadeliggjøres – utsilingen kan man så gjøre senere. Selv om regjeringen ved hjelp av forordninger har forlenget varetektsperioden før fengslingsmøte fra fire til tretti dager[29] og etter fengslingsmøte fra to og opptil sju år,[30] innebærer det store antallet arrestasjoner at et stort antall mistenkte nå geleides inn i et allerede overbelastet og underbemannet rettssystem før de enten dømmes til fengsel eller frifinnes. Domstoler har derfor åpenbart fremdeles en viktig rolle å spille i AKPs nye Tyrkia. Spørsmålet er hva den rollen er og i hvilken grad den kan utføres uavhengig av rent politiske interesser.

Ifølge Tamir Moustafa og Tom Ginsburg kan domstoler oppfylle flere viktige funksjoner for autoritære regimer.[31] Den mest åpenbare funksjonen er å opprettholde sosial kontroll. Som Martin Shapiro påpekte i sin klassiker *Courts*, er sosial kontroll en oppgave domstoler er med på å utøve ikke bare i autoritære land, men også i demokratiske samfunn, hvor straffelover gjerne formaliserer et samfunns rådende oppfatning av rett og gal oppførsel.[32] I autoritære eller semi-autoritære land ønsker myndighetene gjerne i til-

legg å definere kriminalitet i tråd med sine interesser, noe som innebærer at politisk opposisjon også kan falle inn under lovens forståelse av straffbare handlinger. Ettersom det ikke er praktisk for regjering og president å selv håndheve denne forståelsen på stor skala er den beste løsningen å ha et system for rekruttering og utdanning som påser at dommere handler relativt nøytralt når det kommer til konflikter mellom to private parter, men samtidig forblir lojale overfor makthaverne i saker av særlig politisk interesse.

I Tyrkia har makthavernes interesse i å forhindre at visse ideer kommer til offentlig uttrykk i det sivile samfunn eller i politiske partier gjort at særlig straffedomstolene og Forfatningsdomstolen lenge har fungert som redskaper for sosial kontroll. Mens det politiske systemet har utviklet seg fra et autoritært ettpartiregime i mellomkrigstiden til et ustabilt demokrati i nyere tid, har domstolene utvist en kontinuitet både i lovverket de bruker og i dommernes rolleforståelse som beskyttere av statens interesser.[33] Partier som har forfektet venstreradikale eller islamistiske ideer eller kjempet for kurdisk autonomi har blitt stengt av Forfatningsdomstolen,[34] mens straffedomstolene har sørget for å signalisere hvor grensene går for offentlige ytringer ved å gjøre livet vanskelig for forfattere, oversettere, journalister og aktivister.[35]

De første årene etter at AKP kom til makten i 2002, håpet mange at partiet kom til å liberalisere lovverket slik at et bredere spekter av politiske standpunkt og identiteter kunne komme til uttrykk. Etter at Forfatningsdomstolen i 2008 truet med å stenge AKP for islamistisk propaganda, begynte AKP-regjeringen i stedet å konsentrere seg om å omforme domstolene på en slik måte at de tolket loven i tråd med partiets interesser i politisk viktige saker, men fortsatte å fengsle de øvrige av statens tradisjonelle fiender, enten de var venstreradikale eller kurdiske.[36] Etter Erdoğans brudd med Gülen ble også det å tilhøre Gülen-bevegelsen i praksis kriminalisert, noe som, særlig etter kuppforsøket i 2016, har bidratt til et ytterligere oppsving i antallet mistenkte som må håndteres av straffedomstolene.

Resultatet av AKPs manøvrering mot politiske motstandere er altså at terskelen for å bli fengslet er blitt senket i stedet for hevet. Totalt har antallet fengslede, inkludert både varetektsfengslede og dømte, økt nesten 300 prosent de 16 årene AKP har vært ved makten.[37] Den store mengden arrestasjoner etter kuppforsøket i 2016 innebærer imidlertid først og fremst en *kvantitativ*, ikke en *kvalitativ* endring i domstolenes rolle i å utøve sosial kontroll. Under AKP har pilen lenge pekt oppover.

Legitimering er en annen måte domstoler kan være nyttige for autoritære ledere. Legitimitet er et notorisk sleipt begrep som er vanskelig å måle. Det man imidlertid ganske lett kan observere er i hvilken grad myndighetene på populistisk vis omtaler domstolene som ikke-valgte og derfor illegitime hindre i veien for folkets vilje. Her har det skjedd en endring under AKP. Heller ikke denne endringen sammenfalt med kuppforsøket i 2016, men har kommet med AKP-elitens gradvis endrede forhold til rettssystemet siden 1990-årene, da partiets grunnleggere fremdeles tilhørte Velferdspartiet. Velferdspartiet tilhørte Necmettin Erbakans bevegelse «Nasjonalt utsyn» (Milli Görüş), og ble i 1998 den tredje rekken av lignende partier som siden 1970 ble stengt av Forfatningsdomstolen for å ha fremmet islamistisk politikk. Etter at Erdoğan brøt ut av Erbakans parti og dannet AKP i 2001, holdt han minnet om domstolenes restriktive holdning til politiske partier i live, først ved å love å endre lovgivningen i tråd med EUs og Europarådets anbefalinger, og senere, da Forfatningsdomstolen overprøvde AKPs forsøk på å gjøre rettssystemet mer politisk avhengig, ved å antyde at dommerne var illegitime makthavere som dømte mot nasjonens interesser. Andre i partiet truet også med å fjerne Forfat-

ningsdomstolen i grunnlovsendringene som var under planlegging.[38]

Strategien ser ut til å ha fungert, for som Bertil Emrah Oder påpeker har Forfatningsdomstolen siden 2010 vist en økende tendens til å ta regjeringens side selv om den i enkelte høyprofilerte saker har motsatt seg AKPs ønsker.[39] Dette har skjedd i takt med at AKP har omorganisert utnevnelsesprosessen for dommere i hele rettssystemet slik at også Forfatningsdomstolen har kommet under partiets kontroll.[40] Nå som AKP har konsolidert sin makt over domstolene, har også partiets diskurs med hensyn til domstolenes legitimitet endret seg. På samme måte som Erdoğan tidligere mente at de Gülen-regisserte rettssakene i 2007–2013 var legitime og utenfor regjeringens kontroll,[41] argumenter AKP-representanter nå for at rettsakene mot de nesten 100 000 som sitter i varetekt anklaget for å være medlemmer av Gülen-bevegelsen, må få gå sin gang uten innblanding fra regjeringen.[42] Da den amerikanske pastoren Andrew Brunson ble arrestert i oktober 2016, anklaget for å ha vært i kontakt med, og støttet, både Gülen-bevegelsen og PKK, forlangte amerikanske myndigheter å få ham utlevert. Erdogan skal da ha tilbudt amerikanske myndigheter en utvekslingsavtale: Brunson mot Fethullah Gülen.[43] Men på samme måte som amerikanske myndigheter har nektet å utlevere Gülen med henvisning til at amerikanske domstoler er politisk uavhengige, har også Erdogan og andre AKP-politikere hevdet at de umulig kan presse det tyrkiske rettssystemet til å løslate Brunson.[44] Mens det foregår hestehandel bak kulissene forsøker altså begge sider å legitimere sin utgangsposisjon med henvisning til domstolenes uavhengighet.

KONKLUSJON: GRENSER FOR ENDRING?

En viktig faktor som må være til stede for at domstoler skal kunne legitimere er at de fremstår som noenlunde uavhengige fra den utøvende makten. I autoritære samfunn innebærer det i praksis at de en gang i blant må dømme mot regjeringens eller presidentens interesser – ellers blir det for åpenbart at de bare er forlengelser av sistnevntes makt, og legitimerer ingenting.[45] Med den ustrakte bruken av SCH-dommere og Forfatningsdomstolens uvillighet til å stanse bruken av forordninger etter kuppforsøket kan man spørre seg om ikke domstolenes underdanighet til AKP har blitt å tydelig at de er i ferd med å miste sin verdi som redskap for å legitimere partiets maktbruk. En spørreundersøkelse gjennomført av over åtte tusen tyrkiske advokater i 2018 fant at over 83 prosent av advokatene mener at domstolene ikke er uavhengige eller rettferdige, og 82 prosent mente at de var blitt politiserte.[46] Også blant vanlige borgere er misnøyen stor. En undersøkelse gjennomført for nettavisen Dünya i juni 2018 fant at bare 10 prosent respondentene var fornøyde med domstolene, mens 34 prosent svarte at de ikke var fornøyde i det hele tatt.[47]

At tyrkeres tillit til domstolene er lav betyr imidlertid ikke at domstolene helt mister sin nytteverdi. Særlig straffedomstolene vil sannsynligvis fortsette å fungere som før fordi de utfører oppgaver som er nyttige for Tyrkias utøvende myndigheter. I tillegg til å signalisere for tyrkere hvor grensen går for offentlige ytringer og opposisjonell aktivisme, fungerer de som et landsomfattende, desentralisert nettverk av instanser som samler sammen, vurderer og oppsummerer informasjon om tyrkere som av ulike grunner mistenkes for å ha trådd over grensen for hva regjeringen anser som akseptabelt. Her viser domstolene ingen tegn til å lette på trykket, snarere tvert imot. Sjefen for den tyrkiske Høyesterett İsmail Rüştü Cirit uttalte nylig at så mange som 6,9 millioner tyrkere anses som «mistenkelige» og at etterforskning av 2,5 millioner av dem allerede er i gang.[48]

Jeg har her forsøkt å vise hvordan tyrkiske domstoler lenge har fungert som en viktig arena

for politiske kamper, og at tendensen til at utøvende myndigheter, enten de er folkevalgte politikere eller militæret, på ulike måter legger press på domstolene i henhold til sine egne politiske prioriteringer, har en lang forhistorie. Spenningen mellom domstolenes legitimerende funksjon og den sosiale kontrollen de utøver som rent legalistiske instrumenter for maktutøvelse har alltid vært tilstede. Med tanke på den skarpe økningen vi nå er vitne til i antallet mistenkte «terrorister» som geleides inn i rettssystemet er det ingen grunn til å tro at domstolene kommer til å miste sin sentralitet med det første.

• *f* •

JOAKIM PARSLOW er førsteamanuensis i Midtøstenstudier ved Universitetet i Oslo.

1 Ahmet İnsel, "The AKP and Normalizing Democracy in Turkey," South Atlantic Quarterly 102, no. 2/3 (2003): 293–308; Ziya Öniş and E. Fuat Keyman, "Turkey at the Polls: A New Path Emerges," Journal of Democracy 14, no. 2 (2003): 95–107.

2 En konsis gjennomgang av Erdoğans konsolidering av makt finnes i Joakim Parslow, "Erdoğan's Turkey: An Unpredictable Partner for a Desparate EU?," Security Policy Library (Oslo: The Norwegian Atlantic Comittee, 2016), atlanterhavs komiteen.no/files/dnak/Documents/Publikasjoner/2016/Sikkerhetspolitisk%20Bibliotek/SPL%203-2016.pdf.

3 Noen av de mest kritiske ankepunktene mot måten folkeavstemmingen ble gjennomført på finnes i OSCEs rapport: «OSCE, Republic of Turkey, Constitutional Referendum 16 April 2017, OSCE/ODIHR Limited Referendum Observation Mission Final Report», Warszawa, 22. juni 2017, osce.org/odihr/elections/turkey/324816?download=true. Kritikk av selve grunnlovsendringene finnes i «Venice Commission, Opinion on the Amendments to the Constitution Adopted by the Grand National Assembly On 21 January 2017 and To Be Submitted to a National Referendum on 16 April 2017, Opinion no. 875/2017», venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=cdl-ad(2017)005-e.

4 Venezia-kommisjonen har laget en uoffisiell engelsk oversettelse av de 18 grunnlovsendringene: «Venice Commission, Turkey: Unofficial Translation of the Amendments to the Constitution. Opinion no. 875/2017», 2. februar 2017. venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF(2017)005-e).

5 Man teller da ikke med grunnloven av 1921, som ble ratifisert under Uavhengighetskrigen og gjaldt frem til april 1924, mindre enn ett år etter at Republikken Tyrkia ble proklamert i oktober 1923.

6 Murat Yetkin, «Turkey's Second Republic,» Hürriyet Daily News, 9. juli 2018. hurriyetdailynews.com/opinion/murat-yetkin/turkeys-second-republic-134334; Taner Akçam, «The second republic copies the first Republic of Turkey,» i Ahval, 3. august 2018, ahvalnews.com/turkey-history/second-republic-copies-first-republic-turkey.

7 Kemal Gözler, "1982 Anayasası Hala Yürürlükte Mi? Anayasasızlaştırma Üzerine Bir Deneme" (30. mai 2016), anayasa.gen.tr/anayasasizlastirma-v4.pdf.

8 Juan J. Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes," i *Handbook of Political Science, Vol. 3: Macropolitical Theory*, red. F.I. Greestein and N.W. Polsby (Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1975), 222.

9 Tamir Moustafa og Tom Ginsburg, "Introduction: The Functions of Courts in Authoritarian Politics," i Rule by Law: *The Politics of Courts in Authoritarian Regimes*, red. Tamir Moustafa og Tom Ginsburg (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1–22.

10 Aslı Iğsız, "Brand Turkey and the Gezi Protests: Authoritarianism in Flux, Law and Neoliberalism," i *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*, red. Umut Özkırımlı (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014), 25–49.

11 Statistikk fra det tyrkiske justisdepartementet: adlisicil.adalet.gov.tr/Istatistikler/1996/2016acilanozel.pdf

12 Dicle Kogacioglu, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey," Law and Society Review 38, nr. 3 (2004): 433–62; Ceren Belge, "Friends of the Court: The Republican Alliance and Selective Activism of the Constitutional Court of Turkey," Law and Society Review 40, nr. 3 (2006): 653–92.

13 Cuma Çiçek, "Elimination of Integration of Pro-Kurdish Politics: Limits of the AKP's Democratic Initiative," Turkish Studies 12, nr. 1 (2011): 15–26.

14 Derya Bayır, "The Role of the Judicial System in the Politicide of the Kurdish Opposition," i *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation*, red. Cengiz Gunes and Welat Zeydanlıoğlu (Oxford: Routledge, 2014), 27–29.

15 Joshua D. Hendrick, Gülen: T*he Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World* (New York: New York University Press, 2013).

16 Joakim Parslow, "Politikk og kriminalitet i det nye Tyrkia," Babylon, nr. 2 2012: 107–19.

17 Anayasa Mahkemesi Genel Kurulu Kararı 18.6.2014. kararlaryeni.anayasa.gov.tr/BireyselKarar/Content/de3fd0d1-cced-4a35-8377-750ed661dd6b?wordsOnly=False

18 En detaljert gjennomgang av hvordan forholdet mellom AKP og Gülen har endret seg finnes i Hakkı Taş, "A History of Turkey's AKP-Gülen Conflict," Mediterranean Politics 23, nr. 3 (2018): 395/402.

19 Senem Aslan, "Different Faces of Turkish Islamic Nationalism", i The Washington Post, 20. februar 2015.

20 Kumru F. Toktamis, "A Peace That Wasn't: Friends, Foes, and Contentious Re-Entrenchment of Kurdish Politics in Turkey," Turkish Studies, 2018, doi.org/10.1080/14683849.2018.1500139.

21 Ergun Özbudun, "Turkey's Judiciary and the Drift Toward Competitive Authoritarianism," The International Spectator 50, nr. 2 (2015): 46–49.

22 Kemal Gözler, "Sulh Ceza Hakimlikleri ve Tabii Hakim İlkesi," Güncel Hukuk, October 2014, 46–49.

23 «Venice Commission, Turkey: Opinion on the Duties, Competence and Functioning of the Criminal Peace Judgeships» (Strasbourg: Council of Europe, 2017).

24 «Gülen hakkında kırmızı bülten talebi», Radikal, 19. desember 2014. radikal.com.tr/turkiye/gulen-hakkinda-kirmizi-bulten-talebi-1254896/

25 Joakim Parslow, "Theories of Exceptional Executive Powers in Turkey, 1933-1945," New Perspectives on Turkey 55 (November 2016): 29–54.

26 Joakim Parslow, "Unntaket som forandrer alt," Klassekampen, 18. august, 2016.

27 «Olağanüstü hal vatandaşlarımızı etkilemeyecek», CNN Türk, 21. juli 2016. cnnturk.com/video/ekonomi/turkiye/mehmet-simsek-olaganustu-hal-vatandaslarimizi-etkilemeyecek

28 Art. 2 av KHK 687, i Resmi Gazete 29974, 9. februar 2017.

29 KHK 667, i Resmi Gazete 29779, 23. juli 2016, og KHK 668, i Resmi Gazete 29783 (2. mükerrer), 28. juli 2016. Varetektsperioden ble noen måneder senere, etter press fra Europarådet, senket til 14 dager (KHK 684, Resmi Gazete 29957, 23. januar 2017).

30 KHK 694, Resmi Gazete 30165, 25. august 2017.

31 Tamir Moustafa og Tom Ginsburg, "Introduction: The Functions of Courts in Authoritarian Politics," i *Rule by Law: The Politics of Courts in Authoritarian Regimes*, red. Tamir Moustafa og Tom Ginsburg (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1–22.

32 Martin Shapiro, *Courts. A Comparative and Political Analysis* (Chicago: Chicago University Press, 1981).

33 Gabriela Knaul, "Report of the Special Rapporteur on the Independence of Judges and Lawyers, Gabriela Knaul" (United Nations General Assembly Human Rights Council, May 4, 2012), 14.

34 Kogacioglu, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey."

35 Halit Çelenk, *141 142 Üzerine* (Ankara: Anka Yayınları, 1976), 141; Bülent Tanör, TCK. 142. *Madde Düşünce Özgürlüğü ve Uygulama: Anayasa Mahkemesinin Son Kararı Üzerine Kısa bir Not* (Istanbul: Forum Yayınları, 1979).

36 En detaljert gjennomgang av disse endringene finnes i Özbudun, "Turkey's Judiciary and the Drift Toward Competitive Authoritarianism."

37 «Adalet Bakanlığı açıkladı: 15 yılda 223 bin mahpus», i Cumhuriyet, 19. september 2017. cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/827378/Adalet_Bakanligi_acikladi__15_yilda_223_bin_mahpus.html#

38 For eksempel: «Erdoğan'dan Haşim Kılıç'a sert yanıt», CNN Türk, 2. desember 2014 cnnturk.com/haber/turkiye/erdogan-dershaneler-ugruna-ulkeyi-atese-attilar; «Burhan Kuzu'dan Haşim Kılıç için ağır sözler», CNN Türk, 1. desember 2014, cnnturk.com/haber/turkiye/burhan-kuzudan-hasim-kilic-icin-agir-sozler)

39 Bertil Emrah Oder, "Populism and the Turkish Constitutional Court: The Game Broker, the Populist and the Popular," Verfassungsblog, 2. mai 2017, verfassungsblog.de/populism-and-the-turkish-constitutional-court-the-game-broker-the-populist-and-the-popular/.

40 Özbudun, "Turkey's Judiciary and the Drift Toward Competitive Authoritarianism."

41 «Erdoğan konuştu, partililer uyudu», Milliyet, 21. april 2009.

42 «FETÖ davalarında son durum! Adalet Bakanı: 2 bin 382 sanığa ceza verildi», Habertürk, 16. juli 2018, haberturk.com/tv/gundem/haber/2060782-feto-davalarinda-son-durum-adalet-bakani-abdulhamit-gul-2-bin-382-saniga-ceza-verildi.

43 «Turkey's Erdogan Suggests Swap: Jailed U.S. Pastor For Turkish Cleric», NPR, 29. september 2017, npr.org/sections/thetwo-way/2017/09/29/554451339/turkeys-erdogan-suggests-swap-jailed-u-s-pastor-for-turkish-cleric).

44 «A fist bump, then a rancorous call: How Trump's deal to free an American pastor in Turkey fell apart», The Washington Post, 27. juli 2018. washingtonpost.com/politics/trump-says-us-will-impose-large-sanctions-on-turkey-for-detaining-american-pastor-for-nearly-two-years/2018/07/26/75dcde32-90e5-11e8-bcd5-9d911c784c38_story.html?utm_term=.deafd7b25106

45 E.P. Thompson, "The Rule of Law," i *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, 1st American Edition (New York: Pantheon Books, 1975), 258–69.

46 «Avukatların çoğuna göre yargıda yolsuzluk var», Milliyet, 10. september 2018, milliyet.com.tr/avukatlarin-coguna-gore-yargida-gundem-2739234/.

47 «Vatandaş en çok savunmadan, en az ekonomiden memnun», Dünya, 1. juni 2018, dunya.com/ekonomi/vatandas-en-cok-savunmadan-en-az-ekonomiden-memnun-haberi-417841. Spørreundersøkelsen spesifiserte dessverre ikke grunnen til misnøyen.

48 «Yargıtay Başkanı Cirit: 80 milyonluk ülkemizde 6 milyon 900 bine yakın şüpheli var», i T24, 23. november 2017, t24.com.tr/haber/yargitay-baskani-cirit-80-milyonluk-ulkemizde-6-milyon-900-bine-yakin-supheli-var,496789.

PLAYING 'THE SECTARIAN CARD' IN A SECTARIANIZED NEW MIDDLE EAST

In this article, we are revisiting the classic debate on the durability and dynamics of Arab authoritarianism in light of the recent 'sectarianization' of Middle East politics.

MORTEN VALBJØRN & RAYMOND HINNEBUSCH

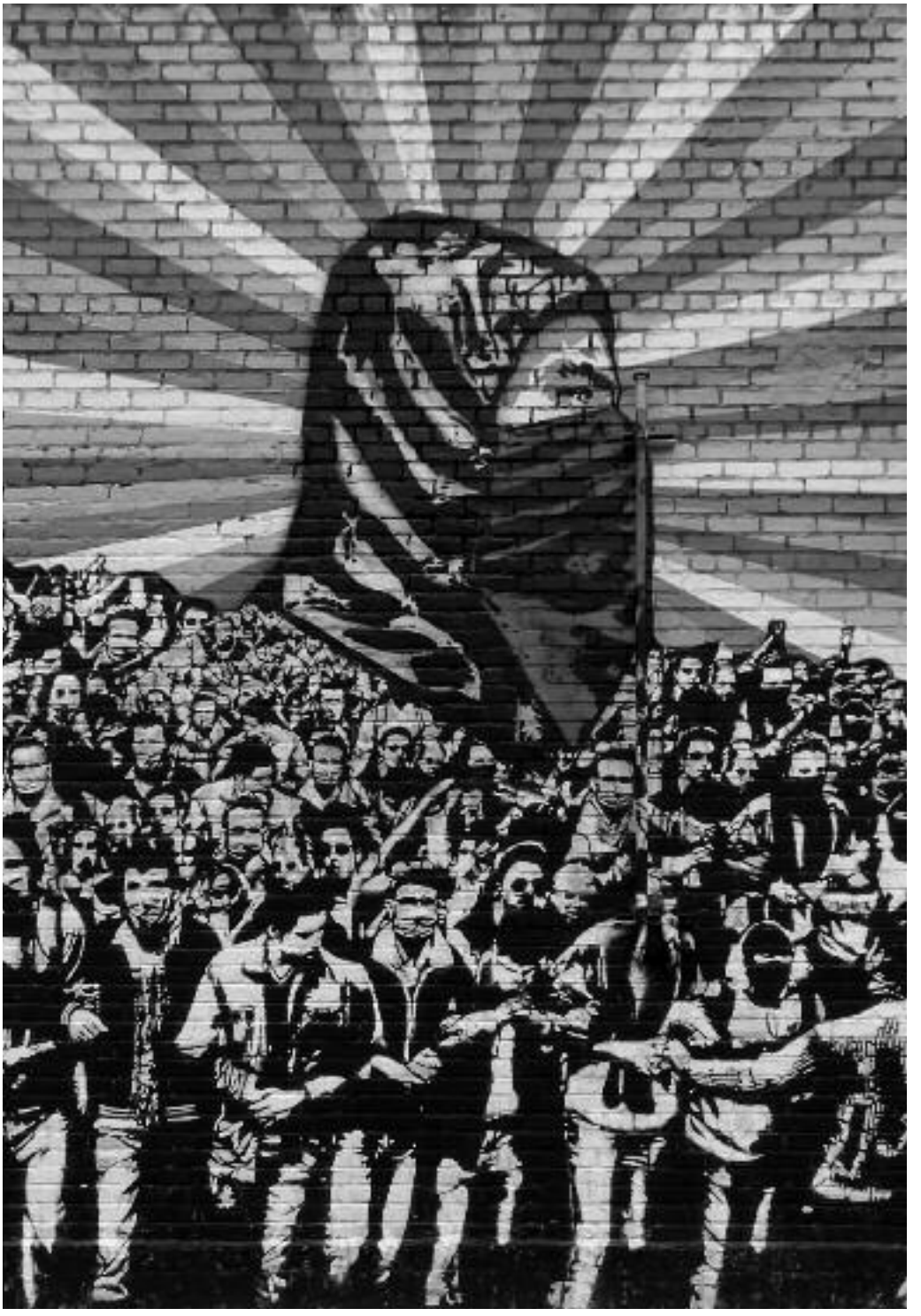
Thus, the Arab uprisings have not only impacted large parts of the Arab world. Since 2011, they have also left their mark on scholarship about Arab politics, which has been preoccupied with discussing the uprisings and their implications for a more or less 'new Middle East'.[1] As part of this discussion, new topics and approaches have emerged on the scholarly agenda and at the same time it has been discussed whether old theories and assumptions about Middle East politics should be rejected, revisited or revised.[2]

An example of this is the debate on Arab authoritarianism, which in recent years has intersected with the debate on the causes and consequences of the current 'sectarianization' Middle East politics. By sectarianization, a very contested concept,[3] we mean 'a process shaped by political actors operating within specific contexts, pursuing political goals that involve popular mobilization around (religious) identity markers'[4] and in the current context, are referring specifically to some sort of Sunni- Shia cleavage instrumentalized by actors in power struggles. We examine the issue by exploring three interrelated questions.

First, we ask whether and how it is possible to identify a sectarian dimension in the techniques employed by authoritarian regimes as part of their regime survival strategy.

Based on a recognition of how authoritarian regimes and their workings may differ from each other, we are secondly asking whether authoritarian regimes' use of the 'sectarian card' can be part of different kinds of regime survival strategies.

Finally, we adopt a longer-term perspective by asking whether and how a sectarian instrumentalization of institutions matters for authoritarian resilience in the long term. Before we turn to addressing these three questions (based on both synchronic comparisons and diachronic within-case studies), the next two sections provide a brief overview of the evolution of the scholarly debate on Middle East authoritarianism before



and after the beginning of the 2011 Arab uprisings, and how it has become increasingly intersected with the debate on sectarianism.

A RESILIENT DEBATE

After the post-Cold War 1990s hopeful, but also rather teleological search for signs of how the Middle East was democratizing like other regions, at the turn of the new millennium this 'democracy-spotting' was met with growing criticism. Instead, Middle Eastern scholars were called on to enter the 'era of post-democratization' and focus less on 'what ought to be' and more on 'what in fact is'.[5]

From this 'post-democratization' perspective, the answer to the question about 'what in fact is' was an apparent durable but also dynamic authoritarianism.[6] In the decade before 2011, this issue figured so prominently on the scholarly agenda that some talked about a 'renaissance in the study of authoritarianism'.[7] This debate did not only give rise to a major and fertile debate on the renewal, resilience, endurance and robustness of Arab authoritarianism. It also provided a growing awareness of the variety of different forms of authoritarianism, including upgraded, monarchical, (post) populist, and liberalized autocracies, and of the multiple techniques employed by these regimes in relation to elections, civil society, authoritarian bargains, overt repression, black knights as well as various forms of identity politics, where societal groups were in/excluded based on identity.[8]

However, in the early phase of the Arab uprisings with the fall of authoritarian rulers such as Egypt's Mubarak and Tunisia's Ben Ali – allegedly *the* prototypes of successful 'upgraded' authoritarianism – many observers thought they saw the 'fourth wave of democratization' unfolding.[9] In turn, 'durable authoritarianism' was declared to be nothing but a mirage.[10] This optimistic position was soon countered by pessimists, calling attention to how the majority of Arab regimes were and would in the foreseeable future likely continue to be autocratic as they had shown an increasing ability to adapt to the new challenges.[11] Today, most – including previous optimists[12] – agree that it was premature to write off authoritarianism as a thing of the past and to declare the existing rich literature on Arab authoritarianism as obsolete. This however does not mean that the Middle East has just experienced an authoritarian restoration in terms of some sort of 'Mubarakism without Mubarak'.[13] Instead, we may be witnessing the rise of a 'new authoritarianism' validating the insight from the pre-2011 'post-democratization' debate about how it is just as important to examine changes in as changes of authoritarianism.[14]

A SECTARIANIZED NEW MIDDLE EAST

In this debate about dimensions of continuity and change in authoritarianism in the Arab world after 2011, one of the aspects that has received much attention concerns what Hashemi and Postel have coined as a 'sectarianization' of Middle East politics in the wake of the Arab uprisings.[15] In a gloomy prediction, Heydemann, for instance, states that the 'future of Arab authoritarianism will be darker, more repressive, more sectarian and even more deeply resistant to democratization than in the past.'[16]

The question about sectarianism is far from a completely new topic in debates on Middle East politics. However, the nature of the debate has changed in recent years.[17] In the decade before the beginning of the Arab uprisings, the main controversy concerned the question of whether 'conflicts within Islam will shape the future'[18] or whether the notion of a 'Shiite Crescent' was more a 'myth than reality'.[19] Today, the contending issue is less about whether or not sectarianism matters,

as even previous skeptics now acknowledge that 'sectarianism is a real factor in politics'.[20] Instead, attention is to a larger extent devoted to questions regarding the causes of this 'sectarianization' and its implication for various dimensions of politics in a 'new Middle East', including the durability and dynamism of authoritarianism.

In this way, the recent sectarianism debate has become intersected with the 'classic' debate on Arab authoritarianism. For the remainder of this article, we are entering this nexus between authoritarianism and sectarianism in order to explore whether and how these two debates in combination can contribute to our understanding of Arab authoritarianism in a 'sectarianized' new Middle East. We do so through a discussion of the three questions outlined in the introduction. By drawing on examples from various parts of the region, we address whether it is possible to identify a sectarian dimension in the techniques employed by authoritarian regimes as part of their regime survival strategy and what it may look like. We then make a synchronic comparison of how the Kuwaiti and Bahraini regimes – in quite different ways – are using sectarianism as part of their regime survival strategies. Finally, we make a diachronic within-case analysis of Syria in order to examine whether and how a sectarian instrumentalization of institutions matters for authoritarian resilience over the long term.

WAYS OF PLAYING THE SECTARIAN CARD

One of the insights from the classic 'post-democratization' debate concerns how authoritarian regimes often employ a large variety of techniques as part of their regime survival strategies. If authoritarianism has become *more sectarian* as suggested by Heydemann, this poses the question of whether this insight also applies to how regimes are 'playing the sectarian card' in the sense of how they are manipulating sectarianism in order to stay in power.[21] In other words, to what extent is it possible to identify a sectarian dimension in more of the regime survival techniques employed by authoritarian regimes? By looking at the practices of different authoritarian regimes across the region before, during and after the Arab uprisings, it turns out that sectarianism has become an important dimension for a number of regimes. It also becomes clear that a variety of authoritarian techniques can involve a sectarian dimension ranging from the design of different kinds of state institutions to how regimes manipulate societal dynamics.

> The question about sectarianism is far from a completely new topic in debates on Middle East politics.

One kind of institutions are those in the *military/security sector*, whose loyalty is vital for the ability of a regime to repress citizens by force if necessary.[22] Recruitment to military, security or intelligence services can, for instance, be based on selective sectarian criteria based on the assumption that some groups are more loyal. In Bahrain, where the al Khalifa regime is Sunni, but the population majority is Shia, 98 percent of the security apparatus are Sunni[23] and in Syria where the majority is Sunni, the Alawis dominate it.[24] Regimes can also hire foreign mercenaries based on sectarian criteria as in Bahrain, where these are mainly Sunnis from countries like Pakistan, Yemen and Jordan.[25] They can also invite intervention by foreign supporters, as in Syria, where the regime is supported by Afghani, Iranian or Iraqi Shiite militias.[26] Yet another example is the mobilization of paramilitary sectarian networks like the Syrian *shabiha* or Shia-militias in Iraq.[27]

There can also be a sectarian dimension in how regimes design representative political institutions and engineer elections as a way of 'divide and rule'. As Justin Gengler explains, these institutions are important as their design structures the nature of contestation and cooperation between citizens and how they relate to the state.[28] In places such as Bahrain, Kuwait or Lebanon,[29] electoral laws and districts are thus carefully engineered as part of a 'sectarian gerrymandering' in order to secure a specific balance representing members of different sects or to ensure that specific groups are underrepresented in the parliaments.[30] In some districts in Bahrain, one Sunni vote, for instance, equals 21 Shia votes.[31] Political institutions and elections can also be designed to encourage political competition based on latent social distinctions – such as sectarian identities – rather than (cross-sectarian) issue preferences, for instance by banning formal political parties.

In some places, it is also possible to identify a *sectarian political economy* in the design of *welfare institutions*. In a critique of the notion of a 'universal rentier social contract', Gengler has, for instance, showed how rent-based regimes in places like Bahrain and Saudi Arabia, instead of deploying limited resources inefficiently upon the whole society, are employing a 'targeted redistribution': a finite category of loyal citizens, usually based on sectarian criteria, are rewarded. They therefore get direct economic-cum-political stake in defending the existing system, while the remaining population is excluded from these benefits.[32]

As a way of legitimizing a ruling regime, various institutions, including religious ones, can also be used to promote a selective *nation-building narrative* centred around the regime and a specific sect, while other groups and events are written out of the official narrative about the nation. Thus, in Bahrain the national narrative accentuates the country's Sunni heritage. At the same time, it deemphasizes the time before the arrival in 1783 of the ruling Sunni al Khalifa family to the island, which at that time was predominantly Shia and an important part of the Shiite world. In a discussion of heritage politics in Bahrain, Thomas Fibiger, for instance, points out how the story about Shia shrines is not told at the Bahraini National Museum, and how some of the historical graves of famous figures in Shia history – just like a number of Shia mosques – were tarnished or destroyed as a response to the 2011 uprisings.[33]

In addition to the design of various state institutions, regimes may also try to engineer a society's *demographic composition* based on a sectarian logic. In the 1970s and '80s, Kuwait, for instance, granted citizenship to more than 200 000 Sunni tribesmen, first in order to marginalize Nasserists and later to dilute the electoral influence of Shias.[34] In Bahrain, the regime has naturalized foreign Sunnis in return for police or military service – up to 50 000 per year.[35] At the same time, the regime stripped citizenship from almost 500 mainly Shia Bahrainis who have been outspoken about democratic reforms and human rights abuses, including Bahrain's most prominent Shiite cleric, Sheikh Isa Qassim.

> The al Khalifa regime of Bahrain has deliberately tried to spur sectarian conflict.

Besides this demographic engineering, it is also possible to detect a sectarian dimension in how authoritarian regimes try to influence societal dynamics by cultivating fear and seeding divisions and discord among different groups in the society in order to avoid crosscutting issue-based coalitions. When it comes to civil society, this is reflected in a selective treatment of different NGOs

and a de facto acceptance or even promotion of 'sectarianism from below' by so-called 'sectarian identity entrepreneurs', who capitalize on making sectarian identities the defining marker of a particular segment of society.[36] In a study of sectarian identities in Lebanese civil society, Bassel Salloukh and Janine Clark for instance show how sectarian elites accept or even promote NGOs based on vertical sectarian ties, whereas cross/non/anti-sectarian NGOs are harassed or marginalized.[37] Similarly, during the 2011 uprisings in Bahrain, the regime was very keen not only on cracking down on Shia dissidents, but also punishing those Sunni groups and individuals who had rejected the official 'sectarian narrative' and joined ranks with the Shia-led opposition and their calls for cross-sectarian cooperation and democratic reforms. At the same time, the regime supported the rise of the pan-Sunni block, The National Unity Gathering, and, according to some reports, used the so-called *baltajiyya*, agent provocateurs or thugs, to stir up sectarian tensions in mixed-sect neighbourhoods.[38] At the *broader societal level*, not only 'sectarian identity entrepreneurs' but also traditional and, not least, new social media constitute important tools for the regimes.[39] These have proved useful to deflect attention from non-sectarian issues concerning corruption or political rights, delegitimize the opposition, and promote fear of sectarian instability, which according to Benstead will make people less inclined to support demands for democracy.[40] In Syria, Bashar al-Asad, for instance portrayed the 2011 uprising as a violent sectarian plot led by Sunni *takfirists* and himself as the protector of not only the Alawis, but also other non-Sunni sects and even secular Sunnis. In Saudi Arabia, the calls for demonstrations on the 'Day of Rage' in March 2011 were denounced as a Shia conspiracy against the Sunni majority.[41] In the official narrative in Bahrain, the oppositions' demands for democratic reforms were similarly reframed as a sectarian plot led by an Iran-backed fifth column intent on installing Shia theocratic rule with no place for Sunnis.

AUTHORITARIAN REGIME SURVIVAL STRATEGIES

While the previous section illustrated how sectarianism can be part of a wide range of different authoritarian techniques, this section takes its point of departure in another awareness in the post-democratization literature. Instead of only making a distinction between democracies versus autocracies, it is just as important to be attentive to how authoritarianism comes in a variety of forms and that different authoritarian regimes may work in quite different ways. Against this background, it is natural to ask whether authoritarian regimes that are playing 'the sectarian card' are necessarily following the same regime survival strategy, even while they share the overall goal of staying in power? In order to address this question, this section compares Kuwait and Bahrain, who at first sight appear very similar. Both are Gulf monarchies with a population consisting of Shia and Sunni Muslims and ruled by Sunni royal families, who have used sectarianism as part of their regime survival strategy. Still, they differ from each other when it comes to how these regimes are using sectarianism and for what purpose.

Bahrain, which figured prominently in the previous section, represents – along with for instance Saudi Arabia – a regime with a pronounced top-down sectarian strategy. Thus, the al Khalifa regime has deliberately tried to spur sectarian conflict and narrowly presents itself as a protector of the Sunnis, whom they try to co-opt, whereas Shias are violently repressed. When it comes to Kuwait, the Sunni al-Sabah ruling family shares the same fundamental goal of regime survival as their Sunni colleagues in Bahrain. They therefore

also fear the emergence of a cross-sectarian opposition with democratic demands. On closer inspection it becomes clear, however, that Sabahs have adopted a very different strategy than the al Khalifas, though sectarianism still figures as an important dimension.

Instead of overt repression and top-down sectarianism, the Sunni regime in Kuwait has not only presented itself as an *arbiter* between and *protector* of various groups in a divided and increasingly sectarianized Kuwaiti society. It has also relied on a quite distinct form of *co-option* – namely of the Shia minority – as part of an attempt to balance the various groups in society and to split the opposition. This strategy is an outcome of two trends in Kuwait. Firstly, the regime has been concerned about a rising and increasingly critical Sunni opposition from tribes and Islamists. At the same time, the Shia minority, some of which have also been critical of the regime and demanded reforms, has been worried about the intensified sectarianism at the societal level, not least among some Sunni tribes and Islamists, where anti-Shia orientations have gained ground in recent decades.[43] The Kuwaiti regime has used this fear among the Shias to co-opt them, partly by offering ministry positions and easing restrictions on Shia religious spaces in return for loyalty. As a result, Shia MPs have become important voting allies of the government, and in the mass protests in 2012, they remained loyal to the regime.[44]

Yet there are numerous indications of how the Sunni Kuwaiti regime's accommodating policy towards the Shias has less to do with genuine democratic or ecumenical views than an authoritarian regime's strategic calculations. The regime has been willing to crack down on instances of strong oppositional Shia voices, has obstructed cross-sectarian cooperation – such as the late 1990s Popular Action Block that included liberal, tribal, Shia, and Sunni Islamist figures – and seems to turn a blind eye to growing anti-Shia sentiments at the societal level. Against this background, it seems fair to conclude that although the drivers of sectarianism may be less top-down in Kuwait than in Bahrain, the regime still uses sectarianism as part of their regime survival strategy to split the opposition and balance various societal groups.

THE CHANGING IMPACT OF SECTARIANISM

The impact of sectarianism on the viability of authoritarianism in the Middle East must be assessed, not only in respect to the short term utility for authoritarian leaders from instrumentalizing it but also by paying attention to the longer term impact of instrumentalism on the stability and effectiveness of governing institutions. This has not only varied among seemingly similar authoritarian regimes but also in the same regime at different periods of its evolution. In the following, this is illustrated through a diachronic within-case analysis that compares the impact of sectarianism on authoritarian governance in Syria during Hafiz al-Asad and his son Bashar al-Asad.

The relation of sectarianism and authoritarian institutions can be framed in terms of the neopatrimonial form of authoritarianism that dominates the Middle East, in which personal leadership is combined with bureaucratic structures. While the construction of such regimes typically instrumentalizes sectarianism or other particularistic identities as *assabiyeh* binding the core elite to the leader, whether this becomes an obstacle to the construction of institutions consolidating a stable base of regime power varies considerably. It arguably depends on the *balance* of personal and bureaucratic authority is a particular case: the more patrimonial the regime, the more likely sectarianism practices – such as the sectarian recruitment of military/security

forces and encouraging inter-sectarian conflict to divide and rule – will debilitate bureaucratic rationality and enervate the institutions needed to incorporate cross-class, cross-sectarian coalitions. However, if the bureaucratic/institutional side of neo-patrimonialism is sufficiently developed, e.g. some bureaucratic recruitment by merit or ruling parties recruiting across sectarian lines, the more inclusive they will be and the more sectarianism can be diluted so that it does not become a threat to long term stability. The inclusiveness of authoritarian regimes has also rested on what has been called a populist social contract in which political loyalty is traded for entitlements regardless of communal background. By contrast, in *post-populist regimes* that exclude the lower classes and concentrate patronage resources in the hands of regime-connected crony capitalists – with different sects usually disproportionately represented in both strata – the inclusiveness of institutions tends to shrink, at the risk of long-term stability.

The Ba'thist regime, neo-patrimonialism and sectarianism: This Weberian understanding enables us to make sense of the changing interaction of identity and authoritarianism in the evolution of rule in Ba'thist Syria. The Ba'th regime was institutionalized under Hafiz al-Asad as a populist version of neo-patrimonialism, a hybrid that both exploited and yet also pursued other practices which diluted sectarianism. The patrimonial president appointed trusted fellow Alawis to command elite army units and the security forces. Also, however, senior Sunni politicos and Ba'thi officers in his inner circle, while not having independent bases of support, still incorporated their own clientele networks; Alawi officers also had Sunni business partners, as part of a 'military-mercantile complex' centered on Damascus. 'Sectarian arithmetic' ensured representation of all sectarian groups in the party politburo and council of ministers. At the base, a cross-sectarian rural constituency was incorporated, with the party penetrating and co-opting Sunni as well a minority peasantry, particularly land reform peasants. The populist social contract traded political loyalty for benefits, regardless of sectarian affiliation: free higher education and government jobs for the salaried middle class; job security for industrial workers; land for peasants; subsidized food for the urban masses and considerable upward mobility for rurals of all sects. The Ba'th's representation of itself as the defender of the Arabs against Zionism and imperialism, on the basis of a supra-state Arab identity meant to subsume sectarian differences, conferred some legitimacy on the regime. The regime incorporated about half the population (minorities, state employed middle class, land reform peasants, the Damascene Sunni bourgeoisie); the other half that felt excluded, on the other hand, sympathized with the main durable opposition to the regime, the Muslim Brotherhood. The robustness of the Ba'th's power building formula proved itself during the Muslim Brotherhood insurgency (1978–1982): while explicitly framed in sectarian terms – that is, as a movement representing the Sunni majority against heretical ruling minorities, the Brotherhood´s message remained largely urban in appeal since most Sunni peasants remained incorporated into the Ba'th constituency via pro-peasant agrarian reforms.[45] The regime used loyal Alawi troops– but also tribal recruited ones – to brutally repress the uprising, particularly in the

> The impact of sectarianism on the viability of authoritarianism in the Middle East must be assessed.

sack of Hama in 1982. The *Ikhwan* uprising left a permanent mark, a desire for revenge by Sunni militants and fear of such revanchism by the regime, which sharply limited its capacity to become more inclusive. The regime thus exploited sectarian ties, and in this sense reproduced sectarianism, but sectarian identities were not officially allowed to take overt political form, with Arab nationalism the inclusive identity that legitimized Ba'th rule. And, the regime remained cross-sectarian enough to dilute and repress sectarian sentiments even if these persisted in covert forms.[46]

The Bashar al-Asad Period: Debilitation of the Cross-sectarian Coalition: Hafiz's regime had depended on the availability of considerable rent and when under his son, Bashar as-Asad, it declined, the regime adopted neo-liberal policies meant to attract investors. In the process, it evolved into a post-populist version of authoritarianism based on a state-crony capitalist alliance that was both highly resistant to democratization and vulnerable to communal conflict. First, concentrating power in Bashar's hands meant pushing his father's old Sunni barons out of power, losing with them their clientele networks among Sunni elites; some, such as Vice-President Khaddam went into opposition. Second, the concentration of the new business opportunities from the opening to private/foreign capital in the hands of the presidential family, especially the president's cousin, Rami Makhlouf, alienated many of the former Sunni business clients of the regime.[47] Third, the running down of the welfare state and cutting of food and fuel subsidies and agricultural prices, combined with the cumulative effect of population growth on fixed land and devastating drought, cost the regime the support of its peasant and lower class constituencies. The result was that while the patrimonial core of the regime became more



Hama after the massacre in 1982, with the destroyed Al-Nuri Mosque, on the western bank of the Orontes River, next to the Hama Castle.

sectarian, the societal penetration of regime institutions, such as the party organization, contracted and the concentration of patronage shrunk its co-optative capacity. Social mobility became sharply skewed in the hands of a few regime insiders and clients.

Others experienced downward pressure on their living standards, and many of the losers came to see sectarian discrimination at work. For example, rumors spread that Alawi teachers were taking the jobs of Sunnis in Raqqa and Hassakah, where the regime was ineffective, if not negligent, in addressing the devastation of the great drought of 2008–2010. Symptomatic of popular resentment of Alawi crony capitalists was the 2011 attack by protestors in Dera on the offices of Rami Makhlouf's Syriatel. At the same time, the regime's encouragement of non-political Islam, first began under Hafiz, had enabled the spread of Islamism beyond its former concentration in the cities into the suburbs and countryside where it shrunk

Ba'thism's popular base and prepared the ideological ground for rural based Islamist insurrection.[48]

Once the Syria uprising evolved into armed insurgency, the regime reconfigured itself to fight a civil war, turning into a more coercive, exclusivist – and de-centralized – form of neo-patrimonialism. All those among the political elite advocating compromise with the opposition were purged and the regime core shrunk to the Asad family and the inner security and military chiefs. As the army was debilitated by mostly Sunni defections, its Alawi composition was accentuated, with much of the community incorporated into the military and state apparatus. Shrinking state resources were targeted at loyalists and loyal regions; and responsibility for security was decentralized to local, often sectarian, militias. Most of the opposition was demonized as terrorists and jihadists; the opposition, in response to regime violence against it, was militarized and Islamized, deploying sectarian discourses that drove the minorities into dependence for security on the regime. The external intervention of sectarian fighters on both sides and the security dilemma, in which all came to depend on their own community against the sectarian 'other,' spread sectarianism to the grassroots of society. Thus, the collapse of inclusive institutions shrank the social base of the state, for which a vastly increased use of coercion came to substitute, with both greatly intensifying the sectarian and territorial bifurcation of the country. The regime was able to survive in good part owing to massive intervention of its Russian, Iranian and Shia Arab allies on its behalf.[49]

The evolution of Ba'thist authoritarianism is typical of the construction of authority in multi-sectarian states.

The evolution of Ba'thist authoritarianism is typical of the construction of authority in the Middle East's multi-sectarian states, both in its instrumentalization of sectarianism and in the considerable variations in the extent to which this was an asset or obstacle to the creation of authoritarian power. For it to be an asset, patrimonial practices – with sect instrumentalized to generate elite solidarity around leaders – have to be combined with enough bureaucratic capacity to include cross-sectarian coalitions. However, this delicate balance is easily upset, particularly with the turn to post-populist versions of authoritarianism. Thus, the changing inclusiveness of Ba'thist institutions and political economy strategies helps explain first the muting of and thereafter the inflaming of sectarianism in Syria, and the parallel move from robust statehood to at least partial state failure.

CONCLUDING REMARKS

In this article, we have revisited the classic debate on durability and dynamism of authoritarianism in the light of the recent 'sectarianization' of Middle East politics. What conclusions can we draw from the literature and our cases for the relationship of sectarianism to authoritarian resilience?

First, sectarianism is widely instrumentalized in the region's sectarian-divided societies, with apparently considerable utility for rulers, at least in the short run, in co-opting constituents and dividing and ruling populations. But there are considerable variations in the short-term techniques employed, with various mixtures of coercion, divide and rule tactics, and cooptation (either targeted solely to supportive sects or more inclusive).

Second, the impact of sectarian instrument-

alization on institutions (and the impact of the latter on sectarianism) matters for authoritarian resilience over the longer term. Institutions, such as parliaments and parties, that enjoy some real internal political life and can therefore effectively coopt/include constituencies reduce the need for coercion; moreover, in order to coerce effectively one must have loyal constituents; it takes institutions to coopt broader social forces, particularly coalitions cutting across sect and class, and if they can effectively include roughly half the population, regimes are much more able to repress or deter opposition from the excluded half. Syria under Hafiz and Kuwait appear to have had effective institutions; when these declined, as in Bahrain after the dismissal of the parliament and in Bashar's Syria, with the debilitation of the Ba'th party, inclusion contracted and coercion became more necessary; but this may only provoke revolution or costly civil war.

Once regimes are weakened in this way they become vulnerable to trans-state interference. Then, whether they can survive depends on whether the balance of intervention is such that supportive allies can outbid hostile powers and shift the internal power struggle on behalf of the regime. Thus the Saudi/UAE intervention in Bahrain saved the Bahraini regime. Likewise, the Hizbollah/Iran/Shia militia intervention in Syria, later followed by Russia, shifted the balance of intervention that was initially against Bashar al-Asad, back in his favor. Needless to say, the interventions have been driven in good part by the regional power struggle between Sunni Saudi Arabia and Shia Iran. Such interventions come at the cost of inflamed sectarian polarization over the longer term.

Third, if we ask why there are such variations in the tactics of sectarian instrumentalization and the balance between inclusion and exclusion, several factors suggest themselves. Inclusion is assisted by a populist social contract and regimes that come to power in popular revolts form below, such as Ba'thist Syria, will opt to legitimize themselves in such terms. Whether or not there are sharp polarizing sectarian cleavages that can be exploited, as in Bahrain, but less so in Kuwait, may shape regime strategies, too. The availability of resources, of course, also matters: compared to Hafiz's Syria and Kuwait, Bashar's Syria and Bahrain enjoyed much less rent to serve as patronage, hence less co-optative capability. Finally, the existing global order affects Middle East's elite strategies and options. In the period of Cold War, socialism and Keynesian capitalism, resource availability and an egalitarian normative climate favored populism and inclusion. The current neo-liberal world order, with its legitimation of vast inequalities, IMF-driven austerity for the masses and (perhaps inadvertent) promotion of crony capitalism via pressures for privatization, encourages exclusion and indeed is associated with crowing communal conflict worldwide.[50]

• *f* •

MORTEN VALBJØRN is associate professor at the Department of Political Science, Aarhus University and leader of the interdisciplinary research project SWAR: Sectarianism in the Wake of the Arab Revolts (ps.au.dk/swar) funded by the Independent Research Council Denmark.
RAYMOND HINNEBUSCH is the director of the Centre for Syrian Studies and professor of International Relations and Middle East Studies at the University of St. Andrews.

1 Fawaz Gerges, eds. *The New Middle East: Protest and Revolution in the Arab World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

2 Jillian Schwedler, «Comparative Politics and the Arab Uprisings», Middle East Law and Governance 7, no. 1 (October 2015): 141–152; Michelle Pace, and Francesco Cavatorta, «The Arab Uprisings in Theoretical Perspective – An Introduction», Mediterranean Politics 17, no. 2 (July 2012): 125–138; Morten Valbjørn, «Reflections on Self-Reflections – On framing the analytical implications of the Arab uprisings for the study of Arab politics», Democratization 22, no. 2 (March 2015): 218–238; Morten Valbjørn, «Strategies for Reviving the International

Relations/Middle East Nexus after the Arab Uprisings», PS: Political Science & Politics 50, no. 3 (July 2017): 647–651.

3 As we have discussed further elsewhere, sectarianism a highly complex concept, which qualifies as an example of what Gallie (1956) once called 'essentially contested concepts'. These are concepts, which we all think that we know, but on closer inspection, it turns out that the concept is associated with a variety of different meanings and it is unlikely that it is possible to reach a final agreement about the 'true' meaning of the concept. While sectarianism today is often associated with the Middle East and Islam, the concept emerges from a debate in religious studies on divisions within European Christianity between the 'church' and religious groups outside of the church, 'sects'. See Adam Gaiser, «A Narrative Identity Approach to Islamic Sectarianism», in *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*, eds. Nader A. Hashemi and Danny Postel (London: Hurst Publishers, 2017), 61–75. When the concept has been applied to a Middle Eastern context, it has been used in a variety of ways. Sometimes it has referred to divisions between groupings within the same faith (for example Shia versus Sunni Muslims as the case is in the present paper); at other times, it concerns relations between groupings of different faith (for example Muslims versus Coptic Christians as in Egypt); at still other times, it refers at the same time to both intra-and inter-faith relations (for example Shia-Muslims versus Sunni-Muslims versus Maronite Christians in Lebanon); others use sectarianism refers about ethnic-religious groups (for example, Shia/Sunni Muslim Kurds versus Arab Shia Muslims versus Arab Sunni Muslims in Iraq) and finally sectarianism is sometimes used in an even broader sense to refer to groups with a 'a shared identity, belief or ideology.' Adding to this confusion, it also differs whether sectarianism refers to a feeling, a policy or an institutionalized arrangement just as it is much discussed whether and if so how religion plays a significant role. The scope of the present article does not allow an in-depth discussion of this contested concept, so we are instead using sectarianism in a deliberately broad and vague sense referring to (constructed/manipulated) divisions among Shia and Sunni Muslims. For a longer discussion of the term, see also Fanar Haddad, «'Sectarianism' and Its Discontents in the Study of the Middle East», Middle East Journal, 71, no. 3 (Summer 2017): 363–382.

4 Nader A. Hashemi and Danny Postel, «Introduction: The Sectarianization Thesis», in *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*, eds. Nader A. Hashemi and Danny Postel (London: Hurst Publishers, 2017), 4.

5 Steven Heydemann, «La question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe», Critique International, 17, no 4 (October 2002): 54–62; Holger Albrecht, and Oliver Schlumberger, 2004. «'Waiting for Godot': Regime Change without Democratization in the Middle East», International Political Science Review 25, no. 4 (October 2004): 371–392; Lisa Anderson, «Searching where the Light Shines: Studying Democratization in the Middle East», Annual Review of Political Science 9, no. 1 (June 2006): 189–214.

6 Oliver Schlumberger, eds. «Arab Authoritarianism – Debating the Dynamics and Durability of Nondemocratic Regimes», in Debating Arab Authoritarianism Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes, ed. Oliver Schlumberger (California: Stanford University Press, 2007), 1–18.

7 André Bank, "Die Renaissance des Autoritarismus. Erkenntnisse und Grenzen neuerer Beiträge der Comparative Politics und Nahostforschung," Hamburg Review of Social Sciences 4, no. 1 (2009): 10–41.

8 For an overview of this debate, see Raymond Hinnebusch, «Authoritarian persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique», Democratization 13, no. 3 (July 2006): 373–395; Morten Valbjørn, and André Bank, «Examining the 'post' in Post-democratization – The future of Middle Eastern political rule through lenses of the past», Middle East Critique 19, no. 3 (October 2010): 183–200.

9 Carl Gershman, «The Fourth Wave», The New Republic, March 14, 2011.

10 Michael C. Hudson, «Awakening, Cataclysm, or just a Series of Events? Reflections on the Current Wave of Protest in the Arab World», Jadaliyya Blog, May 16, 2011; Tarek Masoud, «The Upheavals in Egypt and Tunisia: The Road to (and from) Liberation Square», Journal of Democracy 22, no. 3 (July 2011): 20–34.

11 Jason Brownlee, and Joshua Stacher, «Change of Leader, Continuity of System: Nascent Liberalization in Post-Mubarak Egypt», Comparative Democratization 9, no. 2 (May 2011); Steven Heydemann, and Reinoud Leenders, «Authoritarian Learning and Authoritarian Resilience: Regime Responses to the 'Arab Awakening'», Globalizations 8, no. 5 (October 2011): 647–653; Raymind Hinnebusch, eds., *After the Arab Uprisings – Between democratization, counter-revolution and state failure* (London: Routledge, ed. 2016).

12 Michael C. Hudson, «Conclusion: After the 'Arab Spring': Emergent Democracy vs. Resurgent Authoritarianism», in *Modern Middle East Authoritarianism – Roots, Ramifications, and Crisis*, eds. Noureddine Jebnoun, Mehrdad Kia, and Mimi Kirk, (London: Routledge, 2014), 242–255.

13 Ellis Goldberg, «Mubarakism Without Mubarak – Why Egypt's Military Will Not Embrace Democracy», Foreign Affairs – Snapshot, February 11, 2011.

14 Bruce K. Rutherford, «Egypt's New Authoritarianism under Sisi», The Middle East Journal 72, no. 2 (Spring 2018): 185–208; see also Joshua Stacher, «Fragmenting states, new regimes: militarized state violence and transition in the Middle East», Democratization 22, no. 2 (March 2015): 259–275; Steven Heydemann, «Arab autocrats are not going back to the future», Washington Post – The Monkey Cage, December 4, 2014; Raymond Hinnebusch, «Introduction: understanding the consequences of the Arab uprisings – starting points and divergent trajectories», Democratization 22, no. 2 (March 2015): 205–217.

15 Nader A. Hashemi and Danny Postel, eds., *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East* (London: Hurst Publishers, 2017).

16 Steven Heydemann, «Syria and the Future of Authoritarianism», Journal of Democracy 24, no. 4 (October 2013): 72.

17 For an elaboration, see Morten Valbjørn (forthcoming), «Shia/Sunni sekterisme til debat i et nyt Mellemøsten», TIFO: Tidsskrift for Islamforskning 12, no. 2; Hinnebusch, Raymond,«The Sectarian Revolution in the Middle East», R/evolutions: Global Trends & Regional Issues, 4, no. 1: 120–152. Available at revjournal.org/wp-content/uploads/REV4/08_rev4_hinnebusch.pdf.

18 Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future – with a new Afterword* (New York: W.W. Norton, 2007).

19 Moshe Maʾoz, «The "Shi'i Crescent": Myth and Reality», Brookings Report – Saban Center Analysis Paper November 30, 2007; Morten Valbjørn, and André Bank, «Signs of a New Arab Cold War: The 2006 Lebanon War and the Sunni-Shi'i Divide», Middle East Report 37, no. 242 (March 2007): 6–11; Gregory F. Gause, «Saudi Arabia: Iraq, Iran, the Regional Power Balance, and the Sectarian Question», Strategic Insights 6, no. 2 (March 2007).

20 Gregory F. Gause, «Sectarianism and the Politics of the New Middle East», Brookings Up Front Blog, June 8, 2013. brookings.edu/blogs/up-front/posts/2013/06/08-sectarianism-politics-new-middle-east-gause

21 On regimes 'playing the x card', see also Sandra Barkhof, «Playing the Ethnic Card – Liberal Democratic and Authoritarian Practice Compared», in *Routledge Handbook of Ethnic Conflict*, eds. Karl Cordell, and Stefan Wolff (London: Routledge, 2013), 311–321.

22 Eva Bellin, «The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective», Comparative Politics 36, no. 2 (January 2004): 139–157.

23 Geneive Abdo, *The New Sectarianism: the Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide* (New York: Oxford University Press, 2017), 140.

24 Salam Said, «The Uprising and the Economic Interests of the Syrian Military-Mercantile Complex», in *The Syrian Uprising: Domestic Origins and Early Trajectory*, eds. Raymond Hinnebusch, and Omar Imady (London and New York: Routledge Publishers, 2018), 56–76.

25 Nebil Husayn, «Mechanisms of Authoritarian Rule in Bahrain», Arab Studies Quarterly 37, no. 1 (December 2015): 41.

26 Christopher Phillips, and Morten Valbjørn, «'What is in a Name?': The Role of (Different) Identities in the Multiple Proxy Wars in Syria», Small Wars & Insurgencies 29, no. 3 (May 2018): 414–433.

27 Leon Goldsmith, «The Alawis: Structure, Perception and Agency in the Syrian Security Dilemma», in *The Syrian Uprising: Domestic Origins and Early Trajectory*, eds. Raymond Hinnebusch, and Omar Imady (London and New York: Routledge Publishers, 2018), 141–58.

28 Justin Gengler, «Understanding Sectarianism in the Persian Gulf», in *Sectarian Politics in the Persian Gulf,* ed. Lawrence G. Potter (London: Hurst and Company, 2013), 31–66.

29 While the Lebanese political system is not only very different from but also more pluralistic than some of the other countries discussed, Lebanon is according to Freedom House still only ranked as 'partly free' with a mere score 6 (on a 1-7 scale), when it comes to political rights. For the present discussion, Lebanon is particularly interesting in relation to how the political elite uses 'the sectarian card' to divide the civil society and marginalize anti-sectarian NGOs that challenge the political/sectarian elites' vested interest in the existing sectarian political system.

30 Madeleine, Wells, «Sectarianism, Authoritarianism and Opposition in Kuwait», in *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*, eds. Nader A. Hashemi and Danny Postel (London: Hurst Publishers, 2017), 235–257; Justin Gengler, «Understanding Sectarianism in the Persian Gulf», in *Sectarian Politics in the Persian Gulf*, ed. Lawrence G. Potter (London: Hurst and Company, 2013), 31–66; Bassel Salloukh et al., *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon* (London: Pluto Press, 2015).

31 Marc O. Jones, «Saudi Intervention, Sectarianism, and De-Democratization in Bahrain's Uprising», in Protest, Social Movements and Global Democracy Since 2011: New Perspectives, eds. Thomas Davies, Holly E. Ryan, and Alejandro M. Peña (Emerald Group Publishing Limited, 2016), 251–279.

32 Justin Gengler, «Understanding Sectarianism in the Persian Gulf», in *Sectarian Politics in the Persian Gulf*, ed. Lawrence G. Potter (London: Hurst and Company, 2013), 34; Justin Gengler, «How Bahrain's crushed uprising spawned the Middle East's sectarianism», in POMEPS Studies 18: *Reflections Five Years After the Uprisings* (POMEPS, 2016), 45–47.

33 Thomas Fibiger, «Heritage erasure and heritage transformation: how heritage is created by destruction in Bahrain», International Journal of Heritage Studies 21, no. 4 (June 2014): 390–404; see also Nebil Husayn, «Mechanisms of Authoritarian Rule in Bahrain», Arab Studies Quarterly 37, no. 1 (December 2015): 33–53.

34 Justin Gengler, «Understanding Sectarianism in the Persian Gulf», in *Sectarian Politics in the Persian Gulf*, ed. Lawrence G. Potter, (London: Hurst and Company, 2013), 50.

35 Marc O. Jones, «Saudi Intervention, Sectarianism, and De-Democratization in Bahrain's Uprising», in *Protest, Social Movements and Global Democracy Since 2011: New Perspectives*, eds. Thomas Davies, Holly E. Ryan, and Alejandro M. Peña (Emerald Group Publishing Limited, 2016), 257.

36 Toby Matthiesen, *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't* (Stanford, California: Stanford University Press, 2013), ix.

37 Janine A. Clark, and Bassel F. Salloukh, «Elite strategies, civil society, and sectarian identities in postwar Lebanon», International Journal of Middle East Studies 45, no. 04 (November 2013): 731–749.

38 Marc O. Jones, «Saudi Intervention, Sectarianism, and De-Democratization in Bahrain's Uprising», in *Protest, Social*

Movements and Global Democracy Since 2011: New Perspectives, eds. Thomas Davies, Holly E. Ryan, and Alejandro M. Peña (Emerald Group Publishing Limited, 2016), 251–279; Nebil Husayn, «Mechanisms of Authoritarian Rule in Bahrain», Arab Studies Quarterly 37, no. 1 (December 2015): 33–53.

39 Marc Lynch, «The Rise and Fall of the New Arab Public Sphere», Current History 114, no. 776 (December 2015): 331–336; Alexandra Siegel, «Sectarian Twitter Wars: Sunni-Shia Conflict and Cooperation in the Digital Age», Carnegie Endowment for International Peace (December 2015).

40 Lindsay J. Benstead, «Why do some Arab citizens see democracy as unsuitable for their country?» Democratization 22, no. 7 (September 2014): 1183–1208.

41 Madawi Al-Rasheed, «Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring», Studies in Ethnicity and Nationalism 11, no. 3 (December 2011): 513–526.

42 Marc O. Jones, «Saudi Intervention, Sectarianism, and De-Democratization in Bahrain's Uprising», in *Protest, Social Movements and Global Democracy Since 2011: New Perspectives*, eds. Thomas Davies, Holly E. Ryan, and Alejandro M. Peña (Emerald Group Publishing Limited, 2016), 251–279; Nebil Husayn, «Mechanisms of Authoritarian Rule in Bahrain», Arab Studies Quarterly 37, no. 1 (December 2015): 33–53.

43 Madeleine Wells, «Sectarianism, Authoritarianism and Opposition in Kuwait», in *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*, eds. Nader A. Hashemi and Danny Postel (London: Hurst Publishers, 2017), 242.

44 Madeleine Wells, «Sectarianism, Authoritarianism and Opposition in Kuwait», in *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*, eds. Nader A. Hashemi and Danny Postel (London: Hurst Publishers, 2017); Frederic Wehrey, *Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings* (New York: Columbia University Press, 2013), 215.

45 Raymond Hinnebusch, *Syria: Revolution from Above* (London: Routledge, 2001), 47–64, 93–103.

46 Raymond Hinnebusch, *Syria: Revolution from Above* (London: Routledge, 2001), 65–88.

47 Raymond Hinnebusch, «The Ba'th Party in Post-Ba'thist Syria: President, Party and the Struggle for 'Reform'» Middle East Critique 20, no. 2 (July 2011): 109–125.

48 Raymond Hinnebusch and Tina Zintl, eds., *Syria from Reform to Revolt, Volume 1: Political Economy and International Relations* (Syracuse University Press, 2015).

49 For the consequences of the Syrian Uprising for adaptation of the regime, see Raymond Hinnebusch and Omar Imady, *The Syrian Uprising: Domestic Origins and Early Trajectory* (Routledge, 2018); Kheder Khaddour, «Assad's Officer Ghetto: Why the Syrian Army Remains Loyal», Carnegie Middle East Center, November 4, 2015; Kheder Khaddour, «The Assad Regime's Hold on the Syrian State», Carnegie Middle East Center, July 8, 2015; Aron Lund, «Who are the pro-Asad Militias?», Carnegie Middle East Center, March 2, 2015, carnegie-mec.org/diwan/59215?lang=en; Nour Samaha, «Survival Is Syria's Strategy», The Century Foundation, February 8, 2017, tcf.org/content/report/survival-syrias-strategy/; Jihad Yazigi, «Syria's War Economy», European Council of Foreign Relations, April 7, 2014.

50 Robert E. Prasch, «Neoliberal and Ethnic Conflict», Review of Radical Political Economics 44, no. 3 (May 2012): 298–304; Masaaki Higashijima, «Multiethnic Autocracy under Economic Globalization: Theory and Evidence from Developing Countries», APSA Annual Meeting Paper, August 27, 2012, ssrn.com/abstract=2110184.

RELIGIØS AUTORITET OG TYNNSLITT STAT

VALGKAMP I SJIA-IRAK

Religiøs autoritet er politisk valuta i Irak. Hvordan brukes den når setene i landets nasjonalforsamling står til valg?

KJETIL SELVIK

Denne artikkelen er dedisert til Nils som i sitt arbeid har vært opptatt av territorialstatens forutsetninger i Midtøsten og konfliktdynamikk i delte samfunn.[1] Mot bakteppet av en stat i krise og fire års opprivende krig arrangerte Irak parlamentsvalg 12. mai 2018. Valget ble promotert som et uttrykk for at normaliteten var på vei tilbake og et viktig skritt mot gjenoppbygging av landet. Men veien er lang å gå. Væpnede opprørere med ISIL i spissen vant i 2014 kontroll over store byer og landområder og tvang millioner av irakere på flukt. De hevdet å ha etablert en grenseløs islamsk stat i områdene til det historiske kalifatet og slik viske ut arven etter Sykes-Picot. Myndighetene i Bagdad var maktesløse og påkalte internasjonal militær assistanse. De fikk hjemlig drahjelp av ayatollah ʿAli al-Husayni al-Sistani som, da Mosul falt og blottstilte at den irakiske hæren manglet disiplin og kampvilje, kallet borgerne til å «forsvare landet, folket og de hellige stedene».[2] Fatwaen resulterte i at titusener meldte seg til frivillig militærtjeneste og bidro til å stoppe fremgangen til IS.

I ukene frem mot parlamentsvalget prydet ayatollah Sistani valgkampplakatene til et bredt spektrum av de sjia-muslimske kandidatene. Årsaken var ikke at den høytstående religiøse lederen eller hans representanter søkte seter i nasjonalforsamlingen. Det var markedsføringsverdien i å kunne knytte seg til 88-åringen med det prestisjefylte omdømmet, som gis æren for å ha reddet Irak fra sammenbrudd og har blitt et nasjonalsymbol for irakiske sjia-muslimer. Anseelsen sto i slående kontrast til legitimitetsunderskuddet til de verdslige styresmaktene. Gjennomgangstemaet i valgkampen var nødvendigheten av å få bukt med korrupsjonen som gjennomsyrer landets økonomi og styre. I et av Midtøstens rikeste oljeland er staten fortsatt ikke i stand til å besørge grunnleggende tjenester som vann, elektrisitet og søppelhåndtering i mange områder, femten år etter regimeskiftet i 2003. Irak regnes som en av verdens minst effektive stater.[3]

Statskollaps, okkupasjon og krig har styrket innflytelsen til religiøse aktører i Irak.[4] Forskningslitteraturen har vist hvordan identitetspolitikk har blitt en selvstendig kilde til fragmentering.[5] Samtidig hevder Caroleen Marji

Sajey i en nylig utgitt fagbok at ledende ayatollaher med Sistani i spissen har vært blant de mest progressive kreftene i landet og støttet opp om demokrati og nasjonal forbrødring.[6] Ayatollah Sistani er sjia-islams mest populære religiøse leder, med følgere verden over. Han har profilert seg på å dyrke uavhengighet av politikk og statsmakt og har vunnet status som «landsfader» i Sjia-Irak. Sistani er motstander av at religiøse lærde (*'ulama*) skal holde politiske posisjoner. Selv om han er født og oppvokst i Iran, har han markert avstand til Den islamske republikkens teologiske innflytelse. Ayatollahen er tilhenger av Iraks suverenitet og ser statsmakt som en nyttig buffer mot politisk-revolusjonær islam. Han har lånt det politiske systemet sin autoritet og vunnet myndighetenes anerkjennelse tilbake. De forsøker, så langt som mulig, å sole seg i hans glans.

I denne artikkelen diskuterer jeg religion som en autoritetsbyggende og fragmenterende faktor i Irak med utgangspunkt i en analyse av fredagsprekener holdt i ukene frem mot det ovennevnte parlamentsvalget. Jeg viser hvordan religiøs autoritet legitimeres i fredagsprekenene og bringes inn i konkurrerende politiske prosjekter. Artikkelen gjør opp status for Sistanis holdning til irakisk politikk og sammenstiller budskapet med posisjonene til systemkritiske Muqtada al-Sadr samt Jalal al-Din 'Ali al-Saghir, som målbar interessene til den Iran-vennlige valgalliansen al-Fatah. Analysen viser hvordan Sadr og Saghir tøyer Sistanis autoritet for å tjene sine agendaer, og setter den religiøse lederen i en vanskelig situasjon.

SJIA-AUTORITET OG STATSMAKT

Sjia-samfunnet i Irak har historisk levd på siden av – og tidvis i frykt for – staten. Det har lært å organisere seg uavhengig av politiske myndigheter og har visse komparative fortrinn som gjør det robust.[7] Det første er demografisk tyngde: sjiamuslimer utgjør rundt 65 prosent av befolkningen i Irak.[8] Det andre er *marja'iyya*-institusjonen som pålegger de troende å følge en religiøs autoritet som «kilde til etterlikning» og gir *'ulama* stor gjennomslagskraft. Det tredje er de hellige byene, Najaf og Karbala', som gjør Sør-Irak til hjertet av sjia-islam. Millioner av pilegrimer strømmer hvert år til stedene hvor Profetens rettmessige etterfølger ifølge sjia-læren, imam 'Ali (d. 661 e.Kr) og hans sønn imam Husayn (d. 680 e.Kr.) ligger begravet.[9] Sistani har også sitt hovedsete i Najaf.[10]

De sjia-lærdes relasjon til statsmakt er historisk, teologisk og politisk interessant. I utgangspunktet var sjia-islam en formaning om at religiøs og verdslig autoritet etter Profeten Muhammad skulle være ett, fordi man anså at Profeten hadde utpekt en etterfølger, imam 'Ali, som hadde del i hans forståelse av Koranen. Den gudommelige inspirasjonen og retten til å lede gikk ifølge Tolvskolen i arv til tolv påfølgende imamer i Profetens egen slekt.[11] Problemet var bare at sunni-herskerne som i praksis styrte staten ikke var med på at Profetens religiøse innsikt hadde gått i arv. De avskrev sjia-retningen som vranglære og holdt seg med kalifer, etterfølgere, som avvek fra imamrekken. Sjia-lærde svarte fra sin minoritetsposisjon at all statsmakt var illegitim i den tolvte imamens fravær. Oppfatningen ledet lenge de geistlige til å holde avstand til makthaverne og innta en apolitisk linje.[12]

Maktskifter og teologisk utvikling førte med tiden til at de lærde (*'ulama*) vokste nærmere staten og fikk en maktlegitimerende rolle. Teologer som Shaykh Mufid (d. 1022) og Sayyid Murtada (d. 1044) banet vei ved å hevde at rettslærde kunne overta enkelte av imamens lederfunksjoner.[13] Da safavidene (1501–1736) gjorde sjia-islam til statsreligion i Iran vokste det frem en religiøs klasse som så sine interesser tjent i den politiske ordenen, og brukte religiøse argumenter for å rettferdiggjøre samarbeid med den.[14] De geistlige talte varmt om herskerne og

fikk administrative fullmakter og store inntektskilder tilbake.[15] Det oppsto et parallellstyre hvor *'ulama* tok lederskap i religiøse, rettslige og sosiale spørsmål mens safavidekongen styrte i alle verdslig-politiske anliggender.[16] De rettslærde blandet seg ikke i politikk – med mindre de sto overfor alvorlige avvik.

Teologisk ble *usuli*-linjen rådende for utarbeiding av islamsk lov, hvilket betød at de lærdes autoritet ble styrket. Den regnet *ulama*s konsensus (*ijma'*) og logikk (*'aql*) blant «kildene til rettslære» (*usul al-fiqh*) i motsetning til akhbari-retningen som utelukkende vektla Koranen og Tradisjonene etter Profeten Muhammad.[17] Usuli-teologien

Sistani forsøker å styrke staten og trygge den politiske stabiliteten ved å stille krav til politikerne.

skilte mellom spesialister som var kvalifisert til å fortolke de hellige skriftene og resten av befolkningen. Fortolkerne fikk ærestittelen *mujtahid* (kvalifisert til *ijtihad*) mens alle andre ble rangert som *muqallid* (imitator). Lekfolk pliktet å etterlikne en *mujtahid* i sin daglige livsførsel. Selv sjahen skulle i prinsippet referere til en «kilde til etterlikning» (*marja' al-taqlid*). Doktrinen ga de lærde stor sosial og politisk innflytelse.

Marja'iyya-læren førte til en sentralisering av autoritetsstrukturene i sjia-islam og et læringshierarki med titler som *hujjat al-islam*, *ayatollah* og *ayatollah 'uzma* (stor-ayatollah). Murtada Ansari (d. 1864) formaliserte tesen om at sjialærestedene (kjent som *hawza*) burde ha den mest kunnskapsrike *mujtahid* som øverste autoritet og leder.[18] Han etablerte dog ingen formell prosedyre for å peke ut sjia-muslimenes ledestjerne. Det er opp til de troende å identifisere hvem de vil etterlikne. I fraværet av en samlende institusjon for lederutvelgelse står rivaliserende krav til *marja'iyya*-status mot hverandre, og de troende strides om hvem som veier tyngst. De geistlige konkurrerer om å ha flest følgere og tar diverse virkemidler i bruk for å bygge sin autoritet og status.

Første bud for å etablere seg som *marja'* er å demonstrere at en besitter kunnskap, *a'lamiyya*. Det gjøres ved å vise til anerkjente læremestre, tiltrekke seg studenter og publisere sine prekener og avhandlinger (*risala*) som plasserer seg i en tradisjon og tar stilling til religiøse problemstillinger. From livsførsel støtter også opp om krav på dyp religiøs forståelse. Men kunnskap og fromhet i seg selv er ikke nok. En *marja'* som vil nå ut bredt må også mobilisere økonomiske ressurser, bygge en organisasjon og drive markedsføring.[19] Penger er en forutsetning for å lykkes. Som Laurence Louër påpeker har marja'er historisk vært knyttet til handelsborgerskapet og landeiereliten, som bidro til å finansiere ulike aktiviteter. Skatter som *zakat* og *khums* har gitt anerkjente geistlige inntekter uavhengig av staten. Politisk lojale *'ulama* kan også ha statsstøtte, ikke minst i Iran hvor øverste leder 'Ali Khamene'i kontrollerer religiøse læresteder gjennom patron-klient-nettverk og korporatisme.

Elvire Corboz har vist hvordan nettverk, filantropi og deltakelse i politikk kan brukes til å styrke de geistliges omdømme.[22] Innflytelsesrike *'ulama* har ofte bakgrunn i etablerte religiøse familier og læringsnettverk med transnasjonale forgreninger. De tilbyr velferdstjenester som hjelper teologistudenter å følge undervisningen og understøtter fattige familier. I forholdet til politikk er det flere veier til målet for *'ulama* som er ute etter å akkumulere symbolsk kapital. En første vei er å være tilbaketrukket og søke anerkjennelse ved å heve seg over interessekamp og holde fast ved rollen som moralsk og spirituell veileder. 'Ali al-Sistanis mentor Abu al-Qasim al-Khu'i (1899–

1992) regnes som representant for denne retningen. En annen er å gjøre seg til talsmann for politisk opposisjon som ayatollah Khomeini (1902–1989) i Iran eller Muhammad Baqir al-Sadr (1935–1980) i Irak. Sadr ledet an i etableringen av det islamske Da'wa-partiet og ble torturert og drept av Saddam Husayns regime etter å ha forbudt de troende å være medlem av Ba'th-partiet og støttet den islamske revolusjonen i Iran. Han hylles fortsatt som frihetssymbol og martyr av irakiske sjia-aktivister og er et sentralt element i hans svigersønn Muqtada al-Sadrs krav på religiøs og politisk anerkjennelse.

SISTANIS VEI

'Ali al-Sistani staker ifølge Abbas Kadhim ut en tredje vei mellom tilbaketrukkenhet og aktivisme ved å holde avstand til politikk i det daglige, men intervenere ved viktige anledninger.[23] Han protesterte høylytt i 2003 da USA forsøkte å nedsette et råd for å skrive Iraks grunnlov og tvang istedenfor okkupasjonsmakten til å utlyse valg til grunnlovsgivende forsamling.[24] Han grep inn og reddet landet fra blodbad da væpnede sammenstøt mellom Muqtada al-Sadr og internasjonale styrker nådde Najaf i 2004, avviste et utkast til valglov i 2009 og tok til orde mot gjenvalg av Nuri al-Maliki som statsminister etter at Mosul og andre byer hadde falt til IS i 2014. Sistani utsteder allmenne politiske retningslinjer som kommuniseres gjennom offisielle representanter (*wukala'*).[25] Slik unngår han å stille seg i direkte søkelys. Fredagsbønnelederne i imam Husayn-helligdommen i Karbala, Ahmad al-Safi og 'Abd al-Mahdi al-Karbala'i, er de eneste som er autorisert til å erklære politiske budskap på vegne av Sistanis kontor.[26]

Den irakiske statsviteren Harith Hasan al-Qarawee mener Sistanis politiske rolle etter 2003 er drevet frem av svekkelsen av statlig autoritet og innføringen av en konsosiert styringsmodell hvor den utøvende makt er delt mellom identitetsgrupper.[27] Forholdet mellom sjia-autoritet og statsmakt ble snudd opp ned da USA styrtet Saddam Husayn og påførte Irak en varig svekkelse av sentralmakten. USA forsto irakisk politikk som etnisk-religiøs interessekamp og fordelte politiske posisjoner etter kvoteprinsippet. De lente seg på den nasjonalt orienterte og demokrati-vennlige *marja'*en som «talsmann» for sjia-muslimene. Sistani kvitterte med å støtte 2005-grunnloven og fikk en legitimerende funksjon for et system som knapt kunne stå på egne ben. Han ble indirekte takket i forordet til grunnloven og irakiske politikere har fortsatt med å gi ham anerkjennelse. Resultatet er, i Qarawees ord, at Sistani har blitt en «utenom-konstitusjonell autoritet som overser og moralsk veileder verdslig politikk og intervenerer når politikken mislykkes i å beskytte den sosiale orden eller håndtere direkte trusler».[28]

Sistani står i en teologisk tradisjon som avpasser de geistliges intervensjon og posisjon til de politiske og sosiale omstendighetene.[29] Hans oppslutning om grunnloven og territorialstaten har hvilt på en pragmatisk vurdering. *Marja'*en forsto at sjia-muslimene som majoritetsgruppe var sikret innflytelse i et valgbasert system og at en sjia-islamsk stat i et fler-religiøst land var urealistisk. Han så i tillegg med skepsis på militante islamistgrupper som kjempet mot vestlig okkupasjon fordi deres lojalitet til Najafs tradisjonelle lederskap var i tvil, og fordi deres våpen kunne komme ut av kontroll. Statsbygging fremsto som en attraktiv strategi som kunne redusere gjennomslagskraften og appellen til militante bevegelser.[30]

Sistani ser dessuten den irakiske staten som en nyttig buffer mot iransk innflytelse. Siden 2003 har Iran gjort seg mer og mer gjeldende i Irak i takt med at USA har mistet kontroll. Sett fra Iran er nabolandet i vest et sensitivt sikkerhetspolitisk satsningsområde. Både fordi Irak gikk til angrep på Iran i 1980 og fordi det har huset amerikanske

styrker. Den islamske republikken har jobbet systematisk for å styrke sin posisjon og hindre at Irak blir en sikkerhetstrussel. Teheran har støttet politiske partier, pleiet kontakt med geistlige og politikere, trent og mobilisert militsgrupper, finansiert velferdstiltak og promotert sin statsteologi i sjia-muslimske læresteder. Teologien avviker fra Sistanis i betoningen av ayatollah Khomeinis doktrine om den rettslærdes styre (*wilayat al-faqih*). *Marja*'en fremholder at styre fordrer tilslutning fra de styrte[31] og er skeptisk til Den islamske republikkens revolusjonære agenda. Iran betrakter Irak som en del av en bredere regional kontekst av konkurranse med sine internasjonale og regionale rivaler. Sistani er mer opptatt av å beskytte sitt læresteds uavhengighet som hviler på den irakiske statens overlevelse og relative autonomi fra Teheran.[32]

«IMAMENS BETRODDE»

Jeg vil nå ta fatt på den empiriske analysen. Med grunn i fredagsprekener vil jeg vise at religiøs autoritet også har et diskursivt fundament. Jeg har analysert ti prekener samlet over internett i perioden 20. april–10. mai 2018, hvorav tre fra Sistanis representanter, tre fra Sadr-bevegelsen og fire fra Iran-lojale Saghir.[33] At sjia-geistlige med organisatoriske ressurser publiserer videoopptak av fredagsprekenene på sine hjemmesider er en indikasjon på at de tillegges verdi. Fredagsprekener i sjia-islam er et relativt nytt fenomen som ayatollah Khomeini gikk i bresjen for i Iran og som ayatollah Muhammad Sadiq al-Sadr introduserte i Irak i 1990-årene.[34] De består av to deler: en teologisk utgreiing som drar på Koranen og overleveringer fra Profeten og de tolv imamene og en påfølgende refleksjon rundt samfunnsaktuelle og gjerne politiske spørsmål. Vektingene av de to varierer fra geistlig til geistlig avhengig av teologisk orientering. Sistani dyrker rollen som religiøs leder og legger hovedvekten på teologiske og moralske spørsmål, mens Sadr og Saghir som politiske aktører går tyngre inn i del to.[35]

Når de geistlige skal legitimere sin myndighet, tar de utgangspunkt i imam-læren. Sistani, Sadr og Saghir er alle trygt plassert i den klassiske tradisjonen i sjia-islams tolvskole som betrakter imamene som ufeilbarlige fordi de er syndfrie (*ma'sum*) og har evne til å se skjult virkelighet (*al-ghayb*). Imamene kjenner Koranens indre, esoteriske budskap og har i oppgave å veilede menneskene. Uten imamen vil en kun få adgang til den hellige bokens bokstav og ikke dens ånd, forklarer Kari Vogt.[36]

I fredagsprekenene er beskrivelser av imamenes inspirasjon og oppdrag et sentralt element, med fokus på veiledningsfunksjonen. For å gi et eksempel forteller Sistanis representant Sa'id Ahmad al-Safi i Karbala om imam Zayn al-'Abdin som ber om Guds hjelp til å styre unna fristelser så han kan lede menneskene ut av mørket: «Imamen, Gud velsigne ham, ber Gud om å gi ham lys. Vi vet alle at vi med lys kan skjelne ting og oppdage sannheten. Det er annerledes å gå om natten enn om dagen. Vi går med trygghet når vi har lys».[37] Med den tolvte imams okkultasjon har de troende mistet direkte tilgang til veilederens lys, men hengivne som fordyper seg i religiøs kunnskap kan likevel komme nær ham. De lærde står etter eget syn som mellommenn og viderefører veiledningsfunksjonen i imamens fravær. Som al-Safi forklarer: «Dette er veien vi har arvet fra våre imamer, Gud velsigne dem, veien til den hellige marja'iyya-institusjonen. […] Til imam Mahdi vender tilbake er disse menneskene hans betrodde».

Ifølge sjia-teologi skylder den troende imamen «kjærlighet, troskap, tillit og lydig underordning» (*wilaya*).[39] Hengivenhet til den utvalgte er i hjertet av hva det vil si å være sjia-muslim. «Hvis en troende tilber Gud i hundre år i Mekka, om han faster hele dagen og ber hele natten, men er

uvitende om vår *wilaya*, får han ingen belønning av Gud», skal Profeten ha sagt.[40] I forlengelsen av dette grunnprinsippet advarer også fredagsbønnelederne mot å miste respekt for sine religiøse autoriteter. «Hvis jeg ser en mann som flyr mellom himmel og jord, men ikke tror på *marja'iyya,* er han ikke verd noen ting» sier al-Safi.[41] Dhia al-Shawki, som preker for Muqtada al-Sadr i Kufa-moskeen, er tilsvarende klar i sin tale:

Et svært viktig spørsmål ble reist til vår eminense, lederen av islam og muslimene, Muqtada al-Sadr, Gud velsigne ham. (…) Spørsmålet: vi er en gruppe tilbedere i Sadr by og al-Amin hvor folk med perverterte tanker og doktriner har blitt identifisert. For noen uker siden deltok de i fredagsbønnen, men før og etter bønnen spredte de giftige tanker blant vanlige tilbedere. (…) De sa det ikke finnes religiøst grunnlag for å etterlikne en mujtahid og påsto til og med at det er haram. (…) Svaret [fra al-Sadr]: boikott dem og isoler dem, men ikke bruk vold. (…) Slike mennesker, hvis de insisterer på å synde, fortjener fengsel og straff for de er som pest som kan ødelegge samfunnets kropp.[42]

Jalal al-Din al-Saghir, som taler i Buratha-moskeen i Bagdad, er også opptatt av nødvendigheten av en kyndig veileder. Han påpeker at Gud har lovet menneskeheten nåde hvis den etterfølger religionen, som betyr absolutt lykke, likhet og rettferdighet. Menneskene trådte feil da de glemte å spørre hvem som er veilederen, forklarer al-Saghir. Han gjentar gang etter gang at de troende må stoppe opp og spørre seg: «Hvem er veilederen i min tid?». Al-Saghir minner om hva som skjedde da Profeten gikk bort og folket havnet i strid: «Muslimene var i en sårbar situasjon, de sloss seg imellom. Folk drepte og ble drept. Av hvilken grunn? Hadde de søkt veiledning, er det ikke rimelig å tro at Profeten ville latt dem uten svar».[43] Den vanskelige situasjonen minner til forveksling om situasjonen i samtidens Irak. Al-Saghir trekker selv linjer til vår tid og diskuterer *marja'* Sistanis formaning om å ta opp våpen mot, som han sier, de kriminelle i IS:

Spørsmålet er, har den religiøse autoriteten (al-marja'iyya) rett til å utstede en fatwa for å påby kamp mot disse inntrengerne? Ja, han har rett for disse folkene volder stor skade og må stoppes. (…) Når din sønn, bror eller andre du holder kjær lider av en sykdom, og du vet det finnes spesialiserte doktorer, hva vil du gjøre? Du søker den beste doktoren for å finne en behandling. Så også når menneskene søker veiledning. De må velge den beste, viseste og mest kunnskapsrike om veiledning til å lede dem.[44]

Eksemplene viser at de geistlige bygger opp et hierarki for å legitimere sin myndighet. Menigmann trenger veiledning og imamen har gudommelige kvaliteter. I mellomsjiktet definerer de lærde seg med sin egen interne rangstige. «Kildene til etterlikning» (*maraja' al-taqlid*) er de ypperste av de geistlige. Deres virke fremstilles som en videreføring av imamens. Mot denne overbygningen for å legitimere sin autoritet, hva er så de politiske budskapene som Sistani, Sadr og Saghir bringer til torgs? Jeg vil diskutere budskapene i lys av aktørenes posisjoner i det religiøse og politiske landskapet.

SISTANI: REFORM

I sin tale fra imam Husayns helligdom i Karbala 4. mai 2018 klargjorde fredagsbønneleder 'Abd al-Mahdi al-Karbala'i Sistanis holdning til det forestående parlamentsvalget. Karbala'i som i 2014 offentliggjorde Sistanis kall til kollektiv jihad mot IS, leste denne gang en offisiell uttalelse (*bayan*) om valget. «Siden det tidligere autoritære regimets fall», sier uttalelsen, «har den religiøse autoriteten arbeidet for å erstatte det med et system basert på

pluralisme og fredelige maktskifter gjennom frie og rettferdige valg, i overbevisning om at det ikke finnes et alternativ til denne formen for styre i dette landet».[45] Uttalelsen forklarer at Sistani står fast ved denne linjen, men at valget må møte visse forutsetninger for å gi tilfredsstillende resultater. *Marja*'en lister opp allmenne kriterier for frie og rettferdige valg og retter så pekefingeren mot Iraks politikere: «feilgrepene og skuffelsene som har fulgt tidligere valg som et resultat av maktmisbruk (…) korrupsjon og sløsing med offentlige midler (…) med privilegier som høye lønninger og bonuser (…) var et resultat av å ikke møte de nødvendige forutsetningene».[46]

Sistani forsøker å styrke staten og trygge den politiske stabiliteten ved å stille krav til politikerne.

Sistanis forslag til løsning av problemene kan oppsummeres i ett ord: reform. Hele prekenen forut for den offisielle uttalelsen er viet dette temaet. Al-Karbala'i tar utgangspunkt i Profeten, imamene og hvordan de arbeidet for å forbedre sine samfunn. Selve essensen i Profeten og imamenes bevegelser var ifølge fredagsbønnelederen reform. Sistanis representant forklarer menneskets ansvar for å jobbe for reform med at korrupsjon, avvik, fattigdom, mørke og ondskap alltid har eksistert ved siden av nåde, dyd og godhet. Lykkelige og suksessrike samfunn blir ikke til av seg selv. Han lister opp tre kriterier for å lykkes. Det første er et utfyllende program for alle aspekter ved livet. Han sier det ikke direkte, men leseren forstår at det komplette programmet foreligger i form av islam. Det andre er lederskap. Her er al-Karbala'i eksplisitt på at Sistani tar ansvar og «følger samfunnets bevegelser på alle områder (…) foreskriver det riktige programmet når han aner risiko eller fare».[47] Det tredje er samfunnets lydhørhet for reformlederne. Al-Karbala'i vier mest tid til denne siste variabelen og deler samfunnet i fire ulike grupper, slik han leser historien og Koranen; 1. makthaverne, som alltid motsetter seg reform; 2. de uvitende, som lar seg lede av makten og media; 3. de svake i kjødet, som styres av fristelser og lyster, og 4. de troende, som adlyder Guds formaning om reform.

Oppsummert kan vi si at Sistani forsøker å styrke staten og trygge den politiske stabiliteten ved å stille krav til politikerne og legge sin tyngde bak kampen mot korrupsjon. Han går dog ikke lenger i å kommentere politiske temaer eller instruere velgerne. Han understreker at borgerne har rett til å stemme som de vil og unnlater å kalle stemmegivning en plikt. Uttalelsen sier at *marja*'en stiller seg uavhengig til alle kandidater og valglister og at velgerne selv må vurdere hva de står for. Den avslutter med en advarsel til politikerne om å misbruke hans navn til egen vinning: «Ingen person eller organisasjon må utnytte kappen til den religiøse autoriteten som har en spesiell plass i det irakiske folks hjerte, til å score poeng i valget».[48] Advarselen var kanskje mest som et hjertesukk, for i det politiske feltet var allerede kampen om å slå mynt på Sistanis religiøse dekke i full gang. Jeg skal ta som eksempel hvordan Sadr-bevegelsen og Fath-alliansen rev og slet i *marja*'ens kappe.

SADR: OPP MED ROTEN!

Muqtada al-Sadr er en geistlig, politiker og militsleder som satte seg på kartet etter 2003 ved å mobilisere vanskeligstilte sjia-muslimer til væpnet motstand mot USAs okkupasjon. Han tilhører en prominent familie av sjia-lærde som sønn av ayatollah Muhammad Sadiq al-Sadr (1943–1999) og grandnevø og svigersønn av ayatollah Muhammad Baqir al-Sadr (1931–1980). Muhammad Sadiq holdt posisjon som *marja*' fra

1992, og Muhammad Baqir var spirituell leder for det islamske Da'wa-partiet som tidligere nevnt. Begge ble drept av Saddam Husayns regime. Muqtadas far nektet å bøye seg for regimets agenter da de forbød ham å holde fredagspreken i Kufa-moskeen og ble skutt i en bil med to av Muqtadas brødre.[49]

Sadr-bevegelsen har et historisk anspent forhold til Sistani. Muhammad Baqir og Muhammad Sadiq var begge tilhengere av en aktivistisk sjia-islam, mens Sistani tilhørte ayatollah Abu-l Qasim al-Khu'is skole som de nedlatende omtalte som «den tause *hawza*» (*al-hawza al-samit*). Sadr-militsen *jaysh al-mahdi* ble også til i opposisjon til Najaf og den «sovende» Sistani.[50] Da Abu-l Qasims sønn 'Abd al-Majid al-Khu'i ble knivstukket og drept av en mobb i Najaf i 2003, ble Muqtada al-Sadr anklaget for å ha beordret drapet. Forholdet mellom Sistani og Sadr har siden bedret seg som en konsekvens av borgerkrig, fremveksten av anti-sjia-hatideologi, Irans innflytelse og Muqtadas egen utvikling. Likevel er Sadrs posisjon fortsatt ambivalent. Muqtadas bønneledere ber for eksempel ikke eksplisitt for Sistani i fredagsprekenene; de ber for Muhammad Sadiq og Muhammad Baqir al-Sadr. De refererer ikke til Sistani i religiøse spørsmål; de leser fra Muqtadas egne fatwaer. Muqtada henviser til sin far Muhammad Sadiq som *marja'*, selv om mange mener det er forbudt å emulere en død person.

Men Muqtada al-Sadr er politiker, og valg er valg. Han ser den politiske verdien av å lene seg på Sistani. Muqtadas valgkampstrategi i 2018 var å vinne stemmer på den folkelige misnøyen med politikerklassen og stå frem som irakisk-nasjonalt alternativ til innflytelsen fra Iran. Han inngikk en valgallianse med det irakiske kommunistpartiet for å nå utover sine tradisjonelle velgergrupper. Sadr-bevegelsen har en tydelig sosial profil og Muqtada dyrker rollen som «folkets røst». Han kjørte en nådeløs kampanje mot maktmisbruk og korrupsjon i den politiske eliten. I fredagsprekenene sto historier om profetene og imamenes kamp mot sosial urettferdighet i sentrum. Hadi al-Daninalwi i Kufa-moskeen berettet for eksempel om profeten Josef som hadde magesmerter fordi han unnlot å spise:

De spurte, hva er smerten din? Han sa: kroppen vil at jeg gjør den full, men jeg holder den sulten. De spurte: hvor mange år har den vært sulten? Han sa: syv år (…) jeg frykter, på dommens dag, at Allah vil si, Josef, hvorfor er du mett mens folket ditt sover sultent? O statsminister, o stortingspresident, o visepresidenter, o fråtsere, dere vet hvor mange sjeler som [i dag] sover sultne, og likevel stiller dere til valg igjen?[51]

Muqtada al-Sadr grep fatt i et uttrykk tilskrevet Sistani om at «den som er prøvd kan ikke prøves igjen» (*al-mujarrab la yujarrab*). Uttrykket stammet fra en uttalelse fra Sistanis representant Ahmad al-Safi i 2013 hvor han advarte regjeringen mot å utnevne ministre som hadde demonstrert at de ikke tjente folket tidligere.[52] Sadr gjorde uttrykket til slagord i sin egen valgkamp. Han fremstilte det som at marja'en var mot å gi stemmer til enhver som hadde sittet i parlamentet før. Sadr-kampanjen kombinerte uttrykket med Muqtadas kamprop, «riv dem alle opp med roten!» – *shal' qala'* på irakisk dialekt.

Sistani ble slik tatt til inntekt for et populistisk program om å forkaste den etablerte politikerklassen i sin helhet. I fredagsprekenen dagen før valget siterte Sadr-predikant Hadi al-Daninalwi en «fatwa» fra sin religiøse leder om hvordan folket burde stemme. Muqtada al-Sadr formante at «Najafs ærverdige sønner er den ærverdige *marja*'ens sønner som betyr at mottoet deres er 'den som er prøvd kan ikke prøves igjen'».[53] Predikanten utdypet:

Dagens irakiske borgere følger enten ordren fra marja'en eller religiøst lederskap (…) og begge har forbudt å velge nedrige personer som har brakt skam og ondskap til Irak, stjålet alle dets varer og ressurser, fylt sine mager og lommer med penger, overført alle dets bankreserver til utlandet. Forrige fredag kallet marja'en folket til å delta i valget og ba det ikke velge disse kriminelle igjen, ikke velge dem som har blitt prøvd, samt å stoppe ytre innblanding i valget.[54]

Mellom linjene siktet sadristene til Da'wa-partiet som har dominert irakisk politikk siden 2005.[55] De fremstilte det som om Sistani ønsket seg helt nye krefter. Referansen til «ytre innblanding» var et stikk til de politiske motstanderne i Fatah-alliansen som anklages for å ha bånd til Iran. Vi skal nå se hvordan en av denne valgalliansens kandidater svarte.

SAGHIR: FIENDEN LURER!

Den geistlige, militslederen og politikeren Jalal al-Din al-Saghir var lenge medlem av Det høye islamske rådet i Irak (ISCI på engelsk)[56] og har fartstid i det irakiske parlamentet.[57] Han dannet i 2014 Brigaden for troens tilhengere (*saraya ansar al-'aqida*) som en del av De folkelige mobiliseringsstyrkene (*al-hashd al-sha'bi*).[58] Al-Hashd er paraplyorganisasjonen til paramilitære grupper som tok opp kampen mot IS etter Sistanis fatwa. Gruppene er tallrike, anslagsvis femti, de unndrar seg statlig kontroll og har konkurrerende agendaer. Militsene faller i tre hovedgrupper, de som er lojal mot Khamene'i, de som følger Sistani og de som svarer til Muqtada al-Sadr.[59] Det var den første og dominerende gruppen som inngikk i valgalliansen al-Fatah. De tyngste spillerne internt var Badr-organsiasjonen, ISCI og Forbundet av de rettskafne, 'Asa'ib ahl al-haqq.[60] Alle har tette forbindelser med Iran og spesielt Revolusjonsgarden som siden 1980–1988-krigen har jobbet med å etablere og styrke Iran-vennlige militser i Irak.[61]

Saghir forklarte i januar 2018 at han anser Khamene'i som den øverste religiøse autoriteten for sjia-islam.[62] Hengivenhet til et annet lands statsoverhode er imidlertid ikke oppskriften på å vinne stemmer, og i fredagsprekenene før valget nevner han ikke Khamene'i med et ord. Derimot refererer han flittig til Sistani som han omtaler som «imamen for vårt religiøse fellesskap (*al-umma*), vår *marja*' som vi vil ofre våre liv for».[63] Saghir kaster seg inn i kontroversen rundt uttrykket *al-mujarrab la yujarrab* og retter et retorisk spørsmål til Sadr: «Profeten har blitt prøvd og imamene har blitt prøvd – skal vi da også si at vi ikke ønsker dem?».[64] Tanken på å bytte ut alle politikere med erfaring er for Saghir en konspiratorisk sammensvergelse. Det vil gjøre Irak til et lett bytte for fienden og det er amerikanerne og baathistenes plan. Saghir spør om man ønsker seg en nasjonalforsamling av «dansere og sangere», «klovner» og «lettlurte fjols». «Et av komplottene er å gjøre det neste parlamentet tankeløst, uten ekspertise og kunnskap, under påskudd av å bringe inn nye fjes».[65]

Dagen før valget er Saghir mest opptatt av å prise de frivillige i al-Hashd. Hadde det ikke vært for dem og besluttsomheten til Sistani, ville Irak ha falt til fienden, påpeker han. Han advarer mot å tro at faren er over: «Tror du de som mobiliserte IS vil si unnskyld, jeg angrer, og aldri gjøre det igjen? Skikkelig hyggelige folk, ikke sant? Slanger avføder slanger og skorpioner avføder skorpioner».[66] Konklusjonen er at Irak må fortsette å ha sikkerhet som sin første prioritet og bevilge mer midler til al-Hashd. Saghir bruker Sistani til å bygge opp dette resonnementet, men mye tyder på at *marja*'en er ukomfortabel med å bli tatt til inntekt for Fatah-alliansens sak. Hans representanter presiserte i 2014 at fatwaen ikke var ment for å legitimere paramilitære grupper, men

for å øke tilslutningen til de irakiske sikkerhetsstyrkene. De har siden unnlatt å bruke betegnelsen al-Hashd i stille protest mot de folkelige mobiliseringsstyrkenes lederskap som de anser å ha misbrukt Sistanis fullmakt.[67] Nå som krigen formelt er over ønsker *marja*'en at al-Hashd skal underlegges forsvars- eller innenriksministeriets myndighet. De Khamene'i-lojale er imot og argumenterer som Saghir med at fienden fortsatt lurer og at de derfor trengs. Verken Sistani eller den irakiske regjeringen har naturligvis muskler og autonomi til å tvinge de paramilitære gruppene til å gi fra seg våpnene.

Eksempelet illustrerer utfordringen med å bruke religion til å støtte opp om staten: veien er kort til identitetspolitikk. Saghir glir sømløst fra å prise Sistani til å dyrke frykt for den Andre og bedrive hatretorikk (jamfør «slanger og skorpioner»). Det minner om statsviter Fanar Haddads observasjon om at sekterisme i Irak ofte ikles en nasjonalistisk drakt.[68] Problemet er at sjiapartikularisme skaper motreaksjoner blant sunnimuslimer og dermed styrker sentrifugalkreftene. Identitetspolitikk har sin egen og ofte uforutsigbare logikk.

KONKLUSJON

Forvaltere av religion besitter ressurser for å generere autoritet som politikere i en svak stat mangler. Vi har sett at den diskursive strategien til Iraks sjia-lærde er å fremstille sin agens som forlengelse av imamens. Artikkelen har analysert tre forsøk på å veksle symbolsk kapital i politisk valuta. Ayatollah Sistanis anmodning om reform er et forsøk på å stramme opp den irakiske staten. Han forsøker å hegne om et system og en relativ stabilitet som han har interesse av og har investert sin prestisje i. Komplikasjonene oppstår når Sadr og Saghir setter seg på *marja*'ens skuldre. Sadr bruker Sistani til å underbygge en radikal form for anti-elitisme som fra Najafs konservative ståsted risikerer å oppildne til opprør. Selv om Sistani etter betenkning uttrykte støtte til de folkelige protestene som bredte seg i Sør-Irak etter valget, frykter han fortsatt gatepolitikk.[69] Saghir bruker på sin side Sistani til å legitimere eksistensen av paramilitære grupper. De både lever av og forsterker sentralmaktens grunnleggende problem. Tross sin sjia-muslimske religiøse overbygning svarer militsene ofte ikke til Sistani.

Sistani er en samlende figur som har bidratt til å redde den irakiske statskonstruksjonen. Funnene tyder imidlertid på at autoritetsbygging gjennom religion kan ha en parallelt fragmenterende effekt. Både opprørsretorikken til Sadr og styrkingen av transnasjonale militsgrupper med sekterisk tilsnitt gjør indirekte bruk av den samme religiøse autoriteten. Det skaper utfordringer for konsolidering av sentralmakt som kan true stabiliteten på sikt. *Marja*'ens dilemma er at han ikke kan imøtegå aktørene som bruker ham til vinning uten å selv bli fanget i politikkens logikk. Sistanis popularitet er omvendt proporsjonal med statens. Skal det vare kan han ikke bli politiker. For Irak er spørsmålet hva som skjer når 88-åringen gjenfinner sin skaper. Sistanis død vil svekke forsvarsverket mot intra-sjia konflikt.

• *f* •

KJETIL SELVIK er er seniorforsker i Forskningsgruppen for fred, konflikt og utvikling ved NUPI.

1 Forfatteren ønsker å takke Iman Amirteimour, Khogir W. Muhammad og 'Ayad al-Rikabi for hjelp under arbeidet med artikkelen og Tine Gade, Henriette Ullavik Erstad og Erling Lorentzen Sogge, samt to anonyme fagfeller for å ha lest og kommentert. Forskningen ble finansiert av Norges Forskningsråd som en del av prosjektet HYRES (prosjektnummer 261844).

2 «Det som ble nevnt i fredagspreken til representanten for den øverste religiøse myndighet i Karbala, shaykh 'abd al-mahdi al-karbala'i», Sistani.org, besøkt 1. september 2018, sistani.org/arabic/archive/24918/

3 Se «Fragile State Index: Fractured Government and Iraq's Fragility», Peacebuilding, åpnet 7. august 2018, newsdeeply.com/peacebuilding/articles/2018/05/22/fragile-

state-index-fractured-government-and-iraqs-fragility.

4 Toby Dodge, *Iraq–from war to a new authoritarianism* (London: Routledge, 2017).

5 Se for eksempel Fanar Haddad, *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity* (London, GBR: Oxford University Press, 20110501); Vali Nasr, *The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future* (New York: WW norton & Company, 2007); Khalil Osman, *Sectarianism in Iraq: the making of state and nation since 1920* (London: Routledge, 2014); Mehdi Noorbaksh, «Shiism and ethnic politics in Iraq», Middle East Policy 15, nr. 2 (2008): 53–65.

6 Caroleen Marji Sayej, *Patriotic Ayatollahs: Nationalism in Post-Saddam Iraq* (Ithaca: Cornell University Press, 2018).

7 «Teorien om shiaenes indre kraft», Shafaqna, åpnet 7. september 2018, iraq.shafaqna.com/AR/113235/-قارعلا-ةعيش-يدل-ةيتاذلا-ةوقلا-ةيرظن/

8 «The World Factbook – Central Intelligence Agency», åpnet 10. september 2018, cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/iz.html.

9 Pilegrimsferden finner sted under Arba'in, 40 dager etter 'Ashura' som marker imam Husayns martyrdød.

10 Najaf styrket seg som sjia-lærested etter Safavide-rikets fall i Iran i 1736 og dro nytte av perifer plassering i Osmanriket til å konvertere Sør-Iraks innbyggere til sjia-islam, etablere selvstendige inntektskilder og styrke interne autoritetsstrukturer gjennom *marja'iyya al-taqlid*-teologien. Se Laurence. Louër, *Shiism and Politics in the Middle East, Comparative Politics and International Studies Series* (London: Hurst, 2012). s. 7–11.

11 Imamens nærhet til Gud og kallet til å lede trossamfunnet kalles i sjia-terminologien *wilaya*. Den gudommelige innsikten overføres fra far til sønn i Profetens familie (*ahl al-bayt*) og det finnes én utvalgt til enhver tid. Tolvskolen lærer at den tolvte imam (*al-Mahdi*) har gått i okkultasjon og først vil vise seg igjen på dommedag.

12 Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (Berkeley: University of California Press, 1980).

13 Tamima Bayhom-Daou, *Shaykh Mufid* (London: Oneworld Publications, 2012); Wilferd Madelung, «A treatise of the Sharīf al-Murtadā on the legality of working for the government (Mas' ala fi'l-'amal ma 'a'l-sultān)», Bulletin of the School of Oriental and African Studies 43, nr. 1 (1980): 18–31.

14 Mohammad Fazlhashemi, «Justifying political decisions through theological arguments», Studia Theologica-Nordic Journal of Theology 70, nr. 2 (2016): 179–198.

15 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

16 Se Mohammad Fazlhashemi, *Islams dynamiske mellantid. Muslimsk idéhistoria mellan guldåldern och framväxten av politisk islam*, Stockholm: Atlantis, 2016, s. 70–73.

17 Moojan Momen, *An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985).

18 Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious authority in Shi'ite Islam: from the office of mufti to the institution of marja'* (Washington DC: Internat. Inst. of Islamic Thought and Civilization, 1996).

19 Sajjad Rizvi, «The Making of a Marja': Sīstānī and Shi'i Religious Authority in the Contemporary Age», Sociology of Islam 6, nr. 2 (6. juni 2018): 165–189, doi.org/10.1163/22131418-00602006.

20 Laurence Louër, *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf, Series in Comparative Politics and International Studies* (London: Hurst, 2008), s. 78

21 «The Shiite Clergy Post-Khamenei»:, åpnet 15. august 2018, washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-shiite-clergy-post-khamenei-balancing-authority-and-autonomy.

22 Elvire Corboz, *Guardians of Shi'ism: Sacred Authority and Transnational Family Networks* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

23 Abbas Kadhim, «Forging a Third Way: Sistani's Marja 'iyya between Quietism and Wilāyat Al-Faqīh», Iraq, Democracy and the Future of the Muslim World, 25. juni 2010, doi.org/10.4324/9780203848807-11.

24 Reidar Visser, «Sistani, the United States and Politics in Iraq», Nupi, 2006, 10–11.

25 Babak Rahimi, *Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Baʾathist Iraq* (United States Institute of Peace (USIP), 2007), 24.

26 Ali Mamouri, «Iraq's Shiite Authority Flexes Its Political Muscle», Al-Monitor, 8. oktober 2014, al-monitor.com/pulse/originals/2014/10/iraq-shiite-authority-social-powers.html.

27 Harith Hasan Al-Qarawee, «The 'Formal' Marja': Shi'i Clerical Authority and the State in Post-2003 Iraq», British Journal of Middle Eastern Studies, 2018, 1–17, doi.org/10.1080/13530194.2018.1429988.

28 Ibid. s. 11.

29 Sajjad Rizvi, «Political mobilization and the Shi'i religious establishment (*marja'iyya*)», International Affairs 86, nr. 6 (2010): 1299–1313; Babak Rahimi, op. cit..

30 Harith Hasan al-Qarawee, «Sistani, Iran, and the Future of Shii Clerical Authority in Iraq», Middle East Brief, nr. 105 (2017). s. 3.

31 For en diskusjon av Sistanis forhold til *wilayat al-faqih*, se Mehdi Khalaji, *«The Last Marja», Sistani and End of the Traditional Religious Authority in Shiism*, Washington: Washington Institute for Near East Policy, 2006, s.14–16.

32 al-Qarawee, «Sistani, Iran, and the Future of Shii Clerical Authority in Iraq».

33 Jeg skylder Iman Amirteimour en stor takk for å ha samlet prekenene og Khogir W. Muhammad for å ha transkribert dem. Forfatteren har lagrede kopier av YouTube-klippene som vil være tilgjengelig for interesserte dersom lenkene referert til i artikkelen slutter å virke.

34 Intervju med Ayatollah 'Ayad al-Rikabi, 31. august 2018.

35 Sadr og Saghir har ikke den samme religiøse tyngden som Sistani, men dyrker rollen som lærd og refereres til på egne nettsider som hujjat al-islam.

36 Kari Vogt, *Husets folk: shia-islam i det 21. århundre* (Oslo: Cappelen Damm, 2012). s. 29–35.

37 Ahmad al-Safi, 27. april 2018, 05:55–06:42, youtube.com/watch?v=wt1C4wJo634&list=PL2iOL4gJOOIeSlfBfHLznQaNVU_2JrDNv

38 Ibid. 34:08–34:33.

39 Vogt, *Husets folk*. s. 39–40.

40 Sitert av Vogt. s. 40.

41 Ahmad al-Safi, 27. april 2018, op. cit. 20:31–20:40.

42 Dhia al-Shawki, 27. april 2018, youtube.com/watch?v=NIP8Z5YFLaE, 00:45–02:46.

43 Jalal al-Din al-Saghir, 20. april 2018, youtube.com/watch?v=Y5AXX7rfQX4, 13:40–14:05.

44 Ibid. 24:02-25:41.

45 'Abd al-Mahdi al-Karbala'i, 4. mai 2018, youtube.com/watch?v=WPSxedqd4f4, 29:51–30:32.

46 Ibid. 34:02–34:59.

47 Ibid. 19:54–20:15.

48 Ibid. 38:00–38:24.

49 Leslie Bayless, «Who is Muqtada al-Sadr?», Studies in Conflict & Terrorism 35, nr. 2 (2012): 135–155.

50 «The Sadr-Sistani Relationship», Jamestown, åpnet 3. september 2018, jamestown.org/program/the-sadr-sistani-relationship/.

51 Hadi al-Daninalwi, 11. mai 2018, youtube.com/watch?v=WaH9ArcJhDc, 17:14–18:01.

52 Ahmad Odezadeh, «'Al-Mujarrab La-Yujarrab'», åpnet 10. september 2018, /iraq.shafaqna.com/AR/112720/ما-قمي-عرجما-نم-درت-مل-قملك-برجي-البرجما/

53 Hadi al-Daninalwi, 11. mai 2018, op. cit. 03:25–03:40.

54 Ibid. 31:41–32:40.

55 Statsministrene Ibrahim al-Ja'fari (2005–2006), Nuri al-Maliki (2006–2014) og Haydar al-'Ibadi (2014–2018) hadde alle bak grunn i Det islamske Da'wa-partiet.

56 Al-Saghir forlot ISCI i juni 2017, al-monitor.com/pulse/originals/2017/07/iraq-islamic-supreme-council-ammar-hakim.html.

57 «Hans eminens shaykh Jalal al-din 'ali al-saghir», besøkt 10. desember 2018, sh-alsagheer.com/.

58 «Erklæring om dannelsen av Saraya ansar al-shari'a som del av de folkelige mobiliseringsstyrkene», besøkt 10. desember 2018, burathanews.com/arabic/news/242750

59 «Iraq's Paramilitary Groups: The Challenge of Rebuilding a Functioning State», Crisis Group, 30. juli 2018, crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/188-iraqs-paramilitary-groups-challenge-rebuilding-functioning-state.

60 Militsene Kata'ib hizbullah, Kata'ib sayyid al-shuhada og Harakat Mizbullah al-nujaba' inngikk også i al-Fatah.

61 Afshon Ostovar, *Vanguard of the Imam: Religion, Politics, and Iran's Revolutionary Guards* (New York: Oxford University Press, 2016). Louër, Transnational Shia Politics.

62 «Iraqi Politician Sheikh Jalal Al-Din Al-Saghir: Khamenei Is Our Source of Authority, We Are Committed to the Iraqi Constitution Because He Authorized It», MEMRI, åpnet 5. september 2018, memri.org/tv/iraqi-politician-jalal-al-din-al-saghir-khamenei-our-source-of-authority.

63 Jalal al-Din al-Saghir, 4. mai 2018, youtube.com/watch?v=OGlt3tlacKA, 01:45–01:48.

64 Ibid. 05:15–05:19.

65 Jalal al-Din al-Saghir, 20. april, youtube.com/watch?v=56B4-KGxHC4, 20:29–20:44.

66 Jalal al-Din al-Saghir, 11. mai 2018, youtube.com/watch?v=Vi6o5K8XiAY, 05:07–05:22.

67 «Iraq's Paramilitary Groups».

68 Fanar Haddad, «Sectarian relations and Sunni identity in post-civil war Iraq», *Sectarian Politics in the Persian gulf*, 2014, 67–115; Haddad, *Sectarianism in Iraq*.

69 «Iraq Cleric Sistani Urges Government Action on Corruption Amid ...», Reuters, 27. juli 2018, reuters.com/article/us-iraq-protests-sistani/iraqs-top-cleric-sistani-calls-for-new-government-as-soon-as-possible-idUSKBN1KH165.


2

STATS- OG MEDBORGERSKAP

MIDTØSTEN, SIDE 70: [...] the formation of modern citizenship in the Middle East and North Africa is a *continuous historical process* that developed since the beginning of the emergence of the modern state and the evolution of completely different relations with its subjects since the beginning of the nineteenth century.

SAUDI-ARABIA, SIDE 82: Står en migrantarbejder uden sponsor risikerer vedkommende at blive deporteret ud af landet.

EGYPT, SIDE 94: [...] avhengig av ståsted og ideologisk tilpasning finner vi arabisk-språklige som *ikke* er arabere, som *er* arabere, og som er «ekte og rene» arabere.

EGYPT, SIDE 106: Relativt få har fokusert på selve *språket* som ropet om aktivt medborgerskap uttrykkes i.

CAN THE REAL CITIZEN STAND UP PLEASE?

THE ELUSIVENESS OF THE CITIZEN IN THE MIDDLE EAST

«They seek him here, they seek him there, those Frenchies seek him everywhere;
Is he in heaven, is he in hell, that damned illusive Pimpernel?»
The Scarlet Pimpernel

ROEL MEIJER

This article deals with the debate about citizenship. It discusses Nils A. Butenschøn's «citizenship approach» and tries to historicize his theory and project it back to the nineteenth century and the interbellum, in an attempt to draw an outline of the history of citizenship in the Middle East. Citizenship is an elusive subject and this essay seeks to demonstrate the usefulness of applying the term citizenship to the Middle East. The main reason for raising this question is that scholars of the Middle East seldom use the term, or if they do, they do so in a random off-hand way, assuming that citizenship is an unproblematic concept, such as in the «citizens of the Ottoman Empire», the «citizens» of Egypt, or even the «citizens of Qatar» in an exhibition at Qatar museum on Qatari workers who supposedly built their country in the early oil industry in the 1950s. Seldom is the problematic character of the term citizenship recognized. Rarely is citizenship itself a topic of research, and if it is, this is mostly limited to one aspect of citizenship: nationality (in Arabic *jinsiyya*), in the sense of possessing a passport and being a subject of a state, or in the case of populations who do not have a fixed internationally recognized nationality, such as Palestinians and Kurds and the problematic character of their nationality. Even scholars who have given citizenship more thought disagree on its character. Will Hanley, who recently published a book on nationality in Alexandria at the end of the nineteenth century, has a highly legalistic view of citizenship, and argues that looking for substantial citizenship in the nineteenth century is compared to an «impossible quest for a Holy Grail of indigenous political citizenship that was destroyed by outside forces». He states that «there was no democratic citizenship» and therefore no subject to study at the end of nineteenth century because there were no rights, only duties.[1] Elsewhere he refers to citizenship in Alexandria as the effect of «legal technologies».[2] Others, like

Bryan Turner, one of the founders of citizenship studies in the 1980s, has given more sociological reasons for its absence in the Middle East, pointing out that the tenacity of kinship relations prevented the emergence of individualism, a precondition of citizenship.[3] He finds company in Middle East specialist Sami Zubaida, who argues that the social relations in the region are based on kinship, clan and tribal relations and that the individual and the notion of rights is not sufficiently developed.[4] On the other extreme, stands Engin Isin, who holds the opinion that these definitions of citizenship are too Western and Orientalist. He argues that citizenship should be based on a completely different set of criteria. According to his definition, citizenship already existed during the premodern Ottoman period. «Ottoman citizenship» was embodied in the way people organized, assembled, and differentiated themselves. These institutions, even more than Western reforms of the nineteenth century, have produced civil consciousness, civility, social responsibility and forms of identity, solidarity and loyalty that we associate with citizenship.[5] In fact, the process of centralization, standardization, homogenization that is part of the Tanzimat reforms only produced an authoritarian state that ended local, deeply held notions and practices of citizenship. Among regional scholars, a comparable argument is found in Wael Hallaq's *The Impossible State*, in which he argues that modern surveillance states exclude sharia that buttressed an Islamic civil society sustained by the *ulamā*'.[6] In the same vein, Timothy Mitchell in his *Colonizing Egypt* argues that modern citizenship leads to a disciplinary regime of state surveillance.[7]

During the past decade much work has been done on notions of citizenship and the application of citizenship theory to the Middle East, and by now citizenship has become something of a discipline that helps us understand the Middle East in a new way. To these new trends belong the works of Gianluca Parolin,[8] Lauren Banco,[9] Michelle Campos,[10] Elizabeth Thompson[11] and Rania Maktabi.[12] Their main success has been to retrieve citizenship as a subject from being crushed between the anvil of the «soft» approach that has attracted most scholarly attention such as Arab nationalism and its heavy emphasis on identity, and the anvil of «hard», realist, political science theories of authoritarian state resilience theories. There are also many studies that have indirectly contributed to the understanding of citizenship. To these belong, for example, recent works on sectarianism,[13] the Ottoman empire,[14] Muslim-Christian relations,[15] studies on guilds,[16] and all studies on workers and trade unions in the twentieth century Egypt.[17] Reading these works through the lens of citizenship, one is struck by the proverbial elephant in the room. This is not surprising as the larger project of which citizens played a part was to build a new civic and political order in which citizenship was the central feature, even if it is not named as such. The end result is a new reading of Middle Eastern history.

Nils A. Butenschøn's *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications* published in 2000,[18] together with its companion, edited by Suad Joseph on gender and citizenship,[19] belong to the first publications on the Middle East focusing on the concept of citizenship. Butenschøn's introduction to his anthology is the first attempt to theorize what he calls the «citizenship approach», and in many ways it is still valid. He argues that citizenship is the «organizing principle of state-society relations in modern states. It draws lines between members and nonmembers, between those who are included and those excluded from specific rights and obligations regulated by the authorities».[20] Essentially this is a function of the state through its «politics of citizenship». The state provides for the right of abode (*jinsiyya*), or

nationality as well as the right of «equal access to the civil, political, social, and economic resources of the state»,[21] or *muwātana*, in the case of democratic citizenship. Importantly, Butenschøn calls the relationship between state and citizen a social contract. This allows him to come to his main point that the crisis of the Middle East can be traced to «the lack of trust of the citizen in the state». In the second half of his introduction he defines different models of citizenship – what we have called «citizenship regimes» in the first anthology Nils A. Butenschøn and I edited in 2017[22] – dividing the Middle East into *singular* and *pluralistic* regimes, with the first including Saudi Arabia, Turkey, and the second Lebanon. A third category, *universalism*, does not occur in the Middle East, but seems to be a future ideal, except perhaps Tunisia after 2011. Butenschøn's analysis focuses mainly on the period after independence and the crisis of legitimacy of the authoritarian regimes in the 1980s. He takes into account the different forms of citizenship due to local circumstances and social formations, but his is essentially an ahistorical analysis. It focuses mainly on the authoritarian state and not on the agency of the people (*demos*), or social movements. Nor does he look at ideas and their role in the historical formation of citizenship in contestation with the state. What he does do, however, is provide the building blocks of the analysis of citizenship (the role of the state, state-citizen relations, social contract between state and citizen and legitimacy, collective or individual citizenship, tension between *jinsiyya* and *muwātana*).

Investigating citizenship in the region is investigating the deeper reasons for the present crisis.

These building blocks are essential in tracing the development of the citizen in the Middle East. They raise questions about the period when the modern state arose, which form it adopted, and which power mechanisms it developed and to what extent it became sovereign and gained full control over its subjects, turning them into citizens through legal procedures. It addresses the issue of inclusion and exclusion. The same applies to citizenship. When did a modern citizen arise and when did the transition take place from subject to citizen? This is not just the result of the rise of the modern state and its control mechanisms of individuals, because for a notion of citizenship to take hold, citizens must not only become aware of their duties to the state, but also of their rights, developing allegiances to larger political communities, and develop a sense of the common good. In Benedict Anderson's words, citizenship is an «imagined community», but it is also concrete in the sense that it relates to how it is expressed, organizes itself and produces certain practices. As such, citizenship is not just imposed by the state but is also constituted through participation and mobilization of social movements. More than in Europe, in the Middle East this has been a messy business, with partial successes, and more downs than ups. Citizenship has been diverse, highly differentiated, sometimes even disappearing, producing the so-called «child-citizen» under Hazfez al-Asad,[23] or the noncitizen under Saddam Hussein.[24] Another difference with Western Europe is the tremendous influence of foreign interference in development of citizenship in the Middle East. Foreign intervention and incorporation into the periphery of the world economic system has severely hampered sovereignty of the state and its capacity to acquire control over its population and implement a program of «citizenization». Because of privileges, trade arrangements and extraterritorial

rights granted to specific groups, individuals, and religious minorities allied with European powers, many potential citizens redirected their loyalty to foreign powers, and had a complex, ambiguous relation with their own emerging state. Despite these caveats, it would be unwise not to look at these developments and only associate citizenship with complete sovereignty and the formation of the social contract of post-independence between state and people as this would neglect the previous Ottoman and colonial social contracts, or citizenship regimes. In fact, the authoritarian regimes and their so-called «ruling bargain» or «populist-nationalist bargain» with the population cannot be understood properly without considering the previous citizenship regimes to which they were a reaction. One of the major advantages of the citizenship approach is to trace the development of concepts and practices of citizenship over a long period of time and study the transitions in citizenship regimes. As Nils A. Butenschøn and I argue in our two anthologies, investigating citizenship in the region is investigating the deeper reasons for the present crisis.[25]

In the remainder of this article I will look at three developments that shed light on citizenship before independence of Arab states in the 1950s.

TANZIMAT AND THE MODERN OTTOMAN STATE

One of the main issues of the nineteenth century is the rise of the modern state and its impact on the population and the transformation of subjects into citizens based on a new social contract. According to the classical Ottoman social contract the sultan provided protection of the Dar Islam, upheld the sharia, implemented justice and maintained the peace to ensure the prosperity of his subjects. In practice the power of the state remained limited; it was strongly decentralized, and only maintained indirect relations with the populations through intermediaries of local notables, guild and tribal sheikhs, and the military, who collected taxes for the state and kept part of the revenue for themselves. A separate contract was made with non-Muslims, which went back to the so-called contract of the second rightly guided caliph Umar. According to the pact, non-Muslims were protected in exchange for loyalty to the sultan and the payment of an extra tax, the *jizya*.[26] In terms of citizenship, Muslims were privileged, non-Muslims were secondary citizens. But as Baki Tezcan argues both Muslims and non-Muslims belonged to the «flock» (*reaya*), and were treated the same and had to pay taxes. The real difference was between on the one hand the elite (*khaa*), the sultan, his servants (who were regarded as his slaves and could be dispossessed), the *ulamā'*, and on the other hand, the masses (*'amma*).[27]

The Tanzimat (1839–1876) changed this traditional order. The main difference is that the state was completely reorganized, acquired unprecedented power and started to directly interfere in the lives of the population, not only through increased taxation but also through more detailed regulations and other control mechanisms. The increase in power is also exemplified in the introduction of conscription and a standing army in the 1830s, which replaced the Janissaries who were slaughtered by Mahmud II in 1826. By 1881 the army had increased to 300.000 troops.[28] No less dramatic for the spread of the notion of modern citizenship was the attempt to introduce equality between Muslims, Jews and Christians in the two edicts, those of 1839 and 1856. The intention was to gain the loyalty of Christians and Jews – still 40 percent of the population – to the Ottoman state on the basis of a new social contract, called Ottomanism (*Osmanlilik*).[29] In theory, this contract created equal citizenship. The earlier abolition of clothing laws and termination of the sartorial differences be-

tween adherents of different religions was also an important measure that enhanced equality.[30]

The Ottoman attempt to create equal citizenship was, however, not an undivided success. Much depended on the capacity of the centralized empirical state to acquire sovereignty, but throughout the nineteenth century its power over its own territory and population was undermined. First through military defeats, ending in the Balkan wars of 1912–1913, when the Ottoman state lost almost all of its territory in Europe. Second, through the expansion of the Capitulations, foreign powers acquired greater influence over crucial sections of the population by giving them the status of foreign *protégés*. As a result, the richer members of the empire fell under foreign law and were exempt from paying taxes. While at first the status of protégés were limited to the dragomans, protégé status was extended to family members, other merchants, and later whole Christian communities. This was a universal development in the Middle East and North Africa. At a certain point even members of the *makhzen* in Morocco and the cabinet of Khedive Tawfiq in Egypt were foreign protégés. By the end of the century, large sections of new cosmopolitan cities such as Salonica, Smyrna, Beirut and Alexandria, which were the centers of economic activity, fell under consular control. In some cases, their municipalities were run by a foreign council. In these circumstances, many Christians who grew wealthy in trade with Europe were unwilling to risk their lives for the Ottoman Empire and paid an exemption tax for conscription (*bedel askeri*). Missionary schooling for Christians as well as Jews (through the Alliance Israélite universelle) which presented a European curriculum in European languages further undermined the effort to create equal citizenship by the state. The result was an increasing division among the population. While on the one hand the Muslim population increasingly attended public schooling, which after the end of the Tanzimat period became increasingly Islamically oriented, and were recruited into the army. On the other hand minorities attended missionary schools, became culturally and politically focused on Europe and were exempt from military service and taxes.

Despite these divisions, the introduction of citizenship was not a failure everywhere. Recent research has demonstrated that the impact of Arab nationalism and the support for Arab independence has been greatly exaggerated and that by and large the populations of what later became Lebanon, Syria, Iraq and Palestine – even minorities – remained loyal to the Ottoman empire until the First World War and even afterwards precisely for the reason that they felt they were citizens of the Empire.[31] In her study of the responses in Palestine to the Young Turk Revolution, Michelle Campos demonstrates that cross-ideological, cross-ethnic and non-sectarian notions of a common citizenship were alive and kicking. Christians, Jews and Muslims welcomed the re-installment of the 1876 constitution and sent candidates to the parliament in Istanbul, participated in the boycott of foreign powers during the Balkan Wars of 1912–1913, and demonstrated a new common civil awareness and responsibility.[32] The First World ended this solidarity, partly because of Turkification but mainly because the Ottoman empire was defeated and territories were divided among French, British and Italian colonial powers.

Citizenship rather than just nationalism and identity politics also explains the emergence of Turkey as a nation-state after the defeat of the Ottoman Empire. It was the regime Atatürk imposed in the 1920s establishing complete

François-Marie Rosset: «Tyrkiske kvinner baker brød» (1790).



sovereignty, laying down rigorous boundaries, ending the Capitulations and foreign privilege, which produced a completely new citizenship regime based on the exclusion of non-Muslims, the integration the millions of refugees and the religious, cultural linguistic homogenization of the population that explains his success.[33]

EGYPT BEFORE THE FIRST WORLD WAR

Egypt's trajectory of citizenship was completely different from the Ottoman Empire, even if it formally was part of the empire until the proclamation of the British protectorate in 1914. Research on related topics of citizenship highlight four aspects that determined – often in contradictory ways – Egyptian citizenship regime in the nineteenth and early twentieth century: the bureaucratic unification of the country, the development of a public sphere, the rise of Egyptian proto-nationalism, and the economic incorporation into the modern world system.

Egypt in the nineteenth century was in many ways more successful in building national unity than the Ottoman Empire. With a much smaller population and territory, it was much easier for Mehmed Ali (1808–1848) to control the country and build a conscription army consisting of the Egyptian peasantry (*fellahin*). However, this army hardly contributed to nation-building during his lifetime as it was largely a dynastic army and not a nationalist army mobilized to defend the nation.[34] More importantly, in the long run, was Mehmed Ali's success in building a centralized state which his successors expanded. Rapid urbanization, and the modernization of communication (roads, canals, telegraph, railroads) further enhanced the unification of the country. Since the 1870s cultural development caught up and salons, clubs (masonic lodges), coffee houses, new theatres, and popular music helped to produce a sense of national unity and a common public sphere. Ziad Fahmy in his book on early notions of nationalism, demonstrates not only that new ideas on Egyptian identity and rights should be regarded as «proto-nationalism», but that the emergence of a «national public opinion» was not just limited to the elite but spread to the lower classes through the development of Egyptian colloquial newspapers and pamphlets and popular culture.[35] The result was the beginning of what can be called modern citizenship. An alliance the Egyptian new middle class of *effendis* and village sheikhs and lower classes demanded economic, social and economic rights that transcended particular interests and promoted the common good. Fahmy demonstrates that justice had always been an essential element in Islam, but the idea that the people had rights laid down in a constitution, could hold rulers accountable, and represent themselves politically, was something

Egypt in the 19th century was in many ways more successful in building national unity than the Ottoman Empire.

completely new. To be sure, the modern terminology for citizen (*muwatin*) was rarely used, but intellectuals and the population used other terms that had a comparable meaning. Traditional terms such as «son/daughter of the land» (*ibn/bint al-balad*), the people (*sha'b, ahali*), commoners (*'amma*) acquired new meanings in a new context of changing state-citizen relations. They implied entitlements of individuals to civil rights (justice), the right to livelihood and economic claims (rightful income, reasonable level of taxes, spending money on the welfare of the common good instead of paying off the national debt to foreigners), and political rights (representation).[36] The emergence of a modern

notion of citizenship that developed in relationship the modern state is confirmed by John Chalcraft who recognizes that the petitions of the guild members reflect «a kind of kernel of citizenship».[37] In return for the increased regulatory role and discipline (*al-dabt wa-l-rabt*) of the modern state and the imposition of higher taxes,[38] guild members gained the right to elect their shaykhs and appeal against corruption and illegal collection of taxes to local courts.[39] The «wish of people» (*raghbat al-sha'b*) as legitimating principle became commonly accepted.[40]

At the same time countervailing tendencies became preponderant.[41] Chalcraft points out three reasons which led to the decline of even this trend toward citizenship. The first is the termination of the alliance between *effendiyya* and the lower classes of the guilds during the Urabi revolution; the second is the dismantlement of the guilds themselves and the establishment of unmitigated relations of former guild members and the state. The third reason was, however, decisive: the expansion of peripheral capitalism under British colonialism, which led to «labor squeezing» and the reduction of wages to subsistence level, or even lower. In the absence of any intermediary or organization to defend the rights to livelihood of guild members, its members resorted to «self-exploitation» in competition among each other. Ironically, Chalcraft argues, the fact that the working class did not pay taxes under the British, who had gradually abolished them, left them without political leverage. The British realized that unreasonably high taxes under khedive Ismail had led to political upheaval. By shifting the tax burden from direct taxes to the export sector (land tax and customs) they had been demobilized and could not make demands for social legislation, welfare, educational facilities and training. From other measures, such as education, it is clear that the British actively undermined the trend towards citizenship rights.[42] The British citizenship regime was based on the colonial bargain between British authorities and the khedive and (after 1923 the king), large landowners, and those involved in the export economy of cotton. It was only when nationalism picked up after the Dinshway incident in 1905 (the unfair hanging of Egyptians peasants) and the nationalist movement regained interest in the working class and established training centers for it that a new coalition was built and strikes and other forms of protest were organized to defend economic rights, inaugurating a new phase in the development of citizenship.

SYRIA BEFORE THE UNIFICATION WITH EGYPT

Syria during the mandate period and before the unification with Egypt in 1958, provides another example in which citizenship approach can make a difference. Syrian history in this period is usually portrayed as an instable, artificial country, carved out of the Ottoman Empire by the Sykes-Picot Treaty. The heart of the continuous political crisis Syria was prone to is sought in the lack of a central identity.[43] This is most pointedly expressed in the question whether it should merge with Iraq, join King Abdallah's Greater Syria project, or unite with Egypt. From a citizenship perspective, identity can only be part of the story and is important insofar it produces a stable or viable citizenship regime. Elisabeth Thompson makes clear why efforts to create common citizenship failed. An interesting attempt was to create equal citizenship by the mandate authorities through the emancipation of the peasants along the lines of what had happened in France.[44] The purpose was to create a popular base for colonial rule and subvert the Sunni large landowners. These reforms were abandoned after the Great revolt of 1925 when the French had no choice but to work through the notable Sunni families. Lack of

financial means led to indirect rule and undermined the nation-building process.[45] Like in Egypt, the colonial bargain shored up a class system of unequal, differentiated citizenship – basically excluding the rural population and granting special privileges to the notable class of large landowners and merchants (*ʿayān, dhawāt*). For the same reason the French colonial authorities sought separate alliances with religious, especially Christian leaders, channeling considerable state funds for education through missionary schools. Public schools, the Tajhīz, did emerge to educate the sons of the middle classes, but only gradually. Common citizenship was further undermined by the promotion of ethnic and religious divisions by creating autonomous statelets of Alawites in the north-west, the Druze in the south and an autonomous region of Jazira in the north-east, as well as promoting religious communalism.[46] Finally, the French prevented a democratic political system from emerging because independence would damage the economic interests of a small interest group who had investments in Syria, the *parti colonial*. Constantly interfering in the political process and blocking the nationalist movement such as the National Block from gaining support, the French mandate produced a highly instable political system of opportunistic politicians whose power was based on patronage and clientelism instead of mass mobilization of the broader population. Patrick Seale has masterfully analyzed the consequences of this policy; how during the period between the Second World War and the unification with Egypt in 1958, local, regional and international players collaborated in undermining the sovereignty of the state which Syrians had formally obtained after independence in 1946. Constantly shifting coalitions between Saudi Arabia, Egypt, and Iraq pitted corrupt politicians, who represented regional, religious, personal and class interests, against each other, splitting the society apart.[47] He points out that the Baʿath – or for that matter the Ahālī group in Iraq,[48] or the Society of National Renaissance in Egypt[49] – were more successful than the older «feudalist» politicians in bringing about a new citizenship regime based on land reforms, industrialization, workers' rights, and mass education. They failed, however, because they allied themselves with authoritarian military regimes, which in the end revived the regime of differential citizenship and partial bargains, with religious, economic, social interest groups.

CONTRIBUTION

In what way do these three examples illustrate the contribution citizenship approach can make to Middle Eastern studies and a reinterpretation of Middle Eastern history?[50]

First, the formation of modern citizenship in the Middle East and North Africa is a *continuous historical process* that developed since the beginning of the emergence of the modern state and the evolution of completely different relations with its subjects since the beginning of the nineteenth century. This was an administrative and political development that occurred in response to the Western military and economic challenges to state sovereignty. The three examples show that citizenship and its vagaries are central to modernity in the Middle East. It is an essential factor in the concept of Ottomanism, it played a crucial role during the Urabi revolution of 1881–1882 and the emergence at the end of the nineteenth century of the public sphere and the rise of the proto-nationalist movement, which used a discourse of rights and changed the content of traditional terms to denote the commoners. In the interbellum it captures the specific character of the colonial bargain, and how the French in Mandate Syria failed to create a viable citizenship regime that would sustain a stable political system

after independence. Rather than focusing on identity politics and pan-Arabism, research should acquire a sensitivity to look for new relations of citizenship developed by guilds, peasants, the working class and the new middle class (*effendiyya*) and efforts to develop concepts of a more viable, egalitarian citizenship regime to supplant the colonial bargain. Modern Middle Eastern history in this sense can be seen as a continuous attempt to come to grips with the changing state-citizen relations through devising new concepts as well as new practices of citizenship. This applies even to its latest manifestation, the Islamic State, where assertions of new forms of membership in Islamic political communities emerged under rebel governance.[51] It is much more fruitful to regard the Islamic State as another attempt to create a viable citizenship regime of an exclusive Sunni nation-state in response to sectarian, pro-Shi'i politics of Nouri al-Maliki (Vice President and Prime Minister between 2006–2014) than trying to explain its rise in Islamic terms as an authentic caliphate.

The citizenship approach is a focal point which integrates different developments that are otherwise seen as separate.

Second, the citizenship approach is a focal point which integrates different developments that are otherwise seen as separate. Citizenship, or rather differentiated citizenship, shows how relationship developed depending on local circumstances such as the existence of the Millet system, foreign interference, and the integration into the capitalist system. Citizenship is therefore a reflection of not just administrative regulation, standardization, and the increasing extractive capacity of the state, it is also influenced by integration of the region into the world economy, Islamic responses to that integration, and changes in identity formation. For instance, it is clear that the power of European countries demanded privileges and spread protégé status, and undermined sovereignty that is the precondition for citizenship. At the same time, the expansion / diffusion of peripheral capitalism and the «self-exploitation» of workers can be seen as (is) part of a process of economic inclusion but also of political exclusion. Citizenship also integrates different disciplines that have focused on very specific topics such Arab nationalism, the resilience of the authoritarian state, civil society, and social movement theory.

Third, in the words of Nyer, citizenship addresses the quintessential political.[52] It analyzes how power affects citizens and how citizens can claim political space, contest the power of the state and create their own communities and defend their interests. Asking what the implications are for citizenship rights, notions and concepts of citizenship, immediately takes the political into account and analyzes the mechanisms of inclusion and exclusion, the forms of solidarity, and the level of active and passive citizenship.

Finally, the fear of imposing Western notions of citizenship is somewhat exaggerated. Citizenship studies is not the study of «cluster of absences or presences«,[53] or «looking for the Holy Grail». Partly because citizenship is a 'natural' development of state-citizen relations in the modern era in which the state had become the central focus of claims, and because research has to be attuned what people themselves say. Research from Ussama Maqdisi to John Chalcraft has shown that the terms of *ahali, sha'b* have meant different things and have increasingly acquired meaning that is akin to citizenship and a rights discourse. This applies to the nineteenth

century, but is also obvious in the ideology of the Ba'ath, and can also be discerned in the ideology of the Islamic movement.

It is quite possible to reconstruct premodern notions of citizenship, but they are very different from the modern one as the state was different.

Although the introduction of Nils A. Butenschøn does not cover the many aspects of citizenship in the Middle East, he has laid the groundwork for future study of citizenship in the region. Hopefully, it will not remain restricted to an «approach» but will develop into a discipline in itself by integrating many of the works already done and incorporating and reanalyzing the existing literature, as well as promote new research. In sum, citizenship might seem illusive and spread between «here» and «there» but in fact looking more carefully, it is «everywhere».

• *f* •

ROEL MEIJER is Associate professor in Islam studies at Radboud University, The Netherlands.

1 Will Hanley, *Identifying with Nationality: Europeans, Ottomans and Egyptians in Alexandria* (New York: Columbia University Press, 2017), 19.

2 Hanley, *Identifying with Nationality: Europeans, Ottomans and Egyptians in Alexandria*, 55.

3 Bryan S. Turner, «Islam, Civil Society, and Citizenship: Reflections on the Sociology of Citizenship and Islamic Studies», in *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*, eds. Nils Butenschøn, Uri Davis and Manuel Sarkis Hassassian (New York: Syracuse University Press, 2000), 28–48.

4 Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London: IB Tauris, 2003).

5 Engin Isin, «Citizenship after Orientalism: Ottoman Citizenship», in *Citizenship in a Global World: Routledge Studies and Governance and Change in the Global Era*, eds. Fuat Keyman and Ahmet Icduycu (London, New York: Routledge, 2005), 31–51.

6 Wael B. Hallaq, T*he Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

7 Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (The American University in Cairo Press, 1988).

8 Gianluca P. Parolin, *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009).

9 Lauren Banko, *The Invention of Palestinian Citizenship, 1918–1947* (Edinburgh University Press, 2016).

10 Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011).

11 Elizabeth Thompson, *Colonial Citizens: Republican Right, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon* (New York: Columbia University Press, 2000).

12 Rania Maktabi, «The Politicization of the Demos in the Middle East: Citizenship between Membership and Participation in the State» (PhD dissertation, University of Oslo, 2012).

13 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000).

14 Donald Quataert, T*he Ottoman Empire, 1700–1922* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

15 Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians and Jews in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

16 John Chalcraft, T*he Striking Cabbies of Cairo and Other Stories: Crafts and Guilds in Egypt, 1863–1914* (New York: SUNIY, 2005).

17 Joel Beinin and Zachary Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882–1954* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

18 Nils A. Butenschøn, Uri Davis and Manuel Hassassian (eds), *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications* (New York: Syracuse University Press, 2000).

19 Suad Joseph (ed.), *Gender and Citizenship in the Middle East*. With a foreword of Deniz Kandiyoti (New York: Syracuse University Press, 2000).

20 Nils A. Butenschøn, «Introduction», in Nils A. Butenschøn, Uri Davis and Manuel Hassassian (eds), *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*, 11.

21 Butenschøn, «Introduction», 7.

22 Roel Meijer and Nils A. Butenschøn (eds), *The Crisis of Citizenship in the Arab World* (Leiden: Brill, 2017).

23 Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 51.

24 Samir Khlail (Kanan Makiya), *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq* (New York: Panteon Books, 1989), 43.

25 Roel Meijer and Nils A. Butenschøn (eds), T*he Crisis of Citizenship in the Arab World* (Leiden: Brill, 2017); Nils Butenschon and Roel Meijer (eds.) *The Transition of the Middle East: The Centrality of Citizenship in the Middle East* (Cheltenham: Edward Elgar, 2018).

26 Sharkey, *A History of Muslims, Christians and Jews in the Middle East*.

27 Baki Tezcan, «Ethnicity, Race, Religion and Social Class», in *The Ottoman World*, ed. Christine Wood (London, New York: Routledge, 2012), 159–170.

28 Erik Jan Zürcher, «The Ottoman Conscription System», *The Young Turk Legacy and Nation Building: From Ottoman Empire to Atatürk's Turkey* (London: IB Tauris, 2010), 154–166.

29 Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700–1922* (Create Space Independent Publishing Platform, 4rth Edition, 2017), 65–68.

30 Donald Quataert, «Clothing Laws, State and Society in the Ottoman Empire, 1720–1829», International Journal of Middle East Studies, 29, no. 3 (1997): 403–425.

31 Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918* (Berkeley: University of California, 1997).

32 Campos, *Ottoman Brothers*.

33 For more on this development, see Basak Ince, *Citizenship and Identity in Turkey: From Ataturk's Republic to the Present Day* (London: I.B. Tauris, 2012).

34 Khalid Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt* (The American University in Cairo Press, 2002), 282–284.

35 Ziad Fahmy, *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation through Popular Culture* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 60.

36 Fahmy, *Ordinary Egyptians*, 46, 74–87, 126

37 Chalcraft, *The Striking Cabbies*, 74.

38 Chalcraft, *The Striking Cabbies*, 69–70.

39 Chalcraft, *The Striking Cabbies*, 77–80.

40 Chalcraft, *The Striking Cabbies*, 93–94.

41 Chalcraft, *The Striking Cabbies*, 67.

42 Chalcraft, *The Striking Cabbies*, 148.

43 Philip Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

44 Thompson, *Colonial Citizens,* 45.

45 Thompson, *Colonial Citizens*, 73–90.

46 Benjamin Thomas White, *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

47 Patrick Seale, *The Struggle for Syria* (London: IB Tauris, 1965).

48 Charles Tripp, *A History of Iraq* (Cambridge: Cambridge University Press), 85–86, 88–89.

49 Roel Meijer, *The Quest for Modernity: Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt, 1945–1958* (London: Routledge /Curzon, 2002), 37–65.

50 For a full discussion of the contribution see, Roel Meijer and Nils Butenschøn, «Introduction», in *The Crisis of Citizenship in the Arab World*, eds. Roel Meijer and Nils Butenschøn (Leiden: Brill, 2017), 1–37.

51 Brynjar Lia, «The Jihādī Movement and Rebel Governance: A Reassertion of a Patriarchal Order?», Die Welt des Islams 57, no. 3–4 (2017).

52 Peter Nyers, «Introduction: Why Citizenship Studies», Citizenship Studies 11, no. 1 (2007): 1–4.

53 Isin, «Citizenship after Orientalism», 2.

UUNDVÆRLIGE OG UDSKÆLDTE

MIGRANTARBEJDERNES ROLLE I SAUDI-ARABIEN

Migrantarbejdere har igennem historien spillet en afgørende rolle på det saudiske arbejdsmarked. Alligevel har den saudiske regering adskillige gange forsøgt at implementere reformer for at «saudisere» arbejdsmarkedet. Men hvad dækker denne afhængighed af migrantarbejderne egentlig over?

FANNIE AGERSCHOU-MADSEN

Migrantarbejdernes[1] forhold i Golflandene har de sidste mange år været et højaktuelt emne i den internationale debat. Menneskerettighedsorganisationer kritiserer jævnligt de regionale forhold og rapporterer om brud på menneskerettigheder, farlige arbejdsvilkår, slavelignende forhold og hyppige overgreb.[2] Men bag de tilsyneladende horrible forhold ligger en historisk strukturel afhængighed af den billige arbejdskraft. Et forhold der ikke er belyst mange steder i litteraturen om rentierstaterne, hvor analyser af arbejdsmarkedet primært har omhandlet økonomiske incitamenter.[3]

BIDRAG TIL FORSKNINGEN

Forskningen i klasseformationer og statsstrukturer i Golflandene efter 2. verdenskrig har været domineret af den klassiske rentierstatsteori.[4] Centralt i denne teori er begrebet «rentiermentalitet», hvor forskerne har antaget, at borgerne i en rentierstat udvikler en særlig mentalitet, hvor befolkningen bliver vant til ikke at skulle yde noget for at nyde – de bliver simpelthen dovne, fordi de forventer, at staten forsørger dem.[5] Denne antagelse har været brugt til at forklare, hvorfor Saudi-Arabien har været nødsaget til at importere migrantarbejdere fra andre lande til at udføre de hårdeste job i for eksempel anlægs- og byggeindustrien, som saudierne ikke selv ønsker at udføre.[6] Den antagelse har i et stort omfang været fundamentet for de politiske reformer af arbejdsmarkedet i Saudi-Arabien. Det har også været den oftest brugte forklaringsmodel på migrantarbejdernes tilstedeværelse. En forklaring jeg mener er udokumenteret og problematisk, fordi den negligerer den rolle migrantarbejderne har haft i de politiske strukturer i Saudi-Arabien, og som

Iranske gjestearbeidere i Saudi-Arabia.



denne artikel netop søger at vise igennem en historisk sociologisk analyse. Med denne tilgang vil artiklen bidrage ved at argumentere, at migrantarbejdernes rolle ikke kun har været af økonomisk karakter. Artiklen vil ligeledes argumentere, at migrantarbejdernes rolle skal ses i en global strukturel kontekst og ikke kun i en regional kontekst.[7]

Empirien, der skal udgøre grundlaget for analysen, består af både kvantitativt statistisk materiale fra den saudiske stat selv (General Authority of Statistics) og fra Gulf Research Center ved European University Institute (GLMM) og udviklingsplaner fra den saudiske stat, der vil vise, at samtidig med at der er vedtaget mål om at begrænse importen af migrantarbejdere, er der sket en markant stigning i antallet af migrantarbejdere over årene. En undersøgelse af arbejdsmarkedet i Saudi-Arabien udført af Gallup vil belyse den saudiske arbejdsstyrkes incitamenter på arbejdsmarkedet. Fordi den saudiske stat er notorisk kendt for at manipulere med officielle tal[8] og fordi det er yderst svært at finde pålidelige kilder til belysning af forholdene internt i staten, har jeg ligeledes gjort brug af kildemateriale fra alternative kilder som Wikileaks, hvor jeg har fået adgang til interne notater om forhold i Saudi-Arabien. Det bidrager med ny viden om, hvordan der fra politisk side er blevet spekuleret i risikoen for, at de dårlige arbejdsforhold for migrantarbejdere potentielt kunne udvikle sig til protester.

DE FØRSTE MIGRANTARBEJDERE

Meget litteratur der omhandler migrantarbejderne og arbejdsmarkedet i Saudi-Arabien fokuserer på tilstrømningen af migrantarbejdere efter 1973.[9] Men for at forstå migrantarbejdernes rolle på det saudiske arbejdsmarked, må vi spole helt tilbage til den tidlige olieindustri, hvor landet for alvor trådte ind i den globale økonomi.

Med fundet af olie i Bahrain i 1931 ændrede Golfen sig fra at være præget af landbrug og perlehandel til en region, der blev central i den globale økonomi. Det var en udvikling der indtraf, samtidig med at olien blev det vigtigste råstof i den industrialiserede verden.[10] Det betød også, at olieindustrien blev den dominerende aktør på det saudiske arbejdsmarked, og definerede arbejdernes fremtidige rolle på arbejdsmarkedet.[11]

Det amerikanske ARAMCO (Arabian American Oil Company, dengang under navnet CASOC) forpligtede sig over for kongedømmet til at hyre saudiske statsborgere, så vidt de havde de fornødne kvalifikationer. ARAMCO rapporterede dog om mangel på arbejdskraft, og efter mange diskussioner med det saudiske kongehus fik de lov til at

For at forstå migrantarbejderens rolle på det saudiske arbejdsmarked må vi spole helt tilbage til den tidlige olieindustri.

importere italienske arbejdere til olieindustrien. Opgørelser fra staten viser, at 80–97 procent af de ansatte i den tidlige olieindustri var fra den lokale befolkning. Meget tyder dog på, at de tal er misvisende, idet ARAMCO angiveligt købte nationalitetscertifikater af det lokale politi til sine migrantarbejdere. Der var desuden en stor intern migration i Golfen, og den medfølgende mangel på kontrol med arbejdernes nationalitet kom olieindustrien til gode.[12]

Ikke desto mindre var langt størstedelen af arbejderne op til 1950'erne saudiere. Deres levevilkår og arbejdsforhold var tydeligt dikteret af ARAMCOS efterspørgsel på manuel arbejdskraft. Det var arbejderne med deres ustabile ansættelsesforhold, der måtte betale prisen, for eksempel når olieproduktionen faldt. Da ARAMCO imellem 1939 og 1942 havde stor mangel på essentielle

materialer fyrede de 50 procent af deres medarbejdere.[13] Her kan vi allerede se, hvor stor påvirkning ARAMCO havde på arbejdsmarkedet i forhold til staten.

Arbejderne var underlagt en høj grad af institutionaliseret social kontrol i form af et apartheidlignende system, der var hierarkisk inddelt. De amerikanske ansatte, der fungerede som ledere og administrativt personale, øverst og de saudiske arbejdere nederst.[14] Amerikanerne var indkvarterede i villakvarterer med pools og sportsklubber og levede adskilt med trådhegn fra arbejdernes områder, der bestod af sovesale og telte med karakter af slumkvarterer.[15] Netop denne opdeling af arbejdsmarkedet og samfundet er de samme strukturer vi ser i dag, hvor der er byttet om på rollerne. Saudierne har indtaget den privilegerede position, og sydøstasiatiske migrantarbejdere er primært indkvarteret i arbejdslejre.

ET SAUDISK PROLETARIAT OPSTÅR

Op igennem 1940'erne og 50'erne spirede et lokalt proletariat frem. De saudiske arbejderes oplevelser i olieindustrien, og især den store forskel på leveforholdene blandt amerikanske og saudiske ansatte tændte vreden hos de saudiske arbejdere. Samtidig spredte den voksende politiske bevidsthed i regionen sig til Saudi-Arabien via andre arabiske arbejdere. De saudiske arbejdere blev præsenteret for ideologier som socialismen, panarabismen og marxismen, og arbejdslejrene kom til at fungere mobiliserende.[16]

Det førte til protester i arbejdslejrene, hvoraf de første fandt sted i 1945, da en lokal strejke voksede til at omfatte alle 9000 arbejdere i Dhahran og Ras Tanura.[17] De største strejker og protester var i 1953 og 1956 og var organiserede af saudiske og arabiske arbejdere ansat i ARAMCO fra primært Palæstina, Egypten og Libanon.[18] De krævede en forbedring af arbejds- og leveforholdene.

Alt tyder på, at arbejdernes krav vandt genlyd hos især den østlige shiitiske del af befolkningen, der også omfattede uddannede og folk fra højere samfundslag, og som også blev mobiliseret i protesterne.

Der var fra starten et tydeligt samarbejde og interessefællesskab imellem ARAMCO, der dengang repræsenterede den private sektor, og den saudiske stat. Et forhold der i høj grad har fortsat med at præge de politiske og økonomiske strukturer i landet. Strejkerne ramte derfor både ARAMCO og staten hårdt. ARAMCO fordi de var nødsagede til at forbedre forholdene for arbejderne og staten fordi de stod over for et spirende proletariat, der truede med at udvikle sig til en reel politisk trussel.

Lederen af strejkerne blev fængslet, og staten slog i tæt samarbejde med ARAMCO hårdt ned på protesterne. Alle demonstrationer, protester og strejker blev efterfølgende forbudt.[19]

SAUDIERNE ABSORBERES I OFFENTLIG SEKTOR

Protesterne og det autokratiske saudiske styres frygt for fremkomsten af en reel saudisk arbejderklasse, med dertilhørende politiske krav, udløste i første omgang flere rettigheder og højere lønninger til arbejderne.[20] Regering stod dog samtidig overfor et andet problem: Manglen på kvalificeret arbejdskraft.

Den globale stigning i efterspørgslen på olie genererede enorme summer til ARAMCO og den saudiske stat. En stor del blev brugt på investeringer i blandt andet infrastrukturen, uddannelse og sundhedssektoren. Byggesektoren oplevede et veritabelt boom, og efterspørgslen på billig arbejdskraft steg og steg. Løsningen på problemet med en stigende proletarisering af de saudiske arbejdere og den samtidige mangel på arbejdskraft skulle findes uden for kongerigets grænser: Masseimporten af udenlandske migrantarbejdere begyndte. Tallene taler deres

tydelige sprog: Fra nogle titusinder migrantarbejdere i 1950 til circa en million i 1977.[21]

Langt størstedelen af arbejderne i den tidlige olieindustri, og de afledte industrier som byggesektoren, var saudiske arbejdere. Derimod var en tredjedel af de ansatte i ARAMCO i 1950'erne amerikanere, der besatte administrative og ledelsesmæssige stillinger, som der på det tidspunkt ikke var kvalificerede saudiere til. På det tidspunkt var størstedelen af størstedelen af migrantarbejderne fra Italien.[22] Fra midten af 1960'erne, hvor også kong Faisal kom til magten, begyndte styret i højere grad at orientere sig imod den arabiske region, og i 1975 var andelen af arabiske migrantarbejdere helt oppe på 90 procent.[23] For et land som Yemen, som eksporterede mange migrantarbejdere til det rige nabokongedømme, var det en afgørende mulighed for indtjening, samtidig med at der var tydelige ulemper forbundet med eksporten af arbejdere. Ifølge en rapport fra 1975 fra det amerikanske konsulat i Yemen, anslog den yemenitiske stat, at der var cirka 1,5 million. yemenitiske arbejdere ansat i Saudi-Arabien, mod en saudisk arbejdsstyrke på kun en million. De var primært ansat i byggeindustrien og til at håndtere de store mængder af importerede varer. På trods af de vigtige pengeoverførsler fra migrantarbejderne til hjemlandet Yemen, påpeger rapporten også, at der udviklede sig en mangel på arbejdskraft i hjemlandet som konsekvens og en stigning i prisen på arbejdskraft, hvorfor nogle statslige udviklingsprojekter ikke kunne gennemføres.[24] Denne rapport tilgået via Wikileaks belyser altså afsenderlandenes overvejelser omkring eksporten af migrantarbejdere og viser desuden, at den yemenitiske stat var bevidst om de dårlige forhold, arbejderne var underlagt:

Yemenis are also given jobs with extremely arduous or dangerous working conditions. This kind of labour market, Jaghman (den daværende vicepremierminister i Yemen) *claims, can create dissatisfaction and even subversive groups.*[25]

Ved at vende sig mod det globale arbejdsmarked med dets uudtømmelige masser af arbejdere, fik styret dækket behovet for manuel arbejdskraft. Samtidig muliggjorde det en absorbering af saudiske arbejdere i stillinger i den voksende offentlige sektor og dermed en klientelisering, hvor saudiere blev økonomisk og politisk afhængige af staten.[26]

Denne opdeling af arbejdsmarkedet er et essentielt element i den saudiske integration i den globale økonomi. Den canadiske professor Robert Cox forklarede tilbage i 1981, hvordan industrielle arbejdere historisk set er blevet fragmenteret i henholdsvis nationale og internationale arbejdere.

De saudiske arbejdere blev præsenteret for ideologier som socialismen, panarabismen og marxismen.

Det medfører at de nationale arbejdere bliver forfordelt. Historisk har de internationale arbejdere haft begrænset repræsentation og mangel på faglig organisation og har derfor ikke udgjort nogen reel politisk trussel i form af en stærk arbejderbevægelse. Med en lav løn og få rettigheder har migrantarbejderne været attraktive for virksomheder. Særligt i autoritære stater, hvor enhver protest bliver mødt med deportation af migrantarbejderen.[27] Det forklarer Cox som årsag til, at de er blevet en så central del af den globale produktionsform.[28] Samlet set har det givet den saudiske stat en stor kontrol over arbejdsstyrken og har bidraget til den politiske stabilitet.[29]

Et udtryk for den sociale kontrol ser vi blandt andet i en rapport fra det amerikanske konsulat i

Jeddah fra 2008. Her vurderer repræsentanter fra forskellige afsenderlande som Bangladesh, Sri Lanka og Etiopien risikoen for protester blandt migrantarbejderne som værende meget lille. Det på trods af forhold som «lange arbejdsdage, barske arbejdsforhold, trange levevilkår og tilfælde af misbrug».

Forklaring findes angiveligt i skismaet mellem høj arbejdsløshed og inflation i hjemlandene, og den massive sikkerhedskontrol der sikrer, at arbejderne ikke organiserer sig. Det amerikanske konsulat tilføjer, at hvis protester imod forventningen skulle forekomme, vil det saudiske styre slå hårdt ned med fængslinger og deportationer, hvorefter de vil blive erstattet med nye arbejdere fra den ubegrænsede mængde til rådighed.[30] Ligesom i rapporten fra det amerikanske konsulat i Yemen viser det, hvordan også afsenderlandene har været bevidste om migrantarbejdernes forhold og vurderet risikoen for demonstrationer og protester som relativt lille.

Den tidlige opdeling af det saudiske arbejdsmarked har udgjort fundamentet for den struktur, vi stadig ser i dag, hvor saudiere primært er ansat i job i den offentlige sektor med bedre løn og større sikkerhed. Det har vist sig at være en effektiv måde at modvirke og kvæle etableringen af en arbejderklasse. Denne opdeling er institutionelt forankret i det særlige *kafala*-system. Det har historisk sikret streng social kontrol over migrantarbejderne og har skabt en velfungerende beskyttelse imod en migrantarbejderklasse.



Indonesere protesterer mot Saudi-Arabia.

KAFALA-SYSTEMET

For at kontrollere de mange migrantarbejdere blev deres juridiske status baseret på det såkaldte *kafala*-system. Det er et system, hvor hver enkelt migrantarbejder er afhængig af en saudisk statsborger eller en saudisk virksomhed som garant for at kunne opnå et arbejdsvisum. Det er sponsoren (*kafeel*'en) der har det økonomiske ansvar for migrantarbejderen under hele opholdet. Der er dog stor forskel på, hvor i hierarkiet migrantarbejderen befinder sig i forhold til omfanget af begrænsninger. Men ud af de cirka 5 million ufaglærte eller lavt uddannede migrantarbejdere der befinder sig i landet er det kun cirka 76 000, der indtager højere administrative og ledelsesmæssige stillinger, hvorfor de meget restriktive forhold gælder langt størstedelen.[31] Samtidig har sponsoren også ansvaret for, at migrantarbejderen forlader landet igen, når arbejdet er udført, eller når kontrakten ophører.[32] Migrantarbejderne har desuden aldrig mulighed for at opnå statsborgerskab i Saudi-Arabien, med de sociale fordele og rettigheder det medfører, fordi deres opholdsret udløber med deres kontrakt. Således er et vigtigt aspekt, at der næsten ingen arbejdsløshed er blandt migrantarbejdere, og de er underlagt udbud og efterspørgsel på markedet.

Lovgivningen fra 1952 udspecificerer, at man ikke kan skifte sin sponsor ud, med mindre at en

anden sponsor vil overtage ansvaret. Står en migrantarbejder uden sponsor risikerer vedkommende at blive deporteret ud af landet. Ydermere skal migrantarbejderne udlevere sit pas ved ankomsten til landet og får det først retur ved afrejsen.[33] Det medfører de facto, at migrantarbejderen ikke er fri til at skifte arbejdsgiver eller rejse, når de ønsker det, og i nogle tilfælde er der endda tale om fangenskab. Migrantarbejderen kan derfor med god grund frygte deportation, hvis de stiller krav om bedre forhold.[34] Ved at institutionalisere kontrollen med migrantarbejderne sikrer magthaverne sig størst mulig udnyttelse af arbejdskraften uden risiko for protester og krav.

Tillige er systemet indrettet på en måde, hvor saudiere kan tjene penge på både importen af migrantarbejdere og handlen med arbejdsvisa i deres funktion som *kafeel*. For at maksimere profitten vil en *kafeel* forsøge at importere så mange migrantarbejdere som muligt. Det skaber desuden en vigtig sociale alliance mellem staten og borgerne i en *kafeel*-funktion, der vil være loyale mod og afhængige af staten.[35] Netop dette forhold er med til at underminere statens forsøg på at integrere flere saudiere i den private sektor. En anden kategori af saudiere, der har økonomisk vinding i migrantarbejdernes tilstedeværelse i landet, er den økonomiske elite.

FREMKOMSTEN AF EN ØKONOMISKE ELITE

Fra 1973, hvor olieprisen steg og medførte øgede statslige investeringer, begyndte markedets rolle i den saudiske økonomi også at stige og en økonomisk elite voksede frem. Det er begge faktorer, der har cementeret migrantarbejdernes centrale rolle på arbejdsmarkedet.

Etableringen af en økonomisk elite skete relativt hurtigt i forbindelse med, at olieudvindingen blev nationaliseret i starten af 1970'erne. Der var en tæt forbindelse mellem den politiske og økonomiske elite, og stadig i dag er der en tæt sammenfiltring af de to, der ikke nødvendigvis er adskilt. Flere medlemmer af kongehuset med politiske privilegier engagerede sig i den private sektor og udnyttede deres position til at få del i de statslige investeringer, den såkaldte *crony capitalism*.[36] En vigtig alliance blev skabt. Således ser man i dag saudiske prinser, der er blandt de rigeste i verden.

Olieindtægterne blev dirigeret direkte fra staten over i den private sektor og bidrog til, at den private sektor fik voksende politisk indflydelse.[37] Det er derfor oplagt at antage, at den økonomiske elite har haft indflydelse på udviklingen af den saudiske økonomiske politik og arbejdsmarkedspolitikken.

I takt med, at den saudiske økonomi begyndte at vokse blev den i højere grad orienteret mod en integrering i den globale økonomi. Det handlede først og fremmest om olieeksport,[38] men den økonomiske elite havde også en interesse i at åbne op for internationale investeringer i landet, der kunne bringe yderligere vækst med sig. Her blev forholdet til internationale organisationer som først IMF og sidenhen WTO vigtige.[39]

Samtidig med fremkomsten af en økonomisk elite, en stigende orientering mod global handel og en vækst i statens budget var den saudiske befolkning også i hastig vækst. På bare ti år steg befolkningstallet fra 6,2 millioner i 1974 til 9,2 millioner i 1984. Det var dog ikke kun den saudiske del af befolkningen der steg. Fra 1975–1985 blev antallet af migrantarbejdere i landet næsten tredoblet fra knap 850 000 til knap 2,4 millioner.[40] En ny udfordring præsenterede sig dermed for de saudiske magthavere.

ARBEJDSMARKEDET FORSØGES «SAUDISERET»

Fra de første femårige økonomiske udviklingsplaner fra 1970 til 1980 var der en klar ambition om at skabe flere job til den voksende saudiske befolkning. Det var dog først i den tredje

udviklingsplan fra 1980, at regeringen for alvor viste bekymring over det voksende antal migrantarbejdere. Regeringen fastsatte et mål om, at antallet af migrantarbejdere ikke måtte stige med mere end 0,2 procent årligt.[41] Allerede fem år senere var antallet dog steget med hele 11,7 procent.[42]

Hvorfor er det ikke lykkedes den saudiske stat at vriste sig fri af afhængigheden af migrantarbejderne og skabe flere job til sine egne borgere i stedet? For at svare på det spørgsmål må vi, baseret på den foregående analyse, hæfte os ved den politiske rolle migrantarbejderne har spillet og stadig spiller og dernæst se på den saudiske økonomi.

Fra at migrantarbejderne primært kom fra andre arabiske lande, begyndte de gradvist at blive erstattet af migrantarbejdere, der kom fra lande uden for regionen. Det skyldtes to ting: De var billigere på grund af demografiske og økonomiske forhold i afsenderlandene.[43] Og de var nemmere at kontrollere.[44]

DEN PRIVATE SEKTOR PRÆGER UDVIKLINGEN

Den private sektor kom til at fylde mere både i budgettet og i forhold til udviklingen af den økonomiske kurs. På trods af en stigende arbejdsløshed i Saudi-Arabien, var der derfor ikke nogen mærkbar reducering af antallet af migrantarbejdere. Den private sektors efterspørgsel på den billige og politisk marginaliserede arbejdskraft dominerede den politiske dagsorden.[45] Den private sektor, og herunder den økonomiske elite, har siden 1985 i høj grad lykkedes med at præge den økonomiske udvikling i retning af en markedsorienteret struktur, med privatiseringer og flere investeringer i den private sektor. Den udvikling kom især med en gradvis erkendelse af nødvendigheden af at diversificere økonomien væk fra afhængigheden af olie. Og her spillede den private sektor en central rolle.[46]

Den demografiske udvikling i Saudi-Arabien fortsatte dog med at lægge et stort pres på regeringen. Den skulle konstant skabe nye job til de mange uddannede unge saudiere, der hvert år strømmede ud på arbejdsmarkedet med forventninger om et job i den velbetalte offentlige sektor.[47] Regeringen havde et erklæret mål om at skabe flere job til saudiere i den private sektor og forsøgte at opnå det mål igennem privatiseringer og satsning på den private sektor som drivkraft i økonomien.[48] Men stik imod intentionen blev de mange nye job i den private sektor primært besat af migrantarbejdere. En del af jobbene var i sektorer, der ikke tiltalte saudiere, for eksempel manuelt arbejde i byggesektoren, men de administrative stillinger var saudierne ikke kvalificerede til i så høj grad som udenlandske arbejdere, på grund af den lave uddannelseskvalitet på det tidspunkt.[49]

> I 1980 fastsatte regeringen et mål om at antallet af migrantarbejdere ikke måtte stige med mere en 0,2 procent årligt.

DET STORE PARADOKS

Det saudiske statsbudget blev med faldet i olieprisen i 2014 sat under et enormt pres. Kombinationen af et meget højt antal saudiere ansat i staten og en politik, der fravalgte at beskatte landets borgere – i Saudi-Arabien er indkomstskatten 0 procent – blev katastrofal, da olieprisen faldt. På trods af at andelen af Saudi-Arabiens BNP der stammer direkte fra oliesektoren er faldet markant i forhold til den private sektor, har væksten i den private sektor både været foranstaltet og vedligeholdt af olieindtægterne.[50] International Monetary Fund (IMF) kritiserede

den saudiske regering for ikke at have skabt tilstrækkeligt med arbejdspladser til saudiere i den private sektor. Det på trods af en gennemsnitlig vækst på 7,7 procent fra 2004–2013 i de sektorer der ikke omfattede oliesektoren.[51] De mange oliepenge kanaliseret over i den private sektor, gik således ikke til at skabe job til saudiere. Som forudset i de tidligere udviklingsplaner steg arbejdsløsheden for unge saudiere. I 2012 var 74 procent af de arbejdsløse i den arbejdsdygtige alder mellem 15 og 30 år.[52]

> Erhvervslivet har gentagne gange vist sin modstand imod reguleringen af arbejdsmarkedet.

I 2015 præsenterede den saudiske regering den plan, der angiveligt skulle løse landets økonomiske problemer og den stigende arbejdsløshed. Den blev døbt Vision2030 og var anført af den unge daværende vicekronprins Mohammed Bin Salman – landets fungerende politiske leder. Den blev præsenteret som et ambitiøst reformprogram, der inden 2020 ville skabe 450 000 job i den private sektor til den saudiske arbejdsstyrke.[53] Samtidig skulle de økonomiske reformer skabe et «investeringsvenligt miljø» og tiltrække massive udenlandske investeringer (FDI). Igen skulle adgangen til migrantarbejdernes billige arbejdskraft vise sig at være essentiel.[54]

Her opstod et paradoks, der også har vist sig at splitte den saudiske regering, og som kan bidrage til at forstå, hvorfor de gentagne forsøg på at saudisere arbejdsmarkedet har være fejlslagne.

På den ene side har den saudiske regering siden 1970 været opmærksom på at skabe flere arbejdspladser til sine borgere. Dengang fremsatte regeringen et mål om, at 75 procent af alle arbejdspladser i den private sektor skulle gå til saudiere. Det var dog et mål, der hurtigt viste sig at blive nedprioriteret af politiske årsager til fordel for den strategiske absorbering af saudiere i den offentlige sektor.[55] I 1995 præsenterede regeringen reformer, der stillede krav til den private sektor om at ansætte en vis kvote saudiere, hvis de stadig ville have adgang til migrantarbejdervisa.[56] I år 2000 måtte regeringen dog erkende, at den stod over for en stigende arbejdsløshed, og at den demografiske udvikling betød, at der ikke kunne skabes nok job i staten. Det blev understøttet af, at de job der blev skabt ved investeringer i infrastrukturen fra 2003 ikke tilfaldt saudiere men migrantarbejdere.[57]

På den anden side kan man observere, hvordan antallet af udstedte arbejdsvisa er mere end tredoblet fra 2004 til 2012, på trods af de adskillige saudiseringsforsøg.[58] Da staten i 2011 indførte den hidtil mest ambitiøse plan om at saudisere arbejdsmarkedet, igennem den såkaldte *Nitaqat*-kampagne, var der således stor splittelse i staten, ministerier og institutioner imellem. På trods af en tilsyneladende konsensus om nødvendigheden af at skabe flere arbejdspladser til saudiere i den private sektor, er der nu som dengang stor uenighed om, hvorvidt det også må følges op af en mere begrænset adgang til migrantarbejdere. Her er staten groft sagt splittet i to grupper, hvor den ene blandt andet bestående af den saudiske investeringsautoritet SAGIA, det saudiske handelsministerium og nationalbanken SAMA mener, at man skal følge et markedsrationale og blandt andet WTO's principper og modarbejde regulering af arbejdsmarkedet. De repræsenterer i høj grad de nationale og internationale akører, der har interesse i at bibeholde adgangen til billig arbejdskraft, for eksempel i byggesektoren.[59]

Den anden gruppe søger at implementere reguleringer af arbejdsmarkedet og består blandt andet af indenrigsministeriet og arbejdsmarkedsministeriet. For dem spiller frygten for den

voksende arbejdsløshed og den potentielle stigende politiske ustabilitet en væsentlig rolle.[60]

ERHVERVSLIVET STRITTER IMOD

Erhvervslivet har gentagne gange vist sin modstand imod reguleringen af arbejdsmarkedet. Den økonomiske elite har som vist tidligere tætte forbindelser til institutioner i staten og har stor politisk indflydelse i Saudi-Arabien.[61] Et af erhvervs livets argumenter imod reguleringen er, at saudiere generelt er for dårligt kvalificerede til de stillinger, de forventer ansættelse i og for dyre i forhold til migrantarbejderne.[62]

En anden modstand finder man i store dele af den saudiske arbejdsstyrke, hvor størstedelen foretrækker ansættelse i den offentlige sektor, primært på grund af den større stabilitet, som en sådan type ansættelse tilbyder.[63] De fejlslagne forsøg på at saudisere den private sektor er ikke kun et udtryk for dårlig implementering af reformerne og erhvervslivets modstand, men også et udtryk for saudiernes præferencer på arbejdsmarkedet. Et aspekt der bør forskes yderligere i.

Migrantarbejderne har med al tydelighed vist, at de spiller en afgørende og uundværlig rolle i det saudiske samfund. På arbejdsmarkedet udgør de en politisk passiv og socialt kontrolleret arbejderklasse, der kan opretholde en høj økonomisk vækst og tiltrække udenlandske investorer.

KONKLUSION

Denne artikel har belyst, hvordan migrantarbejderne spiller en central rolle i Saudi-Arabien af både økonomiske og politiske årsager. Det saudiske arbejdsmarked er i dag groft sagt opdelt, hvor saudierne har ansættelser i den offentlige sektor, og migrantarbejdere besætter stillinger i den private sektor. Strukturerne til det opdelte arbejdsmarked, vi ser i dag, stammer tilbage fra etableringen af olieindustrien.

På det politiske plan spiller migrantarbejderne en central rolle, der stammer tilbage fra 1960'erne. Her begyndte staten og ARAMCO at importere migrantarbejdere for at placere dem i de hårde manuelle job. Taktikken var at absorbere saudierne i stabile, velbetalte statslige stillinger finansieret af olieboomet og modarbejde en begyndende arbejderklasse og politisk mobilisering. Forhold vi fortsat bevidner i dag, hvor migrantarbejdere bliver fængslet eller deporteret, hvis de opfordrer til protester eller demonstrationer over de dårlige arbejds- og leveforhold.

Økonomisk er migrantarbejderne afgørende for at kunne tiltrække udenlandske investeringer til landet, og den økonomiske elite i landet lægger et stort politisk pres på staten for at have adgang til den billige og let kontrollerbare arbejdsstyrke. Samlet har det betydet, at de mange forsøg på at implementere saudiserings-reformer endnu ikke er lykkedes for regeringen.

• *f* •

FANNIE AGERSCHOU-MADSEN er cand.mag. i arabisk og mellemøststudier og ekstern lektor ved Institut for tværkulturelle og regionale studier, Københavns Universitet.

1 I litteraturen er der en stor uoverensstemmelse i terminologien, hvor der nogle steder bliver refereret til *migrant workers* og andre steder til *expats* eller *employees*. Alle kategorierne lader til at omfatte den samme gruppe mennesker. Migrantarbejderne er her forstået som de lavt uddannede eller ufaglærte manuelle arbejdere, der udgør langt den største del af migrantarbejderne. De højt uddannede, der primært kommer fra vestlige lande, udgør ca. 70.000 ud af ca. 12 millioner og er derfor en relativt lille andel af det samlede antal (Gulf Labour Markets and Migration. «Population (aged 15 and above) by nationality (Saudi/non-Saudi), sex and education level» (2013). Tilgået d. 9/8 2017 på: gulfmigration.eu/population-aged-15-and-above-by-nationality-saudi-non-saudi-sex-and- education-level-2013/.

2 Human Rights Watch, «Detained, Beaten, Deported. Saudi Abuses against Migrants during Mass Expulsions». 10/5 2015 Tilgået d. 12/7 2017 på: hrw.org/report/2015/05/10/detained-beaten-deported/saudi-abuses-against- migrants-during-mass-expulsions og Amnesty International, «Exploited dreams: Dispatches from Indian migrant workers in Saudi Arabia» (Bangalore, Indien, 2014).

3 Se f.eks. Tim Niblock og Monica Malik, *The political economy of Saudi Arabia* (London og New York: Routledge, Taylor and

Francis, 2007) eller Steffen Hertog, "Rent Distribution, Labour Markets and Development in High Rent Countries", Kuwait Programme Paper Series, 40, (Juli 2016), London School of Economics: Middle East Centre.

4 Beblawi, Hazem og Giacomo Luciani (Eds.), *The Rentier State* (London, New York og Sydney: Croom Helm, 1987).

5 Beblawi og Luciani, *The Rentier State*, 52.

6 Beblawi og Luciani, *The Rentier State*, 53.

7 Se for eksempel. Adam Hanieh, *Capitalism and Class in the Gulf Arab States*, (New York: Palgrave Macmillan, 2011) og Robert W. Cox, «Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory», Millennium - Journal of International Studies, 10; 126, (1981).

8 Justin Gengler, «The dangers of unscientific surveys in the Arab world», The Washington Post, October 27, 2017: washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/10/20/the-dangers-of-survey-research-in-the-arab-world/?noredirect=on&utm_term=.ee65d84aef00

9 For eksempel Francoise De Bel-Air, «Demography. Migration and Labour Market in Saudi Arabia», Gulf Labour Markets and Migration, GLMM – EN – No. 1/2014. (European University Institute, Gulf Research Center, 2013).

10 Abdulhadi Khalaf, Adam Hanieh og Omar Al-Shehabi. *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf* (London: Pluto Press, 2014), 6.

11 Ian J. Seccombe og R. I. Lawless, *Work Camps and Company Towns: Settlement Patterns and the Gulf Oil Industry*. Working Paper (Durham: University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1987), 1.

12 Seccombe og Lawless, *Work Camps and Company Towns: Settlement Patterns and the Gulf Oil Industry*, 19.

13 Seccombe og Lawless, *Work Camps and Company Towns: Settlement Patterns and the Gulf Oil Industry*, 16.

14 Robert Vitalis, *America's Kingdom. Mythmaking on the Saudi Oil Frontier*, (London and New Tork: Verso, 2009), 17.

15 Seccombe og Lawless, *Work Camps and Company Towns: Settlement Patterns and the Gulf Oil Industry*, 39.

16 Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), 94.

17 Toby Matthiesen, «Migration, Minorities, and Radical Networks: Labour movements and Opposition Groups in Saudi Arabia, 1950–1975», International Review of Social History. Vol. 59, issue. 3, pp. 473–504, (Dec. 2014), 487.

18 Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 94.

19 Matthiesen, «Migration, Minorities, and Radical Networks: Labour Movements and Opposition Groups in Saudi Arabia, 1950–1975», 490–492.

20 Francoise De Bel-Air, «The Socio-Political Background and Stakes of 'Saudizing' the Workforce in Saudi Arabia: the Nitaqat Policy», Gulf Labour Markets and Migration. GLMM, EN, No. 3, (2015), 5.

21 Khalaf, et. al., *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf*, 7–8.

22 Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 93.

23 Khalaf et al., *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf*, 8.

24 Den amerikanske ambassade i Sana, Yemen. «Labor issues in forthcoming yarg visit to Saudi Arabia». 30/7 1975. Tilgået d. 21/4 2017 på: wikileaks.org/plusd/cables/1975SANA02087_b.html

25 Den amerikanske ambassade i Sana, 1975.

26 Khalaf et al., *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf*, 15

27 Human Rights Watch. «Detained, Beaten, Deported. Saudi Abuses against Migrants during Mass Expulsions», 10/5 2014: hrw.org/report/2015/05/10/detained-beaten-deported/saudi-abuses-against-migrants-during-mass-expulsions#_ftn21

28 Cox, «Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory», 147.

29 Cox, «Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory», 149.

30 Amerikanske konsulat i Jeddah, «Saudi Arabia Migrant Labor Update: Inflation, the Middle Man, and the Potential for Protest», (31/8 2008). Tilgået d. 5/4 2017 på: wikileaks.org/plusd/cables/08JEDDAH368_a.html

31 «Gulf Labour Markets and Migration. Population (aged 15 and above) by nationality (Saudi/non-Saudi), sex and education level» (2013): gulfmigration.eu/population-aged-15-and-above-by-nationality-saudi-non-saudi-sex-and-education-level-2013/

32 Anh Nga Longva, «Keeping the Migrant Workers in check: The Kafala System in the Gulf», Middle East Report, no. 211, Trafficking and Transition: New Perspectives on Labour Migration (Summer, 1999), pp. 20–22.

33 Kingdom of Saudi Arabia, Nizam al-iqaama, (4/6 1952): gdp.gov.sa/sites/pgd/ar-SA/TravelDocuments/IqamSystem/Pages/default.aspx

34 Amnesty International, «Exploited dreams: Dispatches from Indian migrant workers in Saudi Arabia».

35 De Bel-Air, «The Socio-Political Background and Stakes of 'Saudizing' the Workforce in Saudi Arabia: the Nitaqat Policy», 5–6.

36 Hanieh, *Capitalism and class in the Gulf Arab States*, 26.

37 Adam Hanieh, «Khaleeji-Capital: Class-Formation and Regional Integration in the Middle-East Gulf», Historical Materialism 18 (2010), pp. 35–76.

38 Khalaf et al., *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf*, 12.

39 Tim Niblock og Emma Murphy (eds.), *Economic and Political Liberalisation in the Middle East*, (London: British Academic Press, 1993), 55.

40 «Gulf Labour Markets and Migration. Saudi Arabia: Population estimates by nationality (Saudi/non-Saudi) and sex (mid-year estimates, 1974-2015)»: gulfmigration.eu/saudi-arabia-population-estimates-nationality-saudi-non-saudi-sex-mid-year-estimates-1974-2015/?print=pdf

41 Kingdom of Saudi Arabia, Ministeriet for planlægning, «Barnamij al-tanmiat al-watania». (1980), 16: mep.gov.sa: 8001/ar/development-plans.

42 Kingdom of Saudi Arabia, Ministeriet for planlægning. «Barnamij al-tanmiat al-watania». (1985), 12: mep.gov.sa: 8001/ar/development-plans.

43 Khalaf et al., *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf*, 24. For en mere udførlig forklaring af dette se for eksempel Joseph Stiglitz *The Price of Inequality* (2013).

44 Khalaf et al., *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf*, 21.

45 Niblock, Tim og Monica Malik, *The Political Economy of Saudi Arabia*, (London og New York: Routledge, Taylor and Francis, 2007), 94–98.

46 Niblock og Malik, *The Political Economy of Saudi Arabia*, 94.

47 Niblock og Malik, *The Political Economy of Saudi Arabia*, 115.

48 Kingdom of Saudi Arabia, Ministeriet for planlægning, «Barnamij al-tanmiya al-wataniyya», (1996), 47: mep.gov.sa: 8001/ar/development-plans.

49 Niblock og Malik, *The Political Economy of Saudi Arabia*, 96.

50 Steffen Hertog, «Challenges to the Saudi distributional state in the age of austerity», *Saudi Arabia: Domestic, Regional and International Challenges*, (12–13 December 2016: Middle East Institute, National University of Singapore), 16.

51 International Monetary Fund, «Al-Mamlaka Al-Arabiyya Al-Saudiyya: mu'alajat al-tahadiyyat al-iqtisadiyya al-naashi'a lilhifad 'ala al-numu', (Washington: Afdelingen for Mellemøsten og Centralasien, 2015), 63.

52 «Gulf Labour Markets and Migration, Unemployed population by nationality, sex and age», (2012): gulfmigration.eu/unemployed-population-by-citizenship-saudis-non-saudis-age-group-and-sex-2012

53 Kingdom of Saudi Arabia, «Barnamij al-tahawwul al-watani 2020». (2015), 11: vision2030.gov.sa/sites/default/files/NTP_ar.pdf

54 KSA, «Barnamij al-tahawwul al-watani 2020», 78.

55 «Saudi Hollandi Capital, Labor and the Nitaqat Program: Effect on the Saudi Economy», (Juni 2012), 4: alawwalinvest.com/content/laborandthenitaqatprogram(1).pdf

56 Steffen Hertog, «Defying the Resource Curse: Explaining Successful State-owned enterprises in Rentier States», World Politics, Volume 62, Issue 2, (April 2010), 193.

57 De Bel-Air, «The Socio-Political Background and Stakes of 'Saudizing' the Workforce in Saudi Arabia: the Nitaqat Policy», 1.

58 «Gulf Labour Markets and Migration, Work visas allotted by type/sector of activity», (2012): gulfmigration.eu/work-visas-alloted-by-type-sector-of-activity- temporary-private-companies-governmental-domestic-saudi-arabia-2004-2012/?print=pdf

59 De Bel-Air, «The Socio-Political Background and Stakes of 'Saudizing' the Workforce in Saudi Arabia: the Nitaqat Policy», 7.

60 Hertog, «Defying the Resource Curse: Explaining Successful State-owned enterprises in Rentier States», 190 og 198.

61 De Bel-Air, «The Socio-Political Background and Stakes of 'Saudizing' the Workforce in Saudi Arabia: the Nitaqat Policy», 7.

62 Hertog, «Defying the Resource Curse: Explaining Successful State-owned enterprises in Rentier States», 192.

63 Jihad Fakhreddine og Travis Owen, «Given a Choice, Saudis Prefer Government Jobs», Gallup Business Journal, (19/8 2015): gallup.com/businessjournal/184745/given-choice-saudis-prefer-government- jobs.aspx?version=print

STAT, NASJON OG ARABISK SPRÅK

IDEOLOGI OG PRAKSIS I ENDRING

Min gode venn og kollega gjennom mange år, Nils Butenschøn, har vært opptatt av forholdet mellom stat og medborgere (citizens), makt og legitimitet i det arabiske Midtøsten. I denne artikkelen tar jeg opp forhold knyttet til språk og «arabiskhet».

GUNVOR MEJDELL

På nettstedet al-Monitor/Egypt Pulse 14.11.17 rapporterer Nesma Farag at den egyptiske nasjonalforsamlingen har til behandling et forslag fra det arabiske språkakademiet i Kairo (*Majma' al-lugha al-'arabiyya*), et forslag som – om det blir vedtatt – vil føre til at egyptiske journalister kan bli fengslet for å bruke «informal Arabic» i publikasjoner. Forslaget har til hensikt å bevare «det arabiske språket» og går ut på å kreve at den formelle varianten av arabisk alene skal kunne brukes på så godt som alle områder av egyptisk samfunnsliv.

Farag nevner, ved siden av media, all offentlig korrespondanse; all virksomhet i offentlig forvaltning og offentlig og privat tjenesteyting; alle varemerker og all reklame; gateskilt; kunsteriske installasjoner; alle utdanningsinstitusjoner og alle slags diskusjoner og presentasjoner på konferanser og seminarer, samt andre møter. Språkakademiets generalsekretær sier til al-Monitor at de fremmer forslaget som svar på presserende behov innen kultur og utdanning for å verne det arabiske språket mot ytterlige forfall og vanskjøtsel, i form av innpass av både folkelige og fremmede ord og uttrykksmåter, og ikke minst tendensen til å skrive tekster mer eller mindre på talemålet. Artikkel 12 i lovforslaget retter seg, ifølge Farag, spesifikt mot språkbruken i media, og foreslår fengselsstraff og bøter for journalister som skriver på talemål.

Hva er dette «varselet» egentlig uttrykk for? Er det en slags siste krampetrekning fra hysteriske språklige puristers i Egypt? I hvilken grad reflekterer akademiets ekstreme forslag en motstand mot pågående endringer i språklig ideologi og praksis? Er den formelle varianten som symbol på «arabiskhet» og sammenbindende element i den «arabiske nasjon» faktisk «i forfall» og på vikende front? Hvilke implikasjoner har det i så fall for det arabiske fellesskapet? Jeg vil i det følgende kort

Den «arabisken» som befolkningen snakker, er ikke identisk med det offisielle språket i den arabiske verdenen. Bilde fra gate i Kairo.



gjøre rede for noen sentrale aspekter ved språkforholdene som Babylons lesere ikke nødvendigvis er fortrolige med, før jeg drøfter synspunkter på språkets rolle i det arabiske, trekker fram språkpolitiske begreper og bevegelser, og viser til nyere tendenser til bruk av regionale talemål i skriftlige så vel som i panarabiske domener. Endelig forsøker jeg antydningsvis å relatere det som skjer til diskusjonen omkring «arabisk nasjon» versus arabiske «nasjonalstater», og tegner et fellesarabisk språklig landskap preget av «superdiversity».

SPRÅKFORHOLD I DEN ARABISKE VERDEN

Den arabiske verden (*al-watan al-ʿarabī*, egentlig «det arabiske fedreland») er løselig definert som de landområdene der befolkningen snakker arabisk; alternativt som de stater der arabisk er offisielt språk (slik definisjonen er for medlemsstatene i Den arabiske liga). Allerede her starter problemene, for «arabisk» i de to definisjonene er ikke identisk, men kan sies å være komplementære: det «arabiske» som befolkningen snakker, er ikke det samme som det «arabiske» som er offisielt språk i den arabiske verden. Det offisielle arabiske språket, *al-lugha al-ʿarabiyya* (*al-fushā*), er ikke naturlig talemål for noen del av befolkningen, men må tilegnes gjennom skolegang. Det er et rent «høyspråk»: en formell språkform, et skriftspråk, et litterært språk, et kulturspråk, et religiøst språk. Det ble kodifisert og standardisert med en komplett grammatisk beskrivelse så tidlig som på slutten av 700-tallet. Det hersker ikke enighet om hvorvidt denne språkformen noensinne har representert naturlig talemål, eller fra utgangspunktet var et opphøyet register, brukt til dikteriske, performative formål blant beduinerstammene på den arabiske halvøya før islam. Da Koranen ifølge muslimene ble åpenbart til profeten Muhammad (fra rundt år 610) var det i den samme opphøyde språkdrakten, i alle fall slik den foreligger i de tidligste nedtegnelsene. «Høyarabisk» ble med på den islamske ekspansjonen nordover, østover og vestover i de tidlige århundrene, og nådde langt i egenskap av å være islams hellige språk i Koranen. Det er faktisk denne språkformen, *al-ʿarabiyya* – riktignok betydelig «modernisert» i stil og ordforråd – som fortsatt er den eneste *offisielt anerkjente* språkformen i den arabiske verden.[1] Og over *hele* den arabiske verden. Det er altså translokalt, overnasjonalt og *felles*. Det danner grunnlaget for at araberne kan sies å utgjøre et *kulturelt* fellesskap: at de har tilgang til samme historiske kulturarv, kan lese hverandres aviser, tidsskrifter, dikt og romaner. Og ble et verdensspråk: den 18. desember 1973 ble arabisk opptatt som et av FNS offisielle språk, ved siden av engelsk, fransk, kinesisk, russisk og spansk.[2] (Det var det året saudiaraberne viste oljemuskler overfor omverdenen …)

Det «arabiske» som innbyggerne i den arabiske verden snakker til daglig, derimot, består av beslektede talemål som utgjør et dialektkontinuum. Forholdet mellom de talemålene som grenser opp til hverandre, for eksempel egyptiske, libanesiske, palestinske, syriske og jordanske dialekter, kan sammenliknes med forholdet mellom norske, svenske og danske dialekter; mens talemål som ligger fjernt fra hverandre, som irakske og marokkanske dialekter, kan sies å tilsvare forholdet mellom skandinavisk og islandsk (det vil si nært beslektet, men ikke umiddelbart gjensidig forståelig). Ulikhetene skyldes en rekke faktorer, slik som hvilke arabiske stammer det var som invaderte en region, hva slags språk befolkningen snakket fra før (arameisk, koptisk, berbersk); men også senere forflytninger, og uavhengige utviklingstrekk i de enkelte samfunn hører med i et komplekst bilde. Og mens standardarabisk «høyspråk», *al-ʿarabiyya*, fulgte hele utbredelsen av islam og Koranen, stoppet spredningen av arabiske talemål grovt sett ved Zagrosfjellene i øst,

Taurusfjellene i nord (men med enklaver av arabisktalende utover disse) og vestover spredte arabisk seg til Atlanterhavet (og en periode inn på den iberiske halvøya). Arabiseringen i Levanten og i Nord-Afrika var heller ikke fullstendig: vi har som kjent stadig betydelige kurdisktalende og berbersktalende folkegrupper, samt noen mindre enklaver av arameisktalende.

Til sammenlikning ble i Sør-Europa det felles romanske kulturspråket latin i middelalderen gradvis avløst som skriftspråk av regionale romanske talemål: de nye «nasjonalspråkene» spansk, italiensk og fransk, basert på språkformen til en sosiokulturell elite. Likeledes ble norsk og svensk og dansk under framveksten av nasjonalstatene standardarisert og normert som egne nasjonale skriftspråk, basert på talemålet til sosiale grupper med høy status – dannet elite i hovedstaden (norsk fikk som kjent to ulike standardnormer, en «dannet urban» (dagens bokmål) og en basert på utkantdialekter (dagens nynorsk)). I den arabiske verden, derimot, skjedde det ikke en slik utvikling (*vernacularisation*), nemlig det at varianter av lokale talemål (*vernaculars*) blir kodifisert og standardisert og tatt i bruk som skriftspråk for et mer begrenset område, slik som en nasjonalstat (se neste avsnitt). Rådende forestillinger og offisiell ideologi om arabisk språk anser *al-ʿarabiyya* som den eneste rette form for arabisk, mens talemålene representerer språklige «avvik», blir hevdet å mangle system og grammatikk, og å virke splittende på arabisk enhet, og således være upassende i skriftlig form. Det arabiske språkakademiets forskremte forslag kan tyde på at noe er i ferd med å endres i både ideologi og praksis.

ARABISK NASJONALISME OG «MORSMÅLET»

Da ideene rundt de moderne «nasjonene» nådde den arabisktalende verden på 1800-tallet, var de sentrale områdene utsatt for fremmedstyre fra både det osmanske riket og vestlige kolonimakter. *Al-ʿarabiyya* var under sterkt press fra tyrkisk og europeiske språk og delvis fortrengt fra offentligheten, med unntak av det religiøse, islamske domenet. Egyptiske og levantinske intellektuelle skuet nå i særlig grad til opplysningstidens Frankrike. Etter et lengre studieopphold i Paris skrev den egyptiske imamen al-Tahtawi en beretning og (nærmest) analyse av det franske samfunnet og de idemessige strømningene han var blitt kjent med.[3] Her oversetter han det franske *la patrie* (fedrelandet, nasjonen) med *al-watan*, et klassisk arabisk begrep med betydningen «fødested, hjemstavn», som han omtaler som det sterkeste sammenbindende element i samfunnet. Med referanse til den kjente *hadīth* som sier «muslimen er muslimens bror», skriver al-Tahtawi at «alt som forplikter den troende i forholdet til andre troende, gjelder også for medlemmene i et *watan* overfor hverandre».[4] Det *watan* som al-Tahtawi referer til er imidlertid ikke det arabiske fellesskapet, men det egyptiske fedrelandet.

Det var i de syriske/levantinske provinsene at tanken om et arabisk nasjonalt fellesskap først ble utviklet – en arabisk nasjon basert på *felles arabisk språk* og felles arabisk kulturarv. Den intime forbindelsen mellom språket, *morsmålet* (*Muttersprache, lingua materna*), og nasjonen sto sterkt i særlig den tyske romantiske ideologien/tenkningen om nasjonalisme. Tenkere som Herder og Schleiermacher, skriver Yasmin Yildiz, «celebrated the distinctness of each language […] emanating from the genius of a particular nation [and] insisted on the need to maintain the distinctness of these national languages lest they lose their authenticity and rootedness in their respective nations».[5] Denne typen tankegang vant stor gjenklang hos de tidlige arabiske nasjonalistene, mange med kristen bakgrunn, som så med stolthet på den mektige arabiske kulturarven og

det arabiske språkets «enestående» kvaliteter. For eksempel finner vi Zaki al-Arzuzi (f. 1889), en av de fremste syriske nasjonalistene, teoretisere omkring det arabiske språket som essensen i arabisk identitet; han avleder nasjonens spesielle egenskaper av språkets unike struktur. Og arabisk, «as a natural and intuitive language, discloses what the national spirit implies and in so far as it aspires to accomplish acts of idealism, prophecy and heroism».[6] Et annet eksempel er når ordstillingen med foranstilt verbal framheves som bevis på at det arabiske språket er utviklingsmessig mer avansert enn europeiske språk, som normalt setter subjektet foran verbet, en ordstilling man også finner i de (mindreverdige) arabiske talemålene.[7]

Det «arabiske språket» er her selvsagt det felles høyspråket *al-ʿarabiyya*, symbolet på det autentiske arabiske, det «forente og forenende» språket (*al-lugha al-muwahhada wa-l-muwahidda*), og som dermed inntok posisjonen som det emosjonelt ladete begrepet «Muttersprache», *al-lugha al-umm*, til tross for at det altså ikke var noen som hadde det som morsmål.

Sosiolingvistene Judith Irvine og Susan Gal har innført begrepet «erasure» om ideologiske prosesser der fenomener som ikke passer inn i klassifiseringer og framstillinger blir ignorert, «visket ut».[8] Det er nærliggende å bruke dette begrepet om hvordan institusjoner i den arabiske verden (som ovenfor) stadig underkommuniserer at *al-ʿarabiyya* er en høykulturell variant og at talemålene er de egentlige morsmålene.[9] Som vi skal se nedenfor, er ikke den dominerende språkideologien alene om å tilpasse terrenget etter kartet. Det skal også tilføyes, at videre (Google-) søk på *al-lugha al-umm* og varianten *lughat al-umm* viste at noen innlegg skilte mellom betydningene (som kanskje kan oversettes som) «modersspråket» (*al-lugha al-umm* med apposisjon) og «morsmålet» (*lughat al-umm* med konstruktforbindelse) – det første for *al-ʿarabiyya*, det andre for talemålet. Det mest kreative bidraget fant jeg hos Mustafa Mahir, som framhever at *al-ʿarabiyya* snarere er *lughat al-umma*,[10] det vil si språket til ummaen, nærmest «nasjonen» (det nasjonale, eventuelt det religiøse, samfunnet).[11]

TIL TALEMÅLETS FREMME – EGYPT OG LIBANON

Mens rådende ideologi fortsatt støtter opp under høyspråket *al-ʿarabiyya* som eneste «gyldige» språknorm, er denne ideologien ikke uten utfordrere. I to av dagens nasjonalstater har det vært bevegelser som har tatt sikte på å ikke bare heve statusen til talemålet, men å fremme det som landets nasjonalspråk, nemlig Egypt og Libanon. (Ikke uten betydning, får man tro, er det at begge statene har en markert kristen minoritet, for hvem *al-ʿarabiyya* ikke regnes som hellig språk – skjønt de aller fleste arabere med kristen bakgrunn anerkjenner *al-ʿarabiyya* som deres kulturspråk.) Det eneste arabiskspråklige samfunn som faktisk har et standard skriftspråk basert på talemålet er øystaten Malta. Språket her er grunnleggende en dialekt av nordafrikansk opprinnelse, nærmest tunisisk, men da øya ble religiøst og kulturelt avsondret fra det arabisk-muslimske kulturområdet, tok det opp i seg mange trekk (særskilt leksikalske) fra språkene til dem som kom til å dominere øya politisk, først italiensk og siden engelsk. Maltesisk ble kodifisert og nedtegnet med et tilpasset latinsk alfabet rundt 1750.[12]

En bevegelse for et nytt libanesisk nasjonalspråk gjorde seg gjeldende rundt tidsskriftet Lebnaan i 1980-årene. Det lanserte et libanesisk skriftspråk med et alfabet basert på det latinske, men med noen tilpassete bokstavtegn. Den sentrale aktøren i dette prosjektet var poeten Saʿid ʿAql (1912–2014), som selv hadde muslimsk bakgrunn, mens tidsskriftet ble regnet som et talerør for et noe ytterliggående miljø blant (kristne) maronitter, der anti-muslimske holdninger var underliggende. ʿAql, som forøvrig skrev poesi på

både standardarabisk og libanesisk talemål, var først og fremst en libanesisk nasjonalist, som delte med sine kristne meningsfeller synet på libanesisk som videreføring av den fønikiske (førislamske) sivilisasjon, langt overlegen den arabiske «ørkenkulturen». Standardarabisk var dessuten et «dødt språk» som, hevdet de, bidro til å svekke utdannelsen, lamme all intellektuell kreativitet hos de unge, til manglende tekstforståelse – og alle de arkaiske bøyningsendelsene var et symptom på «språklig sykdom». Nedsettende kalte de standardarabisk for «*leghghit daraba Zaydon ʿAmran*» (språket der Zayd slo ʿAmr) med referanse til den tradisjonelle arabiske grammatikkens bruk av det faste settet med «Zayd slo ʿAmr» i eksempler på kasusbøyning.[13] Vi kan imidlertid slå fast at prosjektet til ʿAql og tidsskriftet Lebnaan ikke ble noen varig suksess … I dag finner vi tilhengere av et selvstendig libanesisk språk på linje med maltesisk først og fremst blant libanesere i eksil (i USA og Canada), som tilsynelatende er motivert av ønsket om å gi opplæring i libanesisk talemål til nye generasjoner i eksil, som kanskje har latt seg «villede» til å studere arabisk.[14]

Egypt står i en særstilling når det gjelder en lokal nasjonal bevissthet, med sin stolte faraoniske forhistorie, pyramider og templer, og en enhetlig bondekultur langs Nilens løp. Allerede på 1600-tallet hadde Yusuf al-Maghribi samlet en oversikt over lokale ord og uttrykksmåter som var særegne for egypterne.[15] I Kairo ble det utover 1800- og tidlig 1900-tallet publisert tekster for almuen til opplysning og underholdning på lokalt egyptisk talemål.[16] Prosjekter for å gjøre talemålet til nytt *nasjonalt* skriftspråk i Egypt ble lansert tidlig på 1900-tallet, men de som sto bak dette, sto også nær den britiske okkupasjonmakten, og fant lite støtte blant egypterne (med unntak av enkelte kjente «modernister» som Salama Musa). Utenom drama og poesi, ble relativt lite publisert skriftlig på egyptisk talemål på 1900-tallet, især etter at den arabiske nasjonalismen fikk fotfeste i den antikoloniale kampen.[17] Unntaket var det å skrive *dialogene* i litterære romaner, noe som ikke bare ble akseptert, men nærmest normalt, med den begrunnelse at det er «urealistisk» å framstille vanlige folk som snakker på høyspråket. Selv dette var kontroversielt i konservative kretser, og bekymringen var stor, da som nå, for utglidning av skriftspråket.

Det er først på 2000-tallet at bruken av egyptisk i skrift tar av. En vesentlig faktor er utvilsomt tilgangen på internett og sosiale medier, der ingen språkvaskere eller redigerere blander seg inn når det gjelder skrivemåten. I dette feltet finner man et mylder av ulike skrivemåter – høy-

I Kairo ble det utover 1800- og tidlig 1900-tall publisert tekster for almuen på lokalt egyptisk talemål.

språklige, talemålsformer, blandingsspråk av disse, og også ispedd engelsk, i latinsk eller transkribert skrift. Unge mennesker leser som aldri før, blogger utvikler seg til skjønnlitterære skriftstykker og nye genre, som også får innpass hos forlagene, nye så vel som de etablerte. Det er en åpning mot det uformelle, *coole*, humoristiske.[18] Det kan se ut til at denne fristillingen av *skrivepraksis* har gjort en språkpolitisk bevegelse med krav om å erstatte høyspråket med talemål som standardspråk, mer eller mindre overflødig. Man overskrider normene og skriver på tvers av de tradisjonelle skillene. Vi kommer tilbake til dette nedenfor.

En utholdende skare er likevel de som står bak Wikipedia Masry, der artiklene er på (nokså) konsekvent egyptisk talemål (arz.wikipedia.org/wiki).

Den inneholder dels oversatte, dels nyskrevne artikler, og representerer en slags (uformell) standardisering av «dannet talemål» i Kairo, som de kaller «det moderne egyptiske språket» (lemma: *il-lugha il-masriyya il-hadīsa*), med sine mange dialekter (*lahagāt*). Her finner man en skisse av ortografi og uttale, grammatikk og ordforråd (det hele tilsvarer 17 trykte sider).

SPRÅK OG IDENTITET: HVEM ER ARABER?

Diskurs omkring språk har ofte medfølgende, underliggende komponenter, ideologiske undertekster som gir uttrykk for sosiale og politiske posisjoner og interesser. De som ivrer for å erstatte det tradisjonelle standardspråket med et alternativt basert på lokalt talemål, setter for eksempel lokal identitet, tilknytningen til *al-watan* som nasjonalstat, over den (pan)arabiske identiteten/tilknytningen. Wikipedia Masry omtaler egyptisk talemål som et *hamittisk* språk med linjer tilbake til gammelegyptisk, faraonsk eller hieroglyfisk språk. De libanesiske nettsidene trekker språkets linjer til arameisk eller fønikisk, snarere enn til arabisk. Begge er klare eksempler på språkideologisk *erasure*: nemlig å se bort fra den (vitenskapelig ubestridte) klassifiseringen av disse talemålene som arabiske.

For å videre illustrere hvordan disse framstillingene av språk henger sammen med politiske og identitetsmessige holdninger, har jeg sammenliknet oppslagsordet «araber» (*ʿarab*) i henholdsvis Wikipedia Masry og det vanlige arabiskspråklige (standardspråklige) Wikipedia ar.wikipedia.org.[19] Begge nettstedene framhever arabisk språk som hovedkriteriet for dagens definisjon av hvem som er araber. Men det er interessante forskjeller i begrepsbruken her. I den første artikkelen, på standardarabisk, heter det at «politisk sett (*siyāsiyyan*), er en araber en person hvis morsmål (*lughatuhu al-ʾumm*) er arabisk *(al-ʿarabiyya*) og hvis far er arabisk». I den andre, på egyptisk talemål, heter det at i dag er araberne kjent som «de arabiske folkene» (*ish-shuʿūb il-ʿarabiyya*, merk flertallsformen) eller folkene som snakker arabisk (*ʿarabi*). Men, hevdes det, ikke alle folk som har arabisk som offisielt språk (*illi lughitha irrasmi ʿarabi*) anser seg som arabere, og disse forskjellene er mye omdiskutert (*fīh kalām kitīr ʿan il-ikhtilāfāt di*). Dette er jo korrekt om man tenker på innbyggerne i Somalia og Djibouti, der arabisk er et offisielt språk og statene er med i Den arabiske liga, men for Wikipedia Masry er jo heller ikke egyptisk talemål et arabisk språk, mens standardspråket er *al-ʿarabiyya*. Denne artikkelen har i det hele tatt en undertekst som skyver det «arabiske» unna, det legges mye vekt på historien: de «gamle» semittiske språk og de «urarabiske» stammene i en fjern fortid. Og under deloverskriften «I våre dager» (*il-iyyām di*) begynner teksten slik: «I moderne tid har de [araberne] ikke spilt noen nevneverdig rolle verken for den menneskelige sivilisasjon (*il-hadāra il-insāniyya*), eller innen vitenskap og litteratur». I fotnoten som følger dette utsagnet, heter det: «Tatt i betraktning at Nobelprisen er over 100 år og deles ut til litterater og vitenskapsmenn som har oppnådd (forsknings)resultater eller nyvinninger til nytte for menneskeheten, har ingen fra de landene (*bilād*) som anvender det arabiske språket, oppnådd prisen gjennom hele dens historie, bortsett fra to egyptere» [sic].

Den standardarabiske artikkelen om araberne spesifiserer derimot det arabiske elementet. Under deloverskriften *al-watan al-ʿarabī* (den arabiske nasjon/fedreland) er det ført en liste over alle statene i Den arabiske liga og andelen «arabere» i hver av statene er oppgitt.[20] For Egypt er andelen 90 prosent (men det oppgis ikke hvordan man har regnet: hvem er de 10 prosentene? Koptere? Nubier? Europeere?); for Libanon 95 prosent. For Saudi-Arabia oppgis 97 prosent arabere, her med tilleggskommentaren «saudierne er etniske ara-

bere». Om Qatar heter det at omtrent 20 prosent av befolkningen har statsborgerskap, og at de fleste av dem er «ekte/genuine/rene» arabere (*ʿarab aqhāh*).[21] Omtrent 20 prosent av befolkningen er «arabiske innvandrere», de fleste egyptere og folk fra Shām (Levanten). Resten er ikke-arabiske fremmedarbeidere, som indere og pakistanere. Også Bahrain oppgis å bestå av 64 prosent «ekte og rene» arabere, mens resten er enten iranere eller asiatiske arbeidere.

Disse enkle eksemplene illustrerer at – avhengig av ståsted og ideologisk tilpasning – finner vi arabiskspråklige som *ikke* er arabere, som *er* arabere, og som er «ekte og rene» arabere.

HVA SKJER? PRAKSIS OG IDEOLOGI I ENDRING

Som nevnt ovenfor, synes språkpolitiske bevegelser for å erstatte *al-ʿarabiyya* som standardspråk med lokalt nasjonale talespråk ikke å ha vind i seilene i disse dager. Det er snarere slik at mange språkbrukere simpelthen tar talemålet i bruk i skrift, uten å kreve en institusjonalisering av slik praksis, og uten å utfordre åpent og direkte det tradisjonelle skriftspråkets status.

Det samme rapporterer Catherine Miller fra et tredje land som har hatt en viss oppslutning om det å gjøre talemålet til nasjonalt skriftspråk, nemlig Marokko.[22] Det er, uansett, enighet blant språkforskerne om at utviklingen av internett, sms og sosiale nettverk åpner for en ny dynamikk og er den sterkeste pådriveren for å spre bruken av talemål i skrift. Det er også mange tegn på at tiltakende bruk av talemål i offentlige rom både reflekterer og bidrar til større aksept av slik praksis.[23] I Tunisia ble den nye konstitusjonen utgitt i en parallell talemålsversjon (*al-Dustūr bil-dārija*). I Egypt kom nylig et verk av den klassiske dikteren al-Maʿarri ut i oversettelse til egyptisk.[24]

Dette frislippet representerer en utvidelse av språklige registre, eller stilarter, i skriftlig bruk i de enkelte land – fra det mest formelle normative nivået til grunnleggende hverdagslige stilnivåer, med mellomliggende nivåer der det veksles mellom språkformene, eller blandes. Slik variasjon har vært gjenstand for mange studier de seneste tiårene – først og fremst i muntlige sammenhenger, men også i skrift. Det mange likevel ikke er klar over, er at det å blande talemålsformer inn i skriftlig produksjon har en lang tradisjon i arabisk skriftkultur. Studier av slike tekster opp gjennom historien regnes faktisk som et eget forskningsfelt, *Middle Arabic studies* (Lentin 2006).[25] Det er ikke plass i denne sammenheng til å gå nærmere inn på denne tradisjonen, bare påpeke at man rimeligvis kan hevde at det var den arabiske nasjonalismen, med sin ideologi om et felles «morsmål» og en reform av *al-ʿarabiyya* (først og fremst modernisering av ordforrådet), som strammet inn praksis til fordel for konservative («korrekte») språknormer.[26] Slik sett er ikke det nye frislippet noe historisk nytt, men de sosiokulturelle motivasjonene og de teknologiske forutsetningene er selvsagt av en annen karakter enn tidligere, og har en annen styrke.

Det var mange som spådde, ikke minst i den arabiske verden selv, at revolusjonen innen telekommunikasjon og satelittoverføring av arabiske programmer til hele området ville føre til at avstanden mellom formene for arabisk slik de blir snakket i de ulike regionene ville minke, at talemålene ville nærme seg hverandre. Noen mente til og med at med opprettelsen av en kanal som Al Jazeera, basert i det konservative Qatar, ville bruken og forståelsen av høyarabisk spre seg blant ikke bare deltakerne, men folk flest.

Som muntlig kommunikasjonsmiddel mellom arabere fra ulike regioner har arabisk språkbruk (hatt?) tendens til å befinne seg på et blandet register/stilnivå, der den som snakker demper enkelte regionale særtrekk i uttale og uttrykk, og anvender en god del felles, standardspråklig vokabular og grammatiske strukturer. Det såkalte

Educated Spoken Arabic (ESA) er en nivellerende måte å snakke på,[27] på tvers av dialektskiller, men det forutsetter at språkbrukerne behersker standardarabisk til et visst nivå. Det er imidlertid ikke først og fremst noen videre utvikling av ESA som preger det språklige landskapet i disse dager. Snarere observerer man at fordommene mot talemålet er i ferd med å falle, at den ideologien som framholder at talemålet er kulturelt mindreverdig og må holdes innenfor hverdagslivets rammer, er blitt betydelig svekket. Det er relativt nylig at selv saudiske universiteter tillater forskning som studerer egne talemål.[28]

I praksis har talemålet slått igjennom i (muntlige) media (utenom nyhetssendinger); politikernes innlegg i parlamentet faller ofte (oftest) over i talemål. Populærkulturen har alltid vært åpen for talemålet, enten det har vært folkelige epos og tradisjonelle dikteformer, eller populærmusikk, kino og underholdningsserier på TV. Utvilsomt har Egypt vært ledende i denne produksjonen, med Libanon og Syria som stadig sterkere konkurrenter. Men også andre talemål styrker seg på hjemmebane. I Marokko er tyrkiske og meksikanske TV-serier blitt dubbet til marokkansk arabisk. «Motkulturelle» bevegelser boltrer seg med tekster framført på talemålet.[29] I 2008 publiserte Atiqa Hachimi et spennende bidrag om hierarkiene internt i den arabiske verden mellom ulike dialekter, eller talemål.[30] Hun bekreftet gjennom eksempler fra panarabiske plattformer for populærkultur, slikt som interarabiske sangkonkurranser på satellitt-TV, at nordafrikanske artister i stor grad så seg nødt til å opptre foran mikrofonen med betydelig språklig tilpasning til de sentrale arabiske dialektene/talemålene lenger øst. Det er en kjensgjerning at nordafrikanske (maghrebinske) dialekter er vanskelige å forstå for arabere i Egypt og Levanten som ikke har hatt kontakt med dem, mens både egyptisk og levantinsk er vel kjent for befolkningen i Nord-Afrika på grunn av disse landenes langvarige dominans i det moderne kulturmarkedet. Hachimis studie viste altså at nedvurdering av maghrebdialektene var reflektert i holdningene både fra programledere og fra artistene selv.

I en bacheloroppgave fra 2016 hevder IKOS-student Hanan al-Boukri imidlertid at dette bildet er i ferd med å endre seg radikalt.[31] Hun baserer seg på statistikk innen bransjen fra 2015 (lister fra Arab-Sound) som viser at marokkanske artister har begynt å synge på marokkansk talemål (*dārija*), og det med stor suksess: De to mest populære sangene i den arabiske verden det året var faktisk sunget av de marokkanske artistene Sa'd Lamjarrad og Jamīla al-Badawi, og på *dārija*. Al-Boukri viser også til treff på YouTube for å belegge at marokkansk talemål nå er en sentral del av arabisk (pop)musikkindustri. Også andre lokale talemål slår gjennom på den panarabiske arenaen: Arab Idol, en sangtalentkonkurranse sendt fra Beirut til et panarabisk publikum siden 2011, har vinnere og finalister fra Palestina, Syria, Egypt, Marokko, Yemen og Saudi Arabia, som synger på sine talemål.[32] Musikk fra Gulfen (*khalījī*) er blitt en egen genre og grunnlaget for en egen kuwaitisk popindustri, og der en av de største stjernene på den arabiske popverdenen er Ahlam fra Dubai.

Og hva med de mest offentlige av alle talspersoner, de politiske lederne selv? Det er selvsagt umulig å slå fast hva som «egentlig» motiverer enkeltpersoner i valg av språkform og register, men det er legitimt å spekulere rundt de valg de gjør i enkelte prekære situasjoner, som under den arabiske våren. På Youtube finner man videoer av hardt pressede arabiske ledere som forsøker å appellere til sitt folk. Rett før han falt, holdt den tunisiske statslederen Ben Ali en tale der han ba om forståelse for alt han har gjort «i beste mening» for Tunisia og folket.[33] Ben Ali pleide som

president å adressere sine undersåtter på standardarabisk, hevdes det, liksom med opphøyd autoritet, i denne talen blandet han inn mye fra tunisisk talemål, hvilket ble tolket som et tegn på ydmykhet.

Mubaraks siste tale før han falt (10.02.11) ble derimot framført på et høyt stilnivå av standardarabisk, på grunnlag av en (sannsynligvis godt forberedt) skrevet tekst, tilsynelatende med en tilkjempet verdighet, et alvorlig budskap med patriarkalsk irettesettelse.[34] Mubarak pleide tidligere å kodeveksle, slik som Nasser i sine berømte taler, mellom det opphøyde/panarabiske og det lavmælte/broderlige «vi» på talemål. Mens Egypts nåværende president, general Sisi, alltid taler til folket på (nesten) ublandet egyptisk talemål.[35] Er det et forsøk på å imøtekomme det antiautoritære opprøret? Gjøre seg til folkets mann? (Eller ren inkompetanse …?) Mens den syriske presidenten Bashar al-Asad framstår med et avslappet, mindre formelt stilnivå av standardarabisk – nå sist i en tale (29.11.18) til sin nye regjering om utfordringene med å bygge legitime relasjoner mellom statens institusjoner og det syriske folk (sic).[36]

«SUPERDIVERSITY» I EN ARABISK RAMME?

Det egyptiske akademiet for arabisk språk har altså grunn til bekymring for at «informal Arabic» øker i bruk, sniker seg inn i og «korrumperer» standardspråklige tekster, og til syvende sist kanskje fortrenger *al-ʿarabiyya* selv … Gir det også grunn til bekymring for den arabiske nasjonens enhet og samhold, den som hviler på «det arabiske språket» som samlende symbol?

Jeg vil være ytterst varsom med, for ikke å si stille meg avvisende til, å trekke linjene for direkte mellom de språklige og språkpolitiske tendensene jeg har drøftet her og de politiske sammenbruddene vi er vitne til i den arabiske verden. Det man derimot kanskje kan hevde, er at vendingen mot lokale språklige uttrykk i kulturen, i nye digitale medier, i populærmusikken, og til dels også på det litterære feltet, har en parallell til nasjonalstatens befestede posisjon som ramme for innbyggernes aktivitet, inklusive politiske oppfatninger og handlinger, i det offentlige rom. Som Christopher Phillips understreket i 2013,[37] så skjedde også opprørene under «den arabiske våren» i nasjonalstatlige rammer, de var rettet mot de lokale ledere/undertrykkere i den enkelte stat: regimene til Ben Ali, Mubarak, Asad.

De nye språklige ytringene, muntlige som skriftlige, som går utover de tradisjonelle genrene og normene for språkbruk, har dessuten noe overskridende, frihetssøkende og anti-autoritært ved seg, også en parallell til de krefter som mobiliserte folk over hele den arabiske verden mot utbytting og undertrykkelse, og som man kan håpe på kan reise hodene igjen etter tilbakeslagene.

Mens «arabisk enhet» er en parole tømt for innhold etter årtier med maktmisbruk fra så godt som samtlige arabiske ledere og regimer, synes «arabisk-het» (*ʿurūba*) – forstått som en følelse av at det som skjer med en annen araber eller et annet arabisk samfunn angår dem og forplikter dem på en spesiell måte – stadig å ha mening for mange. En vesentlig del av denne arabiske identiteten ligger fortsatt i det språklige – men ikke nødvendigvis det som den rådende ideologien har definert som det avgjørende, nemlig kulturarvens felles språkform, *al-ʿarabiyya*. Denne normative språkformen er stadig tilgjengelig, og benyttes av forfattere og intellektuelle som finner den litterært og estetisk mest tilfredsstillende for sine uttrykk. Mitt («kvalifiserte») inntrykk – basert på innlegg i presse og digitale medier over lenger tid, samt samtaler med kolleger og «vanlige» språkbrukere i Egypt, Nord-Afrika og Qatar – er imidlertid at dens status er på vikende front blant et økende antall arabiske statsborgere (*citizens*), blant annet fordi den ikke gir de samme muligheter som engelsk (eventuelt fransk) i et globalisert arbeids-

marked. Dette i tillegg til at mange velutdannete er lite komfortable med å bruke høyarabisk muntlig, og selv i skriftlig form er usikre og føler de har sviktende kompetanse.

Den (uoffisielle) anerkjennelsen av et mangfold av arabiske regionale talemål, samt et mangfold av registre mellom standardspråket og talemål, representerer, slik jeg ser det, en ny form for arabisk språklig fellesskap. Den økende bruken av regionale språkformer på fellesarabiske arenaer, vil også øke forståeligheten av dem, slik det nå tilsynelatende skjer på populærmusikkens område. Det er en prosess som ikke nødvendigvis har «truende» og «splittende» effekt på arabisk samforståelse, slik motstanderne av å skrive på talemål har insistert, men som åpner opp for deltakelse både internt og på tvers av enkeltstatene. Jeg prøver meg på å låne begrepet «superdiversity» – supermangfold – fra multilingvismens forskningsfelt, der det brukes for å betegne det veldige mangfold av språk og varieteter som oppstår under migrasjon og omfattende språkmøter. Det er tilnærmelsesvis en slik spennende diversitet jeg mener kan være dekkende for å betegne dagens og morgendagens arabiske språkfellesskap.

• *f* •

GUNVOR MEJDELL er professor emeritus ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo.

1 Det er vanlig å referere til denne språkformen i dens moderniserte utgave som *Modern Standard Arabic* (MSA), moderne standardarabisk, og den eldre utgaven som *Classical Arabic*, klassisk (eller eldre) standardarabisk; det er uansett en språkform med grammatisk og leksikalsk kontinuitet, og som man finner i både eldre og moderne tekster.

2 Det innebærer at alle innlegg simultantolkes til disse språkene og alle papirer og dokumenter trykkes i seks språklige versjoner.

3 Rafa'a Rafi' al-Tahtawi, *Takhlis al-ibriz fi talkhis bariz*. (Kairo: Al-hay´a al-misriyya al-'amma li-l-kitab, 1993 [1834).

4 Sitert i Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939* (London: Oxford University Press, 1970), 79.

5 Yasmin Yildiz. *Beyond the Mother Tongue. The Post-monolingual Condition* (New York: Fordham University Press, 2012), 6f.

6 Al-Arzuzi, sitert i Youssef M. Choueiri, *Arab Nationalism. A History*. (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2000), 146.

7 Madiha Doss, «L'idéologie linguistique à travers un débat sur l'ordre des mots en arabe», i *L'Égypte en chemin. Mélanges offerts au père Maurice Martin*. (Kairo: IFAO, 1992) 167–174.

8 «Erasure is the process by which ideology, in simplifying the sociolinguistic field, renders some persons or activities (or sociolinguistic phenomena) invisible. Facts that are inconsistent with the ideological scheme og unnoticed, or are explained away. For example, a social group or language may be imagined as homogeneous, its internal variation disregarded». I Judith T. Irvine and Susan Gal, «Language Ideology and Linguistic Differentiation», i *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*, red. P.V. Kroskrity (Santa Fe: School of American Research Press, 2000), 38.

9 Det er sannsynlig at denne begrepsbruken har vært (og er) hemmende for forståelsen av reelle problemer relatert til alfabetisering og opplæring i en språkvariant som ligger såpass fjernt fra den du er vokst opp med.

10 Det spilles nok på en lydlig forbindelse her mellom *umm* (mor) og *umma* (samfunn, nasjon); *umma* er imidlertid et lån fra arameisk (> umma EI eller EALL)

11 Gunvor Mejdell, «Luġat al-'umm and al-luġa al-'umm – the 'mother tongue' in the Arabic context», i *Arabic and Semitic Linguistics Contextualized*, red. Lutz Edzard (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015), 214–226.

12 Se Gunvor Mejdell, «Two mirror-image cases of language contact involving Arabic in the Mediterranean area: the stories of Aljamia and Maltese», i *The Intangible Heritage of the Mediterranean. Transmission, Adaptation and Innovation*, red. Saphinaz-Amal Naguib (Oslo: Department of Culture Studies, 2002), 99–113.

13 Arkadiusz Plonka, «Le nationalisme linguistique au Liban autour de Sa'īd 'Aql et l'idée de langue libanaise dans la revue Lebnaan en nouvel Alphabet», Arabica 53(4) (november 2006), 423–471

14 Jmfr. nettsteder for det libanesiske språket: /i1.wp.com/kadmous.org/wp/wp-content/uploads/1_HIm_mdCwUlWeBaoILQmtaQ.gif og abcleb.com/pronunciation/ og abcleb.com/pronunciation/alphabet/

15 Yusuf al-Maghribī samlet ord og uttrykk fra egyptisk dagligtale i Kairo under ottomanene på 1600-tallet. For en studie av dette verket, se Liesbeth Zacks doktorgradsavhandling fra 2008: «Egyptian Arabic in the seventeenth century: a study and edition of Yûsuf al-Maghribī's Daf' al-isr 'an kalâm ahl Misr» pure.uva.nl/ws/files/893112/60163_Thesis_part_1.pdf

16 Madiha Doss, «Dialecte égyptien et questions de langue au XIXe siècle. Le cas de 'Abdallāh Nadīm», Matériaux arabes et sudarabiques (nouvelle série 8 1997), 143–170.

17 Gunvor Mejdell, «The Use of Colloquial in Modern Egyptian Literature», i *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon II*, red. Lutz Edzard og Jan Retsö, (Wiesbaden: Harrassowitz 2006), 195–213.

18 For eksempler og spennende analyser se Teresa Pepe, «Fictionalized Identities in the Egyptian Blogosphere» (doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo, 2014); og Eva Marie Håland, «Adab sākhir (Satirical Literature) and the Use of Egyptian Vernacular», i *The Politics of Written Language in the Arab World*, red. Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell (Leiden: Brill 2017), 142–165.

19 Begge nedlastet 29. august 2018.

20 Ulike typer kilder oppgis, men en kilde som går igjen er *CIA World Factbook 2014*.

21 Lane's Arabic-English Lexicon (over det klassiske språket) har: *quhh* pl. *aqhāh* «a pure, or genuine, Arabian; one of pure Arabian race»; «a pure, or genuine, Arab of the desert; or one who has not entered the town, nor mixed with their inhabitants», men også motsatsen til det å være uten sivilisasjonens dannelse: «coarse, rough or rude in make, or in nature and disposition». Hinds og Badawis *Dictionary of Egyptian Arabic*, som gjenspeiler moderne språkbruk i Egypt, har: «*quhh* (invar. adj.) through and through», altså tvers igjennom, ett hundre prosent: *fallāh quhh* «a peasant through and through», *humār quhh* «a complete idiot»!

22 «Contemporary dārija writings in Morocco», i *The Politics of Written Language in the Arab World*, red. Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell (Leiden: Brill 2017), 90–115. I Marokko er det også vokst fram en betydelig bevegelse for anerkjennelse av Tamazight (berbersk språk) som nasjonalt språk ved siden av arabisk, men det faller utenfor rammene for denne artikkelen.

23 To omfattende spørreundersøkelser av holdninger og praksis blant arabisktalende i henholdsvis Kairo og Rabat, ble utført som del av forskningsprosjektet «The Ideology and Sociology of Language Change in the Arab world», og åpent publisert: DOI:0.11631/9789004346178_003.

24 Video fra 14. oktober 2016, sist besøkt 23. desember 2018: youtube.com/watch?v=oI42aEQb1z8

25 Det var lenge utelukkende vestlige forskere som interesserte seg for dette, ved arabiske universiteter anså man studiet av «ordentlig» arabisk som det eneste meritterende. Forskning på dialekter, derimot, har vært mer akseptabelt, særlig i et språkhistorisk perspektiv, da den kunne kaste lys over tidlige språkforhold på den arabiske halvøya.

26 Se artiklene til Kristin Brustad og Gunvor Mejdell i Høigilt og Mejdell (red.): *The Politics of Written Language in the Arab World*. Brill 2017

27 Sosiolingvistisk forskning på arabisk har lenge interessert seg for slike mellomliggende språkformer produsert i (semi)formelle situasjoner eller i møte mellom arabere med ulik språkbakgrunn. På 1980-tallet og framover regnet mange med at utviklingen ville gå i retning av en mer ensartet muntlig fellesarabisk, med basis i talespråk, men med utstsrakte trekk fra standardarabisk. Under betegnelser som Inter-Arabic, Educated Spoken Arabic, Formal Spoken Arabic, lugha wustā, lughat al-muthaqqafīn. Se Gunvor Mejdell, «What is Formal Spoken Arabic?» i *Cambridge Handbook of Arabic Sociolinguistics*, red. Karin Ryding and David Wilmsen (under utgivelse).

28 Faglige presentasjoner framført på AIDA (Association Internationale de Dialectologie Arabe) de seneste årene.

29 Dominique Caubet, «Morocco: An Informal Passage to Literacy in *dārija* (Moroccan Arabic)» i *The Politics of Written Language in the Arab World*, red. Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell (Leiden: Brill 2017), 116–141.

30 «The Maghre-Mashreq language ideology and the politics of identity in a globalized Arab World». Journal of Sociolinguistics 17, 3 (2013), 269–296.

31 Hanan al-Boukry: «Moroccan Darija's status in Pan-Arab Pop Culture», semesteroppgave MES 4000, IKOS, høst 2016.

32 Arab Idol bygger på det britiske Pop Idol (som er blitt kopiert over hele verden, også i Norge), et årlig arrangement sendt fra siden 2011, og enormt populært over hele den arabiske verden. Den arabiske transkripsjonen gjengir ikke den arabiske uttalen av den første bokstaven i ordet for araber (*'arab*), men utelater den, som i engelsk (*arab*) – et bevisst eller ubevisst signal om programmets ikke-arabiske opphav. Vinnerne og deres nasjonalitetsbakgrunn er oppført på: en.wikipedia.org/wiki/Arab_Idol

33 Ben Alis tale fra 13. januar 2012, besøkt 25. september 2018: youtube.com/watch?v=UoBYMEXsWmA

34 Mubaraks tale fra 11. februar 2011, besøkt 25. september 2018: youtube.com/watch?v=l931zZcUbWU

35 Diverse taler på TV og Youtube observert av forfatteren.

36 Al-Asads tale fra 29. november 2018, besøkt 10. desember 2018: youtube.com/watch?v=NvtsQH0HUxM&t=612s

37 Christopher Phillips «The Arabism Debate and the Arab Uprisings», Mediterranean Politics 19,1 (2014) 141–144 doi.org/10.1080/13629395.2013.856182

BORGERNES STEMME

POPULÆRKULTUR, SPRÅK OG POLITIKK I DEN ARABISKE VERDENEN

Folkelig kultur kan spille en viktig politisk rolle som et korrektiv til elitenes autoritære impulser. I Egypt inntok tegneserier for voksne og satirisk litteratur denne funksjonen i tiden før og under revolusjonen i 2011. Å forstå disse kulturproduktene er derfor nyttig når vi ønsker å forstå den kulturelle dynamikken bak revolusjonen.

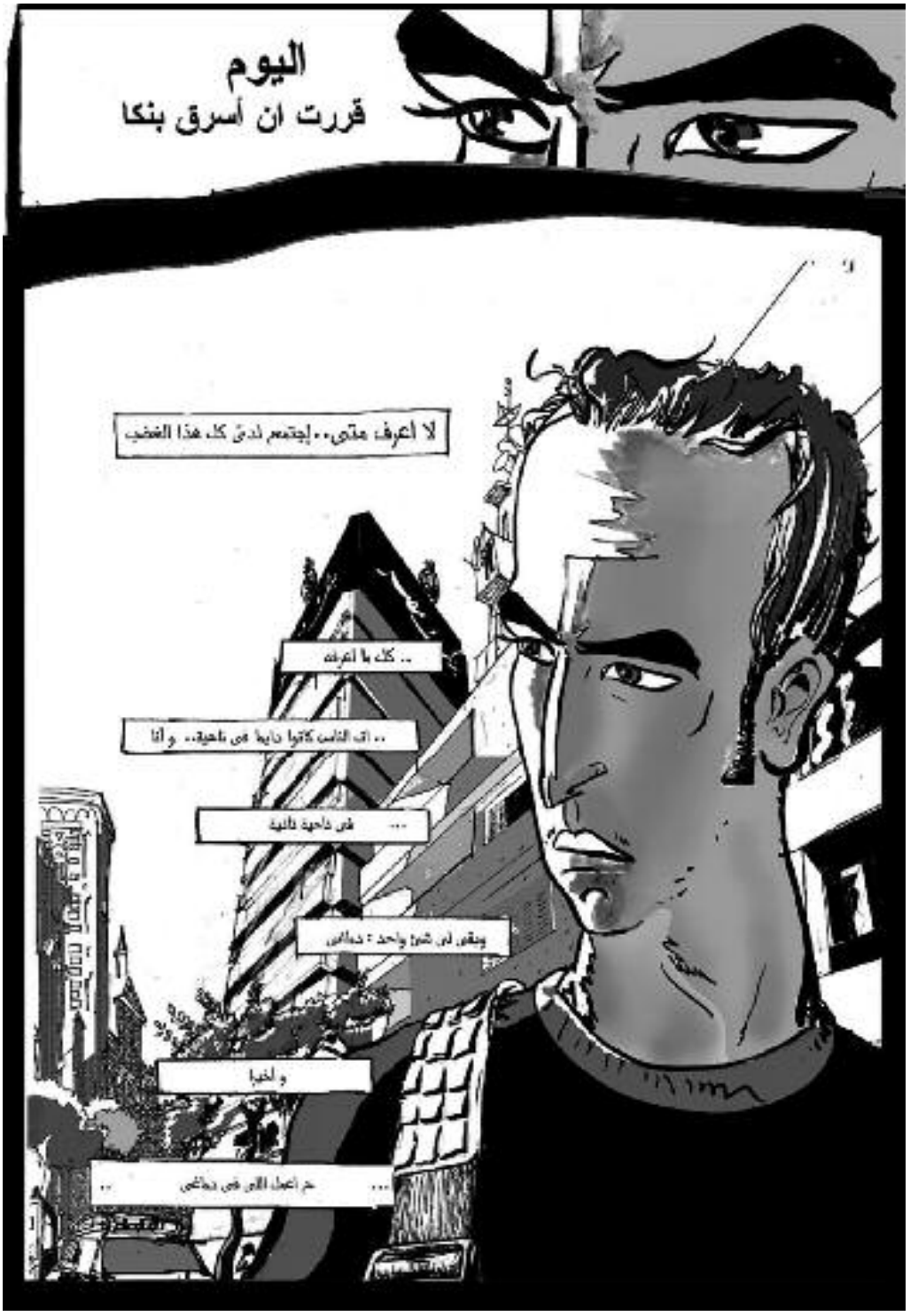
JACOB HØIGILT

Nils A. Butenschøn har i mange år undersøkt spørsmålet om medborgerskap i den politiske betydningen av ordet («citizenship»). Blant annet bruker han medborgerskaps-begrepet og kontrakts-forholdet mellom makthavere og befolkning som et prisme til å fortolke de arabiske opprørene i 2011. I de arabiske landene var borgerne utsatt for «medborgerskap ovenfra» – et forhold mellom folk og makthavere der sistnevnte definerte rettigheter og plikter suverent, og borgerne var redusert til passive deltakere i en kontrakt de ikke hadde vært med på å utforme. Opprørene i 2011 var uttrykk for «en borgerrevolusjon», ifølge Butenschøn – et rop om *aktivt* medborgerskap mot et «nedlatende og undertrykkende regime».[1]

Forskning på politisk deltakelse i den arabiske verden har stort sett dreid seg om klassisk politiske spørsmål, som hvordan politiske institusjoner har åpnet eller lukket seg, hvordan folkebevegelser oppstår, og hvordan digitale medier påvirker meningsutveksling og politisk mobilisering. Relativt få har fokusert på selve *språket* som ropet om aktivt medborgerskap uttrykkes i. Det er det jeg skal gjøre i denne artikkelen. Spørsmålet er: Hvordan henger kravet om medborgerskap og deltakelse sammen med språket i den arabiske verden?

Jeg skal konsentrere meg om Egypt, som står i en særstilling på grunn av landets store innbyggertall og den enorme mengden kunstnerisk energi som ble frigjort under revolusjonen. For å undersøke spørsmålet tar jeg for meg to typer kunstneriske uttrykk som var tydelige målbærere av politiske budskap i en kort tid før, under og etter den arabiske våren: tegneserier for voksne og satirisk litteratur. Tegneserier for voksne er interessante fordi de blomstret opp mot slutten av 2000-tallet og målbærer den unge generasjonens

Rute fra den egyptiske tegneserien *Metro* av Magdi al-Shafi'i, en kriminalhistorie om en dataingeniør som blir presset til å begå et ran for å overleve.


اليوم
قررت ان أسرق بنكا
لا أعرف متى.. إجتمع لدىّ كل هذا الغضب
.. كل ما اعرفه
.. ان الناس كانوا دايما فى ناحية.. وانا
... فى ناحية تانية
ويفضل لى شئ واحد : حياتى
و اخيرا
... ح اعمل اللى فى دماغى ..

tanker og frustrasjoner på en fargerik, tilspisset og engasjerende måte. Jeg henter materialet fra et fireårig forskningsprosjekt som ligger til grunn for en bok jeg nylig har publisert om tegneserier i den arabiske verden.[2] Satirisk litteratur var et noe tidligere fenomen, og er langt mer velkjent, men også den opplevde en eksplosjonsartet vekst i en kort tid før revolusjonen (og under den). Generelt sett var kunst og kultur en viktig del av opprørene i alle de arabiske landene, enten det dreide seg om improvisert scenekunst, dans og visesang i gatene, graffiti, popmusikk eller tegneserier og annen litteratur.[3] Disse kunstuttrykkene fantes allerede før opprørene startet, og de fikk stor politisk relevans under den arabiske våren.[4]

Argumentet mitt er at den språklige dimensjonen av disse kunstuttrykkene er viktig i seg selv – og at dersom man ser på språkbruk som politisk redskap, kan man trekke en linje fra 2000-tallets mobilisering og bakover til begynnelsen av 1900-tallet. Språkdrakten som politisk relevant kunst og litteratur er sentral i den arabiske sammenhengen, både fordi språket er den vanligste måten å formidle politisk meningsinnhold, og ikke minst fordi det arabiske skriftspråket er tett forbundet med ideologi og politikk. La oss begynne med det siste.

ARABISK DIGLOSSI, KULTUR OG POLITIKK

Det arabiske språket har, helt skjematisk sett, to varieteter – den tekniske termen for dette er *diglossi*, og det finnes også i andre språk, som i det tysktalende Sveits. Diglossi vil si at språket består av to nært beslektede, men strukturelt forskjellige varieteter: et *høyspråk* (et standard tale- og skriftmål) og et *lavspråk* i form av en eller flere dialekter.[5] De to varietetene har til dels ulikt ordforråd og grammatikk. På arabisk kalles høyspråket *al-fusha* og lavspråket *al-ʿammiyya* eller *al-darija*. Veldig forenklet sagt skiller de seg på følgende måter. For det første er *al-fusha* likt over hele den arabiske verden, mens dialektene er ulike seg imellom. For det andre brukes *al-fusha* i formelle sammenhenger og som skriftspråk, mens dialektene brukes i uformelle sammenhenger og er folks naturlige talemål. Dialektene er folks morsmål. *al-Fusha* er ikke morsmålet til noen arabere, men det undervises i på skolen. Man kan på sett og vis si at *al-fusha* fyller den rollen latin hadde i middelalderens og renessansens Europa, som et *lingua franca* for alle med utdannelse. For det tredje er det stor forskjell i varietetenes prestisje. Dagens *al-fusha* er en modernisert variant av språket i Koranen – språket Gud valgte for å kommunisere med profeten Muhammad – så det er tett forbundet med islam. I tillegg er det den sterkeste felles markøren for arabere. Språk er viktig i all nasjonalisme, men i arabisk nasjonalisme har språket en spesielt viktig plass. Derfor er *al-fusha* på en og samme tid et formelt bruksspråk og et idealspråk med stor symbolsk betydning, mens dialektene «bare» er folks dagligspråk.

Med andre ord har skillet mellom *al-fusha* og *al-ʿammiyya* både en funksjonell og en ideologisk side. De brukes til ulike ting, og de har tradisjonelt blitt tillagt ulik verdi. I realiteten er skillet flytende, spesielt i talemål.[6] Det er svært sjelden man hører ren fusha annet enn i seremonielle sammenhenger og nyhetssendinger der nyhetene blir lest opp fra et manus. I skriftspråket er imidlertid skillet fremdeles ganske tydelig. *Fusha* er den naturlige varieteten for all tekst som skal publiseres, og dersom man bruker dialekt er det et markert valg. De fleste arabiske intellektuelle i moderne tid har i beste fall hatt et avmålt forhold til dialektene som kulturspråk, og ofte har de uttrykt seg fiendtlig overfor det «ukultiverte» talespråket. Denne tendensen gjorde seg spesielt gjeldende under og etter den såkalte arabiske renessansen (*al-nahda*) på 1800- og begynnelsen av 1900-tallet, da politiske og kulturelle personligheter nedla stor innsats i å fornye det arabiske

språket, kulturen og samfunnet. I denne perioden ble et modernisert *fusha* holdt fram som kommunikasjonsidealet for alle arabere. I sin briljante analyse av egyptisk kulturliv på denne tiden skriver Ziad Fahmy at

the idealism surrounding Fusha as the perceived direct descendant of the language of the Qur'an made it extremely difficult to print colloquial Egyptian without incurring the wrath of cultural and religious traditionalists. The use of colloquial Arabic (especially in the written form) was and still is deemed by most as a direct assault on Arab and Islamic culture.[7]

Når Fahmy skriver «most» i den siste setningen i dette sitatet er det først og fremst den politiske og kulturelle eliten det dreier seg som. Særlig blant de politisk bevisste litteratene i Egypt har en sterk høy-kulturell tendens gjort seg gjeldende fram til i dag. Litteratur skal per definisjon holde seg til strenge språklige normer og en viktig del av litteraturkritikken er å påse at disse normene blir overholdt, som Richard Jacquemond skriver i boken med den talende tittelen *Conscience of the Nation: Writers, State and Society in Modern Egypt*.[8]

Ærefrykten overfor *al-fusha*, en kulturelite som i stor grad opptrer som språkpoliti, og *al-fusha* sin funksjon som statens – maktens – språk har ført til at mange kvier seg for å bruke høyspråket og nedvurderer sin egen språkkompetanse, samtidig som de konstruerer *al-fusha* som et nærmest uoppnåelig idealspråk. Språkideologien i Egypt og andre arabiske land er altså både elitistisk og konservativ.[9]

FOLKELIG KRITIKK I NYE SJANGRE

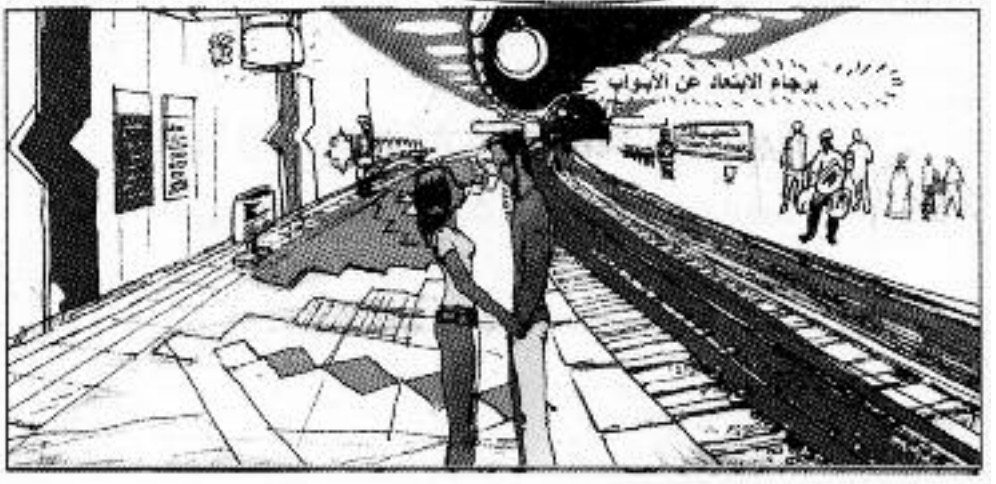
I tiden før og under den egyptiske revolusjonen ble dette bildet utfordret av to sjangre som fikk en eksplosiv vekst: tegneserier for voksne og satirisk litteratur. De er ganske forskjellige, men har to viktige ting til felles. De uttrykker sosial og politisk kritikk ut fra folkelige perspektiver, og de gjør det i en folkelig språkdrakt – altså med store innslag av dialekt og humor. Nå er det ikke noe nytt, spesielt ikke i Egypt, at det publiseres tekster på dialekt, selv om det er et bevisst valg når forfattere gjør det (jeg kommer tilbake til dette mot slutten av artikkelen).[10] Den skarpe politiske brodden og mengden av publisert dialektal litteratur er imidlertid noe man legger merke til i disse nye sjangrene.

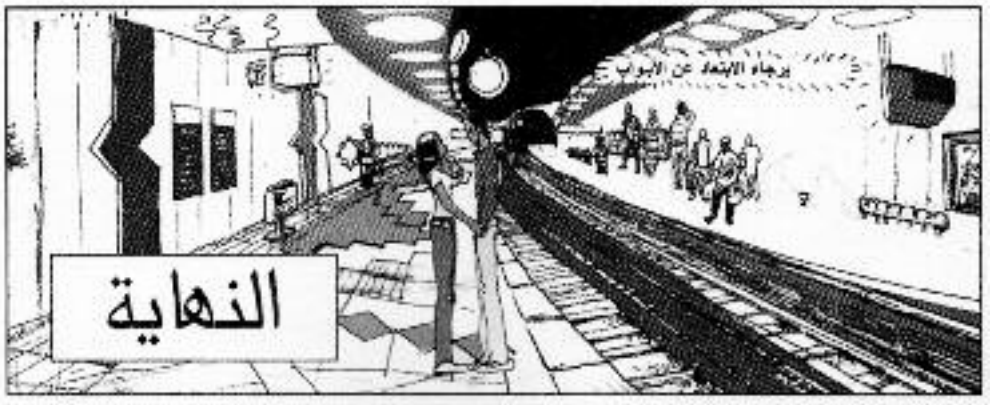
Tegneserier har en lang historie i Egypt, og i den arabiske verden generelt. Det har stort sett dreid seg om fortellinger for barn, men i 2008 skjedde noe nytt: Det progressive forlaget Malamih ga ut tegneserieromanen *Metro* av Magdi al-Shafi'i. *Metro* er en mørk kriminalhistorie som handler om en ung dataingeniør som blir presset til å begå et ran for å overleve økonomisk i det korrupte og urettferdige Egypt. al-Shafi'i skildrer korrupsjonen blant de rike samt desperasjonen blant de fattige på en usminket måte, og Kairo som et urbant landskap spiller en egen rolle. Historien er til en viss grad bygget opp rundt metrostasjonene i sentrum, derav tittelen.

Metro ble sporenstreks forbudt, og forleggeren ble ilagt bot for å ha gitt ut usømmelig litteratur. Myndighetene brukte en mild sexskildring i *Metro* som unnskyldning, men ingen leser kan være i tvil om hva den egentlige grunnen til forbudet var. I historien sammenliknes det egyptiske samfunnet med et dataprogram som er fullstendig infisert av virus, og den politiske og økonomiske eliten framstilles på ekstremt lite flatterende måter. Budskapet er glassklart: Egypt er kjørt i grøfta, og

Neste oppslag:
Metro, de to siste sidene (les fra høyre til venstre). Hovedpersonen Shihab og kjæresten hans Dina kommer til plattformen idet toget går. Shihab: «Der gikk toget ... Dina – bli med, la oss komme oss ut av denne tunnelen.»


ما تيجى نطلع
برة النفق ده...


برجاء الابتعاد عن الابواب


برجاء الابتعاد عن الابواب
النهاية






كده المترو فات...
تششوك ك
فووووووو هههه


دينا..
إلى جميع الركاب: برجاء الابتعاد عن الأبواب

grensen for hva vanlige folk kan tåle er nådd. Romanens slutt er nærmest profetisk: Hovedpersonen og kjæresten står på en metrostasjon i Kairo sentrum etter å ha reddet livet, men mistet alle pengene sine. De ser hverandre inn i øynene mens han sier til henne: «La oss komme oss ut av denne tunnelen.» Det var akkurat det folk prøvde å gjøre tre år etter, i januar–februar 2011.

Metro oppnådde raskt kultstatus, og kom i salg igjen kort etter revolusjonen. For våre formål er det viktige at historien i sin helhet er skrevet på dialekt. Dette er et mer naturlig valg i tegneserier enn i tradisjonell litteratur, fordi tegneserier gjerne består av direkte tale. Da jeg intervjuet al-Shafi'i i 2012, hadde han imidlertid et klart og interessant motiv for å skrive på dialekt:

Jeg vil nå ut til vanlige folk. Arbeidet mitt står i kontrast til den offisielle måten å lage tegneserier på. Da jeg jobbet for Aladdin [et tegneserieblad for barn, sponset av staten] for eksempel, var det en degradering av språket, av temaene, av tankevirksomheten […]. I løpet av den tiden skjønte jeg hva problemet med tegneseriene var: De brukte et språk som ikke er sannferdig. Tegneserier er en folkelig kunstform, så du må bruke språket som brukes i gata.[11]

Ikke lenge etter publiseringen av *Metro* kom det et nytt tegneseriemagasin i Egypt som bygget på nettopp denne tanken. Det het Tuk-Tuk, etter de små trehjuls-mopedene som brukes til å frakte folk og varer i Kairos mindre bemidlede strøk. Tuk-Tuk ble startet av et lite tegnerkollektiv og hadde som mål å skildre gate- og ungdomsliv i Kairo, samt å være et forum for alle mer eller mindre absurde ideer unge egyptiske tegnetalenter måtte ha. Drivkraften bak magasinet, Muhammad al-Shinnawi, var i likhet med al-Shafi'i opptatt av språk og identitet da jeg intervjuet ham i 2012:

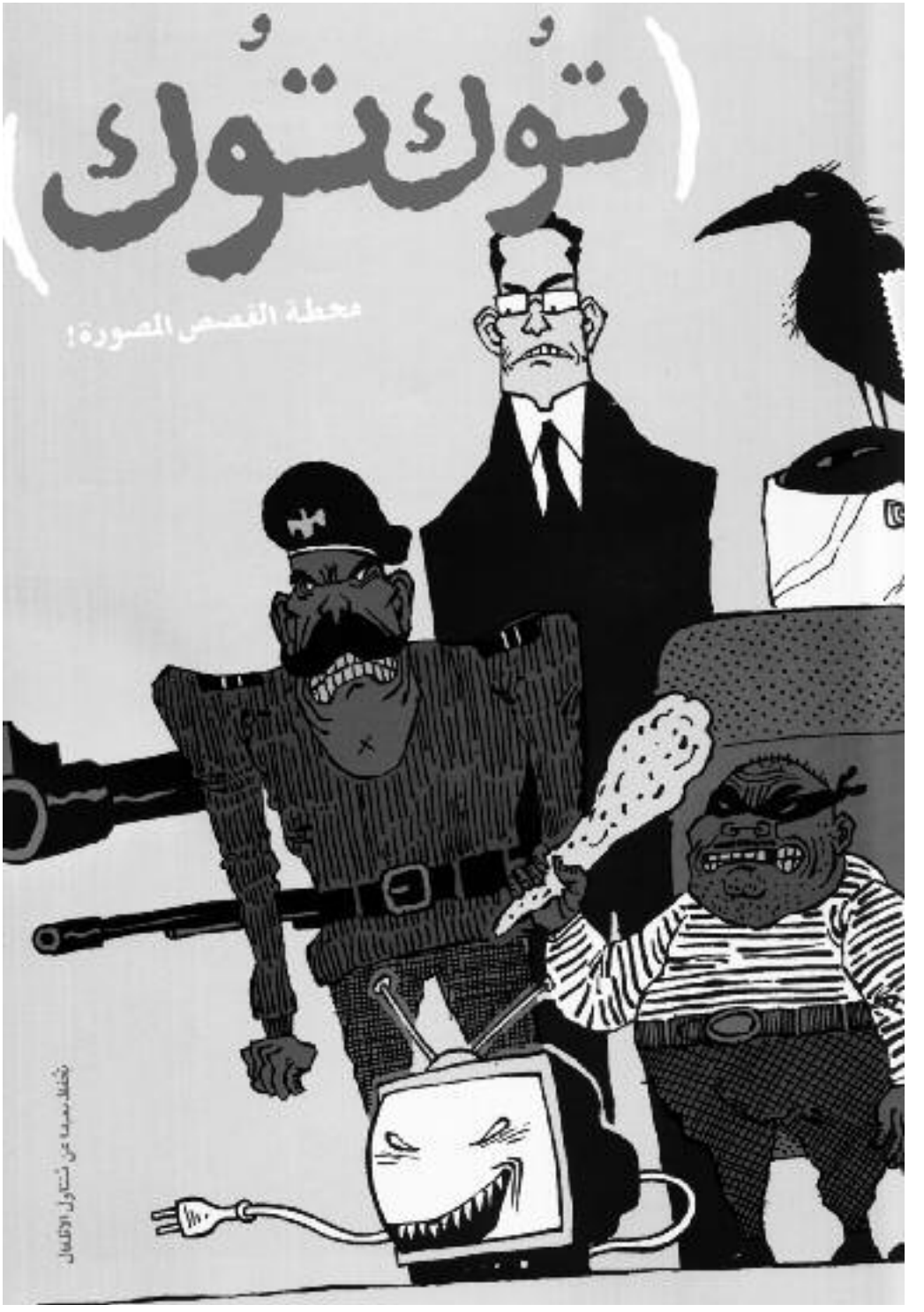
Dette magasinet ville ikke fungert med al-fusha. *Vi vil lage et magasin som beskriver virkeligheten, som er morsomt og samfunnskritisk på én og samme tid. Det er ikke logisk å bruke* fusha *når [historiene handler om] folk på gata, fattige folk. En tigger som snakker* fusha*? – Det ville vært en dårlig vits.*[12]

Det første nummeret av Tuk-Tuk ble publisert 24. januar 2011, dagen før den første store protesten mot Mubaraks regime. I det andre nummeret som ble publisert i april samme år, var politikk et tydelig tema på morsomme og uhøytidelige måter. En dialektal stil var kombinert med uærbødige og satiriske tegninger. Forsidebildet på det andre nummeret illustrerer tydelig stilen i magasinet.

Bildet viser en slags egyptisk «ondskapens akse» som de revolusjonære kjempet mot: en rik forretningsmann, en politioffiser, en menig soldat i den sentrale sikkerhetsstyrken og en bølle (baltagi) som egyptiske myndigheter hyret for å banke opp demonstranter. Dessuten er det et slags ondskapsfullt TV-apparat der, sannsynligvis en referanse til de statlige mediene som prøvde å fordreie virkeligheten under demonstrasjonene. Bildet etterlater ingen tvil om hva Tuk-Tuk-kollektivet mente om Mubaraks regime, og samtidig er det en morsom karikatur mer enn et sint utrop. Slik harmoniserer det med stemningen som rådet i Egypt i de første månedene etter revolusjonen, da det var en sterk følelse av solidaritet, optimisme og medborgerskap blant vanlige folk.

Historiene i Tuk-Tuk spenner fra det glade vanvidd via mørke fortellinger om tortur til gripende portretter av ensomme mennesker i storbyen. I den mørke enden av skalaen gjorde multikunstneren Muhammad Andeel seg bemerket med historien «Gutten som ropte ulv» i

Forsiden på den andre utgaven av tegneseriemagasinet Tuk-Tuk.


توك توك
محطة القصص المصورة!
نحفظ لسمعنا من تتناول الأطفال

2011. Det er et portrett av en hensynsløs offiser i Egypts sikkerhetsapparat som rutinemessig torturerer ofrene sine til døde. Imidlertid bryter han sammen når han innser at personligheten hans alene er nok til at en ung gutt (kanskje sønnen?) velger å ta selvmord framfor å tåle trakasseringen han blir utsatt for. Historien gir et usminket bilde – både visuelt og språklig – av brutaliteten det egyptiske regimet var og er bygget på, og den var perfekt timet, ettersom denne utgaven av Tuk-Tuk utkom i 2012, etter det egyptiske militærets angrep på koptiske og unge demonstranter høsten 2011.

I den lysere, men fortsatt kritiske enden av skalaen er Muhammad Shinnawis «Jeg er gørr lei». Shinnawis' hovedperson forklarer leseren at selv om han har et vellykket liv, og har gjort det som er forventet av alle (studere, jobbe, gå i moskeen, røyke et par *joints* i uka, gifte seg og kjøpe en sør-koreansk bil), så er han lei og ser ingen mening i tilværelsen. Utbruddet hans går ikke upåaktet hen hos politiet som gir ham juling fordi han uttrykker misnøye offentlig («prøver du å være revolusjonær, hæ!?»). En gruppe tilskuere blir også truet med bank selv om de støtter politimannen og ler av den uheldige stakkaren – for ingen skal gjøre noe som helst impulsivt i nærvær av politiet. Selv om historien er morsom, uttrykker den en viktig kritikk. På dette tidspunktet i Egypt (2013) mistenkeliggjorde nemlig myndighetene alle som ikke uttrykte misnøye over retningen Egypt gikk i. Denne politikken gikk ut over de unge, desillusjonerte egypterne som trodde de fikk friheten i gave i 2011. Tilskuerne i Shinnawis' historie kan lett tolkes som en illustrasjon av de mange egypterne i middelklassen og overklassen – de såkalte «noble borgerne» (*al-muwatinun al-shurafa*) – som støttet opp om militærets undertrykkelse av opposisjonen i frykt for mer bråk og kaos. Denne historien er også skrevet på ren dialekt og uttrykker situasjoner, tanker og følelser som mange unge egyptere kunne kjenne seg igjen i på denne tiden. Den har ikke blitt mindre aktuell siden den ble skrevet da Egypt har gått i en stadig mer autoritær retning.

POP-LITTERATUR

Dialektal populærkultur spiller også en politisk rolle i mer tradisjonell litteratur. I årene før og under den egyptiske revolusjonen kom det en bølge av bøker som benyttet dialekt i større grad enn tidligere. Mange av disse var essaysamlinger eller trykte versjoner av populære blogger. Malamih (som også ga ut *Metro*) var et av forlagene som hadde en klar dialekt-profil, og dette hang utvetydig sammen med den politiske ideologien til den unge forleggeren Muhammad al-Sharqawi. Ifølge ham ble forlaget opprettet for å bidra til politiske endringer og en sekulær stat, og språkvalget hadde dermed politiske dimensjoner. Han var mot språklige grenser fordi språket er et kommunikasjonsmiddel som ikke bør brukes for å hindre noen i å ta del i offentlig kultur.[13] Sharqawi konstruerer et sett med motsetninger mellom dialekt og *al-fusha* hvor førstnevnte er «nært folket, urent (som han mener er positivt), rikere i vokabular, kreativt og frigjørende, og enkelt og intuitivt. Talsmannen for det politiske partiet Det liberale egyptiske partiet, som var virksomt like før revolusjonen (og siden ble nedlagt) har liknende tanker. Autentisk arabisk er språket vanlige folk bruker, det er «folkets datter, ikke de intellektuelles datter».[14]

I tiden før og under revolusjonen var mange

Fra Muhammad Andeels «Gutten som ropte ulv». Sikkerhetsoffiseren sitter med en ung mann (kanskje sønnen eller en bekjent) på kontoret. Han tilbyr ham mat, men bryter plutselig ut i sinne: «Eller må jeg kanskje trøste deg, hva?! I de jævla menneskerettighetenes navn!? Hør her ...»
Og så hopper plutselig mannen ut av vinduet. «Hva faen ...» er den umiddelbare reaksjonen til offiseren, og deretter bryter han sammen.


يه إيه يا حبيبي كمل -
وإلا إنت شكلك وآكل
ومنطبط -
مطلوب مني بقى
تخطب عليك
عشان بتوع حقوق الإنسان -
شوف يا
مجد -
أحا..

forfattere svært bevisste på hva slags språk de brukte og for hvilke formål, og de omtalte gjerne valgene sine eksplisitt i bøkene de skrev. Et av de mest kjente eksemplene før revolusjonen er Khalid al-Khamisis bok *Taxi* fra 2006, som ganske enkelt gjengir forfatterens samtaler med taxisjåfører i Kairo. Samtalene er ofte morsomme og absurde, men avdekker også de umulige forholdene mange egyptere lever under – og samtalene er gjengitt på dialekt, slik de faktisk foregikk. I en nylig doktoravhandling har Eva Marie Håland undersøkt bølgen av satirisk eller sarkastisk litteratur (*adab sakhir*) som kom før og under det egyptiske opprøret i 2011.[15] Denne sjangeren er preget av utstrakt bruk av dialekt. En av grunnene til dette er nært knyttet til at forfatterne føler at de når leserne sine bedre når de bruker dialekt, og at det er lettere å uttrykke følelser og tanker i denne varieteten. Håland viser imidlertid også til satirens politiske funksjon:

«Leading up to the 2011 revolution, adab sakhir was an arena where writers could direct criticism in a safe manner … [J]okes about former president Mubarak were composed and circulated during his thirty years in power. During the uprisings against his rule, however, humour in Egypt moved from the private to the public sphere, and from being 'covert or indirect' to 'direct and confrontational.'»[16]

Det er nærliggende å trekke linjer til James C. Scotts tanker om «skjulte transkripsjoner».[17] Ifølge Scott er det vanlig at undertrykte grupper utvikler kodede og fordekte måter å gjøre motstand mot eller håne de mektige på. I den offentlige sfæren spiller man et høflig skuespill som ivaretar alles interesser (de mektiges ønske om å bli vist respekt og de undertryktes ønske om å slippe problemer), men i trygge rammer florerer baksnakkelser, rykter, vitser og snakk om hevn. Scotts poeng er at et sikkert tegn på at makten er i ferd med å glippe er at slike fordekte og kodede uttrykk for motstand kommer til overflaten, slik at de fattiges og undertryktes stemme kommer til uttrykk. Nettopp dette var en av funksjonene til den dialektale populærkulturen før og under den egyptiske revolusjonen.

Disse to sjangrene er langt fra unike eksempler. Sammen med omfattende kommunikasjon på sosiale medier, politisk bevisst indie-musikk, gatekunst, teater og en bølge kritiske filmer, dannet de en folkelig, uærbødig og dialektal offentlighet. Her kunne den store gruppen av unge som ikke hadde deltatt i den offentlige samtalen før ytre seg i sin egen språkdrakt som de følte seg hjemme i, og her ble de lest og hørt av andre som også foretrakk den mer uformelle kommunikasjonsformen dialekten er. På den måten har tegneseriene og den satiriske litteraturen en demokratiserende kraft: Den bidro til å løfte unge fra å være undersåtter (i både sosial og politisk forstand) som konsumerer diskursen fra eliten og staten, til å bli aktive medborgere som ytrer seg på sine egne premisser.

Det viktig å understreke at forfatterne og tegneserieskaperne vi har sett på her ikke er språklige ikonoklaster som vil rive ned standardarabisk og hele den rike arabiske kulturarven. De ønsker ganske enkelt å tilføye noen nye rom i hele byggverket av arabisk litteratur og kultur, rom som nye grupper kan føle seg hjemme i. Flere markante kulturpersonligheter skriver både på dialekt og standardarabisk, avhengig av hvilket publikum de ønsker å nå, eller hvilken stil og stemme de ønsker å anlegge. Dialektkulturen er et uttrykk for åpenhet og inkludering.

FOLKELIG MOTSTANDSKULTUR I HISTORISK LYS

Det er lett å tenke at den egyptiske revolusjonen var en unik hendelse, en slags historisk tilfeldighet, som ikke kunne overleve fordi den brøt så fundamentalt med politikk, samfunnsliv

og kultur i Egypt. Men var den egentlig så radikalt annerledes? Dersom vi ser på *kulturen* før og etter den egyptiske revolusjonen står den faktisk i en tradisjon og bygger på flere forløpere. En linje av folkelig motstand løper parallelt med den århundrelange historien om undertrykkelse i den arabiske verden og utgjør en ideologisk og kulturell ressurs som opposisjonelle kan trekke på også i framtiden. Denne motstanden har vært tett forbundet med en dialektal språkdrakt helt fra 1800-tallet av, og til slutt i denne artikkelen vil jeg gi et par eksempler på denne tradisjonen.

Som jeg skrev innledningsvis, er ideologien rundt *al-fusha* tett forbundet med den arabiske renessansen, *al-nahda*. Dette var en bevegelse som ble drevet fram av statsbærende eliter og intellektuelle. På tross av høykulturen som ble fremmet av den arabiske renessansen, spilte lavkultur og dialektale kulturelle produkter en viktig rolle i Egypt helt fra andre halvdel av 1800-tallet. Mens standardarabisk var forbundet med statlig autoritet og den kulturelle eliten, var de arabiske dialektene bærere av folkelig kultur og politikk. I sin analyse av egyptisk, folkelig kultur på 1800- og 1900-tallet viser Ziad Fahmy at dialektkulturen var enormt viktig for utviklingen av nasjonalismen som førte til 1919-revolusjonen mot det britiske overherredømme. For de fleste egyptere var dialektmedier (teater, musikk og satirepressen) hovedkilden, i mange tilfeller den eneste kilden, til nasjonalistiske ideer.[18] Dialektmediene formidlet nyheter og politiske kommentarer, og slik bidro de til massemobiliseringen mot den britiske imperialismen og deres egyptiske lakeier blant eliten. Nyheter, nidviser og dikt ble gjerne lest opp på kafeer og andre offentlige steder. Her er et utdrag av et bitende ironisk dikt adressert til den notorisk britiske administratoren for Egypt, lord Cromer, skrevet av Izzat Saqr og gjendiktet av Fahmy.

Hey Lord! Go ahead and leave
and don't let the door hit you on your way out
…
Those who were hanged are greeting you
saying their heart will always be with you
…[19]

Senere ble slikt folkelig skyts rettet mot elitene i det postkoloniale Egypt. Det kanskje mest kjente eksempelet er duoen Shaykh Imam og Ahmad Fuad Nigm. Imam var en blind sanger og luttspiller, mens Nigm var en dikter som skrev på dialekt. Sammen opptrådte de rundt om i Egypt med sanger som kritiserte både Nasser og Sadat i bitende sarkastiske ordelag. Nigm og Imam hadde beina solid plantet på den politiske venstresiden, og var svært populære blant studenter og intellektuelle. Blant vanlige folk var de mindre kjent, men både språket og musikken deres var bygget på folkelig kultur, på bilder og uttrykk alle kunne kjenne seg igjen i.[20] Sangene deres var «først og fremst provoserende – sanger som av-

De ønsker ganske enkelt å tilføye noen nye rom i hele byggverket av arabisk litteratur og kultur.

slørte den herskende klassens løgner og den pågående klassekampen, sanger som oppfordret til opprør og revolusjon mot utnyttelse.»[21] De opphøyde det «vanlige» Egypt i ikoniske sanger som «Bahiyya». I dette diktet, skrevet to år etter nederlaget mot Israel i 1967 og mens Nigm var i fengsel, omtaler han landet som en vakker bondekvinne, som en mor for alle egyptere: Hennes ungdom og vitalitet vil igjen stråle når den politiske natten blir til dag.

2011-aktivistene refererte til dette diktet flere ganger.[22] Det er også verdt å merke seg at Nigms

datter, Nawwara Nigm, var en markant aktivist og journalist som opponerte mot Mubarak og deltok i revolusjonen. Slik legemliggjorde hun arven fra tidligere tider i den egyptiske revolusjonen, og dermed er vi tilbake ved punktet der denne artikkelen begynte: Det politiske potensialet i folkelig, dialektal kultur.

KONKLUSJON

Det er ikke slik at kulturelle uttrykk på dialekt nødvendigvis er progressive eller uttrykk for et motstandsprosjekt mot statsmakten i den arabiske verden. Mye folkelig kultur målbærer selvsagt fordomsfulle og undertrykkende holdninger. Språkets politiske funksjon vil alltid være avhengig av den historiske, sosiale og politiske konteksten. I Egypt har dialekten fått en demokratiserende funksjon ved flere tilfeller, inkludert i tiden før og under den egyptiske revolusjonen. Den var den foretrukne varieteten for gatekunst, indie-musikk, satireprosa og diskusjoner på Facebook og andre digitale møteplasser. Folk kunne bli med og uttrykke seg uten å beherske stilnivået i standardspråket, og de kunne benytte seg av velkjente talemåter og vendinger som satt i ryggmargen. Slike uttrykk vil alltid stå i kontrast til en mer stivbeint offisiell diskurs på standardarabisk, og når det er en undertrykkende statsmakt som er avsenderen av en slik diskurs får dialektkulturen et motstandspreg over seg. Politiske og sosiale budskap blir uttrykt i samme språkdrakt som folk bruker i dagliglivet og på gata. Den står som en motsats til regimets nasjonalistiske retorikk som brukes til å undertrykke all opposisjon ved å hevde at de opposisjonelle står i ledtog med utenlandske krefter og vil skade Egypt. Som Charles Tripp sa: «Kunst kan bidra til å mobilisere motkrefter og slik bryte stillheten til dem som har blitt underlagt makten.»[23] Medborgerskap uttrykkes gjennom formelle politiske kanaler som valg, men uten en inkluderende offentlig sfære mister valg og politisk debatt generelt mye mening. Egypts revolusjonære kulturarbeidere prøvde å skape en mer inkluderende arena for meningsytring gjennom et enkelt tilgjengelig språk. Den arven er det ikke så lett for myndighetene å ødelegge.

• *f* •

JACOB HØIGILT er førsteamanuensis i Midtøstenstudier ved Universitetet i Oslo.

1 Nils A. Butenschøn, «Arab Citizen and the Arab State: The "Arab Spring" as a Critical Juncture in Contemporary Arab Politics», Democracy and Security 11, nr. 2 (15. juni 2015): 124–125.

2 Jacob Høigilt, *Comics in Contemporary Arab Culture: Politics, Language and Resistance* (London: I. B. Tauris, 2018).

3 Nesreen Hussein, «Gestures of Resistance between the Street and the Theatre: Documentary Theatre in Egypt and Laila Soliman's *No Time for Art*», Contemporary Theatre Review 25, nr. 3 (3. juli 2015): 357–370.

4 Charles Tripp, *The Power and the People: Paths of Resistance in the Middle East* (Cambridge University Press, 2013), 305–307.

5 Den klassiske formuleringen av teorien er Charles A. Ferguson, «Diglossia», Word 15, nr. 2 (1959): 325–340. Den har blitt kritisert og modifisert av mange siden 1959. Se neste fotnote og dessuten Fergusons egen oppsummering av debatten: Charles A. Ferguson, «Diglossia revisited», Southwest Journal of Linguistics 10, nr. 1 (1991): 214–234.

6 Allerede tidlig på 1970-tallet viste Badawi at det er snakk om et kontinuum istedenfor en dikotomi mellom dialekt og høyspråk, og senere studier har bygget videre på denne innsikten. Se for eksempel As-Said Muhámmad Badawi, *Mustawayat al-arabiyya al-muasira fi Misr* (Dar al-maarif, 1973); G. Meiseles, «Educated Spoken Arabic and the Arabic Language Continuum», Archivum Linguisticum 11, nr. 2 (1980): 117–148; Timothy F. Mitchell, «What is educated spoken Arabic?», International Journal of the Sociology of Language 61, nr. 1 (1986): 7–32; Clive Holes, «Orality, Culture, and Language», i *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, red. Jonathan Owens (New York: Oxford University Press, 2013), 281–300; Gunvor Mejdell, «'High' and 'Low' Varieties, Diglossia, Language Contact, and Mixing: Social Processes and Linguistic Products in a Comparative Perspective». I *High vs. Low and Mixed Varieties: Status, Norms and Functions Across Time and Languages*, redigert av Lutz Edzard og Gunvor Mejdell, 9–24. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2012; Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell, red., T*he Politics of Written Language in the Arab World: Writing Change* (Leiden; Boston: Brill, 2017); Kristen Brustad, «Diglossia as Ideology», i *The Politics of Written Language in the Arab World*, red. Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell (Leiden: Brill, 2017), 41–67.

7 Ziad Fahmy, *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation through Popular Culture* (Palo Alto: Stanford University Press, 2011), seksjon 298 (Kindle-utgaven).

8 Richard Jacquemond og David Tresilian, *Conscience of the Nation: Writers, State, and Society in Modern Egypt* (Kairo, Egypt; New York, NY: American University in Cairo Press, 2008), 9–10.

9 Se for eksempel Richard Jacquemond og David Tresilian, *Conscience of the Nation: Writers, State, and Society in Modern Egypt* (Kairo, Egypt; New York, NY: American University in Cairo Press, 2008), 9–10; Dilworth B. Parkinson, «Searching for Modern Fusha: Real-life Formal Arabic», al-'Arabiyya 24 (1991): 31–64; Niloofar Haeri, *Sacred language, ordinary people: dilemmas of culture and politics in Egypt* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

10 G. M. Rosenbaum, «Fushāmmiyya: Alternating Style in Egyptian Prose», Zeitschrift Für Arabische Linguistik, nr. 38 (2000): 68–87; Mejdell, Gunvor. «The Use of Colloquial in Modern Egyptian Literature – a Survey» i Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon II, av Lutz Edzard og Jan Retsö, 195–213. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006; Madiha Doss og Humphrey Davies, *al- 'Ammiyya al-misriyya al-maktuba* (*Skriftlig egyptisk dialekt*) (Kairo: The General Egyptian Book Organization, 2013).

11 Forfatterens intervju med Magdi al-Shafi'i, Kairo, 11. desember 2012.

12 Intervju med Muhammad al-Shinnawi, Kairo. 10. desember 2012.

13 Se intervjuet med ham i Mariam Aboelezz, «The Politics of Pro-'āmmiyya Language Ideology in Egypt», i *The Politics of Written Language in the Arab World*, red. Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell (Leiden: Brill, 2017), 228.

14 Ibid., 221.

15 Håland, Eva Marie. «Language choice in recent Egyptian literature. A study of language practices and attitudes among Egyptian authors in the years 2011-2014». Doktoravhandling, Universitetet i Oslo, 2018; Eva Marie Håland, «Adab sākhir (Satirical Literature) and the Use of Egyptian Vernacular,» i *The Politics of Written Language in the Arab World*, red. Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell (Leiden: Brill, 2017), 142–165.

16 Ibid., 161.

17 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1992).

18 Fahmy, Ordinary Egyptians, seksjon 426.

19 Sitert i Fahmy, seksjon 2449.

20 Dalia Said Mostafa, «Najm og Sheikh Imam: den politiske sangens vekst og fall i Egypt» (på arabisk), Alif: Journal of Comparative Poetics, 2001, 129–131.

21 Mostafa, 153.

22 Hala Halim, «Speaking Truth to Power», i *I Say My Words Out Loud*, av Ahmad Fuad Negm (Prince Claus Fund, 2013), 47, hentet fra Scribd.com, scribd.com/document/196680835/Ahmed-Fouad-Negm-poems-English-translation.

23 Tripp, *The Power and the People*, 259.



FOLK UTEN LAND

Fordrivelse, forfølgelse og okkupasjon. Det er erfaringer flere folkegrupper i Midtøsten og Nord-Afrika har måttet leve med innenfor dagens statsgrenser. For dem er frihet i en egen stat fortsatt en fjern drøm. Kurderne er splittet mellom flere stater, palestinerne og sahrawiene er fordrevet eller okkupert, mens berberne opplever undertrykkelse og diskriminering. Denne bildereportasjen viser noen glimt fra kurdere i Iran og Irak, palestinere i Libanon og Palestina, og berbere og sahrawier i Algerie. Alle bilder: ARE HOVDENAK



Gaza, november 2002. To gutter som overlevde et rakettangrep fra et israelsk helikopter, viser fram ferske arr etter operasjoner.



Nowsud, Kermanshah, Iran, juni 1991. En irakisk kurder i en flyktningleir i Iran følger med på nyhetene om forhandlinger mellom kurdiske ledere og Saddam Hussein.



Nowsud, Kermanshah, Iran, juni 1991. Over en million irakiske kurdere flyktet over grensen til Iran under det kurdiske opprøret mot Saddam Hussein etter Gulf-krigen.



Landsbyen Banik, Nord-Irak, januar 1992. En irakisk-kurdisk bonde har fått bombet husene sine av tyrkiske fly.



Halabja, Nord-Irak, januar 1992. Et portrett av Saddam Hussein er skutt i stykker av kurdisk peshmerga.



Landsby utenfor Halabja, Nord-Irak, januar 1992. Kurdisk kvinne viser fram bilde av datteren som ble drept da irakiske styrker la landsbyen i grus.



Den palestinske flyktningleiren Rashediyeh, desember 1981. En gruppe Ashbal – løveunger – roper et kamprop.



Fatah-posisjon på Terbol-fjellet utenfor flyktningleiren Baddawi, oktober 1983.





Over: Tripoli, Libanon, oktober 1983. Militssoldat i sentrum av Tripoli under krigen mellom Arafat-lojale Fatah-styrker og syrisk-støttede utbrytere fra Fatah.

Til venstre: Den palestinske flyktningleiren Baddawi utenfor Tripoli, Libanon, oktober 1983. Fatah-soldater har erobret en syrisk tanks fra Fatah-ubrytere som har omringet leiren.



Tripoli, Libanon, oktober 1983. PLO-leder Yasser Arafats bil omringet av journalister under krigen mellom Arafat-lojale Fatah-styrker og syrisk-støttede utbrytere fra Fatah.



Den palestinske flyktningleiren Bourj el-Barajneh i Beirut, september 1985. Mann tar en røykepause under «leirkrigen» mellom palestinske styrker og den libanesiske Amal-militsens som har omringet leiren.



Annabta, Vestbredden, oktober 1995. Oliveninnhøsting
i Palestina.



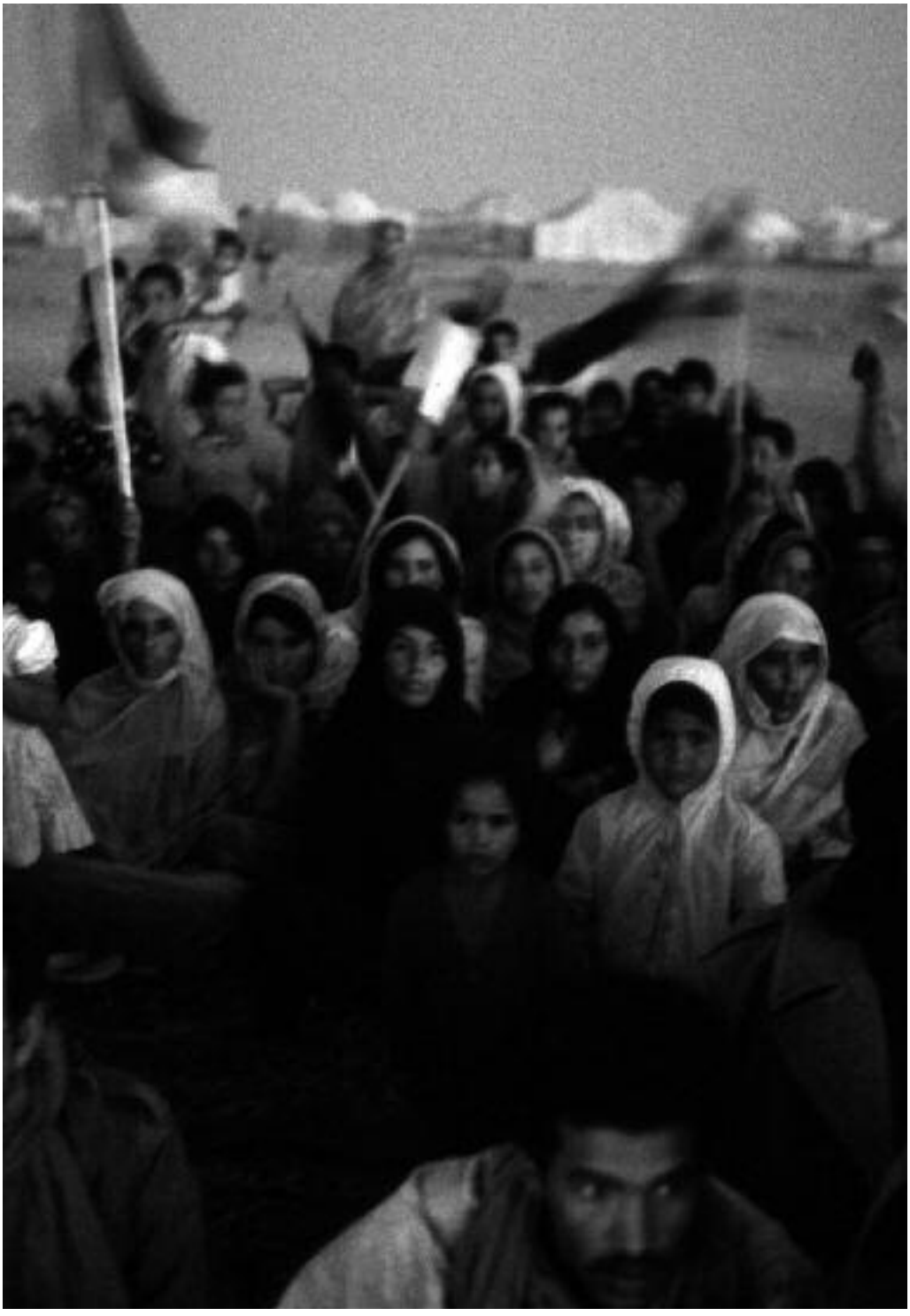
Sahrawi flyktningleir, Tindouf, Algerie, april 1986. Jente på vei hjem fra skolen.



Sahrawi flyktningleir, Tindouf, Algerie, april 1986.
Barnehage drevet av Polisario.



Kabylie, Algerie, juli 1989. Barna venter på middag mens bestemor lager berbernes nasjonalrett, couscous.





Over: Sahrawi flyktningleir, Tindouf, Algerie, april 1986. Sahrawi-kvinne serverer te.

Til venstre: Sahrawi flyktningleir, Tindouf, Algerie, april 1986. Leirbeboerne samles om kvelden for sosialt samvær og nyheter fra Vest-Sahara.


3

TERRITORIUM

PALESTINA, SIDE 142: Med hjelp fra de norske fredsmeklerne forsvant det ene palestinske kravet etter det andre.

ISRAEL, SIDE 154: Men et sentralt aspekt ved klankultur er territorialitet, deres tilhørighet og beskyttelse av sted.

LIBYA, SIDE 162: Vi kan dele den firkanten som på kartet utgjer Libya opp i fire bitar, eitt i kvart hjørne.

SKANDINAVIA & AFGHANISTAN, SIDE 174: I ordet «transnasjonal» ligger en idé om at den voldelige aktiviteten ikke er begrenset til aktørens opprinnelsesland.

Å FORHANDLE BORT PALESTINA

Israels kontroll over brorparten av Palestina skyldes en kombinasjon av maktbruk og diplomati. Gjennom to perioder (1947–1949 og 1993–1995) har Israel først forhandlet opp *sitt eget territorium og deretter forhandlet* ned *størrelsen på det gjenstående palestinske territoriet.*

HILDE HENRIKSEN WAAGE & JØRGEN JENSEHAUGEN

I over sytti år har sionistbevegelsen, og deretter Israel, forsøkt å sikre seg mest mulig av Palestina. Gjennom en rekke kriger har Israel erobret stadig større deler av det som skulle ha blitt en palestinsk stat – i 1947–1949, 1956 og til slutt i 1967 hadde Israel erobret alt. Det var ikke mer land igjen som kunne utgjøre en palestinsk stat, med mindre Israel ville gi palestinerne tilbake land gjennom tilbaketrekning. Denne delen av Israels territorielle utvidelse er godt kjent. Det som er mindre kjent er at Israel også tilegnet seg land ved forhandlingsbordet. For palestinerne har en lang rekke med forhandlinger bidratt til å minske det territoriet hvor de skulle ha etablert sin stat – det er altså snakk om en prosess hvor Israel forhandlet *opp* størrelsen på sitt eget territorium, og forhandlet *ned* størrelsen på den potensielle palestinske staten.

Denne artikkelen analyserer to viktige forhandlingsrunder: 1) Forhandlingene om delingsplanen i 1947 via FNs meglingsmann Folke Bernadottes to planer i 1948 og fram til våpenstillstandsforhandlingene i 1949 og 2) Oslo-forhandlingene i 1993–1995. Av alle fredsforhandlinger og planer som er laget mellom Israel, palestinerne og de omliggende arabiske naboene, er det kun avtalene som har kommet ut fra disse forhandlingsrundene som har blitt gjennomført på bakken. De andre våpenhvilene og fredsavtalene har handlet om territorier i nabolandene.[1] I den eksisterende litteraturen behandles disse to forhandlingsperiodene som separate enheter.[2] En slik oppdeling kamuflerer at dette er de eneste forhandlingsrundene som direkte endret territoriet i Palestina, og sett i sammenheng viser de at Israels poltikk har ligget fast; å sikre seg landet og å sørge for at palestinerne ikke fikk noen stat.

Mens fredsforhandlinger i litteraturen og i det politiske ordskiftet beskrives som et iboende fredelig grep, viser analysen av disse to forhandlingsrundene at fredsforhandlinger også kan fungere som en ekspansjonspolitikk. Hvordan evnet Israel å omgjøre konfliktløsning til territoriell ekspansjon? Vi forklarer dette gjennom å vektlegge to elementer: 1) Israel vant maktspillet – på bakken og vis-á-vis stormaktene – noe de ut-

nyttet for å presse gjennom et fordelaktig forhandlingsresultat og 2) Israel skapte og utnyttet deretter territorielle tvetydigheter i avtaletekstene.

DELINGSPLANEN I 1947

I 1947 fikk FN ansvar for å løse konflikten mellom sionistbevegelsen og palestinerne. Storbritannia orket ikke mer av konflikten og erklærte at de kom til å trekke seg ut. Dette bød på store utfordringer for FN. Britene hadde styrt mandatet i nesten tre tiår mens konflikten ble stadig verre. Britene ønsket ikke engang å gi FN noen anbefalt løsning. FN måtte derfor starte på bar bakke da de nedsatte United Nations Special Committee on Palestine (UNSCOP).

Mens sionistbevegelsen hadde en godt organisert strategi for å påvirke UNSCOP, var palestinerne og araberstatene lite forberedt, negativt innstilt og uenige seg imellom.[3] Palestinernes innstilling var forståelig. På dette tidspunktet eide jøder under 10 prosent av landet i Palestina. Skulle FN gi bort palestinsk territorium? Palestinerne befant seg i en svært svak posisjon fordi de manglet støtte fra de omkringliggende arabiske statene, og de var selv dårlig organisert. Kong Abdullah av Transjordan, som ledet regionens beste hær, hadde territorielle ambisjoner som gikk på tvers av palestinske interesser. Han ønsket å etablere et Stor-Syria som skulle bestå av Transjordan, Syria, Libanon og Palestina. I dette bildet var palestinske nasjonale interesser et hinder. Kong Abdullah bygde derfor opp et hemmelig samarbeid med sionistene om en sionistisk-transjordansk deling av Palestina. Dette undergravde selvsagt palestinernes krav om å bygge sin egen stat, men for andre sentrale arabiske land, spesielt Egypt, utviklet dette seg til en intern arabisk maktkamp. Satt i skvis mellom arabiske og sionistiske territorielle ambisjoner sto palestinerne meget svakt.[4]

Med dette som bakteppe er det ikke vanskelig å forstå resultatet av UNSCOPS arbeid. UNSCOP leverte to innstillinger, men her er det kun den som fikk gjennomslag – delingsplanen – som er av interesse. Planen gikk ut på at Palestina skulle deles opp i tre deler: en jødisk stat, en palestinsk stat og Jerusalem som en internasjonal by (*corpus separatum*). De respektive statene skulle bestå av tre deler hver. Den palestinske staten skulle bestå av Vest-Galilea, de sentrale delene av Palestina og Gazastripen. Folketellingen viste at denne staten ville rommet cirka 725 000 palestinere og 10 000 jøder. Den jødiske staten skulle bestå av Øst-Galilea, kyststripen nord for Gaza og Negevørkenen. Folketellingen viste at denne staten ville inneholde 498 000 jøder og 420 000 palestinere, samt omkring 90 000 beduiner, som ikke ble medregnet. Jaffa, med sine 70 000 palestinere, ble senere lagt til.[5]

UNSCOPS innstilling medførte motstridende reaksjoner. Araberstatene og palestinerne avviste rapporten. Palestinerne hadde boikottet komiteen fordi de ikke aksepterte premisset om en deling av landet og at FN hadde legitimitet til å gi bort over halvparten av territoriet til fremmede innvandrere.[6]

Sionistbevegelsen, derimot, grep sjansen og støttet forslaget. Det var tross alt ekstremt fordelaktig for dem. De sionistiske lederne argumenterte likevel for at dette var en oppofrelse siden de hadde gått med på å dele landet.[7] Internt var gleden delt. Mange sionister, særlig på den ytterliggående høyresiden, likte ikke forslaget om en egen uavhengig palestinsk stat, og de syntes ikke at de hadde fått nok land. Sionistbevegelsen, og senere Israel, utviklet derfor en strategi for å tilegne seg mer land både gjennom krig og forhandlinger.

Sionistbevegelsen var svært aktive i prosessen med å samle støtte i FN for delingsplanen. Her spilte også USA en ledende rolle i å presse delingsplanen igjennom. Sionistene oppnådde det de

ville; de fikk støtte fra begge stormaktene, og 29. november 1947 ble resolusjon 181 vedtatt av FNS generalforsamling.[8] Siden planen kun var rådgivende, FNS generalforsamling kunne ikke tvinge igjennom noe vedtak, lå utfordringen i gjennomføringen. Gjennom sitt målrettede diplomatiske arbeid hadde sionistbevegelsen sikret at selv om de kun eide 8,6 prosent av territoriet i Palestina, så hadde de fått støtte fra FN til å etablere en stat på cirka 56 prosent av territoriet. Det var duket for krig i Palestina.[9] I første omgang brøt det ut borgerkrig. Den varte til 14. mai 1948. Da ble Israel proklamert som en uavhengig stat. Dagen etter brøt det ut full krig da araberstatene invaderte den nye jødiske staten.

FOLKE BERNADOTTES TO PLANER I 1948

Det viste seg raskt at Israel kom til å vinne krigen. Palestinerne og de arabiske statene klarte ikke å utarbeide noen felles politisk eller militær plan for å støtte opp om den planlagte palestinske staten. I kaoset som rådde fra slutten av 1947, brøt det palestinske samfunnet fullstendig sammen, noe som bidro til den palestinske masseflukten.[10]

> Satt i skvis mellom arabiske og sionistiske territorielle ambisjoner, sto palestinerne meget svakt.

Da David Ben-Gurion 14. mai 1948 proklamerte opprettelsen av staten Israel, var det uklart hvor grensene skulle gå. Delingsplanen hadde uttrykt den løsningen som verdenssamfunnet hadde ønsket, men idet krigen startet syntes reglene å være endret. Nå gjaldt det å ta så mye land som mulig. I forhandlingene som skulle finne sted etter krigen, kunne Israel basere grensene på det Israel hadde tatt med makt.

Krigen i 1948 er godt studert.[11] I denne sammenhengen er det langt viktigere å analysere Israels opptreden på den diplomatiske arenaen. 20. mai 1948 utnevnte FNS Sikkerhetsråd Folke Bernadotte til meglingsmann for Palestina. I slutten av juni 1948, under krigens første våpenhvile, la Bernadotte fram sitt første løsningsforslag. Han foreslo at Palestina *og* Transjordan skulle bindes sammen i en union som skulle bestå av to stater: Israel og Jordan. Israel skulle bestå av områdene det var blitt tildelt i FNS delingsplan, med noen endringer. Negev-ørkenen, som i delingsplanen skulle tilfalle Israel, var på dette tidspunktet i egyptiske hender og skulle derfor tilfalle Egypt. Som erstatning skulle Israel få Vest-Galilea, som Israel hadde okkupert. Bernadotte-planen foreslo altså en territoriell byttehandel – Negev, som Israel ikke hadde, mot Galilea, som Israel hadde. I dette forslaget skulle Jerusalem tilfalle den arabiske staten. Dette var nok et rådgivende forslag, men i motsetning til delingsplanen var den basert på fakta på bakken.[12] Som vi skal se, klarte Israel å forhandle seg til å få i både pose og sekk.

I september 1948 leverte Bernadotte en revidert utgave av planen sin. I grove trekk lignet den på forslaget han hadde laget i juni, men den gikk bort fra prinsippet om en økonomisk union. De to statene skulle være helt uavhengige. Bernadottes sentrale poeng var fortsatt at grensene burde være mer rettferdige og i overensstemmelse med virkeligheten. Han foreslo derfor at hele Galilea og en større kyststripe burde gis til Israel. Til gjengjeld burde de øvrige delene av Palestina, inklusive Negev-ørkenen, tilfalle Transjordan. I motsetning til sin opprinnelige plan, skulle Jerusalem være under internasjonal kontroll, som i delingsplanen.[13] Like etter dette andre løsningsforslaget ble lansert, ble Bernadotte drept av terrorister fra den sionistiske Stern-ligaen.[14]

Bernadotte-planen klarte ikke å tilfredsstille noen av partene. Den ble avvist av palestinerne og

de arabiske statene fordi de ikke ville dele Palestina og i hvert fall ikke gi det som var tiltenkt å bli en palestinsk stat til Transjordan. De nektet også å anerkjenne Israel. Israel avviste Bernadotte-planen fordi de insisterte på at i den grad noe dokument skulle fungere som fundament for forhandlingene måtte det være FNs opprinnelige delingsplan.[15] Israel satset på å basere de kommende forhandlingene på en kombinasjon av fakta på bakken *og* delingsplanen. Bernadotte-planen hadde bare omfordelt territoriene basert på situasjonen på bakken. Israelerne ville beholde de delene av Palestina som de hadde blitt tildelt *samt* de delene de hadde tatt utover delingsplanen.

VÅPENSTILLSTANDSFORHANDLINGENE

Mot slutten av 1948 og tidlig 1949 var ikke Israel fornøyd med situasjonen på bakken. Israel ville ha Negev, som Bernadotte-planen hadde foreslått som en del av Transjordan, *og* Galilea, som Israel allerede hadde okkupert. I en serie militære operasjoner endret Israel derfor fakta på bakken i Negev og de resterende delene av Galilea for å kunne gå inn i forhandlingene med flest mulig territorier.[16]

I januar 1949, etter erobringene var fullført, havnet Israel under press fra stormaktene fordi israelske fly hadde krysset inn over egyptisk territorium og skutt ned fem britiske fly. På grunn av dette presset trakk de israelske styrkene seg ut av Egypt, og både Israel og Egypt godtok en våpenhvile.[17] Krigen mellom Israel og araberstatene var over. Den hadde endt med en knusende israelsk seier og et ydmykende arabisk nederlag.

I løpet av første halvdel av 1949 samlet FN-forhandleren Ralph Bunche partene til forhandlinger. Det Bunche skulle forhandle fram var ikke endelige fredsavtaler, men kun en serie våpenstillstandsavtaler som skulle sikre ro og midlertidige grenser. Avtalene skulle skape muligheter for fredsforhandlinger i neste omgang.[18] Denne midlertidigheten skapte territorielle tvetydigheter som Israel kom til å utnytte.

Israel viste seg raskt som en mester i forhandlinger. Israelerne kunne true med å bruke eller faktisk bruke sin militære styrke for å få til et ønsket forhandlingsresultat. I tillegg hadde Israel god hjelp i sine mektige allierte og kunne mobilisere støtte fra både USA og FN. USAs president Harry Truman lot seg stadig presse til å stille opp for Israel. FNs norske generalsekretær Trygve Lie hadde et nært forhold til den nyopprettede staten, sin «baby» som han kalte Israel, noe som ga landet en stor fordel i FN-systemet.[19] De arabiske landene, derimot, var militært beseiret og manglet sterke støttespillere.

Bunche var i utgangspunktet kritisk til Israel fordi landet hadde erobret territorier mens en våpenhvile var på plass. Da forhandlingene startet var det likevel de nye våpenhvilelinjene – som var et resultat av disse israelske erobringene – som ble gjort til utgangspunkt for forhandlingene.[20] 24. februar 1949 ble den første våpenstillstandsavtalen inngått mellom Israel og Egypt. Den ble et mønster for de andre våpenstillstandsavtalene mellom Israel og de andre araberstatene. Israel klarte å sikre prinsippet om at forhandlingene skulle baseres på fakta på bakken og ikke på grensene de forskjellige FN-resolusjonene hadde støttet. Det kunne Israel gjøre fordi den israelske hæren hadde okkupert områdene, mens den egyptiske var drevet tilbake eller omringet. Ralph Bunche likte det ikke, men hadde ikke annet valg enn å gå med på det. Bunche hadde nemlig ingen egne pressmidler og USA, det eneste landet som kunne lagt press på Israel, avsto fra å bruke denne muligheten. Israel nøt også godt av at Trygve Lie ga landet sin helhjertede støtte. Denne kombinasjonen av en militær overlegenhet og en politisk maktbalanse som sterkt favoriserte Israel var noe de israelske forhandlerne utnyttet.

Demarkasjonslinjene skulle imidlertid ikke være politiske, eller endelige territorielle grenser. Den skulle kun trekkes som en midlertidig linje fram til det i neste runde skulle forhandles om endelige grenser. Resultatet av forhandlingene var at Gazastripen forble under egyptisk kontroll, mens den strategisk viktige El-Auja-sonen på grensen til Egypt ble demilitarisert.[21]

Libanon, som knapt hadde deltatt i krigen, undertegnet sin våpenstillstandsavtale med Israel 23. mars 1949. Transjordan signerte sin 3. april, og ble deretter hetende Jordan. Forhandlingene mellom Israel og Transjordan hadde vært preget av rå maktbruk og utpressing fra israelsk side. Mens forhandlingene pågikk startet Israel en ny militær offensiv. Israel okkuperte den sentrale tuppen av Negev ned til Akaba-bukten, i operasjonen med det passende navnet Uvda (fait accompli). Området hadde fram til da vært kontrollert av Transjordan.[22] Gjennom militære virkemidler tok Israel altså de territoriene de forhandlet om, og brukte deretter forhandlingene for å gi legitimitet til disse overtagelsene. Dernest inngikk Israel en våpenhvile med Transjordan. Denne våpenhvilen skulle også gjelde for de territoriene Irak på det tidspunktet holdt nord på Vestbredden.

På tross av at Irak hadde en stor militær tilstedeværelse, nektet Irak å forhandle med Israel. Kong Abdullah hadde derfor fått ansvar for å forhandle på Iraks vegne. Dette var noe Israel utnyttet. Da Irak trakk styrkene sine tilbake, insisterte Israel på at denne irakiske troppeforflytningen, på tross av at det var en tilbaketrekning, var et brudd på våpenhvilen.[23] Dernest krevde Israel en erstatning for det israelerne hevdet var et brudd på våpenhvilen med Jordan. Kong Abdullah fryktet at konsekvensen av å nekte Israel en slik erstatning var at staten kom til å gå til angrep og potensielt erobre hele Vestbredden, så han ga etter. Prisen han måtte betale var et område som strakte seg langs hele det som i dag er det nordlige skillet mellom Israel og Vestbredden. Området var cirka fem kilometer bredt og 60 kilometer langt, og hadde en palestinsk befolkning på cirka 15 000.[24] Dette var ren utpressing, hevdet en britisk diplomat i Amman som fulgte forhandlingene fra sidelinjen.[25] Utpressingen var vellykket fordi kong Abdullah trodde at Israel var villig til å bruke makt hvis de ikke fikk det som de ville, og han evnet ikke å få stormaktene til å støtte ham på noen betydelig måte. De andre arabiske statene var militært beseiret og kunne heller ikke bistå Transjordan. Den israelske forhandleren Walter Eytan kunne knapt tro hvor godt det hadde fungert: «[T]his agreement is too good to be true […] It gives us in respect of territory – nearly all of it highly strategic – far more than we should ever have contemplated taking by military action».[26]

Det neste landet Israel skulle forhandle med var Syria. I motsetning til forhandlingene med Transjordan og Egypt, insisterte Israel denne gangen på at forhandlingene med Syria burde baseres på FNs delingsplan. Ifølge delingsplanen var Israel nemlig tildelt territoriet helt opp til grensa mot Syria. Men syrerne hadde tropper vest for grensen mellom Syria og det tidligere Palestina-mandatet. Israel var dermed ikke tjent med at også denne forhandlingsrunden skulle baseres på situasjonen på bakken.[27] Israel brukte derfor juridiske finurligheter i denne forhandlingsrunden, og insisterte hardnakket på at det eneste legitime grunnlaget for forhandlingene var delingsplanen. Forhandlingen viste seg å være langt hardere enn forventet, og syrerne nektet lenge å gi seg. Etter en lang periode med intense forhandlinger, som inneholdt flere brudd på våpenhvilen, ble Syria og Israel til slutt enige. 20. juli 1949 signerte de sin våpenstillstandsavtale. Syria trakk seg tilbake til den internasjonale grensen, mens de områdene som syrerne hadde kontrollert vest for grensa ble demilitarisert. Denne demilitar-

iseringen fulgte modellen etter Egypt-forhandlingene.[28]

Palestinerne var ikke med på noen av forhandlingene, og deres interesser ble fullstendig tilsidesatt. Dette gjaldt for delingsplandebatten, som de selv valgte å boikotte, Bernadotte-planen som gikk tilbake på at de skulle få en egen stat, og våpenstillstandsforhandlingene som kun forholdt seg til de eksisterende statene. Egypt, Jordan og Syria tok hensyn til sine interesser og hadde ikke palestinernes interesser eller deres ønske om en egen stat som mål.

De demilitariserte sonene ble raskt kimen til videre konflikt. Suverenitetsspørsmålet var uavklart, og Israel utfordret raskt statusen i de forskjellige sonene. I den nordlige demilitariserte

Trygve Lie hadde et nært forhold til den nye staten, sin «baby», som han kalte Israel, noe som ga landet en stor fordel.

sonen mot Syria var det kontinuerlige sammenstøt mellom Israel og Syria. Konfliktene dreide seg om retten til de demilitariserte sonene og om vannressurser. Israels politikk var å ta små, og stadig flere, biter av området i nord, og deretter holde fast på dem helt til de ble israelsk territorium.[29] I løpet av de to første tiårene etter våpenstillstandsavtalen hadde Israel tatt full kontroll over området mot grensen i nord. Det samme skjedde i den demilitariserte El-Auja-sonen i sør, ved grensen til Egypt. El-Auja var et strategisk viktig knutepunkt, som israelerne måtte kontrollere hvis de enten skulle kunne angripe selv eller hindre angrep fra Egypt. I årevis forsøkte Israel å innlemme sonen i stillhet. I 1955 hadde Israel tatt over hele området.[30] Israel sikret sine territorielle mål med lite motstand ved å gradvis overta de demilitariserte sonene, for deretter å innlemme områdene i Israel. Denne historien er glemt i dag, og Israels suverenitet i disse områdene ble aldri problematisert.

Israels territorium ble til ved en kombinasjon av tre ting – det de ble tildelt av FN gjennom delingsplanen, det de erobret gjennom krig, samt de områdene de tilegnet seg gjennom forhandlinger. Ved tre konkrete tilfeller brukte Israel diplomatiske grep, eller snarere knep, for å skaffe seg land de ikke hadde besittelse over da krigen var avsluttet. I forhandlingene med Transjordan brukte Israel trusselen om maktbruk for å tvinge Transjordan til å gi fra seg et 300 kvadratkilometer stort område på grensen mellom Israel og Vestbredden. I forhandlingene med Syria og Egypt skapte Israel demilitariserte soner – El-Auja på grensen til Egypt og en annen sone på grensen til Syria – soner som Israel deretter gradvis overtok. Dette var mulig fordi suverenitetsspørsmålet, altså hvilket land områdene tilhørte, ikke hadde blitt avklart i våpenstillstandsavtalene. Israel utnyttet også at den politiske maktbalansen favoriserte dem, spesielt i forhandlingene med Egypt, og de evnet å sjonglere det juridiske fundamentet for forhandlingene. Da de forhandlet med Transjordan og Egypt var det resultatet fra krigen som gjaldt, mens da de forhandlet med Syria var det delingsplanen som gjaldt.

Denne første fasen illustrerer Israels evne til å forhandle *opp* størrelsen på sitt eget territorium. I neste fase skal vi se hvordan Israel evnet å forhandle *ned* den andelen av landet som skulle bli utgangspunktet for en palestinsk stat.

OSLO-PROSESSEN

Nesten et halvt århundre senere, etter en lang rekke kriger og forhandlingsrunder, kom det et tilsynelatende gjennombrudd i Oslo i september 1993.

På slutten av 1980-årene var de okkuperte palestinske territoriene tikkende bomber. Pales-

tinerne hadde sett seg lei på okkupasjon og fraværet av noe som kunne ligne på en palestinsk stat. I desember 1987 var begeret fullt. Hendelsen som utløste den første palestinske intifadaen (opprøret) var at fire palestinere hadde blitt drept i en trafikkulykke med en israelsk lastebil i en flyktningleir i Gaza. Intifadaen utgjorde en reell trussel mot den israelske okkupasjonsmakten, og Israel ble møtt med hard internasjonal kritikk for sin brutale håndtering av opprøret.[31] Men flere endringer måtte til regionalt og internasjonalt for å gjøre forhandlinger om fred mellom Israel og palestinerne til en realistisk mulighet.

I 1989 var den kalde krigen over, og USA sto igjen som den eneste supermakten. I Midtøsten hadde Golfkrigen i januar–februar 1991 forandret det politiske landskapet. Brorparten av de arabiske landene var alliert med USA mot Saddam Hussein etter hans angrep på Kuwait. Men PLOs leder Yassir Arafat hadde støttet den irakiske diktatoren, et av Arafats største politiske feilgrep. Da krigen var over, kom straffen: PLO mistet pengestøtten fra Saudi-Arabia og Kuwait. Dette førte til en halvering av organisasjonens budsjett, samtidig som organisasjonen ble politisk isolert. For å gjenvinne sin politiske posisjon, konkluderte PLO-ledelsen med at den var villig til å se nærmere på ethvert diplomatisk initiativ hvor en palestinsk delegasjon kunne bli inkludert.[32]

Da den USA-ledede Madrid-konferansen åpnet i oktober 1991, var PLO fremdeles ekskludert fra fredsforhandlingene. Israel nektet å forhandle med PLO fordi Israel anså det som en terroristorganisasjon. Men etter amerikansk press fikk lokale palestinere fra Vestbredden og Gazastripen lov til å være del av den jordanske delegasjonen.[33] Madrid-forhandlingene gikk imidlertid raskt i stå. Etter sonderinger i Jerusalem, Tunis og Oslo, bestemte Israels viseutenriksminister Yossi Beilin seg for å gjøre det utenkelige: Å snakke med PLO i Norge.[34]

20. januar 1993 møtte den israelske historikeren Yair Hirschfeld og hans kollega Ron Pundak tre PLO-representanter ledet av Ahmed Qurie (Abu Ala) til hemmelige møter på Borregaard i Sarpsborg. Formålet med møtet var uklart. I utgangspunktet ble det ansett å være et gjennombrudd i seg selv at de møttes. Tanken var at Norge skulle være en avlaster for USA og at eventuelle resultater fra samtalene i Norge skulle formidles tilbake til de offisielle forhandlingene i Washington.[35]

Men i motsetning til i Washington klarte israelerne og palestinerne som møttes i Norge raskt, og til alles store overraskelse, å bli enige om hvilken vei de skulle ta under de hemmelige forhandlingsmøtene. Dette skyldtes i stor grad en sentral forskjell mellom opplegget i Norge og USA. I motsetning til de offisielle forhandlingene, hadde Arafat og PLO full kontroll over forhandlingene i Norge. Arafat var desperat etter å komme tilbake til maktens sentrum og kunne egenhendig komme med de innrømmelser han fant nødvendig.[36]

> Slik Arafat så det, var Oslo-avtalen det beste han kunne få under de verst tenkelige omstendighetene.

Det første, konkrete resultatet av de hemmelige forhandlingene var en prinsipperklæring, Sarpsborg-dokumentet. Her ble det fastslått at Israel skulle trekke seg ut av Gazastripen som deretter skulle bli et internasjonalt tilsynsområde under FNs eller Egypts kontroll. Det skulle forhandles videre om Vestbredden. De vanskeligste spørsmålene om Jerusalem, flyktninger, bosetninger, grenser og en framtidig palestinsk stat var ikke på dagsordenen. De var alle utsatt til de endelige forhandlingene som skulle foregå en gang i

framtiden. I Norge ble det kun forhandlet om selvstyre og overgangsordninger. Men i motsetning til alle tidligere fredsforsøk, var dette nok til å tilfredsstille PLO. Organisasjonens uhyre svake stilling forklarte hvorfor.[37] Denne tilnærmingen stred mot det som siden 1967 hadde vært det førende prinsippet i fredsforhandlinger, nemlig at Israel skulle trekke seg helt ut av okkuperte områder. Allerede på dette stadiet i Oslo-forhandlingene jobbet Israel aktivt med å forhandle *ned* hva slags territorier som skulle tilkomme palestinerne.

Prinsipperklæringen fra Sarpsborg var mer enn hva de mest moderate politikerne i Israel kunne akseptere, men det vakte statsminister Yitzhak Rabins interesse. Han var blitt valgt på en fredsplattform og lurte på om Arafat virkelig mente alvor.[38] Kunne han dra i land en fredsavtale uten å måtte gi fra seg store deler av de okkuperte territoriene? I de neste forhandlingsrundene begynte prosessen med å redusere, skjerpe og trekke tilbake tidligere israelske konsesjoner fra Sarpsborg-dokumentet, eller som utenriksminister Shimon Peres kalte det «revise our position on ... basic ideas.»[39]

Med hjelp fra de norske fredsmeklerne forsvant det ene palestinske kravet etter det andre. Det skulle ikke lenger opprettes noe tilsynsstyre eller FN-mandat over Gaza. Israelerne så slike ordninger som skritt i retning av en palestinsk stat, noe de ville forhindre. Alle referanser til Jerusalem ble tatt ut. Planene om veier som skulle binde Gaza og Vestbredden sammen til et sammenhengende palestinsk område, det Arafat kalte «kissing points», ble skrinlagt. Bare en vag formulering, laget av den norske utenriksministeren Johan Jørgen Holst, om «å skape en sikker passasje» ble stående.[40]

Israels forhandlingsforslag var fullt selvstyre for Gazastripen og delvis selvstyre på Vestbredden, i utgangspunktet Jeriko-området. Jeriko ville gi Arafat et fotfeste på Vestbredden, noe han måtte ha for overhodet å få gehør for avtalen blant palestinerne. Det palestinske selvstyret skulle begrenses til fem politikkområder: Utdanning, helse, turisme, velferd og skattlegging. For å sukre pillen tilbød de israelske forhandlerne å anerkjenne PLO, hvis Arafat til gjengjeld anerkjente Israel.[41]

Oslo-avtalen, som forhandlingsresultatet i Norge ble døpt, var ingen fredsavtale. Den var en timeplan og et utgangspunkt med en lang rekke vagt formulerte intensjoner. I frykt for å bli permanent marginalisert, hadde PLO-leder Arafat sagt seg villig til å godta avtalen, med alle dens mangler.[42] Men PLO kunne knapt ha håpet på noen bedre avtale gitt den store ubalansen i maktforholdene mellom PLO og Israel. Okkupasjonsmakten Israel satt med alle de gode kortene på hånden. PLO hadde knapt noen.[43]

Slik Arafat så det, var Oslo-avtalen det beste han kunne få under de verst tenkelige omstendighetene. Salgsargumentet var at PLO fikk en liten territoriell base i form av selvstyre på Gazastripen og i Jeriko. Den israelske hæren skulle trekke seg ut fra de selvstyrte palestinske områdene, men ville i framtiden omringe dem. Argumentet fra israelerne var at hæren fremdeles måtte være til stede for å beskytte alle de jødiske bosetningene. Israel beholdt dermed full territoriell kontroll. Palestinerne hadde godtatt et veikart, men de hadde ingen garanti for om veien ville bli ferdig bygd.[44]

Men selv det å gjennomføre en midlertidig avtale var en usedvanlig vanskelig oppgave. Betydningen av alle de vage formuleringene i Oslo-avtalen måtte hamres ut for å få til fred. Israelerne og palestinerne hadde helt ulike oppfatninger om hva som faktisk sto i avtalen. Den 9. februar 1994 ble den første, mer konkrete avtalen underskrevet. Gjennom oppfinnsomme formuleringer klarte Israel å sikre full militær kontroll rundt de områdene som skulle bli selvstyrte. Israel kontrollerte også all passasje ut og

inn av de palestinske områdene og over grensene til og fra Egypt og Jordan.[45]

4. mai 1994 ble Gaza-Jeriko-avtalen underskrevet. Den banet veien for Arafats og PLOs tilbakekomst. I henhold til avtalen skulle de endelige forhandlingene ikke starte senere enn mai 1996, og innen mai 1999 skulle den midlertidige avtalen erstattes med en endelig og fullstendig fredsavtale. Men også denne avtalen ga Israel fortsatt full kontroll over den nye palestinske strukturen. Palestinerne fikk noe som på overflaten lignet selvstyre, samt noen symboler på stat, som eget flagg, pass – riktignok uten at palestinerne hadde statsborgerskap i noen stat – poststempel og en internasjonal telefonkode. Den palestinske økonomien ble bundet til den israelske og ble, som den politiske situasjonen, helt avhengig av Israels forgodtbefinnende. De palestinske selvstyremyndighetene hadde ingen kontroll over land, folk, varer, penger eller tjenester.[46]

28. september 1995 befant Arafat og Rabin seg igjen på plenen foran Det hvite hus og underskrev Oslo II-avtalen, et neste skritt på veien mot å iverksette det palestinske selvstyret. Ideen var at dette en dag ville føre til at den ønskede palestinske staten skulle realiseres. Israel skulle trekke seg tilbake fra seks palestinske byer på Vestbredden, såkalte A-områder. De utgjorde rundt tre prosent av Vestbredden og cirka 36 prosent av den palestinske befolkningen. I A-områdene skulle palestinerne ha full kontroll. I B-områdene, som utgjorde 25 prosent av arealet og rundt 60 prosent av den palestinske befolkningen, skulle israelerne og palestinerne ha felles kontroll. Det palestinske politiet skulle ha ansvaret for lov og orden internt, mens Israel skulle ha overordnet ansvar for sikkerheten. Resten av Vestbredden og Gazastripen, som blant annet innbefattet alle de israelske bosettingene og israelske militære installasjoner, skulle være under fullstendig israelsk kontroll.[47] Etter nesten to år med forhandlinger hadde Israel altså evnet å forhandle ned PLOs krav om hele Vestbredden og Gaza til en løsning som ga PLO selvstyre og delvis kontroll over cirka 30 prosent av de to områdene.

Samtidig fortsatte byggingen av israelske bosetninger med uforminsket styrke. I 1992 fantes det til sammen 258 400 bosettere på Vestbredden, Gazastripen, Golanhøydene og i Øst-Jerusalem. I 1996 hadde tallet steget til 322 500. Ingenting var sagt om bosetninger i Oslo-avtalen. Likevel brøt det klart med Oslo-avtalens ånd, hvor det var slått fast at hele det palestinske området skulle behandles som en «enhet», og ikke noe skulle gjøres i den midlertidige perioden som forandret situasjonen på bakken.[48]

Det er over 600 000 bosettere på Vestbredden og i Øst-Jerusalem i 2018.[49] Dette illustrer nok et viktig poeng med Oslo-forhandlingene. Samtidig som Israel forhandlet om å minske omfanget av territorier som skulle returneres til palestinerne, førte Israel en aktiv politikk som gikk ut på å sikre seg territorier som landet ikke ville gi tilbake. Med strømmen av nye bosettere fulgte ytterligere utbygging av israelsk infrastruktur, som veier, elektrisitetsnett og vannforsyning som stykket Vestbredden opp i mindre og mindre biter, noe som i praksis umuliggjorde en sammenhengende palestinsk stat.[50]

Resultatet av forhandlingene som fulgte etter 1995 var reforhandlinger av de to allerede inngåtte Oslo-avtalene. Ingenting ble sagt eller gjort med den øvrige planen for tilbaketrekning fra Vestbredden. I den stadig forverrede situasjonen på bakken, ble ethvert lite resultat, bygd på avtaler som allerede eksisterte, framstilt som gjennombrudd. Det var de ikke. Fredsprosessen i Midtøsten sto først på stedet hvil, før den ble satt i revers.[51]

Å FORHANDLE BORT PALESTINA

Siden 2010 har det ikke vært gjort realistiske forsøk på å få til fredelige løsninger. Resultatet av de

to periodene med forhandlinger (1947–1949 og 1993–1995), hvor faktisk framforhandlede resultater ble gjennomført, har vist at Israel har vunnet fram på alle punkter, mens palestinerne har tapt. De har gått på nederlag etter nederlag og sitter i dag igjen med stadig mindre av det området som skulle ha blitt staten Palestina. Israel har siden 1948 vunnet alle krigene og til fullkommenhet behersket det diplomatiske spillet. Ved forhandlingsbordet, i runde etter runde, har Israel sikret seg stadig flere biter av territoriet. I perioden 1947–1949 maktet de israelske forhandlerne først å forhandle *opp* størrelsen på det området som skulle tilfalle Israel, og dernest i perioden 1993–1995 forhandlet de *ned* størrelsen på det som skulle ha blitt en palestinsk stat. Samtidig befestet Israel kontrollen på de resterende delene av de okkuperte territoriene. Effekten av disse prosessene har vært det samme: Palestina har blitt forhandlet bort.

• *f* •

HILDE HENRIKSEN WAAGE er professor i historie ved Universitetet i Oslo og forsker ved PRIO, JØRGEN JENSEHAUGEN er seniorforsker ved PRIO.

1 For omfattende og utdypende analyser av konflikten mellom Israel, palestinerne, de omliggende arabiske landene og stormaktene, se Hilde Henriksen Waage, *Konflikt og stormaktspolitikk i Midtøsten* (Kristiansand: Cappelen Damm Akademisk, 2013); Avi Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World* (New York: W.W. Norton, 2001); Benny Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, (New York: Random House, 2001). For detaljerte studier av de forhandlinger som ikke omhandlet palestinske territorier eller som ikke resulterte i noen endringer i territoriell kontroll, se: Hilde Henriksen Waage og Hulda Kjeang Mørk, "Mission Impossible: UN Special Representative Gunnar Jarring and His Quest for Peace in the Middle East," International History Review 38, nr. 4 (2016): 830–53; Jørgen Jensehaugen, *Arab–Israeli Diplomacy under Carter: The U.S, Israel and the Palestinians* (London: I.B. Tauris, 2018); Kenneth W. Stein, *Heroic Diplomacy: Sadat, Kissinger, Carter, Begin and the Quest for Arab-Israeli Peace* (London: Routledge, 1999).

2 For 1947-1949-forhandlingene se for eksempel Elad Ben-Dror, *Ralph Bunche and the Arab-Israeli conflict: mediation and the UN, 1947-1949* (London: Routledge, 2015); Elad Ben-Dror, "The armistice talks between Israel and Jordan, 1949: The view from Rhodes", Middle Eastern Studies 48, nr. 6 (2012): 879-902; Hilde Henriksen Waage, "The Winner Takes All: The 1949 Island of Rhodes Armistice Negotiations Revisited," The Middle East Journal 65, nr. 2 (2011): 279-304; Jørgen Jensehaugen og Hilde Henriksen Waage, "Coercive Diplomacy: Israel, Transjordan and the UN – A Triangular Drama Revisited," British Journal of Middle Eastern Studies 39, nr. 1 (2012): 79–100; Hilde Henriksen Waage og Petter Stenberg, "Cementing a State of Belligerency: The 1949 Armistice Negotiations between Israel and Syria," The Middle East Journal 70, nr. 1 (2016): 69–89. For Oslo-forhandlingene se for eksempel Hilde Henriksen Waage, *"Peacemaking Is a Risky Business". Norway's Role in the Peace Process in the Middle East, 1993–96* (Oslo: International Peace Research Institute, 2004); Hilde Henriksen Waage, "Explaining the Oslo Backchannel: Norway's Political Past in the Middle East", Middle East Journal 56, nr. 4, 2002: 597-615; Yossi Beilin, *Touching Peace: From the Oslo Accord to a Final Agreement*, (London: Weidenfeld & Nicolson, 1999); Uri Savir, *The Process: 1,100 Days That Changed the Middle East*, (New York: Random House, 1998); Ahmed Qurie ('Abu Ala'), *From Oslo to Jerusalem: The Palestinian Story of the Secret Negotiations*, (London: I.B. Taurus, 2006).

3 Jørgen Jensehaugen, Marte Heian-Engdal og Hilde Henriksen Waage, "Securing the State: From Zionist Ideology to Israeli Statehood," Diplomacy & Statecraft 23, nr. 2 (2012): 280–303.

4 Avi Shlaim, *The Politics of Partition: King Abdullah, the Zionists, and Palestine 1921-1951* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

5 "Report of UNSCOP", 1. september 1947, besøkt 24. april 2018, mideastweb.org/unscop1947.htm

6 Abba Solomon Eban, *Abba Eban: An Autobiography* (New York: Random House, 1977), 76; Peter L. Hahn, *Caught in the Middle East: U.S. Policy Toward the Arab-Israeli Conflict, 1945-1961* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004), 37; Shlaim, *The Iron Wall*, 27; Mark Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict* (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 259.

7 Jensehaugen, Heian-Engdal og Waage, "Securing the State," 289; Epstein til Ben-Gurion og medlemmer av Jewish Agency Executive, 1. september 1947, Nan Sagi, red., *Political Documents of the Jewish Agency, vol. II* (Hasifriya Hazionit, 1998), 615.

8 Jensehaugen, Heian-Engdal og Waage, "Securing the State."

9 Shlaim, *The Iron Wall*, 27; Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*, 261.

10 Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

11 Se for eksempel Benny Morris, *1948: A History of the First Arab-Israeli War* (New Haven: Yale University Press, 2009); Eugene Rogan og Avi Shlaim (red.), *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

12 Mordechai Gazit, "American and British Diplomacy and the Bernadotte Mission," The Historical Journal 29, nr. 3 (1986): 686–687; Saadia Touval, *The Peace Brokers: Mediators in the*

Arab-Israeli Conflict, 1948-1979 (Princeton: Princeton University Press, 1982), 31–38.

13 Mordechai Gazit, "American and British Diplomacy and the Bernadotte Mission," 695; Touval, *The Peace Brokers*, 38–48.

14 Shlaim, *The Iron Wall*, 37.

15 Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*, 273–74; Touval, *The Peace Brokers*, 48.

16 Waage, "The Winner Takes All", 284–86; Touval, *The Peace Brokers*, 48.

17 Lovett til Tel Aviv, 24. desember 1948, RG 59, 501.BB Palestine box 2123, folder 2, National Archives Washington DC (NARA); Lovett til Tel Aviv, 30. desember 1948, RG 59, 501.BB Palestine box 2123, folder 2, NARA; Tel Aviv til Secretary of State, 1. januar 1949, RG 59, 501.BB Palestine box 2123, folder 2, NARA; Waage, "The Winner Takes All", 285-286.

18 Waage, "The Winner Takes All"; Jensehaugen og Waage, "Coercive Diplomacy", 79–100; Waage og Stenberg, "Cementing a State of Belligerency", 69–89.

19 Rafael til Shertok, 4. september 1948, 2404/3, Israeli State Archives (ISA); "Minutes of the Meeting of the American Section of the Jewish Agency for Palestine," 10. mars 1947, Z5/3508, Central Zionist Archive (CZA); Waage, "The Winner Takes All", 288-289.

20 Waage, "The Winner Takes All," 291–304.

21 Waage, "The Winner Takes All," 285–304.

22 Jensehaugen og Waage, "Coercive Diplomacy," 91.

23 Kong Abdullah til den britiske chargé d'affaires i Amman, 18. mars 1949, FO816/144, British Foreign Office Archives (FO), Public Records Office, London (PRO).

24 Jensehaugen og Waage, "Coercive Diplomacy," 93–95.

25 Amman til FO, chiffer nr. 172, 19. mars 1949, FO 371/75386, PRO.

26 Eytan til Sharett, 23. mars 1949, RG 93.3/1 64/1, ISA.

27 Acheson til Austin, 12. mai 1949, RG 59, 501.BB.Palestine, Box 2124, NARA; Austin til Acheson, 13. mai 1949, RG 59, 501.BB.Palestine, Box 2124, NARA; Waage og Stenberg, "Cementing a State of Belligerency," 75–83.

28 Austin til Acheson, 12. mai 1949, RG 59, 501.BB.Palestine, Box 2124, NARA; Waage og Stenberg, "Cementing a State of Belligerency", 74, 83–86.

29 Waage og Stenberg, "Cementing a State of Belligerency," 87–89; Shlaim, The Iron Wall, 235–236.

30 Shlaim, *The Iron Wall*, 146.

31 Morris, *Righteous Victims*, 573–574; Shlaim, *The Iron Wall*, 450-451; Aahron Bregman, *Israel's Wars, A History Since 1947*, (New York: Taylor and Francis, 2004): 179–181, 186–189; William B. Quandt, *Peace Process: American Diplomacy and the Arab–Israeli Conflict Since 1967* (Washington & Berkeley: Brookings Institution & University of California Press, 2005): 274; David Makovsky, *Making Peace With the PLO: The Rabin Government's Road to the Oslo Accord*, (Washington, DC: Westview, 1996): 7–8. For en omfattende studie av Norges rolle i Oslo-prosessen se Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*.

32 Quandt, *Peace Process*, 299-310; Shlaim, *The Iron Wall*, 472–485; Morris, *Righteous Victims*, 611–613; Eugen Rogan, *Araberne, Historien om det arabiske folk* (Oslo: Gyldendal, 2011): 522, 532–536, 541; Kathleen Christison, *Perceptions of Palestine: Their Influence on U.S. Middle East Policy*, (Berkeley: University of California Press 2001): 264–266.

33 Quandt, *Peace Process*, 299–310; Shlaim, *The Iron Wall*, 472–485; Morris, *Righteous Victims*, 611–613; Rogan, *Araberne*, 522, 532–536, 541; Christison, *Perceptions of Palestine*, 264–266.

34 Waage, "Explaining the Oslo Backchannel", 597–615; Hanan Ashrawi, *This Side of Peace: A Personal Account*, (New York: Touchstone, 1995): 218–220; Shimon Peres, *Battling for Peace* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1995), 325–326; Beilin, *Touching Peace*, 61–65; Savir, *The Process*, 3–9; Qurie, *From Oslo to Jerusalem*, 52–71.

35 Hilde Henriksen Waage, "Norway's Role in the Middle East Peace Talks: Between a Small State and a Weak Belligerent" i Journal of Palestine Studies 34, nr. 4 (2005): 6–8.

36 Waage, "Norway's Role": 9–10; Ashrawi, *This side of Peace*, 229–230; Peres, *Battling for Peace*, 325–328; Beilin, *Touching Peace*, 64–71; Savir, *The Process*, 4; Jane Corbin, *Gaza First: The Secret Norway Channel to Peace Between Israel and the PLO*, (London: Bloomsbury Publishing PLC, 1994): 56–58, 61–63; Makovsky, *Making Peace With the PLO*, 31–34; Quandt, *Peace Process*, 327; Morris, *Righteous Victims*, 617, 619; Shlaim, *The Iron Wall*, 512–515; Rogan, *Araberne*, 540–541; Qurie, *From Oslo to Jerusalem*, 52–71, 77–96.

37 Waage, "Norway's Role": 9–10; Ashrawi, *This side of Peace*, 229-230; Peres, *Battling for Peace*, 325-328; Beilin, *Touching Peace*, 64-71; Savir, *The Process*, 4; Corbin, *Gaza First*, 56–58, 61–63; Makovsky, *Making Peace With the PLO*, 31–34; Quandt, *Peace Process*, 327; Morris, *Righteous Victims*, 617, 619; Shlaim, *The Iron Wall*, 512–515; Rogan, *Araberne*, 540–541; Qurie, *From Oslo to Jerusalem*, 52–71, 77–96.

38 Waage, "Norway's Role": 9–10; Ashrawi, *This side of Peace*, 229–230; Peres, *Battling for Peace*, 325–328; Beilin, *Touching Peace*, 64–71; Savir, *The Process*, 4; Corbin, *Gaza First*, 56–58, 61–63; Makovsky, *Making Peace With the PLO*, 31–34; Quandt, *Peace Process*, 327; Morris, *Righteous Victims*, 617, 619; Shlaim, *The Iron Wall*, 512–515; Rogan, *Araberne*, 540-541; Qurie, *From Oslo to Jerusalem*, 52–71, 77–96.

39 Peres, *Battling for Peace,* 333.

40 *Declaration of Principles*, vedlegg II; Makovsky, *Making Peace With the PLO*, 212.

41 Beilin, *Touching Peace*, 80–88, 99–110; Makovsky, *Making Peace With the PLO*, 45–49, 60–61; Peres, *Battling for Peace*, 329–333, 340–342; Savir, *The Process*, 29–44; Corbin, *Gaza First*, 76–77, 104–106; Waage, "Norway's Role", 10–11; Hilde Henriksen Waage, "The 'Minnow' and the 'Whale': Norway and the United States in the Peace Process in the Middle East, 1993–96", British Journal of Middle Eastern Studies 34, nr. 2 (2007): 157–176; Hilde Henriksen Waage, "Postscript to Oslo: The Mystery of Norway's Missing Files" i Journal of Palestine Studies 38, nr. 1 (2008): 54–65.

42 Beilin, *Touching Peace*, 80–88, 99–110; Makovsky, *Making Peace With the PLO*, 45–49, 60–61; Peres, *Battling for Peace*, 329–333, 340–342; Savir, *The Process*, 29–44; Corbin, *Gaza First*, 76–77, 104–106; Waage, "Norway's Role", 10–11; Waage, "'The 'Minnow' and the 'Whale'", 157–176; Waage, "Postscript to Oslo", 54–65.

43 Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*, 137-138; Waage, "'The 'Minnow and the Whale'", 170.

44 Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*, 137-139; Waage, "'The 'Minnow and the Whale'", 170; Quandt, *Peace Process*, 328–329.

45 Shlaim, *The Iron Wall*, 524; Savir, *The Process*, 113–120; Ashrawi, *This Side of Peace*, 282; Quandt, *Peace Process*, 330; Morris, *Righteous Victims*, 623–625; Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*, 162–166.

46 Shlaim, *The Iron Wall*, 525–530; Savir, *The Process*, 100–101, 121–143, 239–244; Ashrawi, *This Side of Peace*, 285–288; Mohamed Heikal, *Secret Channels: The Inside Story of Arab-Israeli Peace Negotiations*, (London: Harpercollins 1996): 508–541; Rex Brynen, *A Very Political Economy. Peacebuilding and Foreign Aid in the West Bank and Gaza*, (Washington: United States Institute of Peace, 2000): 56–57, 63–73; Sara Roy, *The Gaza Strip: The Political Economy of De-Development*, (Washington: Institute for Palestine Studies, 1995): 328–330; Edward Said, *Peace and its Discontents*, (New York: Vintage, 1995): 68–76; Quandt, *Peace Process*, 330, 333–338; Morris, *Righteous Victims*, 624–625, 627–629; Rogan, *Araberne*, 542–543; Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*, 168–169, 200–201.

47 Shlaim, *The Iron Wall*, 525–530; Savir, *The Process*, 100–101, 121–143, 239–244; Ashrawi, *This Side of Peace*, 285-288; Heikal, *Secret Channels*, 508–541; Brynen, *A Very Political Economy*, 56–57, 63–73; Roy, *The Gaza Strip*, 328–330; Said, *Peace and its Discontents*, 68–76; Quandt, *Peace Process*, 330, 333–338; Morris, *Righteous Victims*, 624–625, 627–629; Rogan, *Araberne*, 542–543; Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*, 168–169, 200–201.

48 *Declaration of Principles*, paragraf IV i Makovsky, *Making Peace With the PLO*, 206: "The two sides view the West Bank and the Gaza Strip as a single territorial unit, whose integrity will be preserved during the interim period".

49 Peace Now, "Settlements Data", sist besøkt 6. august 2018 peacenow.org.il/en/settlements-watch/settlements-data/population.

50 Charles Enderlin, *Shattered Dreams: The Failure of the peace process in the Middle East 1995–2002*, (New York: Other Press, 2003), 60–66; Shlaim, *The Iron Wall*, 530, 579–581; Morris, *Righteous Victims*, 627–629, 642–644; Rogan, *Araberne*, 545, 548; Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*, 216–217; Trude Strand, "Settlements and Peace: Analysing Israeli Settlement Policy, 1993–2000," upublisert M.Phil oppgave, Universitetet i Oxford, 2002; Yossi Beilin, *The Path to Geneva: The Quest for a Permanent Agreement, 1996–2004*, (New York: RDV Books, 2004), 44, 61–64; Quandt, Peace Process, 343–351.

51 Enderlin, *Shattered Dreams*, 60–66; Shlaim, *The Iron Wall*, 530, 579–581; Morris, *Righteous Victims*, 627–629, 642–644; Rogan, *Araberne*, 545, 548; Waage, *Peacemaking Is a Risky Business*, 216–217; Strand, "Settlements and Peace"; Beilin, *The Path to Geneva*, 44, 61–64; Quandt, *Peace Process*, 343–351.

KLANLEDERENS GRAVSTED

BETYDNINGEN AV TERRITORIALITET BLANT PALESTINERE I ISRAEL

Dannelsen av Israel førte til at palestinsk klanterritorialitet fikk fornyet politisk betydning.

DAG TUASTAD

Ti kilometer sør for Libanon, i det sentrale Galilea nord i Israel, ligger Deir al-Asad. Den muslimske byen er bygd rundt det som en gang var et gammelt kloster, men som nå er den eldste moskeen i byen. Opprinnelsesmyten til den største klanen i byen, Asadi, som utgjør om lag 7000 av byens 13 000 innbyggere, gir en forklaring på hvorfor byen er muslimsk, men samtidig har *deir*, kloster, som del av navnet sitt. Denne artikkelen er historien om denne historien. Den er samtidig historien om hvordan klanterritorialitet, en klans bånd til jorda, er formet over generasjoner og utgjør en kjerne i israelske palestineres antikoloniale, kollektive bevissthet.[1]

DE SOM IKKE FLYKTET

Mens det har vært mange studier av hvorfor palestinerne flyktet i 1948[2] har det vært få av hvorfor de som ikke flyktet ble igjen. Hvorfor flyktet eksempelvis ikke landsbybeboerne i Deir al-Asad da landsbyen ble erobret av jødiske styrker den 30. oktober 1948? Samtlige av landsbybeboerne ble da samlet på et åpent jorde. Så ble tolv personer plukket ut, stilt opp, og skutt og drept foran skrekkslagne familiemedlemmer og sambygdinger. Til tross for denne brutale oppfordringen om å forlate området ble landsbybeboerne igjen. Det var en akutt overhengende fare for å bli utsatt for massedrap slik palestinske innbyggere under Galilea-kampanjen høsten 1948 kom til å bli utsatt for, som i Eilabun, Safsaf, Saliha og Sa'sa.[3]

Jeg vil argumentere at dette har å gjøre med *territorialitet*, en gruppes tilhørighet og beskyttelse av sted.[4] Territorialitet utgjør kjernen i det vi kan kalle den rurale palestinske befolkningens *praktiske bevissthet*; den innforståtte, uartikulerte kunnskapen som motiverer aktørers handlingsvalg.[5] Et sentralt element i denne bevisstheten er hvordan fysisk rom blir til sosialt rom, og hvordan dette igjen konstituerer sosial identitet. På den palestinske landsbygda hvor jordbrukere var organisert gjennom endogame klaner var forbindelsen til jorda spesielt sterk. Denne tilhørigheten ble ytterligere forsterket gjennom koblingen til religiøs identitet, overbevisningen om at jorda var hellig, islamsk jord, gitt muslimene for evig tid.

Denne artikkelen er et dypdykk i hvordan denne sammensmeltingen er historisk og sosialt

konstruert, med utgangspunkt i en klans opprinnelsesmyte. Den daværende landsbybefolkningens sterke territorialitet gjorde at de ikke flyktet, til tross for det de måtte ha oppfattet som en overhengende fare for å bli drept og at kvinner kunne bli utsatt for overgrep.

Lokalbefolkningens praktiske bevissthet, deres underliggende kulturelle forestillinger om jorda og stedets opprinnelse, representerer en spesiell, ofte oversett politisk kraft: den er grunnleggende anti-hegemonisk og bidrar vedvarende til å delegitimere den jødiske statens koloniseringsprosjekt.

ASADIS OPPRINNELSESMYTE

Av de seks distriktene Israel er administrativt delt inn i, skiller ett distrikt seg ut, norddistriktet. I ingen andre distrikt er andelen israelske arabere – eller israelske palestinere, som de gjerne omtaler seg selv som – større. Over halvparten av innbyggerne (54 prosent), 750 000 mennesker, er israelske palestinere mens antall jøder er på rundt 600 000. Om lag 540 000 av de israelske palestinerne er muslimer. De er etterkommere av de 100 000 av en palestinsk befolkning på nærmere 800 000 som var igjen innenfor det som ble Israels grenser da våpenhvilen mellom Israel og nabolandene ble inngått i 1949.[6] Blant landsbyene som da ble erobret i Galilea uten at befolkningen flyktet var Deir al-Asad, og de omkringliggende landsbyene Nahf, Rama, Majd al-Kurum og Bani. Jeg kom første gang til Deir al-Asad i 1989 for å bo der et år i forbindelse med feltarbeid i sosialantropologi. Jeg har siden besøkt området regelmessig, senest tre måneder høsten 2015.[7]

Den gang, som i dag, hadde innbyggerne en sterk klanidentitet. Men klanidentiteten var ikke en eksklusiv politisk identitet. Mange, for ikke å si de fleste, hadde både sterk klantilhørighet og var samtidig glødende palestinske nasjonalister. I bunn av deres palestinske identitet var forholdet til jorda. Israel hadde konfiskert store landområder fra Deir al-Asad og de omkringliggende landsbyene. Jorda ble overtatt av nyinnflyttede jødiske immigranter som var uvitende om lokal mening knyttet til stedet – hvis mening for palestinerne utgjorde essensen av deres sosiale og etniske identitet. Myten om Deir al-Asads opprinnelse, og hvordan stedet fikk sitt navn, er eksempelvis noe alle barn i byen får inn med morsmelken. Nedenfor er denne opprinnelsesmyten til Asadi-klanen presentert, fortalt av Maqmon al-Asad, en lærer og lokal ekspert på Asadis familiehistorie.

Muhammad al-Jilani, som Muhamad al-Asad først het, var en etterkommer etter Abd al-Qadir Jilani, en berømt sufi-sheik som levde i Bagdad på 1100-tallet, fortalte Mahmod. Også Muhammad var sufi-leder respektert i vide kretser, og en dag ble han kalt inn til et møte med selveste Selim I, den osmanske sultanen, da han var i området. Selim fortalte Muhammad om et særlig urolig område i Galilea i Akka-distriktet, rundt klosteret Deir al-Khadr (Elias' kloster), ved den kristne landsbyen Bani. Klosteret lå langs dalsiden opp fra karavaneveien mellom Damaskus og Akka, og var derfor vanskelig å innta. Det var grunnen til at det hadde blitt et fristed for røvere og opprørere. Sultanen ba Muhammad dra og slå seg ned der. Muhammad dro av gårde på sitt esel for å utføre oppdraget han var gitt. Han stanset ved en bekk hvor han vasket seg og ba. Mens han ba kom en løve og åt eselet hans. Muhammad konsentrerte seg bare om bønnen og la ikke merke til løven. Da han var ferdig med å be, var løven, som hadde spist eselet, mett og derfor ikke aggressiv lenger, men som et hvilket som helst annet husdyr. Muhammad ble ikke redd da han så at eselet var blitt til en løve, han stolte på Gud. Han satte seg på løven og red avgårde. Da han var fremme ved klosteret, ble de som var der grepet av redsel og

flyktet i panikk. Muhammad slo seg ned der og fikk navnet al-Asad (løven). Stedet ble oppkalt etter ham og fikk navnet Deir al-Asad (løvens kloster). Muhammad al-Asad fikk fire guttebarn som Asadi-klanens forgreininger stammer fra; sheik Muhammad Hafed, sheik Muhammad Nami, sheik Muhammad Sufi og sheik Muhammad Mahfod.

Da jeg først hørte denne fortellingen gjorde eventyrdelen, al-Asad ridende på en løve, at jeg så på den gjenværende delen av historien, om forfaren som en som hadde møtt sultanen, som like urealistisk. Det at det ved al-Asads gravsted stadig ble foretatt ulike religiøse ritualer (som jeg kommer tilbake til senere i artikkelen) gjorde at jeg assosierte myten med religiøs synkretisme, mellom islam og forfedredyrkelse.

Men det fantes også en versjon av Asadi-klanens opprinnelseshistorie som ikke inkluderte den mytologiske delen, men derimot skriftlig, historisk dokumentasjon. Da planene om å konfiskere land fra Deir al-Asad og nabolandsbyene ble kjent for landsbybeboerne på slutten av 1950-årene gikk noen medlemmer av Asadi-klanen til sak mot den israelske staten. De hevdet at de hadde i sin besittelse historiske dokumenter som viste at jorda som skulle konfiskeres var forært dem av den osmanske sultanen, slik det het i deres opprinnelsesmyte. Dokumentene viste, hevdet landsbybeboerne, at området israelske landmyndigheter planla å konfiskere var opprettet som *waqf*-land, tilhørende al-Asad moskeen, og gitt hans etterkommere å forvalte. Israel brukte osmansk lov for å konfiskere land. Staten definerte jorda de ønsket å ta som «*miri*-land», land som tilfalt «amiren».[8] Men så lenge samme land var gitt landsbybeboerne av den osmanske sultanen som *waqf*-land trumfet dette *miri*-land ifølge saksøkerne. I retten la de fram *waqfiya*en, avtalen eller charteret om forvalting av eiendommen, inngått av sultan Selim i 1516 med Asadi-klanens forfar, Muhammad al-Asad. De la fram en kopi av den opprinnelige avtalen mellom sultanen og al-Asad hvor området som var inkludert som *waqf*-land var detaljert beskrevet. I avtalen het det, i den israelske professoren Aharon Layish oversettelse:[9]

The following demarcate the monastery on all sides: in the south-the zawiya of al-Was'a, which separates the two from the above-mentioned al-Bina village that has been dedicated as a waqf; in the east – the watercourse which runs down from al-Jalsa to the area east of the al-Fuqaniyya spring and to the Red Vineyard through which the road passes that separates the lands of the monastery from the lands of al-Bina; in the north – the mountain on which gusts of wind blow into the caves; and in the west – the area facing the mountain known as al-Hamida,[which borders on the aforementioned Khirbat Hawtal; in the east, there is also the watercourse [that runs] from al-Khashab; in the west, there is also the road which separates the lands of the monastery from the lands of al Bina; in the north, there is also the road on which traffic is heavy which separates the lands of Khirbat Hawtal from the lands of al-Bina and Nahf].

Avtalen definerte hele området planlagt konfiskert som *waqf*-land. Dokumentet som ble lagt fram i retten var en nedskrevet kopi av den opprinnelige avtalen. Det var brukt i en rettsak i sharia-domstolen i Akka i 1838 der noen av forvalterne av *waqfiya*en var involvert. Sentralt i spørsmålene retten måtte svare på nå var: Var dette en ekte kopi og var det opprinnelige dokumentet ekte?

Takket være den israelske professoren i islamsk lov og historie nevnt ovenfor, Aharon Layish ved Hebrew University i Jerusalem, er disse spørsmålene blitt svært godt belyst. Layish hadde islamiseringen av Palestina under den første osmanske perioden på 1400–1600-tallet, inklu-

dert av kristne landområder og religiøse bygninger som et spesialfelt. Han fattet følgelig interesse for rettsaken landsbybeboerne hadde anført mot staten. Layish fikk tilgang til alle rettsdokumentene i saken, og jo mer han studerte disse, jo mer forbauset ble han. Layish finner det hevet over tvil at de fremlagte dokumentene var ekte. Al-Asad, som i myten kom ridende til området på en løve, var den historiske personen, en velkjent sufi-sheik, som landsbyboerne hevdet han var. Analysen av formuleringer, skrift, språk, referanser, skikkelser og kontekst, pekte alt i samme retning. al-Asad var faktisk gitt *waqfiya*en direkte av sultanen.[10]

Hvorfor skulle sultanen inngå en avtale med en lokal sufi-sheik om å opprette en *waqf*-eiendom i et fjernt kloster i Galilea? Mange av klostrene som ble etablert av korsfarerne på 1100-tallet, som Elias-klosteret ved den gamle kristne landsbyen Bani, var strategisk plassert oppe i dalsida med oversikt over karavaneruta mellom Akka og Damaskus, og fungerte også som militære forlegninger. De kristne og deres jord skulle beskyttes. Men slike forlegninger ble også sentre for uro, hvor både røvere og opprøre søkte tilflukt. Etter den osmanske erobringen av Palestina og Syria fra mamlukene i 1516 ønsket osmanerne følgelig å styrke kontrollen sin i området. Sultan Selim I reiste derfor rundt i den nylig erobrede provinsen for å islamisere strategiske områder kontrollert av kristne eller av opprørere, hvorav Elias-klosteret ved Bani. Å islamisere klosteret var helt i tråd med daværende osmansk kontrollpolitikk, islamisering var en politisk metode for å sikre osmansk herredømme. Flere muslimske landsbyer har følgelig «ريد/deir eller dayir», som betyr kloster, som forstavelse. En av de mest kjente «deir-landsbyene», Deir Yassin, hvor jødiske paramilitære grupper gjennomførte 1948-krigens kanskje mest grusomme massakre, var eksempelvis muslimsk. Islamiseringen innebar å opphøye stedet til et autonomt område, direkte underlagt sultanen heller enn den lokale guvernøren (*wali*en). Deir al-Asad ble et av slike autonome steder, *Qarya mustathnaya ʿan al ʿsultanat*, hvor begrunnelsen var at den lokale autonome *wali*en, oftest en sufisheik som i dette tilfellet, hadde unike religiøse kvaliteter.

Layish konkluderer som nevnt med at *waqfiya*en til al-Asad og hans etterkommere, avtalen som gir dem rett til å forvalte jorda som al-Asads etterkommere til evig tid, er et ekte, uforfalsket historisk dokument. Det mest oppsiktsvekkende med saken, skriver Layish, er at noe som til de grader ser ut til å være en lokal legende viser seg i all hovedsak å være en ekte beskrivelse av virkelige, historiske hendelser.[11]

LANDKONFISKERINGENE

I sin kjennelse konkluderte også israelsk høyesterett med at dokumentene framlagt av saksøkerne var ekte. De hadde vitterlig blitt tildelt området som *waqf*-land. Men dette var ikke tilstrekkelig grunn til å ikke konfiskere jorda, og i 1964 ble den jødiske byen Karmiel etablert på jord eid av landsbybeboerne. 2000 av 8000 *dunum* (dekar) land var igjen for Deir al-Asad, mens 12 000 av 48 000 *dunum* var igjen for nabolandsbyene.[12] Næringsgrunnlaget gjennom jordbruk var med konfiskeringene fjernet. Det er symptomatisk at en familie som hadde fått fratatt sin jord søkte om å få flytte til Karmiel, på jord de selv hadde eid, men fikk avslag. «Karmiel was not built in order to solve the problems of the people in the surrounding area», het det fra den israelske boligministeren.[13]

Israel lyktes på kort sikt med sitt koloniseringsprosjekt av de gjenværende, israelske palestinerne. De konfiskerte mesteparten av deres land uten kostnader i form av voldelig motstand. Men om Israel lyktes i å etablere den jødiske byen Karmiel på de arabiske nabolandsbyenes jord, ligger byen

i dag som et åpent sår i landskapet, i perspektivet til araberne i småbyene rundt. Kontakten mellom de jødiske og palestinske innbyggerne er minimal og preget av fiendskap. I år 2000 kom det til voldsomme fysiske konfrontasjoner mellom ungdom fra Karmiel og ungdom fra de omkringliggende arabiske småbyene, på veien som forbinder stedene. «Jeg gikk for slåss, for å dø om nødvendig», fortalte en ungdom fra Deir al-Asad meg. Politiet skjøt over hodene på de to gruppene og hindret konfrontasjonen i å utarte seg, mens 13 israelske palestinere ble skutt og drept av israelsk politi andre steder i landet. I en rapport fra et regjeringsoppnevnt utvalg om opptøyene het det: «The process, through which Arab citizens of Israel lost their land remains an unhealed wound, a key factor in the sense of alienation and deprivation experienced by the Arab minority in Israel.»[14] Rapporten anbefalte en offentlig unnskyldning, kompensasjon og en endring av landpolitikken lignende den Australia har gjennomført med sin urbefolkning. At jordkonfiskeringene forblir et åpent sår gir grunn til å utforske nærmere hva som gjør at såret ikke leges, og hvordan forholdet til jorda og minnet om konfiskeringene holdes i live.

SOSIALT MINNE

Et kroppsliggjort sosialt minne er svært vanskelig å utviske. Paul Connerton siterer i sin monografi om sosialt minne hvordan ulike typer gester brukt av napolitanere i USA kan spores helt tilbake til det antikke Hellas og Roma.[15] Handlingene og måtene å oppføre seg på overføres gjennom generasjoner, ubevisst, gjennom kroppsliggjøring, gestikulering, særegne uttrykk og handlinger fylt med innforstått mening. På lignende måte har mening og identitet knyttet til al-Asads gravsted vært del av sosiale praksiser ved al-Asads gravsted over generasjoner. Dette har sammenheng med hvordan sufi-sheiker som al-Asad helt fra middelalderen av ble betraktet som velsignet (*baraka*) og angivelig utstrålte en spesiell, mystisk, gudommelig kraft.[16]

Denne kraften tok de med seg i graven, i den forstand at deres gravsteder ikke bare var hellige, men også kilder for mirakuløse hendelser. Et sufibrorskap var ikke bare en *tariq*, en religiøs, mystisk retning. Sufi-sektene kunne også være definert av stedet hvor karismatiske sufi-ledere prekte og gikk i ekstase. Slike steder ble kalt *zawia*er, hvor sufi-brorskap og gravstedet til dets stifter smeltet sammen, og ble tilholdsstedene for brorskapet også etter stifteres død. Stedene ble læresteder og hospitser, og la som i Deir al-Asad grunnlaget for større bosetninger. Når sufisheiken døde ble han lagt i en kiste i *zawia*en de hadde grunnlagt. En *zawiya* betegnet slik et gravsted, en moske og et religiøst brorskap.[17] Og det er her, ved al-Asads *zawiya*, ulike ritualer har utspilt seg over generasjoner, ritualer som forbinder deltakerne med al-Asads forfar og samtidig med stedet forfaren ligger begravd.

En dag under mitt første feltarbeid i Deir al-Asad på våren 1990, observerte jeg noen tenåringer som spilte basketball i gaten utenfor al-Asad-moskeen hvor *zawia*en er integrert. Før de begynte å spille vendte guttene på den ene siden av veien seg mot moskeen og brøt ut i en unison stemme, i en særegen høy falsett: «al-Asad». Da jeg spurte en av guttene hvorfor de sa «al-Asad», smilte han litt beklemt og svarte at det bare var sånn de gjorde det. De påkalte tydeligvis al-Asads kraft før kampen, uten å tenke noe videre over det. En annen dag satt tre gutter, fra 11 til 15 år, og spilte kort hos familien jeg bodde hos. Den ene ble beskyldt for juks, men nektet. Da tvang de andre ham til å legge ned kortene. «an din al-Asad», «forbannet være al-Asad», ropte gutten rasende. Moren hørte besvergelsen, hun fikk sporenstreks tak i guttens far som lot sønnen betale med en ørefik. Faren i huset, fikk jeg senere

fortalt, hadde selv et spesielt forhold til «al-Asad.» Han var blitt født en måned for tidlig, i 1944, han var familiens førstefødte etter at hans mor hadde mistet flere ufødte barn under tidligere svangerskap. Da hun endelig fødte en levende sønn tok hun ham direkte til al-Asads gravsted for å be om at han fikk vokse opp. Da gutten giftet seg 26 år senere gikk igjen foreldrene med sønnen til gravstedet, klipte en lokk fra håret hans og ofret en geit. *Nidr* kalte de dette ritualet lokalt, det å gå til Asadis forfar for å be om at hans kraft kunne gjøre slik at de fikk et særskilt ønske oppfylt. Når jeg undersøkte fenomenet nærmere viste det seg at så godt som alle i Deir al-Asad hadde gjennomført et lignende ritual ved al-Asads gravsted, for å be om beskyttelse, om regn, om å bli fertile eller lignende.[18] Da Israel erobret landsbyen i 1948 skal en israelsk soldat ha omkommet utenfor al-Asad-moskeen i det som kan ha vært en ulykke, men som ifølge enkelte landsbybeboere hadde en annen forklaring. «Folk er så overtroiske her», fortalte den gamle kommunistlederen Hanna Ibrahim fra Deir al-Asads nabolandsby, Bani, «de sa at soldaten døde som et resultat av al-Asads hevn».[19]

Al-Asad var ikke bare integrert i språklig og religiøs lokal idiosynkrasi, men også i lokalpolitikk. Da jeg i oktober 2003 observerte lokalvalget i Deir al-Asad, våknet innbyggerne en morgen til at noen hadde brukt natten på å spre en løpeseddel til så godt som alle husene i den lille byen. Hvis Dhabbah vant valget, stod det i løpeseddelen, ville kisten til al-Asad bli flyttet – til Mahoz, området ovenfor landsbyen med oliventrær, i hovedsak eid av medlemmer av Dhabbah-klanen. Dette var det området som ikke hadde blitt berørt av landkonfiskeringene i 1950–1960-årene. Løpeseddelen ble knapt tatt alvorlig innad i Dhabbah-leiren, hele ideen var for fjern, og hendelsen forble mer av en kuriositet enn en vellykket provokasjon. Hendelsen kan forstås som et uttrykk for klanpolarisering i lokal arabisk lokalpolitikk. Samtidig er det symptomatisk at forsøket på klanpolarisering i valgkampen, med advarsler om å flytte al-Asad, var helt mislykket. I dag er klanpolarisering på mange områder transendert. Referansen til al-Asad kan like gjerne forstås som territorialitet, som et forsøk på å skape konflikt gjennom å konstruere en trussel mot symbolet på lokal tilhørighet.

«VI FLYKTET MED VÅR ÆRE»

«Vi var galne, vi trengte ikke flykte», uttalte en eldre kvinnelig flyktning i Libanon ifølge Benvenisti.[20] «Ære er kostbar, kvinne», svarer en gammel mann, «skulle vi overlate døtrene våre til jødene?» Historien om araberne, mer opptatt av kvinners ære enn å beskytte sin jord, ble en sentral del av det sionistiske narrativet. «De forlot landet etter nederlaget, selv om det ikke var noe fare for ødeleggelse eller massakrer», uttalte David Ben-Gurion, Israels første statsminister, og la til at ingen jødiske bosetninger ble forlatt i løpet av den arabisk-israelske krigen i 1948.[21] I denne fortellingen hadde jødene en tilknytning til landet som araberne manglet. Det finnes i dag motforestillinger mot denne versjonen som det er relativt bred faglig enighet om. For det første, at det ikke var grunn til å frykte massakre var en sannhet med modifikasjoner, som Benny Morris ugjenkallelig har vist. Dessuten, for de som flyktet var ikke å ikke kunne returnere en del av vurderingen. Å midlertidig søke dekning ved konflikt var en tilpasning palestinerne hadde utviklet over generasjoner.[22] De vendte alltid tilbake. Forestillingen om stengte grenser etter at krigshandlinger ga seg var utenkelig. Først høsten 1948 spredte bevisstheten om tvungen eksil seg, ettersom det ble klart at Israel hindret flyktningene i å vende tilbake. Når denne kunnskapen bredte seg sank andelen som flyktet dramatisk. Dette utgjør en viktig del av forklaringen på forskjellen mellom

nord-områdene og resten av Israel. Mens nær 90 prosent (700 000 av 800 000) ble flyktninger i løpet av 1948-krigen, ble over halvparten av palestinerne igjen i Galilea, som ble erobret i oktober og november i det som var en brutal etnisk renskningskampanje.[23] Det er påfallende at jo mer brutal den israelske krigføringen mot lokale ble, jo færre flyktet relativt sett.

Forklaringen på dette, hvorfor palestinerne ble igjen snarere enn hvorfor de flyktet, har ikke bare å gjøre med den voksende bevisstheten om at flukt innebar en risiko for ikke å kunne vende tilbake når krigen var over. Det har, som jeg har fremholdt i denne artikkelen, også å gjøre med rurale palestineres idiosynkratiske forhold til sine hjemsteder, snarere enn ære, som en underliggende, praktisk bevissthet, reprodusert over generasjoner. Som i Deir al-Asad har klansolidaritet og småbrukeres lokalisme smeltet sammen med islam i måten innbyggere definerer sin lokale tilhørighet, en tilhørighet – territorialitet – som utgjør kjernen i lokal sosial identitet så vel som israelske palestineres etniske identitet.

KONKLUSJON

Den viktigste form for motstand er ikke den synlige, demonstrasjonene eller de voldelige opprørene – det er ikke manifestering av motstand, men underliggende ideologisk motstand som først og fremst bidrar til å underminere etnokratiske og koloniale prosjekters politiske legitimitet, fordi den bidrar til å skape og forsterke en alternativ etnisk og nasjonal bevissthet.[24]

Dette er vesentlig hvis vi skal forstå hvordan klanens rolle blant israelske palestinere har blitt styrket snarere enn svekket etter opprettelsen av Israel. Under osmanerne var klanen helt sentral for palestinernes måte å organisere lokalsamfunn på, både økonomisk, sosialt og politisk. Senere ble klanen sett på som en barriere mot framveksten av en nasjonal, palestinsk bevissthet av mange sekulære, venstreorienterte palestinske nasjonalister. Men et sentralt aspekt ved klankultur er, som vi har sett i denne artikkelen, territorialitet, deres tilhørighet og beskyttelse av sted. Heller enn å betrakte denne praktiske bevisstheten som en barriere mot israelske palestineres kollektive nasjonale bevissthet, kan den ses som selve kjernen i deres kulturelle tilhørighet til Palestina.

• *f* •

DAG TUASTAD er er førstelektor i Midtøstenstudier ved Universitetet i Oslo. Han har blant annet gitt ut boken *Palestinske utfordringer* (Cappelen Damm Akademisk, 2014).

1 Takk til Babylons redaktører og fagfeller for konstruktive tilbakemeldinger.

2 Blant de mest sentrale er: Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949* (New York: Cambridge University Press, 1987); Nafes Nazzal, *The Palestinian Exodus from Galilee 1948* (Beirut: The Institute for Palestine Studies, 1978); Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld, 2006).

3 Morris, *The Birth*, 228, 230.

4 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983), 29, 289–290.

5 Eduardo Archetti, «Rural families and demographic behaviour: some Latin American analogies», Comparative Studies in Society and History 26, nr. 2 (1984): 259.

6 Morris, *The Birth*, 298.

7 Jeg gjorde også ulike feltarbeid der fra 2002 til 2004 i forbindelse med mitt doktorgradsprosjekt. Jeg er takknemlig overfor Nils Butenschøn som gledelig delte sine kontakter i Deir al-Asad, noe som var av avgjørende betydning for at jeg valgte å gjøre feltarbeid der.

8 Steinbruddet var det samme som er referert til i Muhammad Darwish berømte dikt «Identitetskort», «Jeg er araber, jeg arbeider med mine kamerater i et steinbrudd, … ingenting er igjen for oss og våre barnebarn unntatt disse steinene, vil regjeringen deres ta dem også, som det blir sagt?» Darwish sin far arbeidet der, og Darwish selv vokste opp i Deir al Asad på 50-tallet som internt fordrevet flyktning.

9 Aharon Layish, «Waqfs and Sūfī monasteries in the Ottoman policy of colonization: Sultān Selīm I's waqf of 1516 in favour of Dayr al-Asad», Bulletin of the School of Oriental and African Studies 50, nr.1 (1987): 61.

10 Layish, «Waqfs and Sūfī monasteries», 61–89.

11 Layish, «Waqfs and Sūfī monasteries», 61, 78.

12 Sabri Jiryis, «The Land Question in Israel». MERIP Reports 47, nr.5, (1976): 18

13 Sabri Jiryis, *The Arabs in Israel* (New York: Monthly Review Press ,1976), 14.

14 Rabinowitz, D, A. Ghanem'a, og O. Yiftachel: «After the rift: New directions for government policy towards the Arab population in Israel. An Emergency Report by an Interuniversity Research Team submitted to Ehud Barak, Prime Minister of Israel, Jerusalem, 2000»: 59–60. Besøkt 1. september 2018. dirasat-aclp.org/files/after_the_rift-english.pdf

15 Paul Connerton, *How Societies Remember* (London: Cambridge University Press, 1989), 80.

16 Nehemia Levtzion, «The dynamics of Sufi brotherhoods», i *The Public Sphere in Muslim Societies*, red. Miriam Hoexter, Shmuel Noah Eisenstadt, og Nehemia Levtzion (New York: SUNY Press, 2002), 111.

17 Danel Bates og Amal Rassam, *Peoples and Cultures of the Middle East* (New Jersey: Prentice Hall 2001), 73.

18 I 1990 gjorde jeg en kartlegging av 100 hushold i landsbyen. 85 av 100 fortalte at de hadde deltatt i denne typer ritual, såkalte *nidr*-ritual, ved gravstedet til al-Asad.

19 Intervju Bani, juli 2004.

20 Meron Benvenisti, Sacred Landscape: *The Buried History of the Holy Land Since 1948* (Berkeley: University of California Press, 2000 [2002]), 247.

21 Benvenisti, *Sacred Landscape*, 248.

22 Morris, *The Birth*, 30, 66, 292.

23 Morris, *The Birth*, 225, 284.

24 Guha, *Elementary Aspects*; James Scott, *Weapons of the Weak* (New Haven: Yale University Press, 1985).

ER LIBYA EIT LAND?

Kva skal til for at eit territorium kan kallas for eit «land»? Libya er ein «stat», men har ei kort historie som «nasjon». Kan historia til den austlige provinsen Cyrenaica fortelle oss noe om territoriell identitet?

KNUT S. VIKØR

For tjuefem år sidan skreiv eg på ei bok som skulle bli ei oversikt over Midtaustens historie, det vart seinare til *Ei verd bygd på islam* (1993). Eit problem eg då måtte ta tak i, var kva slags begrep eg skulle bruke på dei politiske einingane som oppstod i løpet av denne historia. Noen av desse var kjente namn, som Syria og Irak, andre var ukjente for lesaren, som Khurasan og Hijaz. Noe av det eg ville formidle, var at det var forskjell mellom dei moderne statane som hadde lang historie som eiga eining, slike som Egypt og Marokko, og dei som hadde oppstått i moderne tid, som Algerie og Libya. Å kalle dei første for «nasjonar» i middelalderen var ahistorisk, og gjorde det umulig å forklare at nasjonalismen der oppstod først på 1800-talet.

Eg endte opp med å lage eit nytt begrep: Dei einingane som hadde hatt ein slik lang identitet gjennom mange hundreår, kalte eg for «historiske tyngdepunkt». Det skilte dei altså frå territorium som Libya og Algerie, som i førmoderne tid berre var «det som låg mellom» dei historiske tyngdepunkta hhv. Egypt og Tunis, og Tunis og Marokko. Vel. Forsøket på begrepsforming var ikkje særlig vellykka, eg har aldri hørt andre ta begrepet i bruk, og i mine eigne forelesingar forsvann det også. I den nyaste utgåva av boka måtte eg bite i det sure eplet, og bruke søk og erstatt frå «historiske tyngdepunkt» til det langt enklare «land». Nå betyr altså «land» før 1800 i den boka eit område som hadde ein fast identitet slik at ein i samtida kunne si «han kjem frå X», «han døde i Y». Det kan vi sjå i klassiske personnamn som «al-Iraqi», «al-Masri» (irakaren, egyptaren).

Samtidig veit vi at dei fleste slike geografiske kallenamn i førmoderne tid går på byar, ikkje «land», altså heller al-Dimashqi, al-Baghdadi, al-Nablusi (og «al-Masri» kan også bety «han frå Kairo»). Byar var langt viktigare identitetsmerke enn land. Det typiske for førmoderne statseiningar i Midtausten er også at dei primært er definert ut frå kva byar dei omfattar, ikkje ut frå sine grenser – rimelig nok, naturen tatt i betraktning («ingen kan jo se den grense under sand»). Dermed kunne nettopp tynt befolka område mellom definerte byar ha uavklart status. (Dette merkas jo også i vår tids palestinadebatt, der dagens Jordan etter første verdskrig forvirrande nok vart del av «Palestina-mandatet», ikkje fordi noen tenkte på ørkenen som del av Palestina, det var eit hjørne av Syria, men fordi ødemarka mellom Jordan-elva og Irak rett og slett ikkje hadde

noen identitet, og når ein først la ned grensar måtte området plasseras i ein boks).

Dette temaet er nå blitt aktualisert ved at ei av desse nye einingane som altså ikkje var noe «land» før moderne tid, Libya, er i ferd med å falle frå kvarandre. Alt krigen i 2011 skilte den austlige delen, Cyrenaica – stabilt under opprøraranes kontroll nesten frå starten – frå det krigsherja Tripolitania i vest.[1] Etter seieren voks det fram føderalistiske straumdrag i aust som ville at Cyrenaica skulle bli sjølstyrt, og kanskje helst sjølstendig frå Tripoli. Etter den politiske krisa i 2014 har vi fått to regjeringar i landet, ei i aust og ei i vest. Noen har tatt til orde for at ei løysing dermed kanskje blir deling av landet i to. Trass alt har det jo ikkje eksistert lenger enn eit hundreår, seier noen: Det var Italia som foreinte dei med makt då dei koloniserte det i 1911.

Det er nok ikkje heilt presist, dei to provinsane hadde eit slags forhold lenger bakover i tid. Men det er likevel interessant å sjå litt nærare på dette eksempelet for å sjå kva relasjonar det var mellom dei ulike bitane av det territoriet som nå er Libya, og i kva grad – eller når – dei fekk eit slikt samband mellom seg at det kan kallas for eit «land».

CYRENAICA I HISTORIA

Vi kan dele den firkanten som på kartet utgjer Libya opp i fire bitar, eitt i kvart hjørne. Over 90 prosent av landet er ørken, så nesten alle bur i den smale kyststripa langs Middelhavet. Men Sahara går også i ein spiss opp og møter havet i ei breidde av opplag femti mil i den djupe Syrte-bukta. Kysten vest for dette utgjer Tripolitania med hovudstaden Tripoli – på arabisk kallas begge for Tarabulus al-gharb. Her bur omlag to tredelar av alle libyarar i dag. Ved sida av Tripoli er Misrata ein stor by i Tripolitania, og det er også viktige fjellområde (Vestfjella, eller Jabal Nafusa). Sør for Tripolitania overtar ørkenen, men Fezzan i sør har nok oasar til at dette området på «ørkenkanten» har vore etterspurt, ikkje minst som haldeplass i handelen over Sahara.

Aust for Syrtebukta ligg ei smal kyststripe som raskt stig til eit fjellplatå kalla Jabal Akhdar, Dei grønne fjella. Også her er det nok vasskjelder til at beduinar kan halde til. På arabisk blir denne delen av Libya kalla Barqa, i vestlige språk Cyrenaica, etter den antikke greske byen Cyrene (frå 630 f.Kr.). Sør for Jabal Akhdar er det nådelaus ørken og knapt noen busetnad anna enn i oasen Kufra midt i, denne ørkendelen har derfor ikkje noe eige namn, så ein snakkar om Tripolitania, Cyrenaica og Fezzan som dei tre delane av Libya.

Problemstillinga er altså kva slags samband det har vore mellom dei tre, i kva grad dei vart sett på «sentrum» (Tripoli) og «provins» (Cyrenaica, Fezzan) i samme «land» gjennom historia. Av dei to siste er Fezzan nær knytt til saharisk historie, så vi skal her konsentrere oss om tilhøvet mellom Tripolitania og Cyrenaica.[2]

Både Tripoli og Cyrene var altså antikke koloniar, og i gresk tid såg ein ikkje noe spesielt samband mellom dei. Begge vart erobra av arabiske hærar på 600-talet etter Kristus, men på den tid var Cyrenaicas rikdomstid over, og arabaranes fokus var på Tripoli og Tunis. Cyrenaica er nesten fråverande frå arabiske kjelder i denne perioden, men ser ut til å ha blitt oppfatta som ei forlenging av Egypt vestover. Ibn Khaldun skriv at «det er berre ruinar der, og arabiske nomadar fer rundt».[3] Desse nomadane var og er i all hovudsak frå dei samme stammane som held til i den egyptiske ørkenen inn mot Nilen, slik at det alltid har vore tett samband den vegen. Både herskarar i Egypt i aust, og i Tunis i vest gjorde kortvarige forsøk på å legge nomadane under seg og få dei til å betale skatt.[4] Men i all hovudsak var beduinane heilt sjølstyrte gjennom middelalderen.

Mellom 1517 og 1551 kom så igjen heile kyststripa under felles styre igjen, då dei tyrkiske osmanane erobra området. Dei var organiserte

byråkratar, og oppsett på å lage ein struktur på sine nye territorium. Dei gamle herskarane, mamlukane, fekk halde fram i Kairo som lokale guvernørar for osmanane. Resten av kysten vart delt inn i tre *pashaliks*, provinsar styrt av kvar sin pasha i Alger, Tunis og Tripoli.[5] Kanskje for ikkje å gi mamlukane i Kairo for mye ambisjonar, var det aldri snakk om å legge Cyrenaica inn under Kairo, på papiret var det pashaen i Tripoli som hadde styring over denne regionen. Dette er dermed tidspunktet då omverda, iallfall Istanbul, oppfatta Cyrenaica som del av noe styrt frå Tripoli.

Men det var jo fortsatt ingen realitet bak dette. Det var berre to byar, eller helst landsbyar, på denne kyststripa, Benghazi på vestsida av Cyrenaica, og Derna på austsida, ingen av dei større enn eit par tusen innbyggarar som i hovudsak kom frå Tripoli og Misrata. Dei tente mest på pilegrimane frå Nord-Afrika som kvart år følgde vegen langs kysten på veg til Mekka, elles var det lite å interessere seg for der. Men den osmanske pashaen Muhammad Saqilizi i 1635-1662 erobra dei to landsbyane, og oasen Ajdabiya sør for Benghazi.[6] Men ut over det hadde dei ingen autoritet i Cyrenaica. Det samme var tilfellet då eit lokalt regime, Qaramanliane, tok makta i Tripoli i 1711: dei gjorde også forsøk på å etablere seg i Cyrenaica med noen raids, men også dei måtte nøye seg med Bengazi, Derna og nå oasen Awjila i ørkenkanten.[7] Regionen var først og fremst ein stad dit ein kunne sende mulige rivalar ein ville ha ut av vegen, ein trøsteløys periferi for dei som var i unåde.

Først eit hundreår seinare begynte det å skje noe. I 1835 fjerna osmanane Qaramanli-styret og la Tripolitania direkte under sultanen. Cyrenaica følgde med, om enn motvillig, osmanane måtte slå ned opprør både i Benghazi og Derna dei første åra. Dei også skifta meining omlag ein gong i tiåret om korleis provinsen skulle administreras: Fram til 1863 var Cyrenaica ein av fire underprovinsar (*sanjak* eller *muteserrifat*)[8] under Tripoli. Då vart området lagt direkte under Istanbul, fortsatt som sanjak. Åtte år seinare vart det ført tilbake til Tripolis kontroll, men alt året etter vart Cyrenaica opphøgd til å bli ein eigen wilaya, provins på line med Tripolitania, og altså direkte under sultanen igjen. Så, i 1888, i eit nytt omskifte, vart det igjen degradert til muteserrifat, men stadig direkte under Istanbul.

Det sentrale her er altså at i si byråkratiske oppfatning av denne delen av riket, vart Cyrenaica sett på først som ein del av provinsen Tripolitania fram til 1863, men deretter – med skiftande status – som ei separat eining, ein provins eller sanjak som ikkje var del av eller underlagt Tripolitania. Byråkratisk og politisk kontakt gjekk frå Benghazi til Istanbul, ikkje via Tripoli.

Grunnen til dette var nok at det begynte å skje noe i området. Osmanane la nå vekt på utvikle Benghazi, som voks frå å vere ein landsby til å bli ein betydelig handelsby og Cyrenaicas sentrum. Dette var resultat av ei endring i handelsmønsteret i Sahara. Fram til omlag 1840–1850 hadde den rike handelen over Sahara gått til Tripoli. Men i tiåra som følgde svann denne handelsruta bort, og vart erstatta av ei ny rute som gjekk frå Wadai (nå austlige Tsjad) gjennom den tomme ørkenen til Benghazi, først med slavar, seinare med strutsefjær til Europas sosietetsdamer.[9] Dette førte med seg rikdom til dei som var involvert, og det var både osmanane i Benghazi, og beduinane i ørkenen.

BEDUINANE OG «SANUSI-STATEN»

Vi ser altså frå 1500-talet vart Cyrenaica frå Istanbul sett på som eit tomrom som kunne leggas til Tripoli i mangel av noe bedre, men som når det vart økonomisk interessant ikkje var meir «del av Tripolitania» enn at det heller burde vere ein eigen, om enn mindre folkerik, provins under sentralstyret. Men det berørte jo i liten grad be-

duinane. Når dei vart tvungne til det, kunne dei betale tributt til den herskaren som hadde våpenmakta. Men vi må rekne med at identiteten deira var knytt, trulig eksklusivt, til den stammen og familien dei tilhørte, ikkje til noe høgare politisk eller territorielt begrep. Dette kom kanskje til å endre seg omlag på samme tid, frå 1840-åra, og har fått noen til å snakke om Cyrenaica som ein framveksande stat eller «land» med eigen identitet, ein *sanusi*-stat.[10] Og her møter vi ei historie som har konsekvensar fram til i dag.

Sanusiane var eit sufi-brorskap som etablerte seg i Cyrenaica frå 1841, omlag samtidig som handelen tok seg opp. Målsettinga deira var religiøs, men dei var frå starten tett integrert i stammesamfunnet: Dei oppretta losjar i dei fleste større oasane, bygde skular, tok vare på fattige, og ikkje minst: garanterte fred mellom dei stammane som knytte seg til ordenen.[11] Dette var noe av det som la grunnen for at denne handelsruta var meir attraktiv, sjøl om det var hardare ørken her enn i vest – og sanusiane bygde også oase-losjar som vart handelsstasjonar for karavanane.

Sidan dei fleste stammane, som før hadde både vore rivalar og i krig med kvarandre, nå rekna seg som «sanusiar» (sjøl om berre noen få frå kvar stamme var aktive inn i brorskapet), såg mange sanusiane som ei politisk makt i ørkenen. Dette er likevel å misforstå rolla deira. Sanusiane tilpassa seg den eksisterande politiske strukturen, og gjorde ingen forsøk på utfordre den politiske autoriteten til stammeleiarane i områda dei var aktive i. Stammeleiarane tok seg av verdslige problem, sanusiane av dei religiøse.

Også i forholdet til osmanane på kysten hadde dei for det meste eit pragmatisk forhold, og utveksla høfligheiter med dei. Osmanane hadde fortsatt ingen autoritet i innlandet, og godtok det stilleteiande. Først frå 1882, då Benghazi kom i pengemangel, begynte dei å kreve inn skatt frå beduinane, men det måtte dei gjere med våpen i hand i noe som beduinane oppfatta som ei serie raids i 1880- og 1890-åra.[12] Påfallande er her at sanusiane ikkje la seg opp i denne striden, på korkje den eine eller andre sida (som «statsmakt» mot, eller talsmenn for osmanane). Deira viktigaste politiske rolle var altså at dei dempa konfliktar mellom stammane, ved å fremme ein handel som alle partar såg var til deira beste. Sanusiane var altså ei *sammenbindande*, ikkje *styrande* kraft i Cyrenaica.

CYRENAICA OG TRIPOLITANIA MOT ITALIA

Det var kolonialismen som skulle utløyse ei endring i dette. Då italienarane invaderte i 1911, slo dei altså dei to provinsane sammen til «Libya». Det oppstod motstand mot invasjonen både i Tripolitania og Cyrenaica. Men denne var heilt atskilt og ganske ulik i dei to. I Cyrenaica reiste beduinstammane seg mot invasjonen. Men dei såg straks at dei trong ei koordinerande kraft, og stammeleiarar vende seg til sanusianes leiar, Ahmad al-Sharif, for å leie kampen. Brorskapet hadde ikkje noen militær bakgrunn, men klarte på kort tid til å omforme seg til ei geriljarørsle.

Det var beduinstammane som stod for mannskap og slagkraft, men koordinert av brorskapet, og gjerne av leiaren av den lokale losja, shaykhen. Desse sanusi-shaykhane kom ofte frå Tripolitania eller Cyrenaica, men vanligvis ikkje frå den stammen dei var plassert ut i. Slik var dei «eksterne» for stammestrukturen, og kunne derfor lettare binde ulike stammar sammen. Losjane hadde også godt utbygd kommunikasjon seg i mellom, som vart viktig i kampen mot italienarane, ein kamp som dei – ulikt dei fleste anti-koloniale kampane – i hovudsak vann.

Neste oppslag:
«Ancient Africa or Libya» (1840) av Philip Smith. De antikke stedsnavnene «Tripolitana», i vest, «Cyrenaica» i øst og «Phazania» i sør er tydelig markert.


M A U R E
A F R I C U M P L A G O S
M A G I
M A C A
S Y R T I S M A J O R
T A N A S A M O N E S
C A
P H A Z A N I A
G A R A M A N T E S


MARE
TERRANUM
LIBYCUM MARE
DESERTUM
LIBYA EXTERIOR
AEGYPT
SAHARA
AGANUM

Italienarane klarte ikkje å trenge inn i Cyrenaica, og då britane etter utbruddet av verdskrigen ikkje ville ha bråk på Egypts vestlige grense, tvang dei i 1917 fram ein fredsavtale, Akrama-avtalen, som gav Cyrenaica indre sjølstyre under leiing av sanusi-leiaren, nå Muhammad Idris, som fekk tittelen *amir*.[13]

I Tripolitania klarte heller ikkje italienarane feste grepet anna enn i Tripoli og noen andre kystbyar, sjøl om dei vann over osmanane i 1912. Dei satsa derfor på å få til ei protektoratløysing med lokale stormenn. Men då verdskrigen var over, var det klart at dette var ein illusjon. I byen Misrata hadde stormannen Ramadan al-Suwayhili bygd seg som ein autonom leiar med underhands osmansk støtte. Han fekk etter kvart kontroll med kyststripa rundt heimbyen. Samtidig etablerte berber-leiaren Sulayman al-Baruni eit sjølstyrt område i Jabal Nafusa vest i Tripolitania. Dei to fann sammen og proklamerte i 1918 «Den tripolitanske republikk», med basis i Misrata.[14]

I desse åra var italienarane mest opptatt med å kjempe mot sanusiane i Cyrenaica. Sjøl om dei hadde samme fiende, var Suwayhili grunnleggande skeptisk til sanusianes motstand. I 1916 hadde sanusiane gjort eit forsøk på få fotfeste inn i Syrte-regionen heilt aust i Tripolitania. Suwahili sendte troppar mot dei, og tvang dei tilbake. Det var einaste forsøket frå sanusiane på å involvere seg i Tripolitanias konflikt, og viste at Suwayhili og hans republikk først og fremst såg sanusiane i Cyrenaica som rivalar og fiendar.

I trua på at dei kunne bruke den som eit indirekte styre, inngjekk italienarane i 1919 ein avtale med Tripolitania-republikken, som dermed skifta namn til ein «reformkomite». Partane vart samde om noen legge fondamentale – grunnlover som også vart utvida til Cyrenaica, men slik at kvar provins skulle ha sitt parlament. I Cyrenaica møtte dette eit fåtal gonger, i Tripolitania vart denne lova aldri sett i verk.

Etter indre strid vart Ramadan al-Suwayhili drept av ein rival i juni 1920, og våren etter kom det til kampar mellom dei tidligare allierte, berberane i Jabal Nafusa og Reformkomiteen i Misrata. Dermed var det også slutt på det som hadde vore Den tripolitanske republikken. I staden vedtok ein tripolitansk konferanse at det skulle utnemnas ein emir for «heile landet». Dei vende seg våren 1922 til emir Idris i Cyrenaica, ut frå at dei to områda måtte «sameine seg mot vår felles fiende».[15] Idris var først uvillig, sidan det ville bryte Akrama-avtalen, men aksperterte tilbodet til slutt. Kort tid etter gjekk italienarane, nå under Mussolinis styring,[16] til åtak på begge provinsane og gjorde slutt på alle avtalar. I Tripolitania fekk dei nå raskt full kontroll. Mens emir Idris reiste i eksil i Egypt, klarte derimot sanusiane, nå under den lokale sanusi-shaykhen Umar Mukhtar, å halde kampane i gang i Cyrenaica fram til 1931.

Italienarane såg altså sjøl sin nye koloni Libya som ei heilheit, men prøvde så langt dei kunne å halde motstandarande i dei to provinsane skilt frå kvarandre. I den første fasen var det også tydelig ingen nasjonal eller territoriell samkjensle mellom motstanden i Cyrenaica og Tripolitania, sjøl om begge var aktivt støtta av osmanarne. Alt i 1913 byrja sanusiane å nytte namnet al-Hukuma al-sanusiya, «Sanusi-regjeringa», om sitt styre, etter osmansk oppmoding, og tripolitanaranes republikk omfatta aldri meir enn deira eige region.[17] Først heilt i sluttfasen, mot 1922, prøvde tripolitanarane, som nå stod overfor kollaps, å dra nytte av den langt sterkare og etablerte autonome eininga i Cyrenaica. Men sanusi-leiaren godtok dette berre først då det var opplagt at dette var ein utopi etter fascismens seier i Roma.

DET UMULIGE KONGEDØMMET

Då dei allierte i 1943 hadde kasta aksemaktene ut av Libya, vart området satt under midlertidig alliert administrasjon. Først i 1948 kom dei så

langt som å bestemme seg for kva ein skulle gjere med det. Og igjen var det langt frå sjølsagt at Libya var eit «land» som skulle få felles styre. Tvert om var dei europeiske stormaktene mest stemt for å dele dei ulike historiske provinsane opp. Britane hadde, gjennom nære band til emir Idris i Cyrenaica, sterke interesser i den regionen, og såg det gjerne knytta til Egypt. Frankrike hadde okkupert Fezzan i sør, og var ennå meir insisterande på å behalde det, Fezzan vart midlertidig lagt til Algerie. Det meir folkerike Tripolitania var ikkje så etterspurt, og Frankrike og Storbritannia vart samde om å gi det som mandat til det nå demokratiske Italia, ikkje minst fordi det fortsatt budde ei stor gruppe italienske busettarar i Tripolitania.[18] Det var først og fremst USA som var skeptisk til ei slik ny-kolonial oppdeling. Også dei nye arabiske statane som hadde fått plass i FN agiterte med sovjetisk støtte for arabisk sjølstyre i Libya, og den fransk-britiske planen vart røysta ned der i 1949.

I løpet av krigen hadde nasjonalistiske straumdrag vokse fram, men ulikt i kvar provins. I det meir økonomisk utvikla Tripolitania ville ein bygge på arven frå republikken i 1920 og sjå heile Libya samla. Britane hadde alt etablert emir Idris som regent i Cyrenaica, og i denne provinsen var det lite entusiasme for sammenslåing med det meir folkerike vest. Skulle det bli samling, så var det eit minstekrav at emir Idris skulle leie det nye landet. I Tripoli møtte dette kravet skepsis, ein ville heller ha ein meir progressiv republikk enn denne religiøse leiaren som framleis bygde sin posisjon på stammekultur og stivna tradisjonar. Cyrenaicarane stod likevel på sitt, med støtte frå britane som ville halde på sine interesser i regionen, og tripolitaniarane gav seg, sidan alternativet for dei kunne vere å gli tilbake i italienske hender. Dei godtok derfor at Libya vart erklært som kongedømme, med Idris al-Sanusi som konge, i 1951.

Dermed var Libya endelig samla til ein stat. Men var det blitt eitt «land», i betydninga ein felles identitet? I statsstyret var det knapt det. Det er kalla «an accidental state»,[19] ein stat oppstått ved eit uhell, og Idris var i stor grad ein «accidental» konge. Hans interesse for statsstyret var minimal, og for Tripoli enda mindre. Nok eit krav han stilte, var å kunne bli buande i Cyrenaica. Igjen måtte Tripoli gi seg, ved at Cyrenaicas sentrale by, Benghazi vart gjort til hovudstad i Libya på line med Tripoli. Kongen var uansett knapt i Benghazi heller, han heldt seg mest i sine eigne palass, der han dyrka sufismen og overlot politikken til sine nære slektningar – etter eit forsøk på val, vart partia forbudt og landet styrt autokratisk.

Oppdelinga av landet vart då også institusjonalisert, ved at kongedømmet vart gjort føderalt: Dei tre provinsane Fezzan, Tripolitania og Cyrenaica fekk kvar si regjering og kvart sitt styre, med ei svak sentralregjering på toppen.[20] Mellom anna trong utlendingar i fleire år visum for å reise mellom Tripolitania og Cyrenaica.[21] På dette tidspunktet fantes det knapt noen «nasjonal identitet» mellom dei to regionane.

Dei dominerande kreftene i landet vart dermed det stammebaserte aristokratiet i Cyrenaica, som sverma rundt palasset og gjorde sine intrigar. Ein statsadministrasjon fantes knapt, hær og rettsvesen importert frå utlandet. Men først då oljen vart oppdaga i 1959 og Libya brått gjekk frå utfattig til styrtrik, innsåg dei at dette ikkje kunne fortsette. I 1962 vart føderalismen erstatta av ein einheitsstat, men fortsatt styrt av kretsen rundt kongen, og fortsatt like udyktig. Det var slik inga overrasking at denne staten vart styrta av dei unge nasjonalistiske militære under oberst Qadhafi i 1969.[22]

Var det dermed slik at det var i 1969 at Libya vart eit «land»? Qadhafi sentraliserte utan tvil staten til eit nytt personstyre under seg sjøl, men han (som hadde opphav i Syrte-området, i den

austlige utkanten av Tripolitania), var skeptisk til det gamle styret og dermed til Cyrenaica. Denne provinsen, som hadde hatt uventa stor makt over «storebror» Tripolitania i tjue år, følte seg derfor forfordelt og marginalisert, og det er derfor naturlig at når oppgjeret med Qadhafi kom i 2011, så vart det raskare grunnfest i Cyrenaica enn i Tripolitania.

Qadhafi bygde opp ein identitet på Libya som offer for imperialismen, han var primært ein arabisk nasjonalist. Men det er også påfallande at den arabiske nasjonalismen til Qadhafi var noe annleis enn hos hans store idol Nasser. For Nasser stod Egypt i sentrum, og det var for han opplagt at den arabiske nasjonen var Egypt med noko attåt. For Qadhafi var den arabiske nasjonen først og fremst ei samling mellom land der Libya berre var ein mindre del. Derfor såg vi hans mange, meir eller mindre realistiske, forsøk på å slå Libya sammen med ulike naboland.[23] Rett nok var Libya ein småstat i arabarverda, mens Egypt faktisk var størst og dominerande, men det er likevel naturlig å sjå Qadhafis manglande interesse for ein separat libysk nasjonalisme som tegn på at Libya fortsatt i hans tid berre hadde ein svak identitet. Det var openbart nå eit «land» i betydninga at ein person frå Misrata i utlandet meir trulig vil seie han kjem «frå Libya» heller enn «frå Tripolitania», men innhaldet i kva det ville si, utover passet, er ikkje opplagt. Og det som skulle samle Libya står openbart svakare etter Qadhafis fall, der nettopp skillet mellom landsdelane, og spørsmålet om autonomi, føderalisme, eller rett og slett oppdeling av Libya i to eller fleire statar blir tatt seriøst i mange kretsar.

TERRITORIUM OG LAND

Utgangspunktet for denne refleksjonen var kva slags territorielle rammer vi setter for den historiske og samfunnsmessige analysen. Ville det gitt noen meining, om ein ønskte det, å studere den «sosiale formasjonen» eller «produksjonsmåtane» i faraoanes Egypt? Ja, trass i geografiske forskjellar mellom øvre og nedre Egypt gjennom antikkens historie, var det heilt klart ein sammenheng i det landet som ville gjere det naturlig å bruke det som ramme for analysen. Gjeld det samme for Libya i dag? Ja, i dag ville det også trulig vere meiningsfullt, «Libya» er noe som finnes. Men når oppstod tippepunktet då dette begynte å gi meining?

I antikken og middelalderen var det ingen ting som skulle tyde på at ein kunne sjå Tripolitania og Cyrenaica, og slett ikkje Fezzan som éi meiningsfull analytisk eining, og det var heller ingen som kom på tanken. Den muligheita oppstod då osmanane kom rundt 1550, med noen vage forsøk på styre Cyrenaica frå Tripoli. Men i dei tre hundreåra som følgde, vart det med forsøka. I kortare eller lengre periodar hadde dei faktisk styring med to-tre landsbyar på kysten, men desse var først og fremst ei haldeplassar for reisande mellom Tripoli og Aleksandria. Det vi må kalle «samfunnet» i Cyrenaica var beduinane, som var uberørt av tyrkarane på kysten, og ein samfunnsanalyse av området ville framleis enten sjå Cyrenaica for seg sjøl, eller sammen med nomadefrendane i Egypt, heller enn mot vest.

Først i dei siste delane av 1800-talet, og spesielt etter 1880, endra dette seg, og grunnen var nettopp at Cyrenaica gjennom framveksten av den austlige handelsruta vart meir innlemma i den internasjonale økonomien. Sanusiane var sentrale her, men ikkje som politiske leiarar. Nå prøvde osmanane å gi meir innhald til styret sitt ved skattlegging og kontroll. Men fortsatt gjekk dei politiske linene frå den enkelte beduinstammen, gjennom den osmanske provinsen Benghazi, til sultanen i Istanbul, ikkje til konstruksjonen «Tripolitania med Cyrenaica». Italienarane skapte faktisk eit «libysk» samfunn, men det var eit samfunn av europeiske busettarar, deira eige

«fjerde kyst» av Italia. Dei frykta meir enn alt at dei arabiske provinsane Tripolitania og Cyrenaica skulle sjå seg som ei felles eining.

Det var dei tripolitanske nasjonalistane som først ser ut til å ha begynt å tenke på seg sjøl som libyarar, eller at dette var ramma for ein sjølstendig nasjon som hadde ein felles identitet.[24] Dei fekk sjølstendet sitt i 1951, men tanken deira vart i all hovudsak sabotert av kongen og tradisjonalistane, som såg Cyrenaica åleine som sitt interesseområde. Økonomisk var det likevel under kongedømmet at det som faktisk skulle binde Libya sammen, kom til synes, nemlig oljerikdommen. Oljen snudde økonomi og samfunn i Libya på hodet, og dette var ei endring som omfatta heile landet, Tripoli vel så mye som Benghazi, begge gjennomgjekk urbanisering og sterk vokster. Qadhafi vart slik den første leiaren for eit reelt libysk samfunn, ikkje på grunn av sine eigne idear eller handlemåtar, men fordi han var den første som faktisk kunne bygge landet på ein felles ressurs, oljerikdommen, og som dermed hadde heile «Libya» og ikkje berre Tripoli eller Cyrenaica som felt for sitt virke.

Kva så framover, kan dei samlande kreftene i det som vi altså nå må kalle ikkje berre ein stat, men også eit land, finne sammen over splittinga i dag?[25] Det er ikkje opplagt. I 2014 måtte den største fraksjonen i parlamentet rømme Tripoli på grunn av kampar mellom to militsar som begge var lokale for Tripoli-området – altså ikkje ein kamp mellom Tripolitania og Cyrenaica, men innanfor Tripolitania. Men då dei slo seg ned med si regjering i Tobruk (heilt aust i Cyrenaica) og vi fekk ei anna regjering i Tripoli, vart dette politiske skillet raskt omgjort til det tradisjonelle skillet mellom dei to provinsane.[26] Tobruk-regjeringa er basert på styrkane til militsleiaren Khalifa Heftar, ein tidligare føderalist som nå kontrollerer nesten heile Cyrenaica, men møter stor motvilje i det meste av Tripolitania, som han trugar med å invadere.[27] Dette liknar mye på det samme skillet som oppstod i 2011, og tyder på at den «libyske» identiteten frå dei siste femti åra er skjør. Det som var basis for denne identiteten, oljen og oljeøkonomien er likevel der som ein felles ressurs,[28] og kan vere det som kan legge grunnlaget for at Libya kan stabilisere seg, ikkje berre som stat, men også som land.

• *f* •

KNUT S. VIKØR er professor i historie ved Universitetet i Bergen.

1 Peter Cole og Brian McQuinn (red.), *The Libyan Revolution and its Aftermath* (London: Hurst, 2015); Jason Pack (red.), *The 2011 Libyan Uprisings and the Struggle for the Post-Qadhafi Future* (London: Palgrave Macmillan, 2013); Knut S. Vikør, "Libya: The Failures of Success," i *External Powers and the Arab Spring*, red. Sverre Lodgaard (Oslo: Scandinavian Academic Press, 2016), 97-130.

2 Fezzans historie kan vi kjapt oppsummere slik: Sjølstyrt under berberstyre fram til 1200-talet; så kortvarig under det afrikanske kongdømmet Kanem til rundt 1400, til eit lokalt dynasti tok over fram til 1812, då ein Qaramanli-klient tok styring med regionen, og frå 1842 vart det underlagt dei nye osmanske herrane i Tripoli. Området er tynnare folkesett enn Cyrenaica, men på 1700- og 1800-talet var likevel herskarane i Tripoli meir interessert i Fezzan, trulig på grunn av betydninga regionen hadde midt på handelsruta over Sahara; John E. Lavers, *Fazzan, Sudanic or Saharan state?* (paper, 1979); Knut S. Vikør, *The Oasis of Salt: The History of Kawar, a Saharan Centre of Salt Production* (Bergen: SMI, 1999), 155-160, 217-218.

3 Ettore Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania: Dalla conquista araba al 1911* (Roma: Istituto per l'oriente, 1968), 185

4 M.a. ayyubidane som «erobra» både Cyrenaica og Tunis frå 1170 til 1190; Jean-Michel Mouton, "La conquête de la Cyrénaique et de la Tripolitaine par Qarâqûsh: initiative individuelle ou entreprise d'Etat," i *Aux rivages des Syrtes*, red. Chantal Chanson-Jabeur & al. (Paris: CHEAM, 2000), 59-63. Hafsidane i Tunis styrte Tripolitania på 1300- og 1400-talet, og gjorde også forsøk på å utvide området sitt mot Cyrenaica, men hadde i hovudsak kontroll berre til Syrte; Rossi, *Storia di Tripoli*, 48, 54, 88.

5 Rossi, *Storia di Tripoli*, 170.

6 Rossi, *Storia di Tripoli*, 186; Moncef Djaziri, *État et société en Libye: Islam, politque et modernité* (Paris: Harmattan, 1996), 34.

7 Rossi, *Storia di Tripoli*, 274.

8 Rossi, *Storia di Tripoli*, 322-323. Desse omgrepa vart brukt noe om kvarandre, ein sanjak var styrt av ein müteserrif.

Strengt tatt brukte dei begrepet *qa'im-maqama* om dei fire delane før 1863, det er eit lågare nivå i provinsindelinga, men dei fire var i desse åra det første administrasjonsnivået under provinsen (*ayala*) Tarabulus al-gharb. Sjå også Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

9 Glauco Ciammaichella, *Libyens et Français au Tchad (1897-1914): La Confrérie senoussie et le commerce transsaharien* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987): Dennis D. Cordell, "Eastern Libya, Wadai and the Sanusiya: A Tariqa and a Trade Route," Journal of African History 18 (1977), 21–36; John Wright, "The Wadai-Benghazi Slave Route," i *The human commodity: Perspectives on the trans-Saharan slave trade*, red. Elizabeth Savage (London: Frank Cass, 1992), 174-184.

10 Slik Ali Ahmida, *The Making of Modern Libya: State formation, colonization and resistance, 1830-1932* (Albany, NY: SUNY Press, 1994), 12.

11 Knut S. Vikør, *Sufi and scholar on the desert edge: Muhammad b. 'Alī al-Sanūsī and his brotherhood* (London: Hurst, 1995), 181-217.

12 Michel Le Gall, "The Ottoman Government and the Sanusiyya: A Reappraisal," International Journal of Middle East Studies, 21 (1989), 99-101.

13 E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949), 134-144. Akrama-avtalen vart fornya med ulike endringar i al-Rajma-avtalen i 1920 og Bu Maryam-avtalen året etter.

14 Den er av og til kalla «republikken Tripoli», men hadde altså ikkje styring med Tripoli som heile tida var under italiensk kontroll. Republikken hadde sitt formelle sete i byen Aziziya omlag midt mellom Jabal Nafusa og Misrata, men tyngdepunktet låg nok i den sistnemnde byen; Lisa S. Anderson, "The Tripoli Republic, 1918-1922," i *Social & Economic Development of Libya*, red. E.G.H. Joffé and K.S. McLahlan (London: Middle East and North African Studies Press, 1982), 43-65.

15 Evans-Pritchard, Sanusi, 153; Anderson, "Tripoli Republic", 60. Sjå Simone Bernini, "Studi sulle origini del nazionalismo arabo in Libia," Journal of Libyan Studies 2, nr. 1 (2001), 95-107 for ei historiografisk oversikt over ideen om ein libysk «proto-nasjonalisme».

16 Dei to tinga blir ofte kopla sammen, men den italienske offensiven i Tripolitania starta faktisk før Mussolinis marsj mot Roma; det var utnemninga av den aktive guvernøren Volpi i Tripoli i 1921 som utløyste den italienske endra politikken; Dirk Vandewalle, *A History of Modern Libya* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 30.

17 Evans-Pritchard, Sanusi, 116. Sulayman Baruni erklærte omlag samtidig ei motsvarande berber-regjering i Jabal Nafusa, men den vart nedkjempa av italienarane etter kort tid.

18 John Wright, *Libya: A modern history* (London: Croom Helm, 1981), 44-76; Vandewalle, *History*, 36-42; Ronald B. St. John, "The United States, the Cold War and Libyan Independence," Journal of Libyan Studies 2, nr. 2 (2001), 26-46.

19 Vandewalle, History, 43.

20 Wright, *Libya*, 77-118; Vandewalle, *History*, 46-69; Salaheddin Hasan Sury, "The Political Development of Libya 1952-1969: Institutions, Policies and Ideology," i *Libya Since Independence: Economic and Political Development*, red. J.A. Allan (London, New York: Croom Helm / St. Martin's Press, 1982), 121-36; E.A.V. De Candole, *The Life and Times of King Idris of Libya* (n.p., 1988), 120-53.

21 Lisa Anderson, "'A Last Resort, an Expedient and an Experiment': Statehood and Sovereignty in Libya," Journal of Libyan Studies 2, nr. 2 (2001), 19.

22 Ruth First, *Libya: The elusive revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1974).

23 Martine Muller, "Frontiers: an Imported Concept: an Historical Review of the Creation and Consequences of Libya's Frontiers," i *Libya Since Independence*, red. Allan, 165-80; Vandewalle, History, 87.

24 Lisa Anderson, "The Development of Nationalist Sentiment in Libya, 1908-1922," i *The Origins of Arab Nationalism*, red. Rashid Khalidi &al (New York: Columbia University Press, 1991), 225-42.

25 Da opprørarne forkasta Qadhafis grønne flagg for Libya, tok dei tilbake kongedømmets flagg frå 1951. Det var bygd på Sanusi-emblemet på svart botn i sentrum, med Fazzan og Tripolitanias fargar i striper over og under. Det vart ganske raskt akseptert som det nye nasjonalflagget, trass i banda det hadde til Cyrenaica og sanusi-kongedømmet.

26 I debatten om Libya, har religion også blitt dratt, med ein påstand om at Cyrenaica og Benghazi skulle vere meir religiøst, og tilmed jihadistisk, prega enn Tripolitania. Dette er nok først og fremst ein myte, dei jihadistiske gruppene vi har sett i seinare tid oppstod i hovudsak etter at landet braut sammen, og er eit resultat av heller enn årsak til problema.

27 Han har rett nok støtte også i sør, men mye gjennom stamme-alliansar i denne urolige delen av landet, der ulike etniske grupper er i kontinuerlig konflikt.

28 Cyrenaica hevdar at det meste av oljeressursane er i aust, mens utskipingshavnene ligg inst i Syrtebukta, som er bufferen mellom dei to, men som oftast reknas til Tripolitania. Men også i Tripolitania er det oljeforekomster, og det er ikkje klart om det er mulig å dele oljen i cyrenaisk og tripolitansk. For betydninga av oljeøkonomien i Libya, sjå særlig Dirk Vandewalle, *Libya since independence: Oil and state-building* (Ithaca: Cornell University Press, 1998).

☞CALL FOR PAPERS 1. 2019

Babylon søker artikler om alle tema som omhandler samtidens Midtøsten.

INNLEVERINGSFRISTER:

ARTIKLER 1. MARS

ANMELDELSER 1. APRIL

Bidrag sendes til
redaksjonen@tidsskriftetbabylon.no

BABYLON er Nordens ledende vitenskapelige tidsskrift om samtidens Midtøsten, og ønsker å fange opp og publisere ny forskning innenfor en rekke ulike tema. BABYLON har gått bort fra temavektlegging, og sender ut en åpen invitasjon til alle Midtøsten-forskere om å sende inn bidrag. Kontakt oss for veiledning og manuskriptstandard.

SKANDINAVIAS FØRSTE JIHADISTER

Nyoppdagede primærkilder viser et skandinavisk innslag blant afghanaraberne i 1980-årene. Jihadismen i nord er antakelig eldre enn tidligere antatt.

THOMAS HEGGHAMMER

Når kom egentlig jihadismen til Skandinavia? Fenomenet kan fremstå som relativt nytt, siden det kun er de siste ti årene vi har sett islamistiske terrorangrep og høye antall fremmedkrigere. De spesielt interesserte vet at jihadistnettverkene i Skandinavia er noe eldre og at det allerede i 1990-årene ble avdekket militante miljøer i både Danmark og Sverige. I denne artikkelen skal vi se at jihadismens nordiske røtter går enda lenger tilbake, til 1980-årene og krigen i Afghanistan. Nye primærkilder viser at det var kontakt mellom muslimer i Skandinavia og det arabiske fremmedkrigermiljøet i Peshawar så langt tilbake som til 1985 og at et lite antall personer reiste til Afghanistan for å sloss. Dette viser at den transnasjonale jihadistbevegelsen nådde Skandinavia relativt tidlig og at miljøene som ble avdekket her i 1990-årene ikke oppsto i et vakuum.

Artikkelen undersøker i hvilken grad ikke-afghanske muslimer i Skandinavia var involvert i Afghanistan-krigen i 1980-årene, med sikte på å belyse spørsmålet om når og hvordan jihadismen først kom til uttrykk i Skandinavia. Jeg bruker begrepet «jihadisme» i betydningen transnasjonal voldelig islamisme.[1] I ordet «transnasjonal» ligger en idé om at den voldelige aktiviteten ikke er begrenset til aktørens opprinnelsesland. Typiske eksempler på transnasjonal jihadisme er fremmedkrigervirksomhet, voldsangrep utenfor konfliktsoner (slik som terrorangrep i Vesten) og støttearbeid til slike aktiviteter.[2] I denne sammenhengen vil derfor ikke-afghanske muslimers fremmedkrigerreiser og støttevirksomhet til Afghanistan-krigen falle innenfor begrepet, mens eksilafghaneres aktiviteter havner utenfor.

Studien er et biprodukt av et større forskningsprosjekt om afghanarabernes historie i 1980-årene, hvor jeg gikk systematisk gjennom en stor mengde arabiske primærkilder, slik som bøkene, tidsskriftene og reiseskildringene til de arabiske fremmedkrigerne i Afghanistan.[3] Underveis noterte jeg alle henvisninger til Skandinavia, og det er disse jeg presenterer her. Jeg har i tillegg gått gjennom sekundærlitteraturen om islamisme i Skandinavia, søkt i Retriever på norsk pressedekning av Afghanistan i 1980-årene, og intervjuet et lite antall personer som var aktive i det muslimske miljøet i Norge på samme tid. Studien er ikke utfyllende, og den har et norsk bias i kildetilfanget, men den er et første steg i en utforsking av jiha-

dismens tidlige historie i Skandinavia, en tematikk som til nå nesten ikke har vært behandlet i forskningslitteraturen. Artikkelen består av fire deler: en litteraturgjennomgang, en beskrivelse av den politiske konteksten, en presentasjon av de nye kildene og en diskusjon av deres betydning.

JIHADISMENS HISTORIE I SKANDINAVIA

Jihadismens historie i Skandinavia er understudert, men noe vet vi.[4] I grove trekk skisserer litteraturen et fenomen som startet i 1990-årene med støttevirksomhet til militante grupper i utlandet.[5] Danmark var først ute. Tidlig i 1990-årene hadde et miljø på flere titalls personer tilknyttet den egyptiske gruppen al-Gama'a al-Islamiyya (GI).[6] Sverige fikk i midten av 1990-årene et liknende nettverk som drev omfattende støttevirksomhet for den algeriske gruppen Groupe Islamique Armé (GIA).[7] Begge miljøene inngikk i større internasjonale nettverk med forgreninger til andre grupper, og gjennom hele 1990-årene sendte de folk til treningsleirer i Afghanistan.[8] Noen få personer skal også ha reist som fremmedkrigere i 1990-årene til Bosnia, Tsjetsjenia og muligens Kasjmir.[9]

På 2000-tallet begynte angrepsaktiviteten på skandinavisk jord.[10] Karikaturstriden genererte særlig mye aktivitet i Danmark med Glostrupsaken (2005), Vollsmose-plottet (2006), Glasvejsaken (2007), samt flere angrepsplott mot Jyllandsposten og et økseangrep på karikaturtegneren Kurt Westergaard.[11] Svenske jihadister angrep lite hjemme, men var aktive i al-Qaida-nettverk i utlandet, spesielt i Irak. Likevel kom Sverige nær en tragedie med Stockholm-angrepet i 2010.[12] Gjennom 2000-tallet fortsatte også støttevirksomheten og fremmedkrigervirksomheten til steder som Irak, Pakistan og Somalia.

I 2010-årene ble miljøene større og fikk en sterkere lokal forankring, ikke minst på grunn av fremveksten av såkalte «gateway groups», slik som Profetens Umma i Norge og Kaldet til islam i Danmark. Dette var organisasjoner som markerte seg offentlig med radikal retorikk, men som ikke planla angrep og derfor unngikk lovens lange arm. De tiltrakk seg en ny generasjon innvandrerungdom som hadde vokst opp i Skandinavia og konvertitter. Mange av dem inngikk senere blant de over 500 skandinaviske muslimene som reiste til Syria som fremmedkrigere mellom 2012 og 2015. Senere kom flere angrep inspirert av Den islamske staten, blant annet i København i 2015 og i Stockholm i 2017. I dag har strenge mottiltak stoppet reisevirksomheten og svekket gateway-gruppene, men nettverkene har overlevd, særlig i Sverige, hvor sikkerhetstjenesten SÄPO følger et miljø på over 700 personer.[13]

Men hvordan oppsto de første jihadistmiljøene? Takket være Matias Seidelins bok *Allahs danske krigere* vet vi mest om det danske al-Gama'a al-Islamiyya-nettverket i København og Aarhus.[14] Det vokste for alvor fram etter 1992 da Tal'at Fu'ad Qasim (Abu Talal) og et titalls andre egyptiske GI-veteraner kom som asylsøkere fra Peshawar i Pakistan til Danmark. Der knyttet de seg til et radikalt miljø rundt den palestinske imamen Ahmed Abu Laban i Tawba-moskéen i København. Vi vet mindre om opphavet til GIA-miljøet rundt Brandbergen-moskéen i Haninge utenfor Stockholm, men sannsynligvis spilte nyankomne militante en rolle også her. En av de sentrale personene i miljøet, algerieren Abdelkarim Deneche, hadde kommet til Sverige i 1992, sannsynligvis som allerede aktiv FIS- eller GIA-medlem. Men det har vært uklart i hvilken grad det fantes et radikalt vertsmiljø der fra før.

Ser vi nøyere på litteraturen, finner vi enkelte indikasjoner på at det var radikale islamistmiljøer i Skandinavia allerede i 1980-årene. Ifølge Seidelin hadde Tawba-moskéen i København fått en mer utpreget islamistisk profil på slutten av 1980-årene. Personer fra miljøet demonstrerte utenfor

den sovjetiske ambassaden i København hver årsdag for invasjonen av Afghanistan, og de samlet inn penger til de afghanske Mujahidin fra senest 1987.[15] Et av medlemmene, den senere kjente danske jihadisten Said Mansour, skal på denne tiden ha samlet inn penger til Mujahidin-lederen Abd Rabb al-Rasul Sayyaf og trykket Afghanistan-relatert jihadistlitteratur på et eget lite forlag kalt al-Nour.[16] Og i 1990 kom GIs åndelige leder, den såkalte «blinde sjeiken» Omar Abd al-Rahman, til Danmark for å holde forelesninger etter invitasjon fra Ahmed Abu Laban og Tawba-moskéen. I Norge må det også ha vært interesse for Afghanistan-krigen i 1980-årene, fordi Mohammed Bouras, daværende leder i Islamsk råd i Norge, fremviste i en bok fra 1998 detaljert kunnskap om afghanaraberne idet han omtalte «Abdallah Azzam, Abu Othman, Abu Hamzah, Yahya Sanyor, Abdus-Samad Meftah, Abu Dajjanah og mange andre som forlot sine kjære og kom til Afghanistan for å hjelpe.»[17] Om Sverige vet vi mindre, men ifølge Jonas Otterbeck inneholdt det svenskspråklige islamske tidsskriftet Salaam [Fred] artikler om Afghanistan på denne tiden.[18]

Vi finner også hint i litteraturen om fremmedkrigerreiser fra Skandinavia til Afghanistan i 1980-årene. Michael Taarnby skriver at «et ukjent antall danske statsborgere eller personer med opphold i Danmark reiste til Afghanistan på 1980-tallet for å delta i jihad mot den sovjetiske okkupasjonen.»[19] Seidelin nevner at det i Tawba-moskéen tidlig i 1990-årene var «omkring ti veteraner fra Afghanistankrigen som alltid satt og ba for seg selv i et hjørne.» Brynjar Lia og Petter Nesser skriver at «flere kilder hevder at en håndfull norske statsborgere befant seg i konfliktområdet på [1980-tallet]».[20] Det mest håndfaste beviset så langt er Marco Nilssons intervju med to personer i Sverige, «Ahmed» og «Hamza», som sa de hadde kjempet i Afghanistan i 1980-årene og at førstnevnte hadde tilbragt tid i Abdallah Azzams gjestehus i Peshawar.[21] Som vi skal se var Ahmed og Hamza ikke alene, men først litt om den politiske konteksten på denne tiden.

AFGHANISTAN OG SKANDINAVIA I 1980-ÅRENE

I desember 1979 invaderte Sovjetunionen Afghanistan for å berge det vaklende kommunistiske regimet i Kabul. Det ble starten på en lang og blodig krig. Den røde armé trakk seg ut i 1989, men krigen fortsatte til det afghanske kommunistregimet ble styrtet våren 1992. Den afghanske motstandsbevegelsen, kjent som Mujahidin, nøt stor folkelig sympati fra både den muslimske verden og Vesten, og mottok betydelig økonomisk støtte fra stater som Saudi-Arabia og USA. Motivasjonen for den eksterne støtten varierte: Vestlige stater så på konflikten som en anledning til å skade Sovjetunionen, den vestlige venstresiden så den som en kamp mot imperialismen, mens muslimske stater og organisasjoner var opptatt av å vise solidaritet med andre lidende muslimer. Det var bred konsensus i den muslimske verden om at motstandskampen utgjorde en legitim jihad, og krigen ble omtalt som sådan av muslimske geistlige så vel som statsledere.

Islamister i den arabiske verden så det som en religiøs plikt å støtte kampen, og de engasjerte seg tungt i støttevirksomheten for Mujahidin og hjelpearbeid for den afghanske sivilbefolkningen. Enkelte ideologer, spesielt palestineren Abdallah Azzam, gikk lengre og mente at muslimer var pliktet til å sloss ved afghanernes side. Azzam flyttet selv til Pakistan i 1981 og opprettet i 1984 en organisasjon i Peshawar kalt Tjenestekontoret som tilrettela for utenlandske krigsfrivillige. Dette gjorde han sammen med Osama bin Laden, som finansierte gildet. Fram til sin død i et attentat i 1989 drev Azzam aktiv internasjonal rekruttering av fremmedkrigere gjennom egne bøker, tidsskriftet al-Jihad og omfattende foredragsvirksomhet i Midtøsten, Europa og USA. Dette bidro

sterkt til at om lag 7000 muslimske fremmedkrigere – de såkalte afghanaraberne – reiste til Afghanistan i siste halvdel av 1980-årene.[22] Afghanaraberne var et ikke-statlig fenomen: Mange stater, inkludert europeiske land, tolererte fremmedkrigervirksomheten, men de støttet den ikke aktivt, slik enkelte skribenter har hevdet.[23]

I Skandinavia, som i 1990 hadde cirka 18 millioner innbyggere, bodde det på denne tiden mellom 140 000 og 190 000 muslimer: mellom 50 000 og 100 000 i Sverige, cirka 55 000 i Danmark og cirka 36 000 i Norge.[24] Så godt som alle var kommet etter 1965, de første som arbeidsinnvandrere, de neste gjennom familiegjenforening, og noen (i 1980-årene) som flyktninger. De utgjorde en etnisk blandet befolkning hvis sammensetning var noe ulik i de tre skandinaviske landene, blant annet hadde Sverige en høyere andel arabisktalende enn Norge og Danmark.[25] I alle tre landene var den muslimske befolkningen sterkt fragmentert langs etniske og språklige linjer. De var også i gjennomsnitt lavt utdannet og lite politisert, men i løpet av 1980-årene hadde graden av organisering i trossamfunn økt kraftig.[26] Vi vet imidlertid lite om de utenrikspolitiske holdningene i de muslimske miljøene på denne tiden, ettersom islamforskningen ikke har beskjeftiget seg med dette.

Lars Løkke Rasmussen reiste til Pakistan og lot seg avbilde i pakistansk kjortel og med kalasjnikov i hånden.

I samfunnet for øvrig fikk Afghanistan-krigen betydelig oppmerksomhet, og det var ukontroversielt å støtte Mujahidin. En ting var alle solidaritetsorganisasjonene og hjelpeorganisasjonene som med støtte fra både folk og myndigheter sendte nødhjelp til Afghanistan. En annen ting var aktørene på ytre venstre og høyre fløy som bidro med militær støtte. I Norge for eksempel samlet Rød Ungdom i 1984 inn rundt 120 000 kr for det eksplisitte formål å kjøpe våpen til Mujahidin-kommandanten Ahmed Shah Massoud, mens et nettverk av høyreorienterte antikommunister rekrutterte et lite antall norske leiesoldater til Afghanistan.[27] I tillegg ga politikere og myndigheter sin velsignelse til motstandskampen, for eksempel reiste det norske Stortingets utenrikskomite til Peshawar og møtte Mujahidinledere i 1986.[28] I Danmark tok lederne for tre borgerlige ungdomspartier, inkludert daværende leder i Venstres ungdom og nåværende statsminister Lars Løkke Rasmussen, kontakt med Tawba-moskéen i 1987 om en felles pengeinnsamling til Mujahidin.[29] I 1988 reiste Rasmussen selv til Pakistan for å avlevere pengene og lot seg samtidig avbilde i pakistansk kjortel og med kalasjnikov i hånden.

I tillegg drev afghanske flyktninger støttevirksomhet for krigen i hjemlandet. I både Danmark og Norge hadde Mujahidin representanter som blant annet produserte tidsskrifter. Et av dem, Den danske mujahed, var på dansk og ble produsert i Aarhus i 1988 og 1989 for Information Bureau of Afghan Mujahideen in Denmark av en redaktør ved navn Ahmad Shah Qayumi.[30] To andre, Afghanistan og Rastgoyan [De sannferdige], var på dari og pashto, og ble produsert i København på henholdsvis starten og slutten av 1980-årene.[31] Begge to tilhørte partiet til Sibghatullah Mujaddidi, som hadde bodd fire år i København i 1970-årene.[32] I Oslo drev afghaneren Mohamed Wolasmal et informasjonssenter kalt «Mujahid» som ga ut to tidsskrifter på pashto, et kalt Mujahid Wolas [Mujahid-nasjonen] (fra 1986), og De Afghanistan Jang [Slaget om Afghanistan] (fra 1987).[33] En annen afghansk eksilaktivist i Norge var Hizb-e Islami-tilknyttede Mohammad Tariq

Bazger, som fra 1988 drev et representasjonskontor kalt Dawat Independent Media Center fra Lillestrøm-området utenfor Oslo. Fra 1988 publiserte han et tidsskrift på dari og pashto kalt Dawat [Kallet] «som henvendte seg til afghanere i […] Norge, Sverige og Danmark.»[34]

Dette foregikk for øvrig ikke bare i Skandinavia; Mujahidin publiserte flere hundre tidsskrifter i løpet av krigen, og over tretti av dem ble produsert i Europa og USA.[35] I Skandinavia som i andre vestlige land var det etter alt å dømme lite kontakt mellom de afghanske støttenettverkene og de ikke-afghanske miljøene som beskjeftiget seg med Afghanistan, noe som antakelig skyldtes en kombinasjon av språkforskjeller og ulike politiske interesser. De afghanske eksilaktivistene representerte en nasjonalistisk form for islamisme som skilte seg fra den transnasjonale ideologien til afghanaraberne på flere punkter. Mens eksilafghanerne hadde mest kontakt med de afghanske Mujahidin-partiene – med noen unntak, som vi skal se nedenfor – hadde de arabiske islamistene først og fremst kontakt med afghanaraberne i Peshawar.

SKANDINAVISKE MUSLIMER OG AFGHANISTAN

Primærkilder fra afghanarabersamfunnet i Peshawar vitner om jevnlig kontakt med arabiske islamister i Skandinavia under siste halvdel av 1980-årene. En første indikasjon er at Abdallah Azzams tidsskrift al-Jihad ble distribuert i alle de skandinaviske landene. Fra og med mars 1986 inneholder al-Jihad en liste over internasjonale distributører, og her er alle de skandinaviske hovedstedene representert, ved siden av 14 andre byer i Midtøsten og Europa. Adressene var «Islamic Center, Youngs gate 7, Oslo 1, Norwoy», «Islamiska forbunder, Högbergsgatan 59, S-116-20 Stokholm» og «AZIZ ALWALY/Scandiagade 58, 4tu/2450 KPH, SV, DANMARK».[36] Fra september 1986 er også lokale løssalgspriser trykket på tidsskriftets forside, og her finner vi både Sverige og Danmark (prisen i begge land var 15 kroner).[37] Al-Jihad ble først lansert desember 1984, så det faktum at formell kontakt var opprettet allerede 15 måneder senere tyder på at de involverte miljøene hadde gode kontakter fra før i internasjonale islamistmiljøer. Som vi skal se nedenfor hadde bladet svenske lesere allerede sommeren 1985, noe som vitner om en meget rask informasjonsflyt.

Mottakeren på den danske adressen er ukjent, men de svenske og norske adressene peker mot søstermiljøene Islamiska forbunden (IF) i Stockholm og Rabita i Oslo. Det norske mottakspunktet skal ha blitt håndtert av en nordafrikaner som først var tilknyttet Islamic Cultural Center, men som ble med i Rabita da det ble etablert i 1987.[38] En annen person tilknyttet Rabita i 1989 sier han leste al-Jihad regelmessig.[39] Islamiska forbunden og Rabita var arabiskdominerte organisasjoner med henholdsvis cirka hundre og tjue aktive medlemmer rundt 1989 og hadde regelmessig kontakt med hverandre.[40] Begge var kjent for sine forbindelser til Det muslimske brorskapet, så kontakten mellom Skandinavia og Peshawar kan ha oppstått gjennom internasjonale brorskapsnettverk.[41] Afghanaraberbevegelsen hadde et stort innslag av muslimbrødre. Ikke minst hadde Abdallah Azzam selv vært sentral i det jordanske brorskapet, og vi vet at han brukte sitt store nettverk av brorskapskontakter til å spre informasjon om Afghanistankrigen.

Det er uklart hvordan selve distribusjonen foregikk. Kanskje var adressene i al-Jihad mottakspunkter hvor abonnenter kunne hente sin utgave hver måned. Formodentlig forekom også løssalg, ettersom løssalgsprisen var trykket på bladet og det var fullt mulig å få al-Jihad sendt hjem til seg for 25 dollar per år.[42] Kanskje hadde Islamiska forbunden og Rabita bokutsalg hvor al-Jihad ble solgt over eller under disk. Vi vet heller ikke hvor stor den skandinaviske distribusjonen var. Den globale

distribusjonen av al-Jihad var på cirka 15 000 eksemplarer i 1986–1988 og cirka 35 000 eksemplarer fra 1988 til 1990.[43] De største markedene var Saudi-Arabia og USA, og det er ingenting som tyder på at det ble solgt spesielt mange eksemplarer i Skandinavia.

Vi kan også lese i al-Jihad om korrespondanse mellom tidsskriftredaksjonen og personer i Sverige. I oktober 1985, bare ti måneder etter at tidsskriftet ble lansert, skriver en Nabil Abbas fra Sverige et brev til al-Jihad-redaksjonen. Innholdet er ikke kjent, men han takkes med en notis i bladet: «Takk for at du viser interesse for dine stridende brødre. Vi håper vi kan holde kontinuerlig kontakt. Du vil få et personlig brev i posten med det du etterspurte.»[44] To måneder senere sender han enda et brev, og blir igjen nevnt i bladet: «Nabil Abbas, Sverige: Vi har sendt brevet

En arabiskdrevet islamsk hjelpeorganisasjon samarbeidet med aktører i Sverige rundt 1988.

ditt til den saudiske Røde halvmåne.»[45] Rundt samme tid skriver også en annen person i Sverige inn og blir nevnt ved navn: «Bror Rastegar Mustafa – Sverige. Ditt brev etterlot et sterkt inntrykk i våre sjeler. Vi har sendt tidsskriftet til deg. Vi håper du vil fortsette å samarbeide med oss og at du vil sende det du har av nyheter.»[47]

Kanskje var det denne Mustafa som skrev til al-Jihad for å informere om en nyhet fra Norge. Samme nummer (november 1985) inneholdt nemlig en notis om bombingen av Nor-moskéen i Oslo tidligere den sommeren. Hver utgave av al-Jihad hadde en spalte med nyheter om muslimer rundt om i verden. Vanligvis inneholdt den nyheter fra konfliktområder som Filippinene og Eritrea, men denne gangen var Oslo i søkelyset: «Norge: En gruppe kalt 'De norske nynazistene' plasserte en bombe i en moské midt i Norges hovedstad Oslo. Den ødela moskékuppelen og skadet en person. Moskéledelsen sa den hadde mottatt to anonyme innringinger som krevde at moskéen skulle stenges.»[48] Beskrivelsen er noe upresis; den gir feil navn på nynazistgruppen og unnlater å nevne at moskéen tilhørte Ahmadiyya-samfunnet (som de fleste islamister anser som vantro), noe som peker mot at kilden ikke bodde i Norge selv. Dette var for øvrig den eneste nyheten fra Skandinavia i denne spalten i 1980-årene.

I april 1988 trykte al-Jihad også et leserinnlegg fra nord: «Appell fra den muslimske studentunionen i Skandinavia til muslimene i de skandinaviske land.»[49] Erklæringen oppfordret skandinaviske muslimer til enten å slåss selv i Afghanistan eller å gi penger til saken: «Den som ikke kan sette kursen mot jihadens land kan i alle fall støtte denne jihad med sine penger og eiendeler.» Det er uklart hvem som sendte denne erklæringen, for det fantes etter alt å dømme ingen organisasjon med det offisielle navnet Muslimsk studentunion i Skandinavia på den tiden. Det kan ha vært en ad-hoc betegnelse brukt enten for en felleserklæring fra nasjonale muslimske studentforeninger eller av en nasjonal forening (eller liten gruppe skribenter) som ga seg ut for å representere hele Skandinavia. Et Google-søk på arabisk frembringer én artikkel hvor dette navnet forekommer. Der er det omtalt som en del av det svenske Islamiska rådet (*al-majlis al-islami*).[50] Sporene leder altså mot Sverige, men vi kan ikke konkludere.

Vi vet også at en arabiskdrevet islamsk hjelpeorganisasjon med bånd til Abdallah Azzam samarbeidet med aktører i Sverige rundt 1988. Dette året inngikk Abdallah Azzam og en kanadisk islamsk hjelpeorganisasjon et samarbeidsprosjekt ved navn al-Tahaddi [utfordringen]. Høsten 1988

røk de to partene uklar med hverandre, og da de skulle erklære prosjektet for opphevet, sendte de meldinger til al-Tahaddis samarbeidspartnere i utlandet, og en av disse var i Sverige.[51] Vi vet imidlertid ikke hvem det var.

Det var også etterspørsel i Sverige etter foredragsbesøk fra Abdallah Azzam. Rundt 1988 skal Azzam ha lovet å sende sin høyre hånd Tamim al-Adnani til Sverige for å holde foredrag, noe han vanligvis gjorde hvis han selv var invitert, men ikke hadde tid til å komme. Da al-Adnani heller ikke kom, skal svenskene ha ringt Tjenestekontoret direkte for å mase. I sin nekrolog til al-Adnani (som døde høsten 1989) skrev Azzam at «en bror ringte Afghanistan fra Sverige og spurte, 'hvor er sjeik Abdallah Azzam? Jeg vil snakke med ham fordi han lovet å sende oss sjeik Tamim al-Adnani for å holde noen forelesninger her i Sverige'».[52]

Et islamsk tidsskrift utgitt i Norge skal også ha sendt en person til Peshawar for å intervjue Abdallah Azzam. I 1990-årene ble det publisert en arabisk biografi av Azzam, og denne inneholder et transkribert intervju gjennomført i oktober 1989 av en person ved navn Muhammad Ashraf, som beskrives som en utsending fra en islamsk publikasjon i Norge. I følge denne kilden het tidsskriftet al-Da'wa al-Islamiyya [Det islamske kall] og «ble utgitt i Norge av Muhammad Tariq al-Baryali, representanten for Mujahidin der.»[53] Det er ikke bekreftet hvem disse personene var, men det kan ha vært eksilafghanere i Norge, for som nevnt ovenfor drev den Lillestrøm-baserte afghaneren Mohammad Tariq Bazger et tidsskrift med tittelen Dawat på slutten av 1980-årene.[54]

Sist, men ikke minst vet vi nå helt sikkert at det reiste fremmedkrigere fra Skandinavia til Afghanistan, fordi to av dem ble portrettert tidlig i 1990 i et arabiskspråklig tidsskrift utgitt i Peshawar.[55] I et intervju over tre sider i al-Bunyan al-Marsus [Den kompakte struktur] møter vi «Abd al-Malik al-Swidi» og «Abu Musa», to unge svensker som reiste til Afghanistan som fremmedkrigere i 1989. Abd al-Malik var en svensk-italiener som hadde konvertert til islam som 21-åring i 1988 og reist til Afghanistan året etter. Han konverterte i Stockholms moské, og ser ut til å ha tilhørt denne da han reiste ut. Etter ankomst fikk han militær trening i Sada, Khalden og Khowst for så å kjempe ved fronten, en standardrute for fremmedkrigere på denne tiden. I intervjuet omtaler han det svenske samfunnet som skittent, kritiserer svenske muslimer flest for å være uinformerte, og sier han har ingen planer om å reise hjem. Han forklarer imidlertid ikke hvordan han ble rekruttert eller hvordan han reiste. Det får vi derimot høre fra

Abd al-Malik var en svensk-italiener som hadde konvertert til islam i 1988 og reist til Afghanistan året etter..

Abu Musa, som var en 19 år gammel svensk-algerier fra Stockholm. Foreldrene skilte lag tidlig, og han vokste opp med sin svenske mor mens faren bodde i Algerie. Som 18-åring fikk han en religiøs oppvåkning etter at faren besøkte ham i Stockholm og tok ham med i moskéen. Senere møtte han en mann i Stockholms moské med kallenavnet Abu Amina som «snakket til [ham] om jihad.» Deretter reiste han via København, Istanbul og Karachi til Peshawar, hvor han spurte seg fram til Azzams Tjenestebyrå. Etter trening i Sada og Khalden kjempet han ved fronten. I likhet med sin landsmann var Abu Musa kritisk til Sverige og til svenske muslimer og sa han ønsket å slåss videre, gjerne i andre konfliktområder som Palestina og Filippinene.

Vi vet ikke om disse personene var representative for fremmedkrigerne på denne tiden,

men det er uansett interessant å notere at begge var unge og nykommere til islam. Dette er en type profil vi kjenner godt fra de senere års jihadisme i Europa, og som tidvis er blitt fremhevet som et relativt nytt fenomen.[56] Her ser vi imidlertid to tidlige eksempler på radikaliserte konvertitter, noe som kan tyde på en større historisk kontinuitet i radikaliseringsmønstrene i den europeiske jihadismen enn tidligere antatt.[57]

Den ekte identiteten og videre skjebnen til Abu Musa og Abd al-Malik er ukjent, men de er avbildet i artikkelen, så kanskje vil det med tiden fremkomme mer informasjon om dem. Vi vet heller ikke hvem Abu Amina var, men vi kan notere at Mohamed Moumou – en svensk-marokkaner som var sentral i det svenske jihadistmiljøet i 1990- og 2000-årene – senere skal ha brukt aliaset Abu Amina.[58] Moumou kom til Sverige rundt 1987 og det er ikke utenkelig at han var aktiv i Stockholms moské i 1989. Vi vet heller ikke om Abu Musa og Abd al-Malik reiste sammen eller kjente hverandre i Sverige, men begge var fra Stockholmsområdet og var tilknyttet Stockholms moské før utreisen. En norsk kilde som hadde mye kontakt med Islamiska forbundet (som drev Stockholms moské) rundt 1990 bekrefter at interessen for Afghanistan var noe større der enn i Oslo. Vedkommende husker en person med nordafrikansk bakgrunn som var spesielt opptatt av Afghanistan og som reiste dit og kom tilbake.[59] Kilden kjenner ikke til andre som reiste, og understreker at det generelle engasjementet for Afghanistan i både Oslo og Stockholm var lavt.

Etter alt å dømme var det ikke mange som reiste til Afghanistan. I tillegg til de tre ovennevnte svenskene, har vi «Ahmed» og «Hamza» fra Marco Nilssons studie (forutsatt at ikke flere av disse er én og samme person). I tillegg har vi Taarnbys observasjon, basert på danske intervjuer, om at «et antall» reiste fra Danmark. Vi må ta høyde for at det kan ha vært andre reisende som ikke har blitt nevnt i kildene. Dermed kan vi konservativt anslå at rundt ti skandinaviske muslimer reiste som fremmedkrigere til Afghanistan før 1990, hvorav de fleste ser ut til å ha reist på slutten av tiåret. Det reelle tallet kan ha vært noe høyere, men vi snakker uansett om en svært liten del av den totale muslimske befolkningen. At såpass få reiste på tross av få hindringer og lite stigma rundt fremmedkrigervirksomhet tyder på at islamistmiljøene generelt var ganske små.

EN REVIDERT HISTORIE

Vi har sett at det i Skandinavia i 1980-årene forekom en rekke typer islamistisk motivert støttevirksomhet for krigen i Afghanistan: sympatimarkeringer, pengeinnsamlinger, publisering av støtteerklæringer, distribusjon av tidsskrifter, kommunikasjon med det arabiske islamistmiljøet i Peshawar og rekruttering av skandinaviske muslimske fremmedkrigere. Omfanget av virksomheten var ikke veldig stor, vi snakker antakelig om et samlet støttemiljø på noen få hundre personer som til sammen sendte et lite titalls fremmedkrigere og kanskje noen hundre tusen innsamlede kroner. Likevel er dette et viktig funn som hjelper oss å forstå når og hvordan jihadismen vokste fram i Danmark, Norge og Sverige.

Hovedinnsikten er at jihadismen i Skandinavia er eldre enn tidligere antatt, for fenomenet ser ut til å ha startet allerede i 1980-årene. Dette har forskere tidligere hatt mistanke om, men ikke fått bekreftet. Vi vet nå at det fantes islamistmiljøer på den tiden som var i kontakt med relativt radikale islamistgrupper i den arabiske verden. For Sveriges del må en slik kontakt ha eksistert allerede i 1985, ettersom bladet al-Jihad fant veien til landet bare noen få måneder etter lanseringen i desember 1984. I både Danmark og Sverige ble kontakten så god og engasjementet så stort at det ble aktuelt å invitere store skikkelser som

Abdallah Azzam og Omar Abd al-Rahman til Skandinavia. I Norge ser det ut til å ha vært mindre aktivitet, men likevel nok interesse til at tidsskrifter som al-Jihad ble lest her gjennom hele siste halvdel av 1980-årene.

Selv om vi kan flytte startpunktet for den skandinaviske jihadismen noen år tilbake i tid, er det viktig å understreke at disse tidlige miljøene neppe var like radikale som de nettverkene som opererte i Danmark og Sverige i 1990-årene. For 1980-årenes Skandinavia er det antakelig mer presist å snakke om «proto-jihadisme» i den forstand at miljøene ikke var like ideologisk bevisste og ekstreme som de som skulle komme senere. Støttevirksomheten i 1980-årene var begrenset i omfang, rettet mot én enkelt konflikt, og til støtte for en opprørsbevegelse som drev relativ konvensjonell krigføring. I tillegg var det etter alt å dømme ingen som på denne tiden vurderte vold

Fenomener som vi forbinder med de senere år forekom i våre hovedsteder allerede for tredve år siden.

på skandinavisk jord. Til sammenlikning drev jihadistmiljøene på 1990-årene omfattende støttevirksomhet til en rekke ulike militante grupper, hvorav noen drev med renspikket terrorvirksomhet i både Vesten og Midtøsten.

Når dette er sagt, vet vi fortsatt for lite om både 1980- og 1990-årsmiljøene til å slå fast nøyaktig hvordan de relaterer seg til hverandre. Blant annet er det usikkert hvor mange av de tidlige aktivistene som ble med videre i de mer radikale miljøene i 1990-årene. Taarnby skriver om danskene at «ingen av de som reiste [til Afghanistan] dukket direkte opp som jihadister senere, verken i Danmark eller andre steder.»[60] Derimot var det nettverksoverlapp mellom støttemiljøene i 1980-årene og de senere miljøene gjennom folk som Ahmed Abu Laban og Said Mansour. Når det gjelder Sverige vet vi ikke om noen i Brandbergen-miljøet i 1990-årene hadde vært involvert i Afghanistan-relatert virksomhet i Sverige i 1980-årene.

Den andre viktige innsikten gjelder hvordan jihadistmiljøene i 1990-årene oppsto. Det har vært vanlig å knytte jihadismens fremvekst i Nord-Europa i 1990-årene til ankomsten av allerede mobiliserte aktivister fra land som Algerie og Egypt på starten av tiåret. Dette var nøkkelmekanismen for 1990-årenes jihadisme også i Skandinavia, men som vi har sett kom ikke disse aktivistene til helt udekket bord. Funnene i denne artikkelen indikerer at afghanaraberbevegelsen fungerte som et bindeledd mellom islamistene – «proto-jihadistene» – som allerede var her og de mer radikale aktivistene som kom senere. Afghanistan-arbeidet eksponerte de skandinaviske islamistene for internasjonal jihadistlitteratur og satte dem i kontakt med andre afghanarabere i Peshawar. Når noen av de sistnevnte trengte et nytt sted å være hadde de allerede kontakter i Skandinavia og ble ved ankomst tatt imot av vennligsinnede miljøer.

Dette reiser imidlertid et nytt spørsmål, nemlig hvordan 1980-årenes «proto-jihadistmiljøer» vokste fram og hvordan de først kom i kontakt med afghanaraberne. Dette spørsmålet kan vi imidlertid ikke besvare før det er gjort mer historisk forskning på disse miljøene. I prinsippet kan vi se for oss to idealtypiske mekanismer: enten at fenomenet ble «importert» i form av allerede mobiliserte aktivister (på samme måte som med «den harde» jihadismen i 1990-årene) eller at det vokste fram lokalt blant muslimer som ikke hadde vært politisk aktive ved ankomst. Det lille vi vet peker i hvert fall mot et element av import i form av personer tilknyttet Det muslimske brorskapet. Blant annet skal den sentrale skikkelsen i det

danske miljøet i 1980-årene, Abu Laban, ha vært aktiv i brorskapskretser i Egypt før han kom til Danmark i 1982.[61] Sannsynligvis vokste miljøene fram gjennom en kombinasjon av importert og lokalt oppstått aktivisme, men det trengs mer forskning for å spesifisere den relative betydningen av hver mekanisme. Uansett er det rimelig å anta at den første kontakten mellom de skandinaviske islamistmiljøene og afghanaraberne oppsto gjennom internasjonale nettverk knyttet til det muslimske brorskapet. Både rundt Abu Laban i Danmark, Islamiska forbunden i Stockholm, og senere i det norske Rabita skal det ha vært flere brorskapssympatisører. Ettersom Abdallah Azzam og mange andre afghanarabere hadde tilknytning til brorskapet fremstår dette som den mest sannsynlige overføringsmekanismen for informasjon fra Peshawar til København, Oslo og Stockholm. Denne artikkelen inngår i en serie med forskningsfunn fra de senere år som indikerer at den europeiske jihadismen er eldre enn tidligere antatt og at det har vært betydelig historisk kontinuitet i bevegelsens nettverk og modus operandi.[62] For Skandinavias vedkommende har vi her sett at fenomener vi forbinder med de senere år, som fremmedkrigervirksomhet, radikalisering av konvertitter og distribusjon av jihadistpropaganda, forekom i våre hovedsteder allerede for tredve år siden. Vi kan også se at sentrale mønstre i den skandinaviske jihadismen, slik som Københavns og Stockholms rolle som bevegelsens tyngdepunkt i regionen, allerede var begynt å avtegne seg på 1980-årene. Dette understreker viktigheten av – og behovet for – mer forskning på jihadismens tidlige historie i Skandinavia.

• *f* •

THOMAS HEGGHAMMER er sjefsforsker ved Forsvarets forskningsinstitutt (FFI) og professor 2 ved Universitetet i Oslo.

Takk til Brynjar Lia, Petter Nesser og de to anonyme fagfellene for nyttige tilbakemeldinger på en tidligere versjon av artikkelen.

1 Jeg definerer islamisme som aktivisme legitimert med hovedhenvisning til islam.

2 Fremmedkrigervirksomhet defineres her som privat organisert, ideologisk motivert involvering i konfliktsoner utenfor ens tilholdsland. I de tilfeller hvor medlemmer av en diaspora reiser for å kjempe i familiens opprinnelsesland (for eksempel norsk-somaliere som slutter seg til al-Shabaab), snakker man om «koetnisk» (co-ethnic) fremmedkrigervirksomhet.

3 Thomas Hegghammer, *The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad* (Cambridge: Cambridge University Press, kommer 2019).

4 Thomas Hegghammer, «Bibliography on jihadism in Scandinavia v1.1», 29. oktober 2018, hegghammer.com/_files/Bibliography_on_jihadism_in_Scandinavia_v1.1.pdf. Det er skrevet mye om islam og muslimer i Skandinavia, men islamisme og jihadisme har ikke stått høyt på forskningsagendaen. Se Jørgen Nielsen, ed., *Islam in Denmark: The Challenge of Diversity* (Plymouth: Lexington, 2012); Göran Larsson, «Islam och muslimer i Sverige – en kunskapsöversikt», SST:s skriftserie (Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund, 2014) og Oddbjørn Leirvik, «Norske muslimar og islam i Norge», 2018, folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamNorge-tema.htm.

5 Brynjar Lia og Petter Nesser, «Jihadism in Norway: a Typology of Militant Networks in a Peripheral European Country», Perspectives on Terrorism 10, nr. 6 (2016).

6 Matias Seidelin, *Allahs danske krigere* (København: Politiken forlag, 2012).

7 Magnus Sandelin, *Jihad. Svenskarna i de islamistiska terrornätverken*. (Stockholm: Månpocket, 2013).

8 Seidelin, *Allahs danske krigere*; Sandelin, *Jihad*.

9 Marco Nilsson, «Foreign Fighters and the Radicalization of Local Jihad: Interview Evidence from Swedish Jihadists», Studies in Conflict & Terrorism 38, nr. 5 (2015): 348; Brynjar Lia og Petter Nesser, «Norske muslimske fremmedkrigere», Nytt norsk tidsskrift 31, nr. 4 (2014): 404.

10 Det første angrepsplottet kan ha forekommet allerede i 1993. Da avslørte dansk politi en GI-celle på tre personer i Aarhus som etter alt å dømme planla angrep i Danmark eller et annet sted i Europa. Mennene hadde bombeoppskrifter og København-kart med jødiske landemerker sirklet inn. De hadde kvikksølv til detonatorer og hadde gjort aktive forsøk på å kjøpe kjemikalier til sprengstoff. De hadde telefonnumrene til Ramzi Yousef og andre av World Trade Center-bomberne i New York, og fingeravtrykkene til to av Aarhus-mennene var på omslaget til WTC-bombernes sprengstoffmanual. En av dem hadde vært sprengstoffinstruktør i en GI-leir i Afghanistan i flere år. De ble frikjent fra tiltalen om terrorplanlegging i 1996 fordi retten ikke fant det bevist at de hadde konkrete planer om å ramme et mål i Danmark. Seidelin, *Allahs danske krigere*.

11 Michael Taarnby Jensen, «Jihad in Denmark: An overview and analysis of jihadi activity» (København: Dansk institut for internationale studier, 2006); Morten Skjoldager, *Truslen inde-*

fra: De danske terrorister (København: Lindhart og Ringhof, 2009).

12 Magnus Ranstorp, «Terrorist Awakening in Sweden?», CTC Sentinel 4, nr. 1 (2011).

13 Amir Rostami et al., «Våldsbejakande extremism och organiserad brottslighet i Sverige» (Stockholm: Institutet for framtidsstudier, 2018).

14 Matias Seidelin, *Allahs danske krigere* (Copenhagen: Politiken forlag, 2012).

15 Seidelin, *Allahs danske krigere*, e-bok paragraf 13.47–54.

16 Seidelin, *Allahs danske krigere*, e-bok paragraf 13.30.

17 Mohammed Bouras, *Islam i Norge* (Oslo: Millennium, 1998), 134. Lite tyder på at Bouras selv var i Afghanistan, men han må ha hatt interesse for konflikten. Bouras siterer Abdallah Azzams bok *'Ushshaq al-Hur* [De som elsker jomfruene i Paradis] (på side 178), så det er mulig han fikk sin kunnskap om afghanaraberne fra denne.

18 Jonas Otterbeck, *Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering* (Lund: Lund universitet, 2000), 228.

19 Taarnby Jensen, «Jihad in Denmark», 6.

20 Lia og Nesser, «Norske muslimske fremmedkrigere», 400. I 2000 skrev Kari Vogt at «enkelte 'afghanere', det vil si menn av ulik nasjonalitet og med kamperfaring fra Afghanistan, har også funnet veien til moskeene», men det er uklart om disse hadde reist fra Norge på 1980-tallet; Kari Vogt, *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (Oslo: Cappelen, 2000), 212–213.

21 Nilsson, «Foreign Fighters and the Radicalization of Local Jihad», 348.

22 Hegghammer, *The Caravan*, kapittel 10. For mer om afghanaraberne, se Alex Strick van Linschoten og Felix Kuehn, *An Enemy We Created: The Myth of the Taliban / al-Qaida Merger in Afghanistan, 1970–2010* (London: Hurst, 2012), Mustafa Hamid og Leah Farrall, T*he Arabs at War in Afghanistan* (London: Hurst, 2015) og Anne Stenersen, *Al-Qaida in Afghanistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

23 Journalisten John Cooley og andre har hevdet at CIA rekrutterte og trente afghanarabere, men dette er en konspirasjonsteori uten støtte i håndfaste bevis. USA og andre vestlige land støttet de afghanske Mujahidin, ikke de arabiske fremmedkrigerne. De sistnevnte var altfor få og militært unyttige til at stormaktene skulle bruke ressurser på dem; Hegghammer, *The Caravan*, kapittel 8.

24 Jørgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, 3. utgave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004): 78, 83, 86.

25 I Danmark var det rundt 1990 mellom 5000 og 10 000 personer fra arabiske land, i Norge cirka 5000; Kari Vogt, *Kommet for å bli: Islam i Vest-Europa* (Oslo: Cappelen, 1995), 225–226.

26 Nielsen, *Muslims in Western Europe*, 87.

27 «Tvil om Rød Ungdominnsamling», Aftenposten, 2. august 1984; Tor Bach, intervju med forfatteren, 27. oktober 2018. «Leiesoldater ber om penger», VG, 18. mars 1983; «Valdemar antikommunist», VG, 8. november 1985.

28 «Justiskomiteen møter afghansk gerilja», NTB, 15. september 1986.

29 Seidelin, *Allahs danske krigere*, e-bok paragraf 13.47–54.

30 M. Halim Tanwir, *Afghanistan: History, Diplomacy and Journalism*, Kindle, vol. 2 (Dartford: Xlibris, 2013), 591.

31 Tanwir, *Afghanistan*, 516–517.

32 Mujaddidi var i København fra 1974 til 1978; Tanwir, *Afghanistan*, 514.

33 Tanwir, *Afghanistan*, 557. I august 1986 sultestreiket Wolasmal utenfor den sovjetiske ambassaden med krav om at «regjeringen må støtte den afghanske geriljaens informasjonssenter 'Mujahid' i Oslo, og spesielt Hassan Wolasmals egen avis Mujahid Wolas». Avisen ble ifølge Wolasmal distribuert i 1000 eksemplarer i Norge og i 15 000 eksemplarer i Pakistan; «Sultestreiker mot Sovjet», NTB, 18. august 1986.

34 «About us», http://dawatmedia.com/about-us/ [konsultert 17. desember 2018]. Informasjonskontoret er aktivt den dag i dag blant annet på DawatMedia.com.

35 Tanwir, *Afghanistan*.

36 Al-Jihad 17 (mars 1986): 3. Jeg anser det som forskningsetisk legitimt å gjengi disse adressene, ettersom 1) de involverte aktørene selv valgte å la dem publiseres i al-Jihad, 2) distribusjonen av al-Jihad var så stor at informasjonen allerede kan sies å være i det offentlige domenet, 3) hendelsene ligger over 30 år tilbake i tid, og 4) distribusjonsvirksomheten var ikke ulovlig på det aktuelle tidspunktet.

37 Al-Jihad 22 (september 1986): 1.

38 Anonym, intervju med forfatteren, 2018.

39 Anonym, intervju med forfatteren, 2018.

40 Anonym, intervju med forfatteren, 2018. Islamiska forbundet var eldst; norske Rabita ble grunnlagt etter inspirasjon fra Islamiska forbunden.

41 Vogt, *Kommet for å bli*, 67–68; Vogt, *Islam på norsk*, 219–220.

42 Al-Jihad 17 (mars 1986): 3.

43 Al-Bunyan al-Marsus 29 (juli 1989): 43.

44 Al-Jihad 12 (15. oktober 1985): 44.

45 Al-Jihad 14 (12. desember 1985): 44.

46 Al-Jihad 13 (13. november 1985): 44.

47 Den 14. juni 1985 plasserte den 19 år gamle nynazisten Ole Kristian Brastad, som var tilknyttet gruppen Nasjonalt folkeparti, en bombe ved Nor-moskéen i Frognerveien i Oslo. Bare imamens kone og deres barn var til stede i bygget, og de ble sendt til sykehus, men uten fysiske skader; Aftenposten, 28. august 1985.

48 Al-Jihad 13 (13. november 1985): 16.

49 Al-Jihad 41 (april 1988): 43.

50 *ishraqat islamiyya* [Islamske lyspunkter], kandiel.com, 17. desember 2007 (kandiel.com/print.php?id=17).

51 J. M. Berger, ed., *Beatings and Bureaucracy: The Founding Memos of Al Qaeda* (Intelwire Press, 2012), location 622.

52 Abdallah Azzam, T*he Lofty Mountain* (London: Azzam Publications, 1989), ebooks.worldofislam.info/ebooks/Jihad/The%20Lofty%20Mountain.pdf.

53 Husni Adham Jarar, *al-shahid 'abdallah 'azzam: rajul da'wa wa-madrasat jihad* [Martyren Abdallah Azzam: Mann av da'wa og skole i jihad] (Amman: Dar al-Diya, 1990), 111.

54 Denne teorien er styrket av at en person som var aktiv i det arabiskspråklige Rabita-miljøet i Oslo på slutten av 1980-årene i dag sier at han ikke har hørt om tidsskriftet al-Da'wa al-Islamiyya eller personene Muhammad Ashraf eller Muhammad Tariq al-Biryali; Anonym, intervju med forfatteren, 2018.

55 Al-Bunyan al-Marsus 31 (april 1990): 42–44.

56 Se for eksempel Olivier Roy, *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

57 Dette er ikke de eneste tidlige eksemplene på unge radikaliserte konvertitter; også i 1990-årene så man flere slike, for eksempel franskmannen David Vallat i den såkalte Roubaix-gjengen; se David Vallat, *Terreur de jeunesse: Le témoignage d'un ex-jihadiste* (Paris: Calmann-Lévy, 2016).

58 Per Gudmundson, «Svensk medborgare terroriststemplad», Gudmundson.blogsplot.com, 7. desember 2006.

59 Anonym, intervju med forfatteren, 2018.

60 Taarnby Jensen, «Jihad in Denmark», 6.

61 Seidelin, *Allahs danske krigere*, Epub paragraf 13.9.

62 Se spesielt Petter Nesser, *Islamist Terrorism in Europe: A History* (London: Hurst, 2015).

Appendiks: Oversatte tekstutdrag fra AL-BUNYAN AL-MARSUS og AL-JIHAD, 1988 & 1989. ☞

غرباء على درب الجهاد

رفضوا الكفر وأهله ، وحق لهم أن يرفضوا ، فالدرب مختلف والطريق مغاير ، طريقهم النور والإيمان في غياهب الليل والظلام .. لم يألوا جهدا في البحث عن الحقيقة .. عن هذا الدين القويم طلبوا الهداية الربانية فكانت الاستجابة تسير بهم خطوة خطوة عبر الأفكار والآمال .. عبر الصحاري والوادي والبحار .. عبر نسائم الإيمان وروح الاحسان حتى حطت رحالها في أرض العزة والكرامة .. على أرض ذروة سنام الاسلام .. على أرض الجهاد في أفغانستان .



عبدالملك السويدي

• حبذا لو عرفتنا على نفسك

اسمي عبد الملك ، عمري (٢٣) سنة ، والدي من إيطاليا وأمي من السويد اعتنقت الإسلام قبل سنتين ، والآن أنا موجود في الجهاد .

• كيف تعرفت على الجهاد في افغانستان ؟ وكيف جئت إلى هنا ؟

الجهاد معروف حتى عند غير المسلمين ، لكن غير المسلمين عندهم وجهات نظر أخرى عن الجهاد ، أما بالنسبة لي فأعرف انه جهاد إسلامي وأنه يعنيني ، فقد قابلت بعض الأخوة الذين كانوا في الجهاد وحدثوني عن هذه الأشياء ، وبعد ذلك بدأت أفكر بالجهاد بجدية والحمد لله فتح قلبي للجهاد ، وقررت أن أترك كل شيء في السويد وأحضر إلى هنا .

• هل والديك أحياء ؟

نعم ، هم أحياء .

• هل هنا بمحضورك لأرض الجهاد ؟

أخبرتهم قبل أن أحضر بأني ذاهب إلى الباكستان ولكن لم أحدثهم عن الجهاد .

• كيف كانت قصة اعتناقك للإسلام ؟

البداية كانت عن طريق أصدقاء سويديين مسلمين كانوا يدرسون في اسلام اباد القرآن والحديث دعوني للإسلام ، ولم أدخله الوهلة الأولى لأني كنت مترددا بعض الشيء إذ الشيطان كما تعرف يؤثر على الإنسان خاصة عندما يكونون على وشك الدخول بالإسلام كما أننا ماتعلمناه بالسويد عن الإسلام لم يكن صحيحاً ، بعد ذلك زرت مسجد ستوكهولم ، فوجدت الناس هناك طيبي القلب ، وشعرت عندما دخلت المسجد بالسكينة والهدوء .

• هل تزمع على البقاء هنا أم لا ؟

إن شاء الله سأبقى .

• هل ذهبت إلى المعسكرات ؟

نعم لقد ذهبت إلى خلدن للتدريب وبعد ذلك ذهبت إلى خوست

• ما الانطباعات التي خلت بها ؟

فرق كبير بين الإقامة في بيشاور والتمركز في الجبهة ، فبيشاور أرض راحة ودنيا ، أما هناك طول الفترة تبقى مع إخونك ولاتجد من الطعام إلا القليل البسيط ، كما تزرق الحراسة ليلك إلا أنك تشعر بشيء آخر تشعر بالتضحية والفداء .

• سمعنا أنك جرحت في خلدن .

لا هذا كان في صدى عندما كنت أتسلق الجبل فجرحت جرحاً بسيطاً لكنه التهب وبعدها بشهرين مرضت بالحمى ، والآن جيد والحمد لله

• ماذا عن الإسلام في السويد ؟

نحن نحو مئة ألف مسلم ، الغالبية منهم مسلمون بالاسم ، فقد اندمجوا بالمجتمع السويدي وهذا غير سهل لأنه مجتمع إباحية قد جمع كل ما يستطيع من حطام الدنيا ، وإنا أريد أن نستمتع بالأشياء الجيدة فلانستطيع أن نستخلصها مما خالطها من المحرمات ، كما أنه أيضاً ليس من السهل أن تمنع أو تحرم كل ماهو خطأ ، لأن الناس لا يهتمون بالإسلام فالمساجد عندنا تبدو لك من الخارج أنها مساجد والحقيقة تخالف ذلك

• هل والديك مسلمان ؟

[*fra* AL-BUNYAN AL-MARSUS, *mars 1990*:

ABD AL-MALIK AL-SWIDI

– Kan du fortelle oss om deg selv?

Jeg heter Abd al-Malik, jeg er 23 år, min far er fra Italia og min mor fra Sverige, jeg konverterte til islam for to år siden, og nå er jeg i jihad.

– Hvordan hørte du om jihaden i Afghanistan? Og hvordan kom du hit?

Jihaden er kjent også blant ikke-muslimene, men ikke-muslimene ser annerledes på den. For mitt vedkommende vet jeg at det er en islamsk jihad og at den er en plikt for meg. Jeg møtte noen brødre som var i jihaden og de fortalte meg om disse tingene, og etter det begynte jeg å tenke seriøst på jihad, og takket være Gud ble mitt hjerte åpnet for jihad, og jeg bestemte meg for å forlate alt i Sverige og komme hit.

– Lever foreldrene dine?

Ja, de lever.

– Vet de at du er i jihadens land?

Jeg fortalte dem før jeg dro om at jeg skulle reise til Pakistan, men jeg sa ingenting om jihad.

– Fortell historien om da du omfavnet islam.

Det begynte via svenske muslimske venner som studerte Koranen og hadith i Islamabad, og inviterte meg til islam. I starten gikk jeg ikke inn [i islam] fordi jeg var usikker på en del ting, og som du vet jobber Satan for å påvirke mennesket, særlig når det er på nippet til å gå inn i islam, og i tillegg er det vi lærer om islam i Sverige feil. Etter det besøkte jeg Stockholm-moskeen, og der møtte jeg godhjertede mennesker. Jeg følte sjelefred og ro idet jeg gikk inn i moskeen.

– Planlegger du å bli her eller ikke?

Hvis Gud vil, blir jeg her.

– Har du vært i treningsleirene?

Ja, jeg har vært i Khalden for å trene, og etter det dro jeg til Khowst.

– Hvilke inntrykk har du fått?

[At det er] stor forskjell mellom å holde seg i Peshawar og å være ved fronten. Peshawar er et rolig og jordisk sted, mens der [ved fronten] er du hele tiden med dine brødre, og du finner nesten ikke mat, og vaktskiftet holder deg våken om natten, men det gir en helt annen følelse, en følelse av forsakelse og oppofrelse.

– Vi hørte du ble skadet i Khalden.

Nei, det var i Sada, når jeg skulle klatre opp et fjell. Jeg fikk en liten skade, men den ble betent og etter et par uker fikk jeg feber, men nå er alt godt, Gud være priset.

– Hva kan du fortelle om islam i Sverige?

Vi er om lag hundre tusen muslimer, og de fleste er bare muslimer i navnet. De har integrert seg i det svenske samfunnet, og det er ikke lett, for det er et skittent samfunn som har samlet alt av det jordiske livets skrapgods. Hvis du vil nyte gode ting, kan du ikke skille de ut fra alle de forbudte tingene de er blandet med. Det er heller ikke lett å hindre eller forby alt det gale [som gjøres] fordi folk bryr seg ikke om islam. Moskeene hos oss ser ut som moskeer utenfra, men sannheten er en annen.

– Er dine foreldre muslimer?

Nei. Jeg har tenkt på å misjonere overfor dem, men jeg ber Gud om å lede deres hjerter til islam hvis de ønsker ro.

– Når du returnerer til landet ditt, hva har du tenkt å gjøre for islam?

Forhåpentlig drar jeg ikke tilbake før jeg har utrettet noe [her]. Det trengs misjonering; det foregår misjonering, men den er svak og dårlig organisert.

– Finnes det islamske organisasjoner der?

Ja, det er foreninger for tyrkere, arabere og pakistanere, men det er ingen koordinering mellom dem.

– Hvilken påvirkning har islamske medier på samfunnet i Sverige?

Kanskje ser du noen kvinner med slør, men hvis du spør dem hvorfor de bærer det, svarer de



لا ، كنت أفكر بدعوتهم لكن أدعو الله أن يشرح صدورهم للإسلام إذا أرادوا الهداية .

• عندما تعود إلى بلدك ماذا تنوي أن تعمل للإسلام ؟

إن شاء الله لن أرجع قبل أن أعمل شيء ، ولابد من الدعوة ، هناك الدعوة موجودة لكن ضعيفة وغير منظمة جيداً .

• هل هناك منظمات إسلامية ؟

نعم ، هناك جمعيات أتراك ، وللعرب ، والباكستانيين ، ولايوجد تنسيق فيما بينهم .

• ماتأثير الإعلام الإسلامي على المجتمع في السويد ؟

ربما نرى بعض النساء متحجبات لكن لو سألت بعضهن عن السبب تقول لك أن زوجها يريد ذلك لأنه أصبح عادة عند بعض النساء -والله أعلم- أعني إنهم بحاجة إلى التعليم ، التثقيف

• ما شعورك وأنت في الجمعة ؟

ربما في البداية شعرت بشيء من الخوف لكن عندما تذكرت بأنني سوف أموت يوماً وربما اليوم فلابد من الخوف من الله وليس من الموت .

• هل تعلمت لغة السويد أو لغة أخرى للأقطان ؟

لا إن شاء الله سوف أتعلمها .

• نصيحة تقدمها إلى إخوانك المسلمين

عليهم بالجهاد لأنه هو الترجمة العملية للإسلام وبدونه لا يمكن قيام دولة الإسلام ونشر دين الإسلام ، ربما يظن البعض بأن الإسلام نستطيع أن ننشره بالحب والسلام لكن هؤلاء الناس الذين نريد إيصال الدعوة إليهم لا يرون بشيء إسمه السلام والحب . وهم يريدون قتلنا والقضاء علينا . لذلك يجب أن نتعاضد أيدينا مجتمعة لأن الله طلب منا ذلك الإعداد بشتى الطرق وللأسف أن المسلمين قد نسوا أهمية الجهاد وهذا هو السبب في عدم وجود دولة لهم .

على درب الجهاد الذي حوى المسلمين من كل أرجاء المعمورة .. إلتقينا به شاباً صغيراً عرف الإسلام وعاش به فعرف أن قيمة الحياة هي أن تكون لله فباع كل ما يملك من حطام هذا الوجود من مادة ليأتي في سبيل الله إلى أرض العزة والفخار على الرغم من صغر سنه وإسلامه الجديد ، إلتقت به البنيان المرصوص في بيشاور بعد أن عاد من ساحات الوغى .. فكان هذا التعارف وهذا الحوار :-

اسمي أبو موسى وعمري (١٩) سنة من السويد (استكهولم) .

هل لك أن تحدثنا عن كيفية اعتناقك للإسلام ؟ومتى كان ذلك ؟

اعتنقت الإسلام منذ أكثر من سنة وسبعة شهور لأن والدي من الجزائر وكنت أعيش مع والدتي في السويد لأن القانون هناك يقضي ببقاء الابن مع والدته إذا حدث الإنفصال بينهما في المجتمع السويدي .. لا أعرف عن الإسلام شيئاً وبعد أن كبرت ورجعت عمري إلى (١٨) سنة تحدث والدي معي عن الإسلام وأخذني إلى المسجد في محاولة لتعريفي بالإسلام ، ولكن حتى تلك اللحظة لم أقدر على استيعاب مفاهيم الإسلام ورجع والدي مرة أخرى إلى الجزائر فذهبت في إحدى المرات إلى المسجد الكبير في استكهولم وقابلت رجلاً

at ektemennene deres ønsker det fordi det er en tradisjon hos noen kvinner. Gud vet, det jeg mener er at de trenger å informeres og kultiveres.

– Hva føler du når du er ved fronten?

I starten kjente jeg litt på frykten, men når jeg hadde minnet meg selv på at jeg uansett skal dø en dag, og kanskje i dag, [tenkte jeg at] jeg må frykte Gud og ikke døden.

– Har du lært pashto eller et annet afghansk språk?

Nei, men forhåpentlig kommer jeg til å gjøre det.

– Har du et råd til dine muslimske brødre?

De må kjempe jihad, for det er oversettelsen av islam i praksis, og uten den er det ikke mulig å opprette en islamsk stat og spre islam som religion. Noen tenker kanskje at vi kan spre islam med kjærlighet og fred, men de folkene vi vil nå med vårt budskap bryr seg ikke om det som heter fred og kjærlighet. De vil drepe oss og utrydde oss. Derfor må vi stå sammen, hånd i hånd, for Gud har befalt oss å forberede oss [militært] på ulike måter. Dessverre har muslimene glemt viktigheten av jihad, og det er grunnen til at de ikke har en egen stat.

ABU MUSA

Mitt navn er Abu Musa, jeg er 19 år og kommer fra Sverige (Stockholm).

– Kan du fortelle oss om hvordan du omfavnet islam? Når var det?

Jeg omfavnet islam for over ett år og syv måneder siden fordi faren min er fra Algerie. Jeg bodde med min mor i Sverige fordi loven der sier at barnet må bo hos sin mor etter en skilsmisse. Jeg visste ingenting om islam, men når jeg ble større og jeg fylte 18 år snakket min far til meg om islam og tok meg til moskeen i et forsøk på å gjøre meg kjent med islam. Fram til det øyeblikket hadde jeg ikke tatt innover meg noen islamske idéer. Så dro min far tilbake til Algerie igjen. Så en gang dro jeg tilbake til den store moskeen i Stockholm og møtte en mann der som begynte å fortelle meg om islam og Profeten, og takket være Gud fikk jeg en god forståelse av islam akkurat da jeg lurte på om islam var den riktige religionen eller ikke. Etter at jeg hadde forstått islam godt, begynte jeg å applisere den i livet mitt steg for steg. Men på grunn av livsstilen der fant jeg dessverre ikke tid til å gå til moskéen, selv om jeg jeg ville lære mer. Da sa jeg til meg selv: dette er ikke det livet en muslim skal leve for å applisere sin islam, fordi muslimene i Sverige arbeider og sliter seg ut for å tjene penger, og ikke for sin religion, og dette er ikke riktig. Så begynte jeg å tenke på jihad i islam, og det var ingen som snakket til meg om jihad unntatt en person, en som introduserte meg til islam på en ordentlig måte, og det var bror Abu Amina. Han snakket til meg om jihad.

– Hvordan står det til med muslimene og islam i Sverige?

De har sentere i hovedstaden Stockholm i form av en stor moské hvor de finner halal-mat og islamske kassetter, aviser og bøker på engelsk og svensk. Der finnes mange moskeer, men de er ikke som i arabiske land. Ofte er de små, bare et lite hus eller leilighet. Det er steder som er satt av til å bygge mange moskeer til muslimene, men de er ikke blitt bygget ennå.

– Hvordan forklarer de islam til ikke-muslimer i Sverige?

Hvis noen spør og vil vite mer, så snakker de med vedkommende og introduserer ham eller henne til islam. Men jeg tror ikke de har verken planer eller misjoneringskapasitet til å forklare islam [til mange]. De er ikke som muslimene i Amerika som går ut til folk og forklarer dem islam.

– Jihad er det ypperste i islam. Hvordan hørte du om jihaden i Afghanistan og hvordan kom du hit?

ماذا يريد ومـاذا

هناك وبدأ يحدثني عن الإسلام وعن الرسول صلى الله عليه وسلم فالحمدلله فهمت منه الإسلام فهماً جيداً في الوقت الذي كنت فيه أبحث هل الإسلام هو الدين الصحيح أم لا ؟ وبعدما فهمت الإسلام جيداً بدأت تطبيقه في حياتي خطوة خطوة ولكن للأسف نسبة لأسلوب الحياة هناك كنت دوماً أحب أن أعرف الكثير عن الإسلام ولكن لا أجد الوقت الكافي حتى للذهاب إلى المسجد – فقلت لنفسي هذه ليست الحياة التي يجب أن يعيشها المسلم لكي يطبق إسلامه لأن المسلمين في السويد يعملون ويرفقون أنفسهم من أجل المال وليس من أجل الدين وهذا ليس صحيحاً فبدأت أفكر بالجهاد في الإسلام ولم يكن هناك أحد يحدثني عن الجهاد فلا لم أتحدث إلا مع الشخص الذي عرفني بالإسلام جيداً وهو الأخ (أبو أمينة) فحدثني عن الجهاد .

كيف أحوال المسلمين والإسلام في السويد ؟

لديهم مراكز في العاصمة استكهولم وهو عبارة عن مسجد كبير يجتمعون فيه للطعام على الطريقة المغلل وإشرطة الكاسيت والجرائد والكتب الإسلامية بالإنجليزية والفرنسية والألبانية والسويدية وهناك مساجد كثيرة ولكنها ليست مثل التي في الدول العربية عادة تكون صغيرة عبارة عن بيت صغير أو شقة وهناك أماكن مخصصة لبناء مساجد كثيرة للمسلمين ولكن لم تبن بعد .

كيف يشرحون الإسلام لغير المسلمين في السويد ؟

لو هناك أي أحد يريد السؤال والمعرفة فيحدثونه ويعرفونه بالإسلام ولكن لا أعتقد أن لديهم الفكر والقدرة الدعوية حتى يستطيعوا شرح الإسلام فهم ليسوا كمسلمي أمريكا يذهبون إلى الناس ويشرحون لهم الإسلام .

الجهاد ذروة الإسلام فكيف عرفت على الجهاد في أفغانستان وكيف أتيت ؟

ا أعرف .. كيف .. فهذا من فضل الله .. منذ أن عرفت الإسلام ومعنى الجهاد في سبيل الله في الإسلام شعرت أنه لا بد أن أجاهد ولا بد أن أذهب لمنذ أن اعتنقت الإسلام بدأت أكره كل المنكرات .

كيف وصلت إلى أفغانستان ؟

أخذت القطار من استكهولم إلى الدانمارك وبالطائرة إلى استانبول ومنها إلى كراتشي ومن كراتشي إلى بيشاور .

من قابلت عندما أتيت أول مرة ؟

للأسف الشديد قابلت أناساً يثبطون الناس من الجهاد فقد قابلت شخصاً يدعى أحمد جرير أخذني إلى بيته وبدأ يحدثني عن أن هذا الجهاد ليس جهاداً حقيقياً وقال لي أنت لا تقدر على الذهاب إلى الجهاد ولا بد أن تدرس الإسلام قبل أن تذهب إلى الجهاد فالتزمت قليلاً ولكني تذكرت أن الله سيرشدني إلى الطريق الصحيح فبدأت أسأل في أماكن كثيرة وأخيراً أتيت إلى بابي وإلى بيت الأنصار وبعدها ذهبت وتدربت في معسكر صدى لمدة شهر وقابلت مجموعة خيرة من الأخوة الذين أرشدوني ونصحوني في كثير من الأشياء وبعدها مكثت شهراً في خلدن .

هل كانت صعوبة في التفاهم هنا لأنك تتحدث بالإنجليزية وخاصة في التدريب ؟

لقد تعلمت العربية ولكن لا أقدر على التحدث بها بطلاقة ولكن أفهم إذا تحدث إلى أحد – فهي ليست مشكلة – فالحمدلله القلوب متآلفة وإن شاء الله سوف أتعلم البشتو والفارسية واللغة العربية .

ماذا تقول للذين لا يأتون إلى الجهاد ؟

القتال في سبيل الله – إذا كانوا لا يقدرون للمجيء إلى هنا لسبب أو لآخر – فلا ينسوا أن يساعدوا المجاهدين بالمال لأن الإنسان عندما يأتيه المال الكثير يجب أن يأكل ويشرب وقليل أن يتذكر الآخرين وأظن أن هذا يعتمد على قوة الإيمان أولاً ولذا أنصح إخواني المسلمين بالإنفاق لأن الدنيا زائلة والحياة الآخرة هي الحياة الدائمة ولا أعرف لماذا يتعبون ويكدون ويجمعون المال لهذه الحياة ولم يعدوا شيئاً للحياة القادمة .

لو قيل لك قاتل في فلسطين والقفين هل توافق ؟

نعم لوافق .. لأنه قتال في سبيل الله — ففي كل الأحوال سوف أخدم إخواني – لأننا عندما نشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله – لا بد أن نوفي بها كاملة ولا نأخذ ما هو عندها (يعني المفاصلة بين الحق والباطل) .

لنكلم كثيراً من الصليبيين ومؤسساتهم وخطرهم وازدياد نشاطهم ، وأنهم أصبحوا أقصى الكبير للمسلمين ، وأنه يقابل كل مؤسسة إسلامية عشرات من المؤسسات التبشيرية ، وأنهم قدموا من كل حدب وصوب ، وأنهم يعملون في كل المجالات والاختصاصات ، وأن خطرهم كبير وشرهم مستطير و – و ....

نعم هذا كله صحيح ولكن ماذا عملنا من أجل الوقوف أمامهم ، أو على الأقل مجاراتهم ؟ وماذا قدم المسلمون مقابل مايقدمون ! وماذا ضحى المسلمون مقابل مايضحون رغم فساد وباطل مايقدمون من أجله ويضحون له .

وأتناول هنا بعض أطراف الخدمات الصحية والطبية ، وأقارنها بخدمات المسلمين .

لا تنكر أن هؤلاء الصليبيين المفسدين كانوا سباقين في الدخول إلى أفغانستان وبعضهم سموا أنفسهم بأسماء إسلامية تدليسا على المسلمين فطبي جان منذ عام (١٩٨٤م) يتجول في المنطقة الشمالية من أفغانستان إلى أدناها في بدخشان حتى بادغيس مروراً بتخار وكندز وبلخ وجوزجان وفارياب كواحد من أبنائها بل ويعرف المناطق أكثر من سكان الولايات أنفسهم معتمداً على الخرائط العسكرية المتقدمة التفصيلية التي يحضرها معه من الغرب والتي يمن على بعض القادة ببعضها ، ويتكلم الفارسية مثل أصحابها ، ومستفيداً كما تستفيد جميع المؤسسات الصليبية في الدعم المادي الكبير الذي يأتيها ومن المبلغ المخصص لإعمار أفغانستان والذي يشرف على توزيعه الإسماعيلي صدر الدين آغا خان والذي لا ينال المسلمون منه شيئاً ويلفق على هؤلاء ، «ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين» . إنني لأعجب من حال هؤلاء النصارى يترك أحدهم حياة الغرب ورفاهيته وبيئته التي تربى فيها ، وحياته التي ألفها واعتادها ويجاء إلى بلاد غريبة عنه في كل شيء .

«ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم» لقد تعلم هؤلاء الصليبيون كيف يركبون الخيول ، ويصعدون الجبال ، ويمشون الليالي والأيام في

Jeg vet ikke helt hvordan … dette er takket være Gud. Helt siden jeg ble introdusert til islam og betydningen av jihad i Guds vei i islam har jeg følt at jeg bare må utføre jihad og at jeg må reise. Og da jeg omfavnet islam begynte jeg å avsky alle ting som Gud har forbudt.

– Hvordan kom du til Afghanistan?

Jeg tok toget fra Stockhom til Danmark og videre med fly til Istanbul, og derfra til Karachi, og fra Karachi til Peshawar.

– Hvem møtte du da du først ankom?

Til min store beklagelse møtte jeg folk som frarådet andre fra jihad. Jeg møtte en person ved navn Ahmed Jarir som tok meg hjem til seg og begynte å snakke om at dette ikke er en ekte jihad. Han sa, «du klarer ikke å komme deg til jihaden, og du må studere islam før du drar». Jeg ble litt irritert, men kom på at Gud vil veilede meg på den rette vei, så jeg begynte å spørre rundt flere steder og til slutt kom jeg til Pabbi og til Bayt al-Ansar. Etter det dro jeg og trente i Sada-leiren i en måned. Der møtte jeg en gruppe med de beste brødre som veiledet meg og rådga meg i mange spørsmål. Etter det tilbrakte jeg en måned i Khaldan.

– Har du hatt kommunikasjonsproblemer her, særlig under trening, ettersom du [bare] snakker engelsk?

Jeg har lært litt arabisk, men jeg snakker ikke flytende. Men jeg forstår når noen snakker til meg, det er ikke noe problem. Takket være Gud forstår to sinn hverandre. Forhåpentlig vil jeg lære både pashto, farsi og arabisk.

– Hva vil du si til de som ikke kommer til jihad?

Kamp på Guds vei – hvis de ikke er i stand til å komme seg hit av en eller annen grunn, må de ikke glemme å hjelpe Mujahidin med penger, for når et menneske får mye penger må han spise og drikke uansett hvor lite han tenker på andre. Jeg tror dette først og fremst avhenger av styrken i troen, og derfor råder jeg mine muslimske brødre å bruke sine penger, for dette livet er forbigående, men det hinsidige er evig liv, og jeg vet ikke hvorfor de sliter seg ut med å samle penger for dette livet og ikke setter av noe til det neste.

– Hvis noen foreslår å kjempe i Palestina og på Filippinene blir du med?

Ja, jeg blir med. Fordi det er kamp på Guds vei. Uansett skal jeg tjene mine brødre, fordi når vi bærer vitne om at det ikke finnes andre guder enn Allah og at Muhammad er hans profet, må vi stå ved det fullt ut og ikke støtte motkreftene (vi må altså skille mellom sannhet og falskhet).

تحية

الاخوة العاملين في ساحة الجهاد ..

تحية ارسلها لكم عبر رسالتي هذه محملا بين طياتها ، تحية الجهاد الاسلامي الحقيقي ،تحية البطولة والفداء الى كل المجاهدين على أرض الأفغان ثبتهم الله جميعا على الحق والايمان حتى ينالوا النصر أو الشهادة .

وبعد : فاني أتقدم اليكم بهذه الرسالة راجيا أن تصلكم وانتم في فرحة النصر المبارك ان شاء الله تعالى، وادعو الله لكم بالثواب الجزيل على ماتقومون به في خدمة الاسلام والجهاد والمجاهد، وفقكم الله الى المزيد الى أن يأتي اليوم الذي تعيد فيه فلسطين والقدس وتدمر يهود ويبني صهيون .

وأود أن أؤكد على أهمية الاعلام الخارجي " جهاد القلم والكلمة وماتقوموا به في هذا السبيل له كبير الأثر في كثير من المسلمين ولا أقصد بكلامي أن انتقص شيئا من جهاد السلاح والجهاد بالنفس والمال .

وجزاكم الله عنا وعن الاسلام خير الجزاء .

سامي رضوان / الرياض

النفير

ايها المسلمون القرآن الكريم حجة لنا أو علينا عندما نقرأ آيات الله التي تحض الجهاد ولا نطبقها بالعمل تكون حجة علينا وبعدها اين نذهب وأين نفر من الله ؟

أيها المسلمون: الصلاة والصوم والزكاة والحج لاتكفي اكملوها بذروة سنام الاسلام ألا وهو الجهاد في سبيل الله .

النفير .. النفير .. النفير حتى نستطيع مواصلة الجهاد و سد الثغرات الموجوده بين مخيمات المهاجرين وداخل الجبهات حتى لايدخلها الغرب الذي لايعرف الله .

واعلموا أنكم ستحاسبون أمام الله عندما فرطتم هذه الثغرات الموجودة بين المهاجرين وغيرالمهاجرين.

أيها المسلمون : أمن الطبيب المسلم والداعية والمعلم .. اشيقظوا من نومكم.. وطبقوا القول بالعمل .. لايكفي قول بلا عمل .

لقدرأينا العفة والكرامة والاخلاق بالنسبة التي المرأة الأفغانية والتزامها الكامل لتطبيق شرع الله وهي الآن تخرج الى الشارع وتمد يدها لكل انسان .

والأرامل والأيتام يطرقون الأبواب من أجل المعيشة وأقسم لكم بالله بأني رأيت بأم عيني امرأة أفغانية تفتش القمامة حتى تجد شيئا تأخذه أولادها .

أبو شيبة

نداء من اتحاد الطلبة المسلمين في اسكندنافيا الى مسلمي الدول الاسكندنافية

يا اخوة الايمان .. يامن تحبون الله ورسوله ...

ليس بخافٍ على أحد منا ماعاناه ومايزال يعانيه الشعب الأفغاني المسلم من ظلم وانتهاك لحرماته وقتل عام ،كل ذلك على أيدي الد أعداء الله من الروس الملحدين .. ولقد قدم هذا الشعب المجاهد أعز مايملك و تحمل بإيمانه ما لايتحمله أي شعب . كل ذلك دفاعا عن دينه وعرضه وأطفاله الأبرياء الذين تحصدهم قنابل ودبابات الروس المجرمين ..

ايها الأخوة والأحبة ...

ان زاد الجهاد بعد اخلاص النية لله تعالى هو اعداد القوة واعداد رباط الخيل لارهاب أعداء الله والمضطهدين في الأرض .. أي انخاذ الأسباب وتهيئة الوسائل لدحر العدو الغاشم والجاثم على أرض المسلمين.. ولكن كيف يتم كل هذا؟؟ هل يتم بمجرد المشاطرة الوجدانية والذكر العابر؟ أم بتقديم المزيد من التضحيات والمال والدعم في هذه السبيل ؟

أيها الاخوة الأعزاء في الدول الاسكندنافية...

ان مانسمعه من بوء أحوال المجاهدين يدفعنا الى أن نخاطب ضمائركم المسلمة لتكونوا في مستوى مسؤولياتكم تجاه اخوانكم المجاهدين وأطفالهم ونسائهم وأخواتهم، وان أقل مايمكننا تقديمه بعد النفس هو المال، ان الذي لايمكنه التوجه الى أرض الجهاد ، يمكنه في كل الأحوال المساهمة في هذا الجهاد بماله وما يملك ، وان الدعم المادي ـ أيها الأخوة ـ هو العصب المهم ـ بعد توفيق الله ـ للمجاهدين.. (وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر)..

اللجنة الاعلامية

لاتحاد الطلبة المسلمين

اسكندنافيا

[*fra* AL-JIHAD, *april 1988*:

Appell fra den muslimske studentunionen i Skandinavia til muslimene i de skandinaviske land

Brødre i troen, dere som elsker Gud og hans Profet. Ingen av oss kan overse det som det muslimske afghanske folk har gjennomgått og fortsatt gjennomgår av undertrykkelse, voldtekt, og drap generelt. Alt dette er det Guds fiender, de ateistiske russerne, som har stelt istand. Og dette folket har ofret det kjæreste de eier og har med sin tro måttet tåle det intet folk kan tåle, alt for å forsvare sin religion, ære, og uskyldige barn, som rammes av de kriminelle russernes bomber og tanks. Elskede brødre … å støtte jihad – etter å ha rene hensikter overfor Gud – er å forberede seg med makt og rytteri for å sette skrekk i Guds fiender og de som korrumperer verden … altså å ta de nødvendige forholdsregler og skaffe seg de midlene som trengs for å kaste ut den brutale og undertrykkende fienden fra muslimenes land … Men hvordan får vi til dette?? Får vi det til gjennom sympati og omtale alene? Eller ved å gjøre ytterligere ofre og gi mer penger og støtte på denne vei?

Kjære brødre i de skandinaviske land… Det vi hører om de hellige krigernes vanskelige kår tvinger oss til å tale til deres muslimske samvittighet til å ta deres ansvar overfor deres stridende brødre og deres barn, kvinner og søstre. Det minste vi kan gi, nest etter vårt liv, er penger. Den som ikke kan sette kursen mot jihadens land kan i alle fall støtte denne jihad med sine penger og eiendeler. Materiell støtte – kjære brødre – er sentralnerven – nest etter Guds – for de stridende. (Hvis de ber om hjelp fra dere i troen, er det pålagt dere å hjelpe).

Mediakomitéen
Muslimsk studentunion
Skandinavia

• *f* •