

Innhold

Redaksjonelt	5
Innledning	7
Gerd Marie Ådna: «Endelig var jeg hjemme»: Transformative <i>haji</i> -fortellinger fra Rogaland og Mekka.....	11
Göran Larsson: Adonis on Conflicts, Wars and Crises in the Middle East: Poetical Answers and Political Readings of the Past	36
David Westerlund: Samtida nationalistisk islamkritik i Tyskland	49
Ulrika Mårtensson: In Quests for Stronger Human Rights Protection: What Can We Learn from Islamic Social Contract Theory?	79
Susanne Olsson: Traditionalist forbidding of wrong in ‘Abbasid Baghdad	113
Torsten Hylén: Mukhtār and the Mahdī: A Critical Inquiry into the Sources	138
Jonas Svensson: Vi har hämnats Profeten!: Kognitions- vetenskaplig religionsforskning i analys av reaktioner på Muhammedkarikatyre	158



Om bidragsyterne

Gerd Marie Ådna, førsteamanuensis i religionsvitenskap ved VID vitenskapelige høyskole, Stavanger
Gerd.Marie.Adna@vid.no

Göran Larsson, professor i religionsvitenskap ved Göteborgs Universitet, Göteborg
goran.larsson@lir.gu.se

David Westerlund, professor i religionsvitenskap ved Södertörns Högskola, Stockholm
david.westerlund@sh.se

Ulrika Mårtensson, professor i religionsvitenskap ved NTNU, Trondheim
ulrika.martensson@ntnu.no

Susanne Olsson, professor i religionshistorie ved Stockholms Universitet, Stockholm
susanne.olsson@rel.su.se

Torsten Hylén, dosent i religionsvitenskap, Högskolan Dalarna, Falun.
thy@du.se

Jonas Svensson, professor i religionsvitenskap ved Linnéuniversitetet, Växjö
jonas.svensson@lnu.se

Mona Helen Farstad, førsteamanuensis i religionsvitenskap ved NLA Høgskolen, Bergen
monfar@nla.no



Redaksjonelt

Årgangen 2018 er en spesiell årgang. Dette året fyller professor Håkan Rydving 65 år, og flere av hans tidligere studenter, inkludert medlemmer av DIN-redaksjonen, har i den anledning ønsket å markere dette med noen publikasjoner spesielt tilegnet ham. Siden Håkan er en forsker med svært mangfoldige interesser fant vi ut at det var behov for flere ulike publikasjoner. I dette nummeret av DIN har vi forsøkt å dekke tematikken religion og politikk, med et spesielt fokus på islam. Tekstene er fra forskere med base i Norge og Sverige, hvor de fleste av Håkans tidligere studenter og kolleger befinner seg. Fordi dette er et spesielt nummer har vi tillatt noen publikasjoner på engelsk, noe vi normalt ikke gjør i DIN. Vi skal først og fremst være en kanal for religions- og kulturforskning på norsk/nordisk, dette vil også gjelde i fremtiden. Ellers har det skjedd endringer i redaksjonen. Gina Dahl har gått ut av redaksjonen og over i redaksjonsrådet. Vi takker Gina for den innsatsen hun har gjort for DIN, og er glade for at hun ønsker å fortsatt være en ressurs for oss gjennom å stå som medlem av redaksjonsrådet. Nye medlemmer i redaksjonen er Sissel Undheim og Marie Van der Lippe, begge er ansatte ved Universitetet i Bergen. De har begge stillinger i religionsdidaktikk, men har også forskningsinteresser som går ut over dette, blant annet har de kompetanse innenfor antikkens kristendom, religion og populærkultur, religion og ungdom, og religion og politikk i Latin-Amerika. Vi ønsker Sissel og Marie velkommen i redaksjonen!

Mona Helen Farstad Sissel Undheim Marie Van der Lippe



Innledning

AV ULRIKA MÅRTENSSON OG MONA HELEN FARSTAD

Håkan Rydving er en mann med mange forskningsinteresser og et glødende engasjement for det meste. Han begynte sine studier og tok sin doktorgrad ved Uppsala Universitet med avhandlingen *The end of drum-time: religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (1993). Siden 1995 har Håkan vært ansatt som professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen. I tillegg til å være en allsidig, aktiv og anerkjent forsker er Håkan også kjent som en usedvanlig inspirerende foreleser med en helt unik evne til å formidle fagstoff på en engasjerende måte. Mange studenter har hatt gleden av å ha Håkan til veileder, flere av disse er nå professorer ved norske og svenske universiteter.

Et av Håkans faglige interessefelt, er grenselandet mellom «religion og politikk», og metodologiske spørsmål knyttet til kildeproblematikk, enten knyttet til urfolks religion, eller islam. I dette nummeret, som er et av flere festskrift i anledning Håkans 65-års dag, har vi samlet tekster som beveger seg innenfor feltet «religion og politikk», og som til dels speiler ting som skjer i verden. Vi har fått fine bidrag fra Håkans tidligere kolleger, samarbeidspartnere og studenter. Mona Helen Farstad, Torsten Hylén, Gerd Marie Ådna, Ulrika Mårtensson og Susanne Olsson har vært PhD-studenter som helt eller delvis under Håkans veiledning har forsket på Koranen, tidlig islam og islam generelt. Göran Larsson, David Westerlund og Jonas Svensson har ikke hatt gleden å ha Håkan som veileder, men som kollega, lærer og venn. De er alle sammen forskere innenfor islam-feltet.

I dette DIN-nummeret bidrar Mona og Ulrika som redaktører. Gerd Marie skriver om en norsk, muslimsk kvinnes erfaringer og fortolkninger av pilegrimsreisen til Mekka, med fokus på temaet å «komme hjem» i pilegrimens fortelling. Görans bidrag handler om mennesker som har måttet forlate sine hjem. Artikkelen er en betraktning over den

syriske poeten i eksil Adonis, og hvordan hans tekster lar oss føle på ødeleggelsen forårsaket av krigene i Midtøsten. Davids artikkel behandler islamofobi og «islamkritikk» fremført av nye politiske stemmer og aktører, flertallet på den politiske høyrefløyen, i et Tyskland dit mange flyktninger fra Midtøsten har flyktet. Ulrika bidrar med en tekst om «islamsk samfunnskontrakt» i Koranen og tidlige kilder, og dets mulige bidrag til en flerkulturell samfunnskontrakt i dagens kontekst. Teksten er en respons på nordiske lands deltakelse i krigen i Midtøsten, og konsekvensene dette har for borgerrett og menneskerett i Skandinavia. Susannes artikkel tar for seg noe av samme problem som Ulrika behandler, nemlig grensene for det politisk og religiøst akseptable. Temaet er utviklingen av strategier for å håndtere «syndere» i den hanbalittiske lovskolen, med spesielt fokus på «gründeren» Ibn Hanbals tenkning.

De to siste artiklene behandler metode- og teorisørsmål, et av Håkans absolutte favoritttemaer. Torsten gjør en begrepshistorisk analyse av beretninger om de første sjiitiske skikkelsene, og argumenterer for at «messianske» begreper som senere dominerer den tolvver-sjiitiske «storfortellingen» savnes i beretningene om de tidligste skikkelsene. Og som kognisjonsteoriens støttespiller i denne samlingen argumenterer Jonas i sin artikkel for at slike analytiske tilnærminger kan bringe ny kunnskap om hva som motiverer «islamske ekstremister»: de fyres opp av gruppetilhørighet, der «sak» snarest virker som samlingspunkt heller en motivering. Vi mener at dette analytiske grepet er meget spennende, men bør testes i henhold til gruppeinnsatser som denne publikasjonen: energien vår springer ut av ønsket om å komme sammen som religionshistorikere, men «saken» er definitivt den primære drivkraften, nemlig å feire Håkan og hans innsats som forsker, lærer, kollega, venn, og veileder. Vi velger som gruppens motto Uppsalastudentenes evige sang, *O gamla klang- och jubeltid:*

O, gamla klang och jubeltid,
ditt minne skall förbliva,
och än åt livets bistra strid
ett rosigt skimmer giva!
Snart tystnar allt vår yra skämt,
vår sång blir stum, vår glam förstämt;
O, jerum, jerum, jerum,
O, quae mutatio rerum!
Var äro de som kunde allt,
blott ej sin ära svika,
som voro män av äkta halt
och världens herrar lika?
De drogo bort från vin och sång
till vardagslivets tråk och tvång;
O, jerum, jerum, jerum,
O, quae mutatio rerum!
Den ene vetenskap och vett
in i scholares mängder,
den andre i sitt anlets svett
på paragrafer vränger,
en plåstrar själen som är skral,
en lappar hop dess trasiga fodral;
O, jerum, jerum, jerum,
O, quae mutatio rerum!
Men hjärtat i en sann student
kan ingen tid förfrysa.
Den glädjeeld som där han tänt,
hans hela liv skall lysa.
Det gamla skalet brustit har,
men KÄRNAN finnes frisk dock kvar,
och vad han än må mista,
den skall dock aldrig brista!
Så slutet, bröder, fast vår krets
till glädjens värn och ära!
Trots allt vi tryggt och väl tillreds
vår vänskap trohet svära.
Lyft bägarn högt och svinga, vän!
De gamla gudar leva än
bland skålar och pokaler,
bland skålar och pokaler!



«Endelig var jeg hjemme»: Transformative *hajj*-fortellinger fra Rogaland og Mekka

AV GERD MARIE ÅDNA

Muslimere i hele verden vil gjerne dra på pilegrimsreise – hajj – til Mekka én gang i livet. Det ønsket også Mona som har vært bosatt i Stavanger, Norge, i vel femten år. Hun har gjennom hele livet i sin afrikanske barndomsby hørt morens og farmorens fortellinger fra de gangene de dro på den store og den lille pilegrimsreisen (*umra*). Når Mona vel femti år gammel setter ut på sitt livs reise, har hun en tydelig bevissthet om at dette ikke er en vanlig turistreise, men en åndelig. Denne studien tar for seg Monas narrativ om *hajj*, og vektlegger den rollen hennes erfaringer før, under og etter reisen spiller for hennes forståelse av sin egen religiøse identitet. Hun opplever inntrykkene fra Mekka som en sterk bekreftelse på hvor hun hører til og får fornyet sin tilhørighet til, det muslimske fellesskapet *umma* og til islams geografiske og religiøse sentrum, Mekka.¹ Hun får forsterket sin tro på Gud og hun vet at hun har gått der hvor Profeten Muhammad og profetene før ham har trådt. Perspektiver fra Tweed (2006), McLoughlin (2009; 2010; 2015), Mols & Buitelaar (2015; 2018) og Natvig & Flaskerud (2018) bidrar til å fortolke Monas narrativ som sentrert rundt motivene «å utstå prøvelser», «krysse grenser» og å «komme hjem».

¹ Denne artikkelen om Mekka vil jeg tilegne Håkan Rydving som var min veileder under doktorarbeidet om Offer i tidlig islam i 2007. Uten hans vennlighet og klokskap hadde nok avhandlingen neppe blitt fullført.

Nøkkelord: Islam, pilegrimsreise, Mekka, tilhørighet, fellesskap, åndelig hjem.

INTRODUKSJON

Mona er født inn i en muslimsk familie på midten av 1960-tallet og kommer fra et afrikansk land. Hun har bodd i Rogaland i vel femten år, har god utdanning og grei økonomi. Barn og familie er hennes hovedbeskjeftigelse. Tidligere var hun aktiv i et muslimsk fellesskap i Stavanger, men har fjernet seg fra dette. Noen kvinner derifra holder hun kontakten med. Hun er først og fremst aktiv på nettsamlinger med sitt barndoms-fellesskap i hjemlandet og på andre muslimske nettsteder som tilbyr *dars*, ‘islam-studium’ og rådgivning.

I 2014, fra den åttende til og med den trettende dagen i den islamske måneden *dhu-l-hijja*, var hun for første gang på *hajj*, ‘den store pilegrimsreisen’, til Mekka og Medina. Gjennom små notiser og fotografier på *Facebook* og *WhatsApp* delte hun sine opplevelser og bandt på denne måten sine rogalandske² venner sammen med familie og venner i hjemlandet og i andre land.³ Både før avreise og etter hjemkomst samlet hun venninnene sine til sendelses- og velkomsttreff der vi fikk høre om ritualene som endrer status både for den som reiser og for dem som blir igjen. Våren 2017 førte jeg et lengre intervju om Monas pilegrimsreise. Dette utgjør hovedkilden for denne artikkelen.⁴

² Rogaland fylke har gjennom sin lange kystlinje og rike naturressurser vært et aktivum for mennesker fra hele verden. Fra oljealderen startet på 1970-tallet, har migranter, hvorav mange har hatt høy utdanning, bodd i fylket og bidratt til dets vekst. Stavanger er den største byen på vel 130 000 innbyggere.

³ Disse reisenotatene var offentlig tilgjengelig for Monas venner og andre på Facebook. Mona har lest hele artikkelen, godkjent alle sitat fra intervjuet og fra Facebook, samt oppklart et par misforståelser i intervjuet fra våren 2017 (12.03.2018).

⁴ Intervjuet var preget av ro og tillit. Mona fortalte uten mange avbrudd. Fordi det muslimske miljøet i Stavanger er såpass lite, kanskje 11 000 med muslimsk-kulturell bakgrunn i hele fylket Rogaland og vel 4500 med afrikansk bakgrunn, blir det gitt få spor av Monas biografi i denne artikkelen. (<https://www.ssb.no/befolkning/statistikker/innvbef/aar>; lest 18.01.2018).

TEORETISKE PERSPEKTIVER PÅ MONAS HAJJ

T.A. Tweed (2006:182) understreker om sin forskning på cubanske katolikker i Miami, USA, at han har både klarsyn og ‘blind spots’ når det gjelder å forstå og beskrive sine informanter. I denne studien vil jeg fra min posisjon og med mine begrensninger beskrive og drøfte den rolle som en pilegrimsreise kan ha på ett enkelt individ som ikke har funnet seg riktig til rette i sitt nye hjemland, og som stadig lengter «hjem», både til sitt fødeland og stadig mer til sitt spirituelle sentrum, Mekka. Ved hjelp av perspektiver fra forskningslitteratur på emnet, særlig den som understreker betydningen av migrasjon, tilhørighet og identitet, vil jeg to–tre år etter gjennomføringen av hennes *hajj* analysere Monas narrativ og den mening pilegrimsreisen synes å ha for henne og hennes religiøse identitet.

Hun drar alene, bare sammen med andre pilegrimer fra Oslo. Monas narrativ ligner på noen områder på andre pilegrimers historier fra andre europeiske studier (McLoughlin 2009, 2010, 2015; Buitelaar 2015, 2018; Werbner 2015 og Flaskerud 2018), men hun framstår som en selvstendig pilegrim som ikke er særlig avhengig av andre. Dette ser vi også ved at hun nesten ikke deltar i Stavangers muslimske fellesskap etter at hun kom tilbake til byen.

Det er ikke gjennomført mange undersøkelser om enkeltmenneskers pilegrimsfortellinger fra Norge og Europa. Artikkelsamlingene *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage* (2015), og *Muslim Pilgrimage in Europe* (2018) drøfter mange flere islamske pilegrimstyper og -mål enn Mekka. McLoughlin (2009; 2011; 2015) noterer at forskning på vanlige britiske muslimers pilegrimsfortellinger viser at diaspora-identitet og fellesskapsbyggende faktorer på tvers av landegrenser er viktige for dem. Werbner (2015) har beskrevet pakistansk-engelske muslimers erfaringer som drøftes i lys av overgangsrituelle og transnasjonale perspektiver på *hajj*.

Jeg vil se på Monas *hajj*erfaringer i lys av Tweeds forståelse av religion som «confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries» (Tweed 2006:167), gjennom å

vektlegge formødrenes rolle, strabaser og risikofaktorer forbundet med *hajj*, og til slutt fellesskapet med Gud og med mennesker på det stedet som for henne og de fleste muslimer er ‘verdens navle’, nemlig Mekka (Eliade 1954; Wheeler 2006). Mona er en kvinne som ‘skaper seg hjem og krysser grenser’. Gjennom denne forhandlingen med andre mennesker, med subjektive og normative narrativer og byene i hjemlandet, i Norge og i Saudi-Arabia, skjer en dannelse av Monas identitet. Mona forhandler altså med tre hovedkilder, sine formødres historier, *communitas* som for henne er det muslimske *umma*, og med Gud, som ifølge Tweed kan kalles ‘suprahuman forces’. For dette prosjektet kan Tweeds beskrivelse av ‘teori’ som en *reise* bestående av tre deler, belyse Mona som pilegrim, “theory, [...] is an *itinerary* in all three senses of that term: a proposal for a journey, a representation of a journey, and the journey itself» (Tweed 2006:164). For Mona har migrasjonsreisen til Norge ikke vært preget av flukt, men absolutt av at hun har krysset grenser og møtt utfordringer som savn av storfamilie og religiøst fellesskap. Hennes første, lange reise fra hjemlandet til Norge blir ikke tematisert i denne studien.

Monas reiserute startet med hennes forforståelse gjennom formødrenes fortellinger om *hajj* og de pilegrimsguidene hun hadde lest off- and online. Gjennom fortellingene og direkte fra Gud fikk hun kallet til å reise på *hajj*. Det tredje leddet er selve reisen. I tillegg til Tweeds tredelte reiserute vil jeg derfor legge til et fjerde ledd som kan kalles ‘minnet om reisen’ der de tre foregående elementene smelter sammen til ett. Tweed skriver også at ritualer inkluderer «retrospective and prospective practices that imagine a distant past and a desired future» (Tweed 2006:169), og understreker dermed mitt fjerde ledd om det imaginære minnet som både ser tilbake og framover i tid. Assmann understreker at ‘det kollektive minnet’ er minner om handlinger, om objekter og ting, om språk og kommunikasjon og, for det fjerde, minner om ritual der de tre foregående elementene blir inkludert og kombinert på nye måter og med nye tyngdepunkt (Assmann [1992] 2005:26). Ritualet *hajj* kan kalles et *kollektivt minne*, som muslimer fra hele verden opplever gjennom selve ritualet i Mekka eller ved å se på fjern-

syns- og nettsendinger. I denne studien viser jeg at Mona har sterke personlige og følelsessterke minner koblet til dette kollektive minnet.

FAKTA OG MER FORSKNING OM *HAJJ* OG *UMRA*

Vel tre millioner pilgrimer drar på *hajj* hvert år. Fra Norge reiser 500 med norsk pass på *hajj* og 1500 på *umra*, ‘den lille pilegrimsreisen’.⁵ *Umra* er i motsetning til den obligatoriske *hajj* frivillig og kan gjennomføres hele året unntatt i *hajjtiden*. Under *hajj* blir også *umras* ritualer gjennomført som et delritual av *hajjritualene*. Fra Stavangerområdet drar *hajj*grupper som oftest sammen med grupper fra Oslo-området eller fra de land deres familier kommer fra. To av Oslo-moskéene som arrangerer *hajj* og *umra*, er Rabita-moskéen⁶ og Islamic Cultural Center,⁷ men også andre reisebyrå står for *hajj*organisering. Av Norges vel 200 000 personer med muslimsk religiøs og kulturell bakgrunn er det altså kun en kvart prosent som hvert år drar til Mekka for å oppfylle islams femte søyle.

I tillegg til de før nevnte studiene er Pearsons (1994) og Peters (1994) viktige historiske arbeider ikke bare om Abu Bakrs og Profeten Muhammads formative *hajj* kort tid før han døde i 632 (jfr. Ådna 2001; 2014a), men også om pilegrimsreisens internasjonale og økonomiske faktorer. Eickelman og Piscatori (1990) står for et annet forskningsmateriale med stor betydning for historiske, politiske og sosiale aspekter

⁵ Den saudiarabiske ambassaden i Oslo nevner at ti prosent av disse to tallene er personer med et annet statsborgerskap. Men det er uklart om disse kommer i tillegg til eller er inkludert innenfor henholdsvis 500 og 1500 (opplysninger gitt i e-mail den 7.04.2017). Spørsmålet om norske statsborgere har dødd i Mekka under *hajj* eller *umra*, ble ikke besvart. Noen norskboende muslimer med annet statsborgerskap drar til Mekka sammen med reisegrupper fra sine land og registreres gjennom disse landenes statistikker. Utenriksdepartementet opplyser at 325 nordmenn dro på *hajj* i 2015; <https://www.nrk.no/urix/frykter-terrorangrep-i-muslimenes-helligste-by-under-pilegrimsreisen-1.12565686> (lest 14.03.2018).

⁶ Nettstedet <http://www.hajjonline.no/> er Rabitamoskéen i Oslo sitt nettsted for *hajj*informasjon.

⁷ <http://www.islamic.no/event/umrahreise-i-paskeferien/> annonserte pilegrimsreiser i påsken 2017 for henholdsvis 12 500 og 15 500 kroner pr. person, noe som er mindre enn det Mona betalte.

på *hajj* og andre muslimske pilegrimsreiser (*ziyarat*). De understreker at religiøs, sosial og økonomisk motivasjon for å reise kan bety at pilegrimene opplever reisene på ulike måter og de oppnår ulik status innenfor sine respektive grupper. Larsen (2018) har med et norsk-muslimsk perspektiv skrevet om Mekka som byen som de troende lengter til. Hun understreker Mekkas historiske og religiøse roller og byens ansvar for *hajj*, som også betyr legitimering av makt i et historisk perspektiv.

Flaskerud (2018) beskriver hvordan norske sjia-muslimer med dårlig økonomi får muligheten til å dra på *umra* etter at de har vunnet en pris i moskéen. I Flaskeruds materiale er det også mange som foretrekker å dra på rimeligere pilegrimsreiser, *ziyarat*, til helgengraver i byer i Midtøsten fordi Mekka har blitt for dyrt. Buitelaar og Flaskerud diskuterer i tillegg til pilegrimenes økonomiske betenkeligheter, Saudi-Arabias restriktive visumtildelinger som årsaker til at muslimer ikke reiser til Mekka (Buitelaar 2018:30; Flaskerud 2018:44).⁸ Delavey (1999) sammenligner belgisk-tyrkiske pilegrimers *hajj* til Mekka med deres reise til hjembyene i Tyrkia, og mener at det kan være store likheter mellom migrasjon og pilegrimsreiser. Delavey understreker at begge blir sterke 'nøkkelsymbol' (jfr. Ortner 1973) i de reisendes liv, men med varierende grad av intensitet og ulik betydning for det større fellesskapet (1999:514). Tweeds, Buitelaars og McLoughlins fokus på individet og fellesskapet under pilegrimsreisen og dens ulike faser og følelser styrer min studie av Monas pilegrimsreise videre i en ny og detaljert beskrivelse og drøfting, dog ikke en ensidig kronologisk gjennomgang av *hajj*.⁹

FORMØDRENES OG MONAS NARRATIVER

Bak alle personlige *narrativer* er det flere del-historier som er farget av tid, familie og den konteksten de erfares i. En av de viktigste for Mona

⁸ Buitelaar begrunner også vanskene med å kunne reise på *hajj* som en av de viktigste grunnene til at *hajjutstillingen* i Leiden i 2013–2014 fikk så mange muslimske besøkende. Å besøke utstillingen opplevdes *nesten* som å ha vært i Mekka.

⁹ Buitelaar (2018:30–34) og Werbner (2015) har detaljert gjennomgang av *hajj* sine ulike delritualer med korte forklaringer til Profeten Muhammads og profetenes (bl.a. Adam og Ibrahim) opprinnelige ritualer fra tidenes morgen.

er hennes mors pilegrimsfortelling. Moren var nemlig fire måneder i Mekka på 1980-tallet da Mona var i tenårene. Mens moren gjennomførte både *umra* og *hajj*, bodde hun delvis hos slektninger og delvis hos en kvinne fra hjembyen, som har «Beit i Mekka», dvs. et hjem der. Etter det «var mor på *hajj* enda en gang og på *umra* fire ganger. En tante og onkel reiste nesten hvert år,» forteller Mona. I 2018 forteller hun at moren på nytt skal på *umra*, men denne gangen også til al-Aqsa-moskéen i Jerusalem.¹⁰ Disse glimtene tyder på at familien hadde grei økonomi til å kunne dra, men samtidig at *hajj* og *umra* stod øverst på ønskelisten hvis andre goder måtte nedprioriteres. Hele storfamiliens fortellinger fra den hellige byen har gjort inntrykk på Mona, og de er formative for hennes egne forventninger. Hun fortsetter:

Jeg hadde en intensjon om å reise. Det skjedde noe med meg ett år tidligere. I *dhu-l hijja* [‘pilegrimsmåneden’ i 2013] satt jeg på en stol og så Koran-TV. Den dagen nesten hørte jeg en stemme. En følelse. Jeg gjorde *niya*,¹¹ jeg vil dra på *hajj*. Jeg fortalte det til mannen min. Jeg var bestemt, men måtte ta hensyn til hva familien min ønsket. Jeg måtte få tillatelse siden jeg skulle dra alene.

Etter denne sterke åndelige opplevelsen, kallet fra Gud og ektemannens godkjennelse kom et år med mange forberedelser der det religiøse arbeidet var viktigst. «Det er Gud som inviterer deg. Det er det viktigste du må ha.» Mona understreker videre,

¹⁰ Kombinasjonen med pilegrimsreise til de tre byene Mekka, Medina og Jerusalem tilbys av mange reisebyråer.

¹¹ *Niya* betyr ‘intensjon’ og er et viktig islamsk praktisk-teologisk begrep som går forut for alle rituelle handlinger som renselse, bønn, *hajj*, osv. Det virker som en slags avtale mellom den troende og Gud, og muslimer sier ofte at «*niya* er det ingen andre enn Allah som har noe med» (tidligere informant; Ådna 2014b). Når man igjen gjør *niya* om å faktisk gjennomføre *hajj*, rett før man kommer til Mekka, går man inn i den hellige *ihram*-posisjonen innenfor *haram*-området; man er en pilegrim, man er en *muhrim(a)*.

Det spirituelle selv, hvordan forbereder du deg. Din hverdag forandrer seg. Du begynner å lese. Jeg har tenkt på *hajj* fra jeg var liten, det var slektninger som fortalte. Nå ble det mer seriøst. Ikke på grunn av andre og hva de forventet, men for meg selv og for Gud.

Nærheten til Gud er sterk, men Mona ville gjerne dele med sine venner. Til snacks, te og frukt fortalte Mona om hva hun lengtet etter å se og oppleve. Ville hun greie å gå de lange avstandene i betydelig høyere varme enn i Rogalands fuktige vær? Gode parfymefrie fotkremer og helsesandaler skulle vise seg å fungere svært godt. Farmorens *hajj*fortelling forbundet med helsespørsmål ble også vesentlig for Monas opplevelse av *hajj*, og hun knytter farmorens historie til sin egen: «Bestemor hadde astma og diabetes, men var helt frisk i Mekka. Heller ikke jeg hadde noen problemer med heten, neseblod etc.» Alle historiene smelter sammen til én fortelling om kvinner som utsetter seg for strabaser som de ikke dukker under for. Både farmor, mor og Mona var i stand til å tåle store kroppslige og mentale påkjenninger.

Foruten gode sko må man ha riktige klær på *hajj*. Mona vil ikke vekke anstøt eller skille seg ut i Mekka. Klærne skal også være 'rene', enkle og bekvemme. Sort og mest hvitt er de to eneste fargene hun benytter.

Det hvite skautet jeg hadde på meg, hadde jeg fått av farmor fra hennes *hajj* sammen med mor på 1980-tallet. Det var firkantet. Et annet skaut fikk jeg av mors guide. En pocket-Koran fikk jeg av en slektning som hadde kjøpt den i Mekka. Dette var viktig for meg å ta med meg.

Mona møter Mekka med klær hun har fått i gave for bruk i Mekka. Disse *ihram*klærne har hun hatt et bevisst forhold til i mange år. De var innviet kun til dette bruk og de gir henne en spesiell trygghet og stolthet. Hun vet at de to skautene og Koranen har vært i byen før; de er velsignet, og de vil være til velsignelse, *baraka* (jfr. Knott, Kreck & Meyer 2016).

Mona har et sterk forhold til gaver og artefakter fra Mekka som hun fikk da hun var barn. Mona understreker at hun selv hadde liten tid til å handle mens hun var på *hajj*. «Kun en halv time før vi dro til Medina, kjøpte jeg noen småting.» Hennes forhold til artefakter som kan bringe *baraka* til de hjemmевærende etter *hajj*, kan ligne på andre europeiske fortellinger (Porter 2015:103; Flaskerud 2018). En tro på at gjenstandene og suvenirene har en velsignende betydning for mottakeren, synes å spille inn.

Zamzamvann er en yndet åndelig artefakt fra Mekka (Buitelaar 2018:32). Mona nevner blant annet at Zamzamvannet har en helbredende virkning, og hun understreker at under de enkle forholdene i Muzdalifa «luktet ingen vondt. Zamzamvannet som vi drakk, tok lukten! Etter Zamzam må man ikke tisse!» Flyselskapene tillater ti liter hellig vann pr. passasjer (Mols og Buitelaar 2015:2), men Mona og hennes gruppe fikk med seg fem liter hver som også venninnene fikk drikke av på velkomstsamlingen. For henne er velsignelsene fra Gud knyttet både til artefaktene, Zamzamvannet og til forbønnen, til *dua*, som hun ber for sin familie og sine venner. Disse bønnene blir forbindelsen mellom det transcendent, Gud, det muslimske fellesskapet og stedet der bønnene blir bedt.

Formødrenes mot og velsignelsene pilegrimene fikk gjennom reisen og til dels gjennom artefaktene som de kjøpte eller mottok som gaver, er Monas arv og ressurs. Den naturlige selvfølelsen hun har fått gjennom formødrene, kombineres med en vilje til å følge Guds kall. Dette kan tolkes som en del av et feministisk prosjekt som taler imot de mange stemmer i det norske samfunnet som sier at ‘muslimske kvinner er undertrykt’ (Jacobsen 2011). Hennes prosjekt er preget av et kall som hun opplever at Gud har gitt og som bekreftes av ektemannens tillatelse til å reise, men reisen er allikevel for henne et autonomt og autentisk valg. Hun disiplinere sin *nafs*, ‘sjel’, og realiserer seg selv gjennom å leve ut sin identitet som en sann *muslima* fra den dagen hun får kallet fra Gud til å dra. Prosessen fortsetter også etter hjemkomsten med tydelig disiplin og vilje til å gjennomføre ‘den gode vei’ (Jacobsen

2011:74). Det har blitt en religiøs plan og samtidig et familietilknyningsprosjekt slik hennes mor og farmor har gjennomført før henne.

HAJJ BETYR STRABASER OG RISIKO

Mona forteller om reisen til Mekka som en innvielse og en helt ny og annerledes erfaring:

I Oslo møtte vi de andre reisende. Vi dro med Turkish Airlines til Istanbul. Der skiftet vi til hvite klær (*ihram*). Da vi steg om bord i flyet til Jedda, så vi kun folk med hvite klær. Man vet man er et skritt nærmere. Jeg sa min *niya* ombord i flyet. Man vet at alle gjør det. Man begynner å bli nervøs. Piloten gjorde *dua* to ganger, den første etter Oslo om en trygg reise og den andre før Saudi-Arabia.

Nå var Mona i en hellig status som tillot henne å gjøre *hajj*. Det er trygghetsmessige grenser som tøyes når millioner av mennesker skal ankomme Jedda samtidig. Mona nevner ofte ordet *sabr*, som betyr 'tålmod'.¹² Når hun skal beskrive denne tilstanden som Gud krever av henne og alle pilegrimer, forteller hun en vits og humrer: «Du må ha en stor koffert med *sabr*, og en liten koffert med personlige ting.» Selv om forskeren som ikke-muslim aldri får lov til å nærme seg Mekka (Ådna 2001), er Mona opptatt av å dele inntrykkene, også de negative ved ankomsten til Jedda.

Vi måtte vente lenge der. Vi måtte vise *sabr*! Tusenvis av folk er før deg. Det var skittent på toalettene. Vi måtte ikke mase. Man var mentalt trøtt, men alle måtte vente. Du sitter og leser i Koranen eller i ritualene. Alle bøkene [om ritualene] er like.

¹² *Sabr* blir ofte forbundet med profeten Ayoub (Job i bibelen), han som tålte sykdom og smerte, og muslimer sier «*sabr* Ayoub» når de trenger å påminne seg selv om dette (Ådna 2014b).

På flyplassen i Jedda trodde Mona og de andre at de ikke ville få lov til å komme inn i Mekka fordi gruppen ikke var komplett. Men i siste liten ble de to sovende funnet. Bussen var tre timer forsinket, og noen klaget. Mona ytrer et «*insh Allah*, bussen kommer snart!» Pilegrimenes *sabr* ble testet.

Et annet usikkerhetsmoment er økonomi. Monas familie tjener godt, men hun har spart til å dra på *hajj*. «Du må ha penger, *halal* penger, som ikke er fra lotteri eller lånt i banken. Det må være dine egne penger!» Denne tanken om økonomisk renhet er tydeligvis viktig, og understreker den troendes forberedelser til *hajj* (Roff 1985:81). Mona forteller at «*hajj* koster 35–40 000 kroner inkludert visum og reise fra Stavanger, turen til Medina og hotell med fullpensjon – tre måltider – i begge byer.» Hennes gruppe bodde litt utenfor Kabaens nærområde. «Man betaler ekstra når man bor rett ved Kabaen. Vi tok buss inn til Mekka, eller taxi.»

Andre risikofaktorer for pilegrimen er synd og død. På sendelsestreffet med venninnene ba Mona en bønn om tilgivelse for eventuelle gale handlinger. Oppgjør og redelighet skal prege en pilegrim. Slike bønner om oppgjør og bot finner man ofte på Facebook før pilegrimene skal dra. Det forventes intet konkret svar fra leserne, kun et ønske om ‘en velsignet *hajj*’! Men den troende er dermed åpen om sine svakheter og uttrykker sin bønn om *ghufr*, ‘tilgivelse’. Bønnen er til Gud som kalles ‘den tilgivende som skjuler ens synder’ (*al-ghaffar*), som er et av Guds 99 skjønne navn.

«Du må også skrive et testamente fordi du ikke vet hva som kan skje,» forteller Mona. Dette er noe som også andre pilegrimer nevner med et stort alvor. Et testamente vitner realistisk om en mulig død, og muslimer tror at det er en død med en god utgang hvis den skjer i Mekka. Mona beskriver risikoen for å dø i Mekka på følgende måte: «Når man dør der, går man rett til *jinna* [‘paradis’]. Men du skal ikke ønske å dø i Mekka. I islam er det Gud som bestemmer når vi skal dø. Ingen er perfekt. Alle prøver å være det beste. Da går jeg rett til himmelen.» På sendelsestreffet sa venninnene det som alle pilegrimer får høre ved avreise: «Du må komme sunn tilbake!» Ingen trodde at

hun *ikke* kom hjem igjen, men alle visste at hennes *hajj* innebar en risiko. At noen pilegrimer forulykker i Mekka er kjent, men de saudiarabiske myndighetene bestreber seg i å forbedre infrastrukturen og forhindre dødelige ulykker.

Jeg forventet at Mona ville fortelle mer om enda en risikofaktor og grense som måtte krysses, nemlig *qurban* eller *duhiya*, ‘dyreofferet’, som er foreskrevet på den tiende dagen under *hajj*. Mona brukte passiv form av verbet og sa: «Det gjøres *qurban* for deg! Så du gjør *niya* og sier til hvem *qurban* er tenkt for. Du må gjøre det!» Da jeg spurte om hun hadde sett slakting av sau eller kamel, svarte hun nei. «Ingen fra gruppa ønsket å se det, og nå er det ikke lov.» Når jeg spurte om hun har sett slakteriene og fryseriene som ligger i utkanten av Mekka, nølte hun. «Jeg har sett slakting mange ganger under *id* i hjemlandet. Jeg så min mor slakte. Naboen gjorde det også.» Hun vet at kjøtt blir sendt til ‘de fattige’ slik det foreskrives i *sunna*, men Ibrahim er hos henne først og fremst knyttet til *maqam* der han sto slik at fotavtrykkene hans synes i steinen. Sure 37 om nesten-ofringen av Ibrahims sønn markeres i dag ved at pilegrimen kjøper seg en *qurban*, et dyr, for seg selv eller andre (Ådna 2014a; Buitelaar 2018). «Når *qurban* er registrert på ens navn, kan man gå ut av *ihram*, og ta på vanlige klær», understreket Mona.

Risikoene oppheves eller utjevnes av blant annet pengegaver og av bønner. *Dua* er et sterkt bånd mellom pilegrimen og dem som er hjemme. Mona understreker at «denne personen skal stå foran Kaba, og være akseptert, da er hans eller hennes bønner *mustadjab* [‘akseptert av Gud’].» Denne forbønnen innebærer både *ønsket* om å bli bedt for av pilegrimen som oppholder seg på det hellige stedet for å bli velsignet av Gud, og det *er* selve forbønnen som den troende pilegrimen gjør for sine kjære. På denne måten løses risikofaktorer opp og de troende knyttes sammen – uansett om man er i Mekka eller ei; det er et religiøst, globalt bånd, en *communitas* (Turner 1969).

TRANSFORMERENDE FELLESSKAP MED GUD OG MENNESKER

Når Mona skal beskrive sitt møte med Mekka, er hun tydelig beveget og forteller at hun utbrøt: «Takk, Gud, nå er jeg her. Tårene kom. Her har profetene gått. Du glemmer alt, barn, mann, familie. Bare din følelse er viktig.» Møtet med Kabaen er for mange pilegrimer høydepunktet under *hajj*. Kuben som er kledd i *kiswa*, en svart tekstil med gull-broderte ord fra Koranen, er også den delen av Mekka som oftest blir fotografert, og den har blitt selve symbolet på Mekka. Mona er ikke lenger blant dem som ser de hellige stedene med sitt indre blikk, men i virkeligheten. For Mona utløser synet av Kabaen en fortrolighet med Gud som gjør at hun kan snakke med Gud på sitt morsmål, som er verken det normative islamske språket arabisk, norsk eller andre språk hun kan:

Folk er over alt. Stadig nærmere Kabaen! Snart er jeg der! Endelig ser du den! Mange gråter. Ikke jeg da. Men allikevel sa jeg, 'Takk, Gud. Nå er jeg her!' Alle ting du har lært på arabisk, er glemt. Du snakker bare ditt eget språk. Bare du snakker med Gud. Endelig er jeg her!

Når Mona er i gang med del-ritualene på *hajj*, er det med en visshet om at hun følger en 'reiserute', noen retningslinjer som er større enn henne selv. Profetene før Muhammad startet. Han gikk opp den endelige ruten. De senere troende har fulgt i hans fotspor. Mona forventer dessuten at noe skal skje med henne selv. Hun vet fra formødrene og andre pilegrimer at det vil skje en forandring. Som Werbner skriver,

pilgrims expect to undergo not only a spiritual renewal, but a renewal of personhood through contact with the sacred and a renewal of community through the bearing of that which has been in contact with the sacred home, into the structured mundane world. These transformations of personhood and home often require a highly structured and elaborate series of symbolic acts. Some of these acts may be in the form of transactions with ritually designated persons; others consist of circumambulating, running, throwing stones, touching, sleeping in the open air, and so forth (Werbner 2015:28).

Mona gjennomfører de sju rundene rundt Kabaen, *tawaf*, som går mot urviseren: Dette er et av de mest markante delritualene av hele *haji*. Hun kan de arabiske bønnene som står i *kitab* ('ritualboka') og skal bes i enhver situasjon. Hun hjalp også andre som ikke var støe i språket. På norsk refererer hun bønnen som blir bedt før hver ny runde slik: «Herre, gi oss godhet i denne verden og i det hinsidige! Redd oss fra ildens straff, og la oss gå til Paradis sammen med de rettferdige, Du Mektige, Du Tilgivende, Herre over hele verden!» (Mathews 1993:83–96).

Fellesskapet med Gud oppleves så sterkt at hun utbryter: «Jeg hadde hørt så mange ganger folk si: 'Endelig var jeg hjemme.' All slags last var vekk. Alle fremmede ansikter er din familie!» Dette er et fellesskap hun har vært en del av hele sitt liv ved å vokse opp i en muslimsk familie. Hun har tatt troen med seg fra hjemlandet til Norge, og nå fra Norge til Mekka. Og tilbake til Norge igjen. Hun er en del av *umma*, det islamske fellesskapet. Effekten av å se mot *maqam Ibrahim*, der Abraham skal ha stått, og å drikke flere ganger fra Zamzambørnnen er alltid avhengig av den rette *niya*, 'intensjon'. «Da får man velsignelse, *baraka*,» sier Mona. Videre beskriver hun hvordan løpingen, *say*, mellom Safa og Marwa foregår og hva menn og kvinner gjør,

Du tenker, her har Hagar [Ibrahim's kone] gått. Når du kommer til Safa, må du snu deg mot Kaba. Det er et grønt lys i taket: Menn skal springe, men ikke kvinner! Noen menn sprinter, men det er ikke nødvendig. Mannen jogger med kona på slep. Kvinner går i vanlig tempo.

Nå kan menn barbere seg, noen litt, andre helt. Kvinner klipper bare litt hår av. Så skifter man til vanlige klær. Du kan også gjøre *umra* for syke. For familien. Så mange ganger du vil. Men den første er alltid for deg selv. Man gjør også *umra* til slutt etter Mina.

Mona understreker ofte det egalitære, at menn og kvinner reiser sammen, og at menn og kvinner ber i samme rom. Katz (2015) har i sin forskning om kvinners deltagelse i moskéene vist at dette har blitt praktisert på ulike måter gjennom århundrene både i Mekka og i mos-

kéer i andre byer. Mona legger vekt på at i Mekka går menn og kvinner etter hverandre og står ved siden av hverandre. Ingen kvinner bærer ansiktsslør som *niqab* eller *burqa*. Men Mona har også opplevd begrensningene med at hun som kvinne ikke kunne dra fra hotellet alene eller snakke med menn når de kom til teltleiren i Mina. I Profetens moské i Medina skulle det vise seg at menn og kvinner måtte be adskilt. Mona la også merke til de store forskjellene på pilegrimene til tross for nesten like klær, noen var rike og andre svært fattige. Hun nevner at enkelte ble båret på en bære eller kjørt i rullestoler.

Mona la vekt på at Mina skulle være preget av enkelhet og ikke luksus. Det var målet til Monas *hajj*gruppe, og hun understreker flere ganger at «vi sov på en liten madrass. Vi skulle kjenne de samme vanskene som Profeten gjorde. Gjøre som han gjorde.» En muslims identitet og troskap blir testet og utfordret under *hajj*.

Den neste stasjonen på Arafat skulle vise seg å skje på det best mulige tidspunkt, nemlig en fredag, *yaum al-jum'a*, 'forsamlingsdagen'. «Dette betyr *baraka*. Slik det skjedde for Profeten,» gjentok Mona og understreker dermed at på fredager mangedobles velsignelsene slik både *hadith* og pilegrimer uttrykker det. Igjen blir betydningen av enkelhet og forbønn understreket.

Det var ingen luksus, ingen mulighet til å dusje, og klærne var de samme som i Mina. På Arafat kan vi be Gud om tilgivelse. Der er man nærmest Gud. Man blir en ny person. Man gjør *dua* for alle som har spurt deg om dette. Ved navn! For hele *umma*. For hele menneskeheten!

'Ståingen', *wuquf*, ved Arafat, eller nærmere bestemt, ved 'nådefjellet' (*jabal al-rahma*), blir av mange karakterisert som et emosjonelt høydepunkt. Få facebookmeldinger gjengir bilder av dette. Det kan synes som om *wuquf* er forbundet med så mange følelser av mer privat og inderlig karakter at man velger å ikke fotografere og ta *selfies* der. *Wuquf* gir allikevel en sterk følelse av at det etiske og religiøse ansvaret man har, er for alle muslimer som har bedt om forbønn. Mona opplever å bli transformert og sier at «man blir en ny person». Selv om hun ikke

benytter fødselsmetaforer, er det nærliggende å tenke at transformasjon og ny fødsel er beslektet og kan beskrive hennes nyvunne identitet og status som *hajja*.

Også til Muzdalifa dro gruppa med buss, mens andre gikk til fots.

Du våkner klokka fem. Jeg gledet meg. Vi spiste fra en matpakke. Klokka seks var det allerede mye folk fra Nigeria og Kamerun! Vi ba *maghrib* og *isha* [de to tidligste bønnene] i Muzdalifa.¹³ Det var ingenting der. Bare en åpen slette i ørkenen.

Mona formidler at kontrasten til luksusvognene som en av deltagerne hadde opplevd tidligere, var stor. «Toalettene kunne ikke brukes. Det var som på en safari! Vi lå på en sammenleggbar madrass som vi hadde på ryggen. Tålmodigheten din blir testet!» Til tross for at dette er hennes første *hajj*, er hun til hjelp for andre pilegrimer. «Jeg viste kvinnene hvordan man tok *wudu* med en litt vann fra ei drikkeflaske. Slik som Profeten gjorde det! Nå forbereder du deg til neste dag. Til å gå med to millioner andre folk fra Muzdalifa til Jumra.» Mona er forundret over at hun orket det anstrengende programmet.

Målet med denne dagen var å kaste steiner på de tre steinsøylene, *Jumarat* i Mina. «Steinene fant vi i Muzdalifa. Alle går og bøyer seg for å finne noen. Du har tre poser som vi fikk av reiseselskapet.» Det skinner stadig igjennom at reiseorganisasør og guider i Monas gruppe fra Norge var velorganiserte, og hun følte seg trygg.

Reiseleder var veldig klar. En foran og en bak. Han gikk der det var plass. Han sa GÅ! Vi kunne kaste. Det er mye bedre organisert nå enn tidligere. Det er flere etasjer. Vi var dessuten en liten gruppe. Vi kastet stein [*rami*] på djevelen. Vi gjør det for våre synder, og slik blir vi kvitt synd og negative følelser. Det var flere dramatiske fortellinger etterpå. Emosjonelle! Du bør treffe søylene. Jeg passet på en eldre dame.

¹³ Mathews (1993) beskriver *hajj*ritualene i detalj.

På dette stedet har flere alvorlige og livstruende ulykker skjedd de siste tiårene fordi folk kaster på hverandre i stedet for på søylene (Buitelaar 2018:33).¹⁴ I 2014 vet ikke Mona om noen slike skader fordi hele stedet er ombygd og derfor sikrere, mente hun. Året etterpå meldtes det at mer enn 700 ble trampet ihjel.¹⁵ Før *hajj* og *umra* er avsluttet og gyldig, må pilegrimene gå til Mina og kaste stein tre ganger. Mellom omgangene og helt til slutt gjøres det *tawaf* rundt Kabaen. Hun understreker igjen:

Ha stor respekt for hverandre. Det er lett å falle. Ei gruppe foran oss i trappa, en dame falt. De skrek. Bare stopp! Hun ble hjulpet og fikk sin sko. Politi står vakt over alt. Det er varmt. Men tredje dagen i Mekka begynte det å regne. Det var som strømmer av velsignelse! Deilig! Du så ei vifte og du gikk nærmere for å få luft.

I Monas fortelling er det kun nyanseforskjeller mellom det hellige og det verdslige. Hun beskriver hvordan ritualer med nesten 1500 års tradisjon blir levende gjennom steiner plukket fra bakken opp i poser fremskaffet av reisebyrået. Hun viser hvordan *hajj*ritualene er kroppsliggjort; vannet kjentes friskt på kroppen hennes og hele gruppa gikk til fots tilbake til Mekka. En eldre kvinne som ikke var så sprek, sa, «ikke rullestol for meg,» og ville føle gleden over å mestre denne kroppslige påkjenningen. Pilegrimen får med andre ord nye krefter i en slik fase preget av store utfordringer. Mona oppsummerer: «Det var en fin opplevelse! Ingen har vasket seg. Snart er vi ferdige. Vi føler ikke at det er *id al-adha* [‘offerfesten’]. En er så opptatt med egne tanker. Humøret var veldig bra. Vi sprutet Zamzam på hverandre.» Løsslupenhet var også en del av omgangsformen, ikke alt var seriøst og alvorlig. Men Mona hadde problemer med dem som ikke gjorde ritualene under *hajj* med hjertet eller som avbrøt henne når hun satt stille med sine egne bønner, *dua*. Dette må tolkes som de prøvelsene som jeg

¹⁴ Om *hajj* 11.09.2016: http://www.aftenbladet.no/utenriks/1_8-millioner-muslimersamlet-seg-pa-Arafat-fjellet-488779b.html (lest 09.04.2017).

¹⁵ Om mer enn 700 døde under Arafat-delen av *hajj* i 2015: <https://www.nrk.no/urix/dod-stallet-stiger-717-personer-er-trampet-i-hjel-i-mekka-1.12570008> (lest 09.04.2017).

skriver om ovenfor, risikofaktorene og testene, hvor tålmodigheten settes på prøve, ja, til og med der Shaytan er virksom.

SNART HJEM TIL NORGE, MEN MEDINA FØRST

Hajj og *umra* er gjennomført. Pilegrimene har sovet og spist veldig lite i fem dager, bare «ris, grønnsaker og kjeks». Nå skjer oppbruddet for reisen til Medina, to dager før avreise fra Saudi-Arabia og hjem til Norge. Det er ikke alle pilegrimer som legger inn et besøk (*ziyara*), til *Medinat an-Nabi*, ‘Profetens by’, 400 kilometer nord for Mekka fordi saudi-arabiske myndigheter ikke ønsker noen tilbedelse av Profetens og hans families hus og gravsteder.¹⁶ Men for Monas gruppe var dette besøket selvsagt. Den 13-timers bussreisa tok hele dagen, noen var litt syke (noe som betyr at ikke alle pilegrimene erfarte samme styrke som Mona og hennes formødre), men de ankom stedet der «våre forfedre gikk til fots». I 22-tida gikk de til Profetens moské og fikk mulighet til å be der.

Man gleder seg til Medina, Profetens moské, hans grav. *Ghuzl* [‘den store vaskingen’] gjøres før moskéen som ikke ligger langt unna hotellet. Jeg traff alle utenfor og vi gikk sammen. Menn til mannsavdelingen og kvinner til kvinneavdelingen. I en del av moskéen der profeten sto og ba, ligger det et grønt teppe (*rawda*). Da vi kom inn, fikk vi mulighet til å gå dit. Vi fikk en engelsk guide som forklarte oss. «Norway, come!» Gravplassen er i samme hus som moskéen. Et messinggjerde er satt opp rundt graven hans. Men du får ikke be til Profeten!

Mona beskriver Medina som mye roligere enn Mekka. Medina er desuten kjønnssegregert, noe Mona ikke dveler ved. Her er det rent og pent rundt husene. Hun kunne se for seg mange historiske episoder og steder som Badr og Uhud. Den første moskéen til Profeten i Medina

¹⁶ Flaskerud (2018:45–46) referer til sjia-muslimer som nesten ikke får lov til å komme inn på al-Baqi-gravplassen i Medina der flere prominente medlemmer i Profeten Muhammads familie ligger begravet. Mausoleer er til dels ødelagt eller graver anonymisert av styresmaktene.

hadde *qibla*, ‘bønneretningen’, mot Jerusalem (al-Quds på arabisk). «Jeg tenkte at nå går jeg på den jorda hvor alle profetene har gått. La all arroganse fare! Man føler seg hjemme!»

Mona hadde fått oppleve Arafat-dagen på en fredag, på ‘forsamlingsdagen’. Nøyaktig ei uke etterpå var gruppa i Medina, og de følte takknemlighet for denne flerfoldige velsignelsen. «Jeg og en annen kvinne gikk til *fajr as-salat* [‘bønnen ved soloppgang’] tidlig om morgenen. Alle gikk til *jum’a* [‘bønnen ved middagstid’]. Så ventet vi til vi skulle med bussen til flyplassen. Der fikk vi passene våre tilbake.» Mona synes hun fikk for kort tid i Medina, men besøket ble allikevel en utmerket avslutning på *hajj*.

ET NYTT MENNESKE? ET NYTT HJEM?

For Mona er formødrenes historier smeltet sammen med hennes egen og med ønsket om å komme tilbake til Mekka en gang i en ‘etterlengt framtid’. Som Tweed nevnte i forbindelse med sin religionsdefinisjon, spiller både glede og følelser inn på slike reiser. Når Mona forteller sin historie, må hun krysse språklige og religiøse hindringer fordi våre felles språk kommer til kort når hun vil beskrive begeistring hun opplevde, og det faktum at forskeren ikke er muslim. Allikevel kan Monas fortellinger samles i hennes egen kjernesetning når hun skulle beskrive møtet med Mekka: «Endelig var jeg hjemme!» Som Tweed uttrykker med sin boktittel, *Crossing and Dwelling*, har Mona krysset grenser og hindringer og funnet seg sitt bosted, sitt hjem. Hun har krysset geografiske grenser, fra et afrikansk by til Stavanger og videre til Mekka og Medina. Hun har krysset språklige grenser, fra et afrikansk språk via engelsk til norsk og hele tida med arabisk som det hellige språket som hun kan lese, men ikke snakke. Hun har krysset religiøse og i noen miljø, konvensjonelle grenser, når hun som gift kvinne reiser på *hajj* alene. McLoughlin foreslår:

Muslim religioning must be charted across cartographies of belief, practice, and identity that are local, multi-local, and supra-local (Tweed 1997; 2006)

[...] That is, they map an embodied and performed consciousness of, and attachment to, places, people and beings at scales that are both horizontal and territorial *and* vertical and transcendent (McLoughlin 2015:42–43).

Her understreker McLoughlin det som også er denne studiens anliggende, at Mona kan beskrives med en identitet som har tre ulike horisontale ankerfester, i Stavanger, i hennes afrikanske hjemby og i det hellige sentrum for muslimer, Mekka. Disse tre stedene representerer fire ulike relasjoner, til den nære familie i Stavanger, til formødrene i Afrika og til det muslimske fellesskapet *umma*, og den vertikale relasjonen til det transcendent, til Gud som Mona møter på en spesiell måte i Mekka og Medina, men som allikevel ikke er bundet til sted og rom.

Allerede underveis i Mekka er Mona klar over at hun sier at hun «lengter etter å komme tilbake, ting jeg skulle ha gjort. Man glemte å gjøre ting. Man vil gjøre det riktig!» Først etter at hun ble gift og mor til flere barn, fikk hun samme *hajja*status som sin egen mor og farmor. Hun understreker at «de hvite klærne blir man begravet i hvis man dør i Mekka. Man går med ydmykhet. Arroganse forsvinner. Kanskje du går den samme veien som *sahaba* [‘Profetens venner’] og profetene har gått.» For noen av Buitelaars informanter (2018), som besøkte *hajj*stillingen i Leiden, synes det tilstrekkelig å ha opplevd *hajj* kun gjennom artefakter, bilder og gjenstander *fra* Mekka og de hellige områdene. For Flaskeruds informanter synes det å være tilstrekkelig med en *ziyara* til andre pilegrims mål i Midtøsten (Flaskerud 2018:44). For Mona ville ingen av disse mulighetene være nok, bare nest-best. Hun vil være *muslimsk hajja* som sine formødre.

Hjemkomsten er for mange pilegrimer et nytt høydepunkt (Flaskerud 2018), men for Mona innebar ikke dette en re-integrering eller oppfrisking av fellesskapet med andre muslimer. Hun ble ikke mer aktiv i moskéen, hun gikk ikke inn i oppgaver hun hadde hatt ti år tidligere. Velkomsttreffet med venninnene var preget av småprat og deling av fortellinger og Zamzamvann. Mona bemerket to år etterpå at «det tar lang tid å komme tilbake til det vanlige livet. Det tok én måned før jeg pakket

ut tingene mine, klærne som jeg hadde i Mina.» Hun understreker flere ganger at dette er «minner som jeg vil beholde så lenge som mulig! Mange sier: ‘Jeg vil tilbake, jeg vil hjem!’» Som et ‘kollektive minne’ har Monas opplevelser også blitt et personlig erfart retrospektivt minne som på flere måter øker den imaginære fortiden og kombinerer den med lengselen etter en endret framtid (Tweed 2006). Mekka er ikke et vanlig turistmål (Stausberg 2011). Det er et sted for transformasjon.

Monas besøk til de hellige stedene i Saudi-Arabia kan forstås som et symbol, et kjennemerke på at hun har funnet sitt egentlige hjem (Ortner 1973; Delavey 1990 og Tweed 2006). Hun har skiftet status fra ‘vanlig’ *muslima*, som hun noen ganger kaller seg selv når hun bruker den arabiske femininformen av *muslim*, til å bli en *hajja*, som er femininformen av tittelen *hajji*, ‘pilegrim’. Når vi titulerte henne som ‘*hajja* Mona’, smilte hun litt og trakk fram ansvaret og forpliktelsen ved å ha blitt velsignet med sterkere og varige bånd til sine lengsels by (Larsen 2018). Forpliktelsen ligger i den åndelige innsikten og dedikasjonen om å fortsette å leve som *muslima*, og holde sin sti ren når det gjelder de daglige bønnene, *halal* mat og annen islamsk praksis. Mona har opplevd en personlig transformasjon, som medførte en intensivering av det store fellesskapet, *umma*, men ikke av det lille og lokale. Stavangerfellesskapet har ikke blitt særlig beriket gjennom Monas pilegrimsreise, men hennes familie og noen enkeltmennesker vet at hun ba *dua* for dem og at det var hennes gave til dem. Hennes familie i hjemlandet er stolte over at deres datter og søster har foretatt denne åndelige og fysiske reisen. Mona har vist at hun har tålmodighet, hun har gått i Profetenes fotspor, og hun har funnet sitt hjem på jorden.

LITTERATUR

- Assmann, Jan. (1992) 2005. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck'sche Reihe.
- Buitelaar, Marjo. 2013. Constructing a Muslim Self in a Post-migration Context, (red.) M. Buitelaar & H. Zoeck. *Religious Voices in Self-*

- Narratives: Making Sense of Life in Times of Transition*. Berlin/Boston: De Gruyter, s. 241–274.
- Buitelaar, Marjo. 2015. The Hajj and the Anthropological Study of Pilgrimage, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 9–25.
- Buitelaar, Marjo. 2018. Moved by Mecca: the meaning of the hajj for present-day Dutch Muslims, *Muslim Pilgrimage in Europe*, Ingvild Flakerud & Richard J. Natvig (red.). London/New York: Routledge, s. 29–42.
- Delaney, Carol. 1990. The Hajj: Secular or Sacred, *American Ethnologist* 17 (3), s. 513–530.
- Eickelman, Dale F. & James Piscatori (red.) 1990. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. London: Routledge.
- Eliade, Mircea. 1954. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper Torchbooks. <http://users.uoa.gr/~cdokou/MythLitMA/Eliade-EternalReturn.pdf> (lest 30.09.2017)
- Flakerud, Ingvild & Richard J. Natvig (red.). 2018. *Muslim Pilgrimage in Europe*. London/New York: Routledge.
- Jacobsen, Christine M. 2011. Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety, *Feminist Review*, 98, Islam in Europe, s. 65–82.
- Katz, Marion Holmes. 2015. *Women in the Mosque: A History of Legal Thought and Local Practice*. Cairo: The American University of Cairo Press.
- Knott, Kim, Volkhard Krech & Birgit Meyer. 2016. Iconic Religion in Urban Space, *Material Religion*, 12 (2), s. 123–136.
- Larsen, Lena. 2018. Mekka: Verdens sentrum – lengslenes by, *Brennpunkt Midtøsten: byene som prisme*. Nils A. Butenschøn & Rania Maktabi (red.). Oslo: Universitetsforlaget, s. 110–129.
- Mathews, Anis Daud. 1993. *A Guide for Hajj and 'Umra*. New Dehli: Kitab Bhavan.

- McLoughlin, Seán. 2009. Contesting Muslim Pilgrimage: British-Pakistani Identities, Sacred Journeys to Makkah and Madinah, and the Global Postmodern, *The Pakistani Diaspora: Culture, Conflict and Change*. Oxford in Pakistan. V.S. Kalra (red.). Readings in Sociology and Social Anthropology. Karachi/Oxford: Oxford University Press, s. 278–316. <http://www.leeds.ac.uk/hajj/assets/resources/McLoughlin%20Hajj%20OUP%202009a.pdf> (lest 20.10.2016)
- McLoughlin, Seán. 2010. Muslim Travellers: Homing Desire, the *Umma* and British-Pakistanis, *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, K. Knott & S. McLoughlin (red.). London/New York: Zed Books, s. 223–229.
- McLoughlin, Seán. 2015. Pilgrimage, Performativity, and British Muslims: Scripted and Unscripted Accounts of the Hajj and Umra, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 41–64.
- Mols, Luitgard & Marjo Buitelaar (red.). 2015. *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press. https://www.scribd.com/doc/253766957/9789088902857-Mols-Buitelaar-2015-Hajj-RMV43-e-book#fullscreen&from_embed (lest 02.02.2017; boka kan også lastes ned for en liten sum.)
- Ortner, Sherry B. 1973. On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75 (5): 1338–1346.
- Pearson, Michael Naylor. 1994. *Pious Passengers: The Hajj in Earlier Times*. London: Hurst.
- Peters, Francis E. 1994. *The Hajj: the Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Porter, Venetia. 2015. Gifts, Souvenirs, and the Hajj, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 95–111.
- Roff, William R. 1985. Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj, *Approaches to Islam in*

- Religious Studies*, Richard C. Martin (red.). Tucson: The University of Arizona Press, s. 78–89.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religions and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. London: Routledge.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press.
- Werbner, Pnina. 2002. The Place which is Diapora: Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), s. 119–133.
- Werbner, Pnina. 2015. Sacrifice, Purification and Gender in the Hajj: Personhood, Metonymy, and Ritual Transformation, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 27–39.
- Wheeler, Brannon. 2006. *Mecca and Eden: Ritual, Relics, and Territory in Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ådna, Gerd Marie. 2001. Mekkas eksklusivitetskrav – innenfor eller utenfor? *CHAOS. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 35, s. 55–70.
- Ådna, Gerd Marie. 2014a. *Muhammad and the Formation of Sacrifice*. Frankfurt am Main: Peter Lang Academic Research.
- Ådna, Gerd Marie. 2014b. The Reception of Islamic Prophet Stories within Muslim Communities in Norway and Germany, *Islamic Myths and Memories. Facing the Challenge of Globalization*, I. Weismann, M. Sedgwick & U. Mårtensson (red.). London: Ashgate, s. 209–232.

ABSTRACT

Muslims all over the world want to join the Islamic pilgrimage to Mecca, *hajj*, once in their lifetime. This was also Mona's wish. She has

been living in Stavanger, Norway, for more than fifteen years. Through all her life in an African city, she has listened to her mother and grandmother's narratives from their *hajj* and *umra*. At fifty, Mona sets out for her life journey, alone and without her husband or any close relatives, travelling with people from Oslo she does not know. She is convinced that this is not any touristic journey but a spiritual one. She experiences Mecca with all its pilgrims, rituals and artefacts as a confirmation to where she belongs. She has renewed her belonging to the Muslim community (*umma*), and to the Islamic geographical and religious centre, but it hardly affects her bonds to the local community in Norway. She has strengthened her belief in God, knowing that she has walked in the footsteps of Prophet Muhammad and the former prophets. Approaches from Tweed (2006), McLoughlin (2009; 2010; 2015), Mols & Buitelaar (2015; 2018) and Flaskerud & Natvig (2018) contribute in understanding Mona's narrative as 'passing the test', 'crossing borders' and of 'coming home'.

KEYWORDS: Islam, pilgrimage, Mecca, belonging, fellowship and community, spiritual home coming.

Adonis on Conflicts, Wars and Crises in the Middle East: Poetical Answers and Political Readings of the Past

AV GÖRAN LARSSON

I sin bok *Våld och islam* (svensk översättning 2016) har den syriske poeten Adonis gett sin bild av varför situationen ser ut som den gör i Mellanöstern. Enligt Adonis utgör den islamiska traditionen och ett allt för starkt fasthållande vid traditionen ett problem som förhindrar förnyelse och nytänkande. Även om Adonis ger sin bild av situationen är det uppenbart att hans analys saknar viktiga nyanser. Istället för att peka på interna variationer och motsättningar kring hur exempelvis både religionen islam har tolkats och förstått och hur muslimer har debatterat vad som kan avses med tradition så målar Adonis, speciellt i *Våld och islam*, en negativ bild där variation, motsättningar och konflikter nedtonas. Dessa läsningar av historien är dock inget nya för Adonis och han har vid flera tillfällen framhållit dessa teman i sin poesi och essäer.

NYCKELORD: Adonis, poesi, tradition, demokrati

A time between ashes and roses is coming
everything shall perish in it
everything shall begin in it (Adonis 1992:35).

I

It is easy to forget that the so-called Arab Spring uprisings in 2011 were initially seen as beacons of light indicating that the Middle East had started on a road that would potentially give the whole region democracy and respect for human rights. However, few, if any, of these positive signs remain today. Instead of peace and prosperity, the countries of the Middle East and North Africa are today tormented by civil unrest, terrorism, war, famine, migration, a lack of democracy and insufficient respect for humanity overall. As always, the poets are among those who have given voice to the sufferings of the common people. Poets and writers like, for example, Mahmoud Darwish (1941–2008), Nizar Qabbani (1923–1998) and Adonis (b. 1930) have all documented the pain, sorrow and despair that torments the inhabitants of the Levant.

For example, in *The Book of Siege*, the Syrian poet Adonis writes the following about the war in Lebanon:

The cities dissolve, and the earth is a card loaded with dust.
Only poetry knows how to pair itself to this space (Adonis 2010:197).

For the poet who knows how to approach atrocities, pain and suffering, the outcomes of the war are indescribable.¹ Adonis continues:

They found people in bags:
 a person without a head
 a person without hands, or tongue
 a person choked to death
 and the rest had no shapes and no names.
 — Are you mad? Please
 don't write about these things (Adonis 2010:198).

¹ As Nouri Gana (2010) has pointed out, several poets who write in Arabic have also been trapped by the problem that the German philosopher Theodor Adorno (1903-1969) faced after the horrors of the Second World War, who asked if it was fair and even possible to describe the horrors of wars and military conflicts in words? This dilemma is clearly present in the writings of the Syrian poet Adonis (b. 1930).

While Adonis (2016) is very explicit in his book *Violence and Islam* in blaming most of the problems in the Middle East on Islam, backward traditions, political dictatorship and a lack of human dignity, the aim of this article is to show that these explanations are nothing new for this poet. With the help of a few examples from Adonis' texts and poems that pre-date the publication of *Violence and Islam*, I will argue that Islam, 'tradition' and secularism are best described as recurring topoi in his writings.² However, while he has been applauded as an outstanding poet by many intellectuals, not the least in the Europe and North America, it is unclear how his more explicit writings on Islam, in the book *Violence and Islam*, have had an effect on his popularity. This is a topic that should be considered for future studies.

Even if Adonis stresses complexity and diversity when he describes the past and present situation of the Arab world, his portrayal of Islam and of so-called tradition has still a tendency to neglect internal variations and alternative explanations that do not fit his understandings of religion and of how society should be organized. By means of this procedure, Adonis often equates 'true' Islam with rigidity and a backward 'tradition' that holds back progress; this tendency is noticeable not least in the essay book *Violence and Islam*. Indeed, this work can even be read as disciplining Muslims, who, in his view, lack agency in so far as they follow 'tradition'. While Adonis is an admired poet in many parts of the world, not the least by many intellectuals in the West who has presented him as a possible Noble prize winner, the book, *Violence and Islam*, could also provide other readings. With this publication, he runs the risk of being used for other purposes, like, for example, stimulating anti-Muslim sentiments in the West.³ Although the reception and use of his texts form an important and relevant topic for future research, this article will primarily provide some examples from Adonis' earlier books and poems predating *Violence and Islam* that can be related to Islam, tradition and the problems of the Middle East.

² Cf, for example, Mersal 2016 on Adonis and the Qur'an.

³ On this topic, see, for example Lagervall 2016. A strong critique of Lagervall's readings can be found in Hesham 2016.

II

A suitable starting point in analysing Adonis' oeuvre is the distinction he makes between tradition on the one hand and the creativity and freedom of the poet on the other. For Adonis tradition is closely linked to claims associated with the revelation of Islam. Since this religion is held to constitute the ultimate and perfect revelation, it is forbidden to overturn or reject its tradition. As a result, tradition has mostly become a shackle holding down and hindering creativity and change according to Adonis. His understanding of religion and so-called tradition is also that they have a negative impact on the language. For Adonis both Islam and Arabic poetry are stuck in a mode of repetition in constant imitation of the past, or *taqlid* in Arabic. To be creative and innovative is generally seen as something negative because it is an attempt to add to creation, so that the past is not something the poet should strive to overcome. On the contrary, the past is the future, and it is by returning to the past that society can become glorious again.⁴

Resonating with the great French historian Fernand Braudel (1902–1985) and his theory about the rule and function of the Mediterranean culture and the *longue duree*,⁵ Adonis contrasts the supposed traditions of the Mediterranean with the Islamic cultural tradition. While the first is progressive and evolves over time – that is, from the ancient traditions of Babylon to the Greek and Roman civilizations and continuing with French and American surrealism and romanticism – the Islamic tradition only seeks to repeat itself such that the “human only moves forward if she moves backwards” (Adonis 1994:118). Although Adonis is well aware of the fact that his distinction is an ideal type and that the so-called Islamic tradition has encompassed progressive and innovative thinkers who have refined and developed Greek, Persian and Indian philosophy, science and cultures, he believes that the eagerness to return to a glorious past has put a halt to development. Consequently, the poet

⁴ See, for example, Adonis 1994 and Adonis 2016.

⁵ On the methodology, research and importance of Braudel for the study of Mediterranean history, see, for example, Dursteler 2010:62–76.

is not free to express his or her thoughts, and there is very little room for creativity. Adonis writes:

He [i.e. the poet] is forbidden to have doubts, to rebel, to question the values he has inherited, he is forbidden to explore uncharted territories. He has to remain within the boundaries of the tradition, move within the aesthetic frames of the tradition, which he is forbidden to cross or break. He is a poet with a gag and shackles, trapped in a tunnel. Under these conditions, freedom appears to be impossible. Without freedom the world has no meaning, and humans stop being humans (Adonis 1994:119, my translation from the Swedish translation of the French original).

Thus, to formulate innovative thoughts, whether within the framework of theology, politics, poetry or culture, is generally seen as something negative or as an act inspired by the devil. For example, in the Qur'an both Shaytan and the poet are portrayed as deceivers who trick weak humans into leaving the straight path.⁶ The past therefore dictates the future according to Adonis. Even with this fatalistic interpretation, it should be stressed that many poets and intellectuals have not been restricted by the fetters of the past and many have held high positions in Arab regimes during the 20th century.

Nonetheless, in the classical Arabic literature it is still possible for Adonis to find examples of poets like Imru'l-Qays, Abu Mihjan al-Thaqafi, Abu Nuwas and Abu l-'Ala' al-Ma'arri who have also questioned tradition. Like Adonis these poets praise peace, justice, wine and women and carnal ecstasy, not legal and literal interpretations of what counts as tradition (c. Adonis 1994:151). But why these voices are not included in the so-called tradition or legacy of Islam is left unexplained, meaning for Adonis that they are simply reduced to unorthodox or inauthentic interpretations of pre-Islamic Arabia and Islam. In reconstruct-

⁶ On Shaytan as a deceiver in the Qur'an, see, for example, Göran Larsson, "The Sound of Satan: Different Aspects of Whispering in Islamic theology," *Temenos*, 48:1 (2012), 49–64. The poet is seen as a cheat in the Quran (e.g. Q 26:224), because of which the Islamic tradition strongly emphasises that the Prophet Muhammad was not a poet or a soothsayer, but a prophet (e.g. Q 36:69).

ing the past in this way, one could argue that Adonis is not paying sufficient attention to the question of power and the fact that the interpretation of all political systems and religions (not only Islam) is a matter of power and of the question of who has the authority to stipulate what should be counted as orthodoxy or heresy. Adonis does not address the fact that the poets named above (except for Imru'l-Qays, who belongs to the pre-Islamic era) most likely self-identified as Muslims and that several other contemporary and later individuals count them as part of the tradition and maybe also of the Islamic legacy, because it does not fit his reading of the past and present.

III

Besides his harsh critique of tradition and the rule and function of religion, Adonis is very critical of Arab nationalism and politics in the contemporary Middle East.⁷ Although he was a supporter of social nationalism in his youth and then a devoted Arab nationalist, he has lately stressed the importance of pluralism and questioned the domination of so-called Arab identity. Today Adonis is a strong promoter of a so-called “Levantism” that commemorates pluralism and the rich history of the regions of the Middle East and North Africa.⁸ Instead of upholding one religion and one ethnicity, Adonis celebrates “cosmopolitan humanism and multiple identities” and wants “to cast aside the narrow, resentful chauvinism espoused by Arab nationalists” (Salameh 2012:38). These destructive forces prevent us from seeing that the Middle East is the cradle of all civilizations (Salameh 2012:40ff.) and that all “true” poets and artists are “beyond geography, beyond languages and nationalism, and they belong to the creative world of humanity”, so that “in this sense there is neither East nor West.” (Adonis, quoted in Guyer 2006). Hence, for Adonis it was a big mistake to call the revolutions that took place in 2011 the Arab Spring. To be Middle Eastern

⁷ On Adonis’ critique, see, for example Boullata 1988:109–112.

⁸ On this concept, see Salameh 2012:46.

is not automatically equivalent to invoking an Arab identity, and by emphasising one ethnic identity or religious belonging over others, one is bound to neglect and downplay other participants in the revolution (Salameh 2012:56).

For example, in 2011 Adonis wrote an open letter to the Syrian president, Bashar al-Assad, stressing the danger of emphasising one identity, one religion and one interpretation at a time when it was necessary to embrace the richness and plurality that has always existed in Syria. In his letter, Adonis wrote: “A nation consumed by a need for ‘oneness’ in thought, opinions, language and belief is a culture of tyranny” (Quoted in Salameh 2012:57). From this point of view, Adonis holds that all interpretations of religions and politics that stress uniqueness and demand conformity and loyalty will only reduce the Other to something evil or satanic, thus setting up a dichotomy that makes it easier to persecute or even kill the Other because he is viewed as an enemy, a heretic, a disbeliever or an apostate.⁹ Although many intellectuals have embraced Adonis’ conclusions about the current situation, the open letter to Assad and his statements in the Arab and Western media have stimulated criticism, and he has acquired many enemies. Simply by labelling Assad as the president of Syria, some critics have even accused him of not taking a clear stance against the Assad regime.¹⁰

It is also interesting to notice that Adonis does not pay much attention to the fact that his understanding and outline of Islam does not include any room for alternative interpretations or internal conflicts and by this procedure he is actually promoting a fundamentalist reading of the past that demand conformity and loyalty. Consequently, his is reducing Islam to something evil or satanic that is not open for interpretations or conflictual readings.

Following his belief in democracy, secularism and peaceful revolutions, Adonis explains:

⁹ See, for example Larsson 2017:45–54.

¹⁰ On this issue, see Saleh 2011, cf. for example, Salameh 2012:60–61.

I'm against the regimes of Ben Ali and Assad, *and* against the Islamist opposition, because I don't want to fight one despotism for the sake of another ... If we don't separate religion from the state and free women from Sharia law, we'll just have more despots. Military dictatorship controls your mind. But religious dictatorship controls your mind and body (Adonis quoted in Jaggi 2012).

Instead of peace, justice and democracy, Adonis holds that Syria was only rewarded with fundamentalism and dictators with new names and novel insignias. According to Adonis the revolution in Syria has become a living hell for its population, a disastrous outcome that is partly to do with political claims dressed up in a religious and sectarian vocabulary (Adonis 2016). Instead of having the best of the population in mind, the new leaders have only their own interests in mind. This is one of the main reasons why Adonis is striving for a democratic development based on a secular separation between religion and the state. In an interview with Jonathan Guyer for *The New York Review of Books*, he explains:

Nothing will change unless there is a separation between religion and the state. If we do not distinguish between what is religious and what is political, cultural, and social, nothing will change and the decline of the Arabs will worsen. Religion is not the answer to problems anymore. Religion is the cause of problems. That is why it needs to be separated. Every free human believes in what he wants, and we should respect that (Adonis quoted in Guuyer 2006).

However, this insight is not only addressed to poets and intellectuals. On the contrary, it is the inhabitants of the Middle East and North Africa who must come to this conclusion. To reach this insight, they must stop relying on foreign military powers and former colonial rulers and break with the nostalgia of the past. Even though the poet cannot introduce such a change, Adonis believes that the poet has the potential to alter the "relationship between things and words, so a new image of the

world can be born” (Quoted in Jaggi 2012). But for Adonis – and this is very important – it is not only the Arab world that must be transformed and reborn. The notion that the difficulties of the Middle East are global problems is clearly expressed in the following poem written after the terror attack on New York¹¹ and the United States in 9/11/2001:

The lower layers of creation Qāf Lām¹² (Say)
 Ghain Guantanamo
 A prison administered by capitalism on a communist island
 A space flooded with alphabets like the clay
 Of which Adam was made—(“the earth is a whore,” you said. But
 Is she not the mother of all the angels?)
 Shīn dāl Human, animal shapes of all sorts are slaughtered and spread
 raw on the
 tables of time.
 Blood spilled as if it is seeping from the gardens of God.
 Mīm The enslaver/the enslaved an adulteration or mollification of the
 dualism of master/slave.
 Sīn Shīn Sanctifying death. Virtue that is
 evil Evil that is virtue.
 And through that is merely wash water.

In the beginning was crime
 (“what do they want
 those who do not want peace or justice,
 and do not want terrorism?”)
 Saint-Just, for example.

Hā’ (Is there anything human in a human being?)
 Thā’ No revenge without justice: thus spoke Aeschylus.

¹¹ The city of New York is a site that Adonis has written poetry about before, see for example Adonis 1990.

¹² The original English translation contains Arabic fonts, but because of print technical reasons I have transcribed the Arabic letters.

Revenge first, this is how New York speaks.
You have done well, Jim Morrison, speaking of an American night.
Imruulqais, al-Mutannabi, Al-Ma'ari—
Say: who can now speak well of his planet ... this Arab night?
Ah, how tired the earth must be!
Truly,
From the struggle between nūn yā' and kāf (fuck)
the world's tragedy began (Adonis 2010:306-307).

In all its complexity, the poem quoted above is a strong lamentation for the sorrow and misery that is caused by war, terrorism and injustice.

CONCLUSIONS

This article has provided some examples from Adonis' earlier books and poems that can be related to Islam, tradition and the current problems in the Middle East. While his book *Violence and Islam* is very explicit in its criticism of Islam, I have argued that Adonis has cultivated a rather stereotypical and essentialist understanding of Islam and its tradition(s) for a long time. Irrespective of Adonis' emphasis on the Middle East's complex and multidimensional past, his own reading of Islam and Muslims is often one-dimensional, with a tendency to neglect or downplay internal variations over time and place. So, instead of paying attention to the sources that paint a complex and conflictual history over how to interpret Islam, Adonis' ambition is to provide one unified explanation for all the problems in the Middle East, that is, Islam as a religious and political system.

LITERATURE

- Adonis. 1990. "A Grave... Because of New York," *Journal of Arabic Literature*, 21:4, 43–56. Translated from Arabic by Shawkat M. Toorawa
- Adonis. 1992. "Introduction to the History of Petty Kings", *Journal of Arabic Literature*, Vol. 23, No. 1, 27–35. Translated from Arabic by Shawkat M. Toorawa,
- Adonis. 1994. *Bönen och svärdet: essäer om arabisk kultur*. Lund: Alhambra (Swedish translation from the French by Jan Stolpe).
- Adonis. 2010. *Selected Poems*. Translated from the Arabic by Khaled Mattawa. New Haven and London: Yale University Press
- Adonis. 2016. *Violence and Islam: Conversation with Houria Abde-louahed*. Malden, MA: Polity Press
- Bahari, Hesham. 2016. "En islamolog fabulerar fritt om islam", *Tidningen kulturen* 2016-09-21. Retrieved from <http://tidningenkulturen.se/index.php/mer/debatt/132-kultur/21931-en-islamolog-fabulerar-fritt-om-islam> (accessed 2017-09-28).
- Boullata, Issa J. 1988. "Review Essay. Adonis: Towards A New Arab Culture," *International Journal of Middle East Studies*, 20, 109–112.
- Dursteler, Eric R. 2010. "Fernand Braudel (1902–1985)", in *French Historians, 1900–2000*, 62–76, (eds.) Philip Daileader & Philip Whalen, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gana, Nouri. 2010. "War, Poetry, Mourning: Darwish, Adonis, Iraq", *Public Culture* 22(1), 33–65
- Guyer, Jonathan. 2006 "Now the Writing Starts: An Interview with Adonis", *The New York Review of Books*, April 16, 2006. Retrieved from: <http://www.nybooks.com/daily/2016/04/16/syria-now-writing-starts-interview-adonis/> (accessed 2016-07-08).
- Jaggi, Maya. 2012. "Adonis: A Life in Writing", *The Guardian*, 27 January 2012. Retrieved from <https://www.theguardian.com/culture/2012/jan/27/adonis-syrian-poet-life-in-writing> (accessed 2016-07-07).

- Lagervall, Rickard. 2016. "Adonis fabulerar fritt om islam," *Sydsvenskan* 2016-09-17. Retrieved from <https://www.sydsvenskan.se/2016-09-17/adonis-fabulerar-fritt-om-islam> (accessed 2017-09-28).
- Larsson, Göran. 2012. "The Sound of Satan: Different Aspects of Whispering in Islamic theology," *Temenos*, 48:1 (2012), 49–64
- Larsson, Göran. 2017. "Apostasy and Counter-narratives—Two Sides of the same coin: The example of the Islamic State," *The Review of Faith & International Affairs*, 15:2, 45–54.
- Mersal, Iman. 2016. "Reading the Qur'an in the Poetry of Adonis," *Middle Eastern Literature*, Vol. 19, No. 1, 1–33.
- Salameh, Franck. 2012. "Adonis, the Syrian Crisis, and the Question of Pluralism in the Levant," *Bustan: The Middle East Book Review*, 3, 36–61.
- Saleh, Khaula. 2011. "Interview with the Syrian Poet Adonis: 'I'm One Hundred Percent on the Side of the Syrian Revolution'", *Qantara.de*, 13 September 2011. Retrieved from: <https://en.qantara.de/content/interview-with-the-syrian-poet-adonis-im-one-hundred-percent-on-the-side-of-the-syrian> (accessed 2016-07-08).

ABSTRACT

It is easy to forget that the so-called Arab Spring uprisings in 2011 were initially seen as beacons of light indicating that the Middle East had started on a road that would potentially give the whole region democracy and respect for human rights. However, few, if any, of these positive signs remain today. Instead of peace and prosperity, the countries of the Middle East and North Africa are today tormented by civil unrest, terrorism, war, famine, migration, a lack of democracy and insufficient respect for humanity overall. As always, the poets are among those who have given voice to the sufferings of the common people. Poets and writers like, for example, Mahmoud Darwish (1941–2008), Nizar Qabbani (1923–1998) and Adonis (b. 1930) have all documented the pain, sorrow and despair that torments the inhabitants of the Levant. While Adonis is very explicit in his book *Violence and Islam* in blaming most



of the problems in the Middle East on Islam, backward traditions, political dictatorship and a lack of human dignity, the aim of this article is to show that these explanations are nothing new for this poet. With the help of a few examples from Adonis' texts and poems that pre-date the publication of *Islam and Violence*, I will argue that Islam, 'tradition' and secularism are best described as recurring topoi in his writings.

KEYWORDS: Adonis, Islam, Poetry, tradition, democracy

Samtida nationalistisk islamkritik i Tyskland

AV DAVID WESTERLUND

I denna artikel behandlas viktiga tyska exempel på nationalistiskt inspirerad stark islamkritik inom såväl demonstrationsrörelsen Pegida och i vissa ”alternativa” media som bland några välkända och inflytelserika skribenter som Udo Ulfkotte och Sabatina James. Studien innehåller också en presentation av förhållnings-sätt till islam och muslimer i ledande kretsar inom det nya poli-tiska partiet Alternative für Deutschland. Artikeln avslutas med ett avsnitt där olika perspektiv och infallsvinklar i forskningen om islamkritiska eller islamofobiska attityder diskuteras.

NYCKELORD: Tyskland, religion, politik, Alternativ för Tyskland, is-lamkritik

”ISLAM GEHÖRT NICHT ZU DEUTSCHLAND”

Ovanstående utlåtande – att islam inte tillhör Tyskland – är hämtat ur programmet för det tyska, islamkritiska nationalistpartiet Die Alternati-ve für Deutschland (AfD), som i valet till det tyska parlamentet (för-bundsdagen) i september 2017 fick 12,6 procent av rösterna och därmed blev landets tredje största parti. Bakgrunden till formuleringen ovan, att islam *inte* tillhör Tyskland, är ett motsatt uttalande (från 2010) – ”Islam gehört zu Deutschland” – av den tyske presidenten Christian Wulff, som också citerats och stötts av andra ledande tyska politiker, däribland förbundskansler Angela Merkel. Wulffs uttalande har mött starka reaktioner från nationalisterna som vill värna ”tysk” kultur – med kristendomen inkluderad – och motarbeta ”främmande” inslag som islam.

Avsikten med denna samtidshistoriskt inriktade studie är att ge en ganska bred *Einführung* i kritiken mot islam och muslimer, framför allt i mer eller mindre starkt nationalistiskt eller nativistiskt influerade sammanhang i Tyskland. Ämnet anknyter till festskriftens tema, religion och politik, och belyser en aktuell och viktig fråga i dagens tyska kontext. Tyngdpunkten i artikeln läggs på mer långtgående negativa, eller islamfientliga (islamofobiska), attityder. På senare tid har en tilltagande och radikaliserad islamkritik kunnat iaktas i skilda sfärer av det tyska samhället, såsom inom media och politik, liksom bland ”vanliga gräs-rötter”. Framställningen och urvalet här koncentreras efter (a) ett kortare introducerande av främst den nationalistiska och starkt islamkritiska demonstrationsrörelsen Pegida samt några ”alternativa” media särskilt på (b) några utpräglad islamkritiska skribenter med olika accenter men alla med starkt genomslag i offentlig debatt och delar av den mer etablerade mediefären (c) samt, med framför allt egna urkunder som parti- och valprogram som källmaterial, på förhållningssättet till islam och muslimer inom just partiet AfD. Huvudsyftet är att ganska brett presentera ett empiriskt fält som få religionsvetare i Norden ägnat sig åt, för att i några senare studier göra mer specialiserade djupdykningar inom vissa av de områden som här mer översiktligt introduceras. I det avslutande avsnittet skisseras en del angelägna forskningsfält och analytiska perspektiv eller infallsvinklar för fortsatt forskning. Att islamkritiken på senare tid ökat påtagligt i Tyskland accentuerar vikten av att studera dess betydelse där. Utrymmet medger inte några omfattande jämförelser med situationen i andra länder, men några korta utblickar finns också med.

Särskilt betydelsefull för den numera vitt spridda användningen av termen islamofobi blev den år 1997 av tankesmedjan Runnymede Trust utgivna rapporten *Islamophobia: a challenge to us all*. I Tyskland tycks ordet islamfientlighet (*Islamfeindlichkeit*) vara vanligare än islamofobi, även om båda förekommer i debatter om attityder till islam och muslimer (se vidare t.ex. Sayyid 2014:12; Westerlund 2015:30). Debattklimatet i frågor rörande islam och muslimer är ofta hätskt och oförsonligt. Det är svårt eller omöjligt att hitta värdeneutrala termer för olika för-

hållningssätt. Jag ämnar inte här ägna stort utrymme åt terminologiska problem, som även inom *forskningen* om islam ofta är känslomässigt ”infekterade” och mer eller mindre politiserade, men några klagoranden är angelägna.

Islamofobi, eller islamfientlighet, definieras ofta vitt, till exempel i den ovan nämnda studien från Runnymede Trust, och får då avse både (1) starkt generaliserande och utpräglad negativa attityder eller fördomar och (2) destruktiva handlingar eller hatbrott (t.ex. moskébränningar och våld mot muslimer). I den här studien fokuseras främst det förstnämnda (jfr t.ex. Bayrakli & Hafez 2016; Borell 2015; Larsson 2016:209–214; Larsson & Sander 2015), varför islamfientlighet ses som ett uttryck för en starkt negativ stereotypisering av, rädsla inför och avståndstagande från islam och muslimer. Rubrikens ord islamkritik fångar ett vidare spektrum av förhållningssätt (jfr Bötticher 2009:210). Medan viss islamkritik, som kan betecknas islamfientlig eller islamofobisk, är grovt generaliserande, och essentialistiskt siktar in sig på ”islam i sig”, är den i andra sammanhang mindre långtgående och utgår från en grundläggande skillnad mellan ”onda” (”radikala”) och ”goda” (”moderata”) muslimer. Även långt utanför starkt nationalistiskt influerade kretsar, till exempel inom etablerade partier, finns många som kritiserar och tar avstånd från muslimer som uppfattar islam som ideologi och sharia-baserat politiskt system, till skillnad från ”moderna” muslimer som förväntas ha en mer apolitisk hållning och följaktligen se islam som en ”privatsak”. I takt med att nationalistiska och islamkritiska idéströmningar på senare år vuxit påtagligt i styrka även i Tyskland, har också attityderna inom dessa blivit mer mångfasetterade, vilket kommer att belysas och exemplifieras i denna studie.

INTRODUKTION

Opinionsundersökningar har visat att negativa islamattityder och långtgående islamkritik numera är ungefär lika vanliga i Tyskland som i dess grannländer. År 2015 framkom i en rapport från Bertelsmann-stiftelsen att 61 procent av de svarande tyskarna ansåg att islam inte passar in i

västvärlden, och nästan lika många uppfattade muslimer som hotfulla. En klar majoritet av tyskar tycks förknippa islam och muslimer primärt med sådant som våld, fanatism och könsdiskriminering (se vidare t.ex. Younes 2016:187; Westerlund 2015:31). Av stor betydelse för den på senare år tilltagande islamfientligheten fick den välkände socialdemokratiska och euro-kritiske ekonomen Thilo Sarrazins bästsäljare *Deutschland schafft sich ab* (2010), vars innehåll har vissa likheter med Bernhard Lewis och Samuel Huntingtons välkända idéer om ”civilisationernas kamp”. I ett nötskal handlar Sarrazins bok om att Tyskland riskerar att ”avskaffa sig självt” genom att tolerera alltför många ”främmande”, särskilt islamiska, influenser i samhället. Ledande tyska politiker som Merkel reagerade med kritik och irritation, men Sarrazin fick också stöd i ganska breda kretsar. I några kritiska studier av hans islam-syn har religionsvetaren Florian Illerhaus betonat att Sarrazin bidragit till att ”religiosera” migrationsdebatten i Tyskland (se t.ex. Illerhaus 2011), vilket gett näring åt en ökande islamfokusering.

En särskilt välkänd ”gräsrotsrörelse” med starka islamkritiska inslag är Pegida (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes). Denna rörelse startade 2014 i Dresden veckovis återkommande demonstrationer med syftet att – som framgår av namnet – motarbeta ”islamiseringen” av västvärlden eller Europa. Med slagorden ”Wir sind das Volk” (vi är folket), som också förekom i östtyska demonstrationer mot det socialistiska styret i det forna DDR (Deutsche Demokratische Republik) före Berlinmurens fall, ville man markera sin folkliga förankring. Liknande rörelser och demonstrationer inleddes, med växlande tillströmning, även i andra tyska städer, till exempel Legida i Leipzig, liksom på några ställen utomlands. Deltagare i Pegida-demonstrationer ser sig som ”vanliga medborgare”. Undersökningar har dock bland annat påvisat en viss dominans för män med medelhög ålder och utbildning, medan kvinnor och unga utgjort minoriteter i demonstrationerna (Geiges, Marg & Walter 2015:63–70).

Pegida-anhängare är starkt kritiska till etablerade medier, som kallas *Lügenpresse* (lögnpress) och jämförs med ”köpta” medier under DDR-tiden, medan alternativa media som sajten Politically Incorrect, vecko-

tidningen *Junge Freiheit* och vissa fristående skribenter som den Pegida-orienterade Udo Ulfkotte framhålls som goda exempel. Med Schweiz som förebild önskas mer av direkt demokrati – (tautologiskt kallat) ”Volksdemokratie” (som motsats till ”politikervælde”) – genom beslutande folkomröstningar. Etablerade partier, särskilt miljöpartiet Die Grünen, och ledare som Merkel angrips i hårda ordalag, liksom globalisering och framväxten av vad som ses som islamiska parallellkulturer i Tyskland och övriga Europa. Muslimer betecknas som kulturellt bakåtsträvande, intoleranta, våldsbenägna, kvinnoförtryckande, politiskt farliga och oförmögna att särskilja religion och politik. Tyska värderingar med rötter i det judisk-kristna arvet och *Heimat*-känslor för den egna regionen och egna landet ska stärkas, liksom tyska språket – som hotas av ”Denglish”, och nationalistiskt inspirerade länder som Ryssland och Israel framhålls som föredömliga (se vidare Geiges, Marg & Walter 2015; Keskinilic 2016; Ruhstorfer 2017; jfr Hennig 2015).

I etablerade medier, liksom bland etablerade politiker, är kritiken som regel mycket hård mot islamfientliga idéer som förfäktas av Pegida och liknande grupper eller individer. Pegida-sympatisörer betecknas med ord som (höger)populistiska, främlingsfientliga och rasistiska. I alternativa medier, som de ovannämnda exemplen, ges dock utrymme åt dem som ser islam och muslimer som en ärkefiende. Web-sajten Politically Incorrect ger ut *PI-News*, som brukar ha nära 100 000 träffar per dag. Där förespråkas – med grovt språkbruk – en ideologi som liknar Pegidas. Hemsidans material finns i både tysk och engelsk version. Sajten Politically Incorrect har även en tevesektion (PI-TV) och en stor videosamling *online*. Syftet är att, till skillnad från etablerade medier, ”rapportera sanningen” om Tysklands samhällsproblem med det förmenta hotet från islam och muslimer som mobiliserande argument. ”Islamiseringen av Europa” är en del av ”civilisationernas kamp”, som pågår i såväl Israel och Tyskland som i många andra länder, med ”muslimen” som det ultimata hotet (Bax 2015:200; Younes 2015:188–189). Kampen mot ”islamiseringen av Europa” är ett huvudtema även i veckotidningen *Junge Freiheit*, som utgör ett viktigt och upplagestarkt exempel på alternativa media med utpräglad islamkritisk profil. Tidningen

har främst studenter och skolelever som målgrupp men även gott om läsare bland välutbildade vuxna. Många av skribenterna är evangelikal kristna och ser sig som förkämpar för kristen-västerländsk kultur och mot islam, men även konservativa katoliker och en del personer utan egen religiös identitet bidrar med artiklar. I en temafrekvensanalys av 220 artiklar i *Junge Freiheit* har Christian Uhrig (2012) bland annat konstaterat att kritik mot Wulffs och andras idé om islam som en del av Tyskland är ofta återkommande, liksom stöd för till exempel Sarrazins skarpa islamkritik. Ett tänkande i termer av ”vi” (tyskar) och ”dom” (muslimer) är ett typiskt inslag. Särskilt genom vålds- och terrorbenägenhet anses muslimer utgöra ett allvarligt hot mot det tyska samhället och dess kulturella sammanhållning. Flera skribenter har framställt den lutherske prästen Roland Weissenberg som martyr. Efter att ha varnat för islams expansion och uppmanat lutherska kyrkan att ta den hotande ”islamiseringsen av Europa” på allvar, brände sig denne på reformationsdagen 2006 till döds i staden Erfurt – där Martin Luther fem sekler tidigare var verksam (se t.ex. Pohlmann 2006; Uhrig 2012:55). Skribenter i *Junge Freiheit* har också, liksom Weissenberg, hänvisat till just Luther, som i sin religionspolemik använde synnerligen hårda ord mot både judar och muslimer. Antisemitism är dock inte ett utmärkande inslag i tidningen. Snarare uttrycks där stöd för staten Israel och dess judiska nationalism.

NÅGRA LEDANDE ISLAMKRITISKA SKRIBENTER

En välkänd representant för sådana idéströmningar som kännetecknar Pegida, *PI-News* och *Junge Freiheit* är Udo Ulfkotte, som i det följande presenteras som ett framträdande exempel på nationalistiskt och islamfientligt orienterade författare. Före sin hastiga bortgång i början av 2017 var Dr Ulfkotte en mycket produktiv journalist och forskare, som innan sin radikaliserings var redaktionsmedlem på den ansedda tidningen *Frankfurter Allgemeine*. Han konverterade först från ateism till islam, och bodde i många år i muslimskt dominerade länder, innan han på nytt växlade spår och blev ”pånyttfödd”, praktiserande kristen. Då inledde

han också en intensiv kamp för ”Europas judisk-kristna civilisation” och mot islam. Utöver en mängd artiklar i tidningar och tidskrifter, både inom den alternativa och den mer etablerade sfären, har Ulfkotte gett ut ett flertal böcker om det förmenta hotet från islam, till exempel *Heiliger Krieg in Europa: wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht* (2007) och *SOS Abendland: die schleichende Islamisierung Europas* (2008). I den senare beskrivs islamisk ideologi bland annat som ett ”elakartat virus” och sändebudet Muhammed som en ”massmördare” (Ulfkotte 2008:365, 368).

I boken *Mekka Deutschland: die stille Islamisierung* (2015) fokuserar Ulfkotte den smygande eller nedtystade ”islamiseringen av Tyskland”. Här vill han återigen belysa ”tabuteman”, det vill säga ”fakta som förtigs” (Ulfkotte 2015:11, 27). I *Mekka Deutschland* hävdar Ulfkotte att det nu finns (koranstyrda) stater i staten där sharia-regler i viss utsträckning praktiseras. Islamiseringen möjliggörs genom att Tyskland, liksom övriga Europa, mer och mer fjärrar sig från sitt värdefundament, kristendomen, som enligt Ulfkotte ska utgöra grundbulten i nationens (föreställda) gemenskap. Merkels ”Willkommenskultur” har, enligt honom, lett till en mängd allvarliga eftergifter, såsom minareter och böneutrop, omvandling av kyrkor till moskéer, muslimska predikanter i sjukhus, fängelser och försvaret, *halal*-certifiering av mat och olika simningstider för kvinnor och män. Ulfkotte ser inte någon grundläggande skillnad mellan å ena sidan islamister eller salafister och å andra sidan muslimer i allmänhet. Islam och alla muslimer representerar något synnerligen negativt som inte hör hemma i Tyskland och övriga västvärlden. Med definitionen ovan kan hans förhållningssätt betraktas som islamfientligt (islamofobiskt).

I Tyskland finns numera ett växande antal publicister och författare med olika bakgrund vilkas attityd till islam och muslimer i viss omfattning liknar Ulfkottes. En av de mer välkända och ledande företrädarna för stark islamkritik är Sabatina James, ursprungligen från Pakistan, som liksom Ulfkotte konverterat från islam till kristendom. Hon är tydligt färgad av sin muslimska uppväxt, som hon i grunden tagit avstånd ifrån, och har särskilt blivit känd för sitt arbete för kvinnors rättigheter,

till exempel mot ”hedersmord” och arrangerade äktenskap, bland annat inom organisationen Terre des Femmes. I till exempel boken *Scharia in Deutschland: wenn die Gesetze des Islam das Recht brechen* (2014) hävdar James att vad hon ser som den politiskt korrekta islamsynen i Tyskland kännetecknas av ett extremt och farligt lättsinne. Demokratiska grundsatser hotas när muslimska parallellsamhällen mer och mer utvecklas till motsamhällen. Hennes egen bild av islam och muslimer i Tyskland, som anses utgöra ett farligt hot, är kolsvart. Ensidigheten är något mindre långtgående än hos Ulfkotte, men det negativt stereotypa och alarmistiska budskapet torde spä på rädslor som finns i delar av den tyska befolkningen (se även t.ex. Stoldt 2015).

En annan välkänd islamkritiker med muslimsk bakgrund som lämnat islam (som religion), i hans fall för en (icke-religiös) form av kulturell islam, är statsvetaren Dr Hamed Abdel-Samad, som föddes och växte upp i Egypten. Han har, med sina egna ord, övergått ”från tro till kunskap” (Interview 2010). I bland annat bästsäljaren *Der islamische Faschismus* (2014) – som också getts ut i engelsk översättning – finns en rad generaliseringar, även om fokus är på islamism och salafism, med exempel som Muslimska brödraskapet, som Abdel-Samad en gång själv tillhörde, islamiska republiken i Iran och wahhabismen, som alla betecknas ”fascistiska”. En sammankoppling av (vissa former av) islam med fascism är en typ av avståndstagande som känns igen från flera politiska sammanhang, till exempel den tidigare amerikanske presidenten George W. Bushs tal om ”Islamofascism” inför införandet av stränga anti-terrorlagar. I jämförelse med James och Ulfkotte är dock Abdel-Samed mindre svepande i sin islamkritik och siktar mest in sig på ”onda muslimer” (särskilt islamister och salafister). Av utomstående betraktas han ibland som ateistisk, men som ”kulturell muslim” känner han språklig och kulturell samhörighet med sitt arabiska ursprung; och han pläderar för en ”Islam light” kännetecknad av upplysningsmentalitet och utan sharia, jihad (i form av våld), könssegregering och proselytism (Interview 2010).

Abdel-Samed tillhör de islamkritiker som, till viss skillnad från Ulfkotte och andra mer extrema polemiker, ofta får tillgång till etable-

rade media och deltar i bland annat radio- och teve-program. Till den kategorin hör även den feministiskt inspirerade Necla Kelek, en annan samhällsvetare med doktorsexamen. Hon har publicerat flera böcker och blivit särskilt uppmärksammad för bästsäljaren *Die fremde Braut* (2005), där hon hävdar att islamisk religiositet och turkiska traditioner kan utgöra hinder för muslimers integrering i Tyskland (se även t.ex. Kelek 2012a). I likhet med James kritiserar hon bland annat arrangerade äktenskap och hedersmord. Kelek fokuserar, liksom Abdel-Samed, främst islam som politiskt system eller samhällsfaktor och har även hon gjort jämförelser med fascism och tar avstånd från de sharia-orienterade parallellsamhällen som hon menar finns i vissa tyska städer. Till skillnad från denne är hon en (religiöst) troende muslim men efterlyser en upplysningsinspirerad självkritik hos fler muslimer (se t.ex. Kelek 2012b; jfr Kurbjuweit 2010). I sin starka kritik av politisk islam och behandlingen av kvinnor i vissa muslimska sammanhang har Kelek fått stöd av bland andra feministen Alice Schwarzer, en i Tyskland välkänd journalist och publicist, som varnar för en smygande islamisering av delar av Europa, till exempel i antologin *Der Schock – die Silvesternacht von Köln* (2016), där Kelek tillhör de medverkande. I den boken framställs sexövergreppen i Köln på nyårsaftonen 2015 som islamistiskt inspirerade, och Schwarzers slutsats är att islamismen måste stoppas.

De islamkritiker som kort presenterats ovan är, som framgått, välutbildade personer som i huvudsak varit verksamma utanför universitet och högskolor men haft starkt genomslag i den mediala sfären. Även inom lärosätena finns några akademiker som blivit kända (också) för sin islamkritik, till exempel islamvetaren Christine Schirrmacher. Hon undervisar som professor vid Institut für Orient- und Asienwissenschaften, Abteilung für Islamwissenschaft und Nahostensprachen, vid Bonns universitet och vid den protestantiska teologiska fakulteten vid universitetet i Leuven, Belgien. Schirrmacher har även en inflytelserik position som föreståndare för Institute of Islamic Studies vid World Evangelical Alliance, liksom för den regionala, tyskspråkiga motsvarigheten, Institut für Islamfragen, hos den evangelikala alliansorganisationen i Tyskland, Österrike och Schweiz. Institut für Islamfragen samlar ett nätverk av

evangelikalt orienterade islamvetare och arrangerar bland annat föreläsningar och seminarier, ger ut böcker och andra skrifter, bearbetar vetenskapliga studier för att passa en bredare avnämning, kungör pressmeddelanden och ger ut den tvåspråkiga tidskriften *Islam und Christlicher Glaube / Islam and Christianity* (Institut 2015). Bland böcker utgivna av detta institut märks exempelvis Schirmachers *Herausforderung Islam: der Islam zwischen Krieg und Frieden* (2002) och *Frauen und die Scharia: zwischen Kopftuchstreit und Ehrenmord* (2005), författad av Schirmacher tillsammans med en annan mycket produktiv islamvetare, professor emerita Ursula Spuler-Stegemann.

Utöver en lång rad artiklar har Schirmacher publicerat cirka 15 böcker, varav flera också översatts till andra språk, däribland spanska, swahili och koreanska. Hon efterlyser en reformation inom islam, ett lösgörande från Muhammed som förebild, och framhåller att sharia inte är förenlig med mänskliga rättigheter som dessa förstås i västvärlden. Hon ser sig som en förkämpe för religionsfrihet samt för kvinnors och minoriteters rättigheter. I till exempel boken *Islam und Demokratie – ein Gegensatz?* (2013a) svarar hon i grunden ja på titelns fråga och menar alltså att det finns en motsats mellan islam och demokrati. Hon för dock en nyanserad diskussion och ger exempel på många skiftande positioner bland muslimska teologer och rättslärda. För att islam fullt ut ska kunna bli förenlig med demokrati (i västerländsk mening), måste likväl klassisk sharia överges. Schirmachers kritik är fokuserad på islams politiska, sociala och rättsliga dimensioner. Hennes önskan är att se en förändring av islam till att bli en källa till fromhet och etisk inspiration för privatlivet. Med en sådan gradvis förändring underlättas också muslimers integrering i bland annat Tyskland, och dialogorienterade möten mellan muslimer och kristna kommer att främjas (se även t.ex. Scharia-Gerichte 2012; Schirmacher 2013b).

DIE ALTERNATIVE FÜR DEUTSCHLAND

Det starkt nationalistiskt och (värde)konservativt orienterade politiska partiet Alternative für Deutschland (AfD) bildades 2013 med Bernd

Lucke, Frauke Petry och Konrad Adam som talespersoner (se t.ex. Friedrich 2017). Av politiska motståndare och inom etablerade media betecknas partiet ofta ”populistiskt”. I ett (demokratiskt) system där röstmaximering är vägen till (ökad) makt, torde ett visst mått av populism finnas i alla partier, men det inslaget blir särskilt tydligt inom ett hårt kritiserat och i maktjänseende marginaliserat oppositionsparti som AfD, där man angriper eliten eller eliterna (politiska, mediala, intellektuella, juridiska), hänvisar till folkviljan och har en självbild som parti för ”die kleinen Leute” (de små människorna) som söker stöd särskilt från ”lägre” samhällsklasser (”den tysta majoriteten”). Vid sidan av kravet på kraftigt minskad invandring är också kravet på mer av direkt demokrati eller folkstyre genom beslutande folkomröstningar, med Schweiz som föredöme, ett särskilt framträdande inslag i AfD:s program. Partiet är anti-euro och motståndare till europeisk centralism men pläderar, till skillnad från flera europeiska systerpartier, inte för utträde ur Europeiska Unionen. Politiska motståndare, journalister och andra bedömare utifrån betecknar ofta det national- och värdekonservativa AfD som högerextremt. Dess egna företrädare brukar avvisa etiketter som höger och vänster, liksom populism och även nationalism – med anledning av den nationalsocialistiska eran är ordet nationalism (än) mer laddat i Tyskland än i exempelvis Sverige. Enligt partiets självbeskrivning är det alltså varken höger eller vänster, och vikten av värdekonservatism betonas.

På en höger-vänster-axel, med fokus på socio-ekonomiska frågor eller klassaspekter, torde AfD hamna nära mitten. I den nyare gal/tanskan, med dess tyngdpunkt på socio-kulturella frågor (där gan står för ”green, alternative, libertarian”, medan tan betecknar ”traditional, authoritarian, nationalist”), är partiet mer lättplacerat och hamnar där i tan-delen. Som partipolitisk huvudmotståndare framstår således miljöpartiet (Die Grünen) snarare än socialdemokraterna eller vänsterpartiet (Die Linken). I undersökningar av väljarunderlaget i delstatsval har framkommit att partiets väljare varken domineras tydligt av arbetarklass (underklass) och prekariat eller av medelklass utan snarare är ganska spritt. Även väljarnas utbildningsnivå är mycket blandad. Däremot är

det en mycket klar övervikt för manliga väljare framför kvinnliga (Friedrich 2017: 83–87), även om förekomsten av väljare inom traditionell (manligt dominerad) arbetarklass tycks vara något mindre påtaglig än hos flera systerpartier i andra europeiska länder (jfr t.ex. Rydgren 2013:1–9). Politologen Jan-Werner Müller framhåller anti-pluralism som ett särskilt utmärkande drag för populistiska värderingar och partier (Müller 2016). Enligt AfD:s synsätt står ett ”vi”, bestående av tyska ”folket” och ”folkviljan”, för en homogen och harmonisk nationell identitet, mot ett ”dom” med nyare etniska, kulturella och religiösa, särskilt islamiska, influenser som hotar den nationella sammanhållningen och dess värdegrund.

Redan första året, det vill säga 2013, var AfD nära att komma in i förbundsdagen, det federala parlamentet, men det saknades då 0,3 procent för att spärren på fem procent skulle uppnås. Året därpå (2014) fick partiet dock sju av Tysklands 96 representanter i valet till europeiska parlamentet. AfD har också haft stora framgångar i val till tyska delstatsparlament, särskilt i områden som tidigare tillhörde Östtyskland (DDR), bland annat Sachsen och Thüringen. I valet 2016 till en annan tidigare östtysk delstat, Merkels hemstat Mecklenburg-Vorpommern, fick partiet med Lars-Erik Holm som ledande representant över 20 procent av rösterna och blev där större än förbundskansler Merkels parti, Christliche Demokratische Union (CDU). Efter parlamentsvalet under hösten 2017 skedde så genombrottet på den nationella nivån, då partiet kom in i förbundsdagen. Ledningen inom AfD har dominerats av mycket välutbildade, främst manliga, akademiker och därför ibland kallats för professorspartiet. Under de två första åren, då Dr Bernd Lucke var dess främste företrädare, hade AfD en något mer moderat framtoning, bland annat i sin islamkritik, än vad som blev fallet då Dr Frauke Petry år 2015 tog över det mest framträdande ledarskapet och blev partiordförande tillsammans med professor Jörg Meuthen. Radikaliseringen skärptes sedan något ytterligare när Dr Alice Weidel och Dr Alexander Gauland 2017 utsågs till toppkandidater inför nationella valet till förbundsdagen det året. Juristen Gauland kom också att efterträda Petry

som partiordförande tillsammans med nationalekonomen Jörg Meuthen.

ISLAMKRITIK INOM ALTERNATIVE FÜR DEUTSCHLAND

Polemik mot islam och muslimer har alltid varit en central fråga inom AfD, men under Bernd Luckes tid som ledande språkrör var den mindre långtgående än den blev senare. Hela tiden har dock spännvidden mellan olika islamuppfattningar varit betydande inom detta snabbt växande parti. I sina ”10 teser om islam” betonade den aktivt kristne Lucke vikten av tolerans och religionsfrihet. Exempelvis ska en islamiskt inspirerad klädedräkt accepteras under förutsättning att den inte är påtvingad. Shariagalagstiftning ska dock inte vara tillämplig i Tyskland, och teokrati ses som oförenlig med demokrati. Lucke hävdade att Tyskland är ett sekulärt land men djupt präglad av kristendom (Lucke 2014). Utan att helhjärtat stödja Pegida-rörelsen uttryckte Luckes medgrundare, journalisten och författaren Dr Konrad Adam 2015, i en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-intervju, viss förståelse för dess rädsla för ”islamiseringen av västvärlden”, kritiserade islamisk sammanblandning av religion och politik, i strid med modern europeisk ”mentalitet”, och efterlyste en upplysning bland muslimer. Religionsfrihet ser han som en europeisk uppfinning med bibliska rötter, men han framhåller även vikten av att skilja mellan islamism och andra former av islam. De muslimer som vill och kan integreras i tysk kultur är välkomna i landet (Adam 2014).

Kemisten Dr Frauke Petry – AfD:s mest framträdande ledare under perioden 2015–2017 – är, liksom Lucke, protestantiskt kristen. Under hennes tid som partiordförande fortsatte AfD att växa snabbt i opinionen. Med Petry i ledningen skärptes kritiken mot Merkels invandringspolitik, och polemiken mot islam och muslimer blev mer profilerad och långtgående. I centrum för hennes islamkritik stod grupper som tolkar islam politiskt och influeras av sharia. Koranen och sharia ansågs oförenliga med tyska lagar. Endast väl integrerade muslimer som ser islam som en privatsak kunde höra hemma i Tyskland. Minareter, böneutrop och (heltäckande) slöjor såg hon som härskarsymboler som borde för-

bjudas. Petry gjorde visserligen en skillnad mellan accepterade och icke-accepterade muslimer, men hon menade, bland annat i en *Welt am Sonntag*-intervju (Petry 2016), att det är svårt att skilja mellan å ena sidan ”fromma” (accepterade) muslimer och å andra sidan islamister eller ”radikala” (icke-accepterade) muslimer. Under valkampanjen 2017 gjorde toppkandidaterna till förbundsdagen, det vill säga Weidel och Gauland, vid många tillfällen ännu skarpare islamkritiska uttalanden. Ekonomen Dr Weidel – som är lesbisk och har en något mindre konservativ familjepolitisk grundsyn än majoriteten inom AfD – angrep inte minst ”islams reaktionära kvinnosyn” och slog fast att huvudduken är en ”sexistisk symbol”, ett uttryck för ”apartheid” mellan könen, som ”inte tillhör Tyskland” (Fiedler & Müller-Neuhof 2017); och Gauland hävdade till exempel att islam, till skillnad från kristendomen, och med anledning av den starka politiska kopplingen, ”inte (är) en normal religion” utan en ”ideologisk konstruktion” och ”härskarreligion” (Diekmann & Rock 2017).

Ett särskilt ambitiöst AfD-dokument om partiets islamsyn har publicerats av dess stora avdelning i Thüringen, som uppdrog åt docent Michael Henkel att i bokform sammanställa ”fakta och argument” om islam (Henkel 2016) med syftet att starta en upplysningskampanj och tvinga fram en debatt. Statsvetaren Henkels bok har delats ut gratis i stora upplagor och finns även tillgänglig för fri nerladdning på internet. Arbetet visar på betydande kunskaper om islam i historia och nutid men är baserat på sekundärlitteratur, medan källor på originalspråk saknas. Vid sidan av användandet av resultat från seriös islamforskning, hänvisar Henkel också gärna till islamkritiska författare. Han har därtill en tendens att överbetona förekomsten av extrema muslimska islamtolkningar, medan mer liberala uppfattningar, liksom sufism och folkreligion, behandlas mycket styvmoderligt. Henkel, som är inspirerad av bland andra Bernhard Lewis, menar att det nu pågår en islamisk ”tredje angreppsvåg” i Västeuropa – efter den iberiska och den osmanska. Denna tredje expansion baseras på invandring och terror. Henkel förutspår att de nuvarande demografiska förändringarna i Europa inom en förutsebar framtid kommer att leda till att flera europeiska städer, och

kanske till och med länder, kommer att få en muslimsk befolkningsmajoritet (Henkel 2016:47–50). Muslimer döljer, enligt Henkel, sina expansiva avsikter, och *taqiyya*-principen (döljandet av den egna religiösa identiteten inom shiitisk islam) framställs som en ”plikt att ljuga” – för både shiiter och sunniter (Henkel 2016:101–102). Med Neukölln i Berlin som paradexempel skriver han om ”parallellsamhällen” dominerade av muslimer och kännetecknade av hög kriminalitet och kringgående av tyska lagar till förmån för sharia-influenser (Henkel 2016:74–77). Krav måste ställas på att muslimer lämnar sina ”förmoderna” och ”antimoderna” inställningar och fullt ut accepterar den sekulära sfären (Henkel 2016:89–90). Den ”islamisering” av Tyskland och andra delar av Europa som består i att islamiska föreställningar och handlingar får tillträde till det offentliga rummet, till exempel genom särskilda simningstider för kvinnor, särskilt i skolor och användning av sjalar, måste stoppas; och omvänt måste vad som kallas det traditionella tyska livsmönstret, grundat på kristna värden och upplysningen, värnas som *Leitkultur*, ”ledkultur” (Henkel 2016:110–111, 116–117).

I Hamburg har AfD-avdelningen startat en ambitiös informationsportal, kallad Islamspiegel, som på ett likartat sätt som Henkels bok ska bidra till att öka den tyska debatten om islam och muslimer. En annan gren inom partiet som särskilt påtagligt kännetecknats av islamkritik är (den federala) Bundesvereinigung Christen in der AfD (ChrAfD), en transkonfessionell organisation som sedan 2014 samlar konservativa kristna, med knapp övervikt för katoliker men med protestanten och docenten Anette Schultner som den första talespersonen. De engagerade där, liksom i liknande konservativt kristna miljöer som stöder AfD (se t.ex. Strube 2017), menar att etablissemangets syn på islam kännetecknas av en blandning av önsketänkande och naivitet. Organisationens religionsteologi är exklusivistisk. Således anses kristendomens kärnbudskap, särskilt om Jesu gudom och uppståndelse, vara oförenligt med islam (Grundsatzklärung u.å.). Bland huvudpunkterna i grundsatserna finns motstånd mot sharia-influerad islam men även mot sådant som abort, dödshjälp och homoäktenskap – i stället ska den traditionella kärnfamiljen (mamma, pappa, barn) stödjas. Organisationens förhåll-

lande till mer liberala ledare inom kyrkorna är spänt (Ehl 2017). Den politiskt mest framträdande av profilerat kristna inom AfD, som har starkt stöd av ChrAfD, är europaparlamentarikern Beatrix von Storch, som tillhör de mest (värde)konservativa inom partiet. Hon är också en av de mest drivande och långtgående när det gäller kritiken mot islam och muslimer. Politisk islam ser hon som det allra största hotet mot demokrati och frihet (se t.ex. Storch 2016; Ankerbrand 2014).

När ledande AfD-representanter på våren 2016 samlades för partidagar i Stuttgart fastlades ett fullständigt partiprogram (*Grundsatzprogramm*) – en färdplan för ”ett nytt Tyskland” – i vilket motståndet mot islam är ett mycket framträdande inslag. Där finns satser som, den i upptakten citerade, ”Islam gehört nicht zu Deutschland” och ”Deutsche Leitkultur statt Multikulturismus” (tysk ledkultur i stället för mångkultur). Den tyska kulturen och värdegrunden uppges ha ett judiskt-kristet och humanistiskt ursprung. Den islam som avvisas och ses som oförenlig med tysk kultur och rättsordning kallas här ”ortodox”. De muslimer som är ”integrerade”, och följer tysk rättsordning, ska dock accepteras som medlemmar av tyska samhället. Islamkritik måste vara tillåten och får inte avvisas som ”islamofobi” eller ”rasism”. Bland förslagen till konkreta åtgärder återfinns förbud mot finansiering av moskébyggen och drift av moskéer från islamiska stater eller andra utländska finansörer. Imamer ska utbildas på tyska vid tyska universitet. Minareter och böneutrop ses som islamiska härskarsymboler som inte ska användas i Tyskland. Islamiska organisationer ska inte ges status som juridiska personer. Heltäckande klädsel (*burka* eller *niqab*) ska inte tillåtas i det offentliga rummet. Efter fransk modell ska även sjalar förbjudas på utbildningsställen – förbudet ska gälla både lärare och elever eller studenter. Sjalen tolkas som en religiös-politisk symbol för kvinnors underordning (Grundsatzprogramm 2016:34–36). Bland sådant som AfD i stället är *för* märks exempelvis kristen kultur, invandrare med hög integrationsberedskap, särskilt förföljda kristna minoriteter från Mellanöstern, stränga gränskontroller och straffmyndighet från 12 års ålder. Till det som indirekt kan motverka islamiskt inflytande hör också förslag om kraftigt minskad invandring samt åtgärder för att, i

etno-nationalistisk anda, främja ökad nativitet bland ”etniska tyskar”, bland annat genom ett minskat antal aborter – en ”Willkommenskultur” för både ofödda och nyfödda (se vidare t.ex. Grundsätze 2016). I det något kortare valprogrammet från 2017 återkom i huvudsak partiprogrammets förslag (Programm für Deutschland 2017).

AfD hade, som många andra nya partier, från början viss karaktär av ”enfrågeparti” – motståndet mot ”massinvandring”, särskilt från muslimskt dominerade områden – men har efterhand breddat sin repertoar (se t.ex. Grundsätze 2016; Programm für Deutschland 2017). Partiet föreslår bland annat att Turkiet inte ska tillåtas bli ny EU-medlem. Tyskland ska tillhöra FN:s ständiga medlemmar, inga främmande trupper ska vara stationerade på tyskt territorium, och värnplikt ska återinföras. Sanktioner mot Ryssland ska avskaffas, och det landet ska bli en ny partnation, såsom Förenta staterna redan är. AfD är vidare ett globaliseringskritiskt parti. Utvecklingshjälp ska vara ’hjälp till självhjälp’, och flyktorsaker ska bekämpas i berörda länder. På familjepolitikens område föreslås att familjer med flera barn ska ges extra stöd. Det ska finnas valfrihet mellan familjenära barnomsorg och daghem, och antalet aborter måste minskas. Utbildning och forskning ska vara ideologiskt fristående och Humboldt-idealet försvaras. Genusvetenskap betraktas som oseriös, och nuvarande professorer i det ämnet ska inte återbesättas. I skolorna måste disciplinen stärkas. Kärnkraftverk ska åter tillåtas, medan vidare utbyggnad av vindkraftverk i stället ska förbjudas. Problemen med koldioxidutsläpp uppfattas som propagandistiskt överdrivna. AfD föreslår vidare att den federala arbetsförmedlingen avskaffas till förmån för kommunala ’job centers’. Skattesystemet ska förenklas och låg- och medelinkomsttagare ges lägre skatter. Välfärdsstaten värnas, men alltför långtgående högskattepolitik ska motverkas och därmed även statens makt över medborgarna (Grundsatzprogramm 2016; Programm für Deutschland 2017).

SLUTSATSER, UTBLICKAR OCH FORSKNINGSPROPÅER

Jämfört med andra europeiska länder, exempelvis grannländer som Frankrike, Belgien, Nederländerna och Danmark, tog det väsentligt längre tid innan starkt islamkritiska attityder kom att manifesteras i större rörelser, organisationer och partier i Tyskland. Detta kan delvis ses i ljuset av landets moderna historia och effekterna av de alldeles extrema händelserna under den nationalsocialistiska eran på 1900-talet. Att rädslan för och motståndet mot det ”främmande”, särskilt islamiska, nu ökar torde delvis sammanhånga med Tysklands ovanligt generösa asylpolitik, dess *Willkommenskultur*. En stor majoritet av flyktingar och andra invandrare har kommit från muslimskt dominerade länder. Ett ökande antal tyskar delar inte Merkels inställning ”wir schaffen das” (vi klarar av det). Att de största partierna rört sig mot den politiska mitten och haft ett betydande inbördes samarbete har därtill ökat utrymmet för mer extrema partier och rörelser. Från centralt håll hörs krav på att de östra delarna av landet ska ta ett ökat ansvar för mottagningen av nyanlända. Men där finns en mycket större ovana att umgås med muslimer, och rädslan för och den starka kritiken mot det ”främmande” tycks också vara större än i västra Tyskland, något som exemplifieras av Pegida-rörelsen (se t.ex. Bax 2015:218, 243–244). Tyskar i öst har även färskta minnen av toppstyret under den socialistiska östtyska diktaturtiden, och det finns en växande kritik mot att politiker på förbundsplanet och inom EU inte lyssnar tillräckligt på ”gräsrotterna”, *das Volk*. Även om förändringarna efter den tyska återföreningen varit snabba, finns det därtill större arbetslöshet och andra socio-ekonomiska problem i östra än i västra Tyskland, vilket bidragit till AfD:s grogrund och tillväxt (Westerlund 2015:34).

I denna artikel har jag koncentrerat mig primärt på islamkritik inom de mediala och politiska sfärerna. Där pågår en kamp både *mot* och *om* islam. Den återfinns även inom andra sfärer. Till exempel frågan om islambilder som produceras inom akademien, bland islamvetare och andra forskare, numera från en lång rad olika discipliner, har bara i undantagsfall tagits upp här (med Schirmacher som exempel). Den *inom-islamiska* kampen om hur (abstraktionen) islam bör uppfattas eller

tolkas i dagens Tyskland är också intensiv, men har inte behandlats i denna artikel. Dessa fält är exempel på närliggande angelägna forskningsuppdrag. I de fall som stått i centrum för denna artikel finns en betydande spännvidd, från den långtgående och grovt generaliserande eller islamfientliga syn som återfinns hos exempelvis Ulfkotte, inom Pegida-rörelsen och på sajten Politically Incorrect till tydligt diversifierade och nyanserade förhållningssätt som kännetecknar bland andra Schirmmacher och Lucke. På en skala från mindre till mer skarp islamkritik har AfD efter ledningsskiftet från Lucke till Petry och Meuthen, och därefter ytterligare genom utseendet av Weidel och Gauland till toppkandidater inför valet på hösten 2017, gradvis rört sig från det förra mot det senare. Men i takt med att partiet vuxit snabbt, har spännvidden mellan olika falanger och individer inom AfD – av utomstående ibland kallade ”Realos” och ”Fundis” (uttrycken förekom tidigare för att beteckna olika falanger inom miljöpartiet Die Grünen) – också tenderat att öka (jfr Friedrich 2017: 80–81). I denna artikel har fokus främst varit på officiella yttringar som återfinns i bland annat partiprogram och bland ledande företrädare för partiet.

Den form av islam som AfD-ledningen skarpt kritiserar och tar avstånd ifrån kallas vanligen ”islamism”. Andra termer för en, utifrån AfD-synpunkt, icke-accepterad islam är ortodox eller politisk islam. Den accepterade islam förväntas vara en privat angelägenhet fri från sharia-influenser. Den icke-accepterade islam kontrasteras mot den tyska *Leitkultur* som sägs vila på ett kristet eller judiskt-kristet – men *inte* islamiskt – arv. Kravet på integrering i ”det tyska”, och frågan om hur detta ska uppfattas eller tolkas, återfinns också inom skilda sfärer. På ett liknande – men omvänt – sätt som beträffande frågan om islam förs en kamp *för* och *om* ”tysk kultur”, som i ökande grad rör även debattörer i klart etablerade sammanhang. De islamkritiker som presenterats här är motståndare till pluralism, det vill säga idén om mångkulturalism eller kulturell mångfald. Frågan om vilka värderingar som ska betraktas som ”tyska”, och hur eller i vilken omfattning ”främmande” influenser ska tillåtas påverka kultur och samhällsliv i Tyskland, är en viktig forskningsuppdrag.

Framställningen ovan har begränsats till ett ganska smalt samtidsperspektiv. Frågan om islamkritik är dock inte ny, även om dess intensitet har ökat på senare år. Mycket av dagens *Islam-bashing* har rötter i tidigare epoker. I den tyska kontexten, eller områden som sent (1871) kom att utgöra den enade nationen Tyskland, är exempelvis Martin Luthers skarpa kritik mot islam och, särskilt turkiska, muslimer intressant. För Luther var Muhammed en satanisk motståndare till Gud (se vidare t.ex. Francisco 2006). Mycket av islamkritiken i tyskspråkiga områden har varit sammanvävd med sådan kritik i andra delar av Europa. Som bland annat Mattias Gardell diskuterat, i ett bokkapitel om ”islamofobins idéhistoria” (Gardell 2010:45–73), har den europeiska islamkritiken varit särskilt intensiv i samband med de medeltida korstågen (i Heliga landet och på iberiska halvön), turkskräcken under osmanska rikets storhetstid och under den moderna kolonialperioden, då europeiska stormakter lade under sig nästan hela den muslimska världen (se även t.ex. Nirenberg 2008; Bax 2015:47–57). Även idag är den växande islampolemiken i Tyskland transnationellt sammanlänkad med en liknande förändring i andra delar av Europa (och Nordamerika). AfD har nära kontakter med en rad andra nationalistiskt influerade partier som exempelvis Front National, lett av Marine le Pen, i Frankrike och det holländska Partij voor de Vryheid med Geert Wilders i spetsen, vilket manifesterades i bland annat Koblenz-mötet i början av 2017, där representanter från närvarande nationalistpartier som de nyss nämnda applåderade Donald Trumps valseger i Förenta staterna. Och tyska skribenter som Ulfkotte uppvisar stora likheter med författare inom Eurabia-genren, till exempel Gisèle Littman, mest känd under pseudonymen Bat Ye’or, Oriana Fallaci och Michel Houellebecq, som också alarmistiskt skriver om att Europa håller på att islamiseras och tas över av muslimer (se vidare t.ex. Carr 2006; Malm 2009:17–66; Bax 2015:75–81). Om den nya islamiska anstormningen inte stoppas, drabbas kristna och judar (även) i Europa av en underordnad ställning eller *dhimmitude* – ett uttryck, myntat av den libanesiske maronitledaren Bachir Gemayel, som särskilt populariserats som polemisk term av Bat Ye’or (se t.ex. Ye’or 2001).

En ökad kontextualisering genom vidgning av de historiska och regionala perspektiven skulle således vara andra angelägna forskningsuppgifter. Då kan bland annat frågor om globalisering eller glocalisering aktualiseras. Några vill kanske låta sig inspireras av postkoloniala perspektiv (från Saids *Orientalism* och framåt) och analysera islamfientlighet som ett *Herrschaftsinstrument*. Och inom ramen för teoridiskussionen om postsekularitet kan frågan ställas om den växande islamkritiken i såväl Tyskland som annorstädes är en del av en samhällelig rörelse från det sekulära mot det postsekulära. Här finns en paradox så till vida att islamkritiker, bland annat inom AfD, säger sig vilja värna det ”sekulära” (västerländska) samhällsbygget mot det ”religiösa” (islamiska) men samtidigt vill privilegiera ett annat religiöst (”inhemskt”) arv, nämligen det kristna eller judiskt-kristna, som värdegrund och kulturellt fundament. I vilken mening blir då samhället sekulärt eller postsekulärt? Var någonstans mellan – de teoretiskt renodlade – motpolerna sekulärt och religiöst skulle Tyskland hamna om AfD-ledningens intentioner skulle kunna omsättas i handling? Mycket tyder på att det skulle bli någon form av modifierat konfessionellt system med kristendomen som privilegierad status quo-religion. Sammanbindandet av det kristna eller judiskt-kristna med upplysningen ter sig också något paradoxal. Det hyllade arvet från upplysningen – vars innebörd sällan eller aldrig preciseras – kan, liksom det likaledes hyllade inhemska religiösa arvet, (negativt) användas i mobiliseringen mot det ”främmande” (islamiska). Men i vilken mening eller på vilket sätt ska dessa ”egna” arv (positivt) utgöra grund för kultur och samhälle?

Det ovan presenterade materialet har åtminstone antytt en betydande bredd i islamkritiken, och studien kan delvis ses som ett bidrag till nyanseringen av diskussionen om islamfientlighet eller islamofobi. Rör man sig utanför de starkt nationalistiskt inspirerade kretsarna, ökar bredden ytterligare. Att tala om islamofobi vs icke-islamofobi blir då alltför fyrkantigt – på motsvarande sätt som talet om sekulärt vs religiöst kan fördunkla en stor komplexitet. Att islamofobi – en av alltfler termer som överförts från den medicinska sfären, där fobi utgör en sjukdomsdiagnos – alltmer dragits ner i den politiska sfären, och i hög grad fått ka-

raktär av invektiv för att uttrycka avståndstagande från politiska eller ideologiska motståndare, har också bidragit till att göra det svårare att använda i forskningssammanhang. Här finns en viss likhet med den tidigare populariseringen av – den i det fallet från en speciell kristen kontext överförda, och inflationsdrabbade – termen fundamentalism, efter den islamiska revolutionen i Iran 1979, som också snabbt fick karaktär av skällsord. För att diskutera bredden i islamkritiken – ett (paraply)ord som bättre än islamofobi eller islamfientlighet markerar den stora spännvidden – på en skala från mycket stark till mycket mild, behövs en mer nyanserad terminologi. I diskussionen av en sådan kanske en del inspiration kan fås från den forskning som länge bedrivits inom religionsteologin, där det finns en genomarbetad terminologi för att beteckna olika förhållningssätt till andra religioner. Beteckningar som, exempelvis, exklusivism och universalism kan fungera väl i akademiska sammanhang men är – på gott och ont – svårare att använda i den politiska sfären med dess något annorlunda typ av, mer ideologiserad och propagandistisk, kommunikation. En islamkritisk position *kan* vara en avgränsad del av en mer allmänt religionskritisk hållning, till exempel hos ateister, men i denna studies exempel är islamkritiken som regel inte uttryck för religionskritik i vidare mening utan fokuserar *en* religion och i synnerhet dess politiska dimension.

I artikeln presenteras några författare med stark medial närvaro som, i större eller mindre utsträckning, lämnat sin uppväxtmiljöns islam och sedan gjort karriär på sin islamkritik. Det finns gott om sådana personer även i andra europeiska länder. Ett särskilt välkänt exempel utgör (ateisten) Ayaan Hirsi Ali, ursprungligen från Somalia men senare verksam främst i Holland och Förenta staterna, som även varit politiskt aktiv på hög nivå. Hennes aktivism och skrifter, varav några utgivits av Bonnier i Sverige, har också fått betydande internationellt genomslag. Daniel Bax (2015:205) menar att hon och liknande aktivister kännetecknas av ”Über-assimilation”. Personer inom denna inflytelserika kategori, som Lawrence Foster kallat ”career apostates” (Foster 1984), utgör intressanta och viktiga studieobjekt. Inspiration för sådana studier, till exempel av Sabatina James i Tyskland – vars personhistoria med flykt undan

påtvingat äktenskap uppvisar vissa likheter med Hirsi Alis, kan fås från exempelvis Göran Larssons föredömliga studie av den svenska (kristna) konvertiten Mona Walter (Larsson 2016), som liksom Ali har somaliskt ursprung. I en innehållsanalys av hennes omfattande produktion *online* och i mer traditionella media diskuterar Larsson huruvida, eller i vilken mening, hon kan betecknas som islamofobisk. Vid sidan av den enklare iakttagbara grupp avhoppare som Walter tillhör, och som offentligt propagerar för sin islamkritik, finns en större och för forskning mer svåråtkomlig grupp av de-islamiserade personer, som också behöver uppmärksammas mer i forskningen.

I islamfientligheten finns ett inslag av syndabockstänkande. Bland annat mot den bakgrunden har en del forskare i Tyskland, liksom i andra länder (se t.ex. Bunzl 2007), gjort jämförelser mellan antisemitism och islamfientlighet – dock utan att likställa dessa entiteter. Den mest kände tyske forskaren inom det temaområdet torde vara historikern Wolfgang Benz (se t.ex. Benz 2011), som menar att den nyare forskningen om detta fenomen kan dra viss nytta av den sedan länge väletablerade forskningen om antisemitism. I nationalistiska kretsar i Tyskland, till exempel inom AfD, liksom i andra europeiska länder, finns ofta ett starkt stöd för staten Israel och judisk nationalism där. Antisemitism är sällan ett särskilt utmärkande drag inom samtida europeisk nationalism. Snarare finns en tendens att inkludera det judiska i den ”europeiska värdegrunden”, vilket markeras i uttryck som ”det judisk-kristna arvet” eller ”den judisk-kristna civilisationen”. Idag är det muslimen som är ”den andre” par excellence. I några studier finns historiska perspektiv på ”andrafieringen” av judar och muslimer (t.ex. Anidjar 2003; Kalmar & Penslar 2004; Benton & Gidley 2017), med analys av både likheter och olikheter. Diskussionen är, i synnerhet i Tyskland, politiskt synnerligen laddad, och det är knappast förvånande att vissa tenderar att betona likheter, till exempel den konspirationsteoretiska anklagelsen om strävan efter världsherravälde, medan andra lägger tyngdpunkten på skillnader, särskilt det unika med förintelsen under andra världskriget (jfr Soyer 2013:408–410). För den som, med Tyskland i primärt fokus, vill fördjupa sig i diskussionen om antisemitism och islamfientlighet, kan Farid

Hafez' artikel "Comparing Anti-Semitism and Islamphobia: the state of the field" (Hafez 2016), där tyska bidrag spelar en stor roll, utgöra en bra utgångspunkt (se även t.ex. Bötticher 2009).

LITTERATUR

- Abdel-Samad, Hamed 2014. *Der islamische Faschismus: eine Analyse*. Droemer Knaur, München.
- Adam, Konrad 2014. "AfD-Gründer Adam: 'Ich kann die Furcht vor der Islamisierung verstehen'". I: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 december. [Online] <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/afd-gruender-adam-im-interview-ueb> (hämtad 5 oktober 2015).
- Anidjar, Gil 2003. *The Jew, the Arab: a history of the enemy*. Stanford University Press, Stanford.
- Ankenbrand, Hendrik 2014. "Gegen Rechte von Schwulen und Muslimen: Christliche Alternative für Deutschland". I: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 mars 2014. [Online] <http://www.faz.net/aktuell/afd-kritisiert-rechte-von-schwulen-und-muslime-12837646.html> (hämtad 26 oktober 2014).
- Bax, Daniel 2015. *Angst ums Abendland: warum wir uns nicht vor Muslimen sondern vor den Islamfeinden fürchten sollen*. Westend Verlag, Frankfurt am Main.
- Bayrakli, Enes & Farid Hafez 2016. "Introduction". I: Enes Bayrakli & Farid Hafez (eds), *European Islamophobia Report 2015*, s. 5–8. SETA, Istanbul, Washington D.C. & Cairo.
- Benz, Wolfgang 2011. *Antisemitismus und "Islamkritik": Bilanz und Perspektive*. Metropolis, Berlin.
- Borell, Klas 2015. "When is the time to hate? A research review on the impact of dramatic events on Islamophobia and Islamophobic hate crimes in Europe". I: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 26, nr 4, s. 409–421.
- Bunzl, Matti 2007. *Anti-Semitism and Islamophobia: hatreds old and new*. Prickly Paradigm Press, Chicago.

- Bötticher, Astrid 2009. "Islamophobia? The German discussion about Islamophobia". I: *Central European Political Studies Review*, vol. XI, nr 2–3 (spring-summer), s. 210–228.
- Carr, Matthew 2006. "You are now entering Eurabia". I: *Race and Class*, vol. 48, nr 1, s. 1–22.
- Diekmann, Patrick & Stefan Rook 2017. "AfD-Vize im Interview: 'Islam ist keine normale Religion'". I: *T-Online*, 27 juni. [Online] www.t-online.de/nachrichten/deutschland/bundestagswahl/id_81516812/afd-vize-gauland-im-interview-islam-ist-keine-normale-religion.html (hämtad 15 oktober 2017).
- Ehl, David 2017. "Ist die AfD für Christen wählbar?". I: *Perspective Daily*, 11 januari 2017. [Online] <https://perspective-daily.de/article/163/O1Y2xdfy> (hämtad 24 februari 2017).
- Fiedler, Maria & Jost Müller-Neuhof 2017. "AfD-Spitzenkandidatin Alice Weidel: 'das Kopftuch gehört nicht zu Deutschland'". I: *Der Tagesspiegel*, 27 maj. [Online] www.tagesspiegel.se/politik/afd-spitzenkandidatin-alice-weidel-das-kopftuch-gehört-nicht-zu-deutschland/19859992.html (hämtad 15 oktober 2017).
- Foster, Lawrence 1984. "Career apostates: reflections on the works of Jerald and Sandra Tanner". I: *Dialogue: a Journal of Mormon Thought*, vol. 17, nr 2, s. 35–60.
- Francisco, Adam S. 2006. *Martin Luther and Islam: a study in sixteenth century polemics and apologetics*. Brill, Leiden & Boston.
- Friedrich, Sebastian 2017. *Die AfD: Analysen – Hintergründe – Kontroversen*. Bertz & Fischer, Berlin.
- Gardell, Mattias 2010. *Islamofobi*. Leopard, Stockholm.
- Geiges, Lars, Stine Marg & Franz Walter 2015. *Pegida: die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft*. Transcript, Bielefeld.
- Gidley, Ben & James Renton 2017. *Antisemitism and Islamophobia in Europe: a shared story?* Palgrave Macmillan, London.
- Grundsatzserklärung u.å. *Grundsatzserklärung, Christen in der AfD*. [Online] <https://christeninderafd.wordpress.com/grundsatzserklaerung> (hämtad 23 maj 2016).

- Grundsatzprogramm 2016. *Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland: Leitantrag der Bundesprogrammkommission und des Bundesvorstandes*. Alternative für Deutschland, Bundesgeschäftsstelle, Berlin.
- Grundsätze 2016. *Grundsätze für Deutschland: Programm der Alternative für Deutschland; Kurzfassung*. Alternative für Deutschland, Bundesgeschäftsstelle, Berlin.
- Hafez, Farid 2016. "Comparing Anti-Semitism and Islamophobia: the state of the field". I: *Islamophobia Studies Journal*, vol. 3, nr. 2, s. 16–34.
- Hennig, Sebastian 2015. *Pegida: Spaziergänge über den Horizont; eine Chronik mit einem Vorwort von Michael Beleites und Karikaturen von Peter Willweber*. Arnshaugk, Neustadt.
- Henkel, Michael 2016. *Der Islam – Fakten und Argumente. 2:a* bearbetade och utvidgade upplagan. Fraktion der Alternative für Deutschland im Thüringer Landtag, Erfurt.
- Illerhaus, Florian 2011. "Islamkritik" bei Thilo Sarrazin: eine religionswissenschaftliche Untersuchung. Bookra, Leipzig.
- Institut 2015. Institut für Islamfragen, hemsida. [Online] www.islaminstitut.de (besökt 26 februari 2015).
- Interview 2010. "Political scientist Hamed Abdel-Samad: 'Islam is like a drug'". I: *Spiegel Online International*, 17 september 2010. [Online] <http://www.spiegel.de/international/germany/political-scientist-hamed-abdel-samad-islam-is-like-a-drug-a-717589.html> (hämtad 12 maj 2016).
- Islamophobia: a challenge for us all* 1997. Runnymede Trust, London.
- James, Sabatina 2014. *Scharia in Deutschland: wenn die Gesetze des Islam das Recht brechen*. Droemer Knaur, München.
- Kalmar, Ivan & Derek Penslar (red.) 2004. *Orientalism and the Jews*. Brandeis University Press, Lebanon, New Hampshire.
- Kelek, Necla 2005. *Die fremde Braut: ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*. Kiepenheuer & Witsch, Köln.
- Kelek, Necla 2012a. *Chaos der Kulturen: die Debatte um Islam und Integration*. Kiepenheuer & Witsch, Köln.

- Kelek, Necla 2012b. "Akt der Unterwerfung". I: *Der Spiegel*, nr 51, 17 december. [Online] <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-90157564.html> (hämtad 23 maj 2016).
- Keskinkilic, Ozan 2016. "Patriotic Europeans against the Islamization of the Occident: a postcolonial critique". I: *Islamophobia Studies Yearbook / Jahrbuch für Islamophobieforschung*, vol. 7, s.129–141. New Academic Press, Wien.
- Kurbjuweit, Dirk 2010. "Euphorie der Freiheit". I: *Der Spiegel*, nr 13. [Online] <http://www.spiegel.de/Spiegel/print/d-69744060.html> (hämtad 23 maj 2016).
- Larsson, Göran 2016. "'Most Muslims are like you and I, but 'real' Muslims...: ex-Muslim and anti-Muslim sentiments". I: *Journal of Muslims in Europe*, vol. 5, nr 2, s. 205–223.
- Larsson, Göran & Åke Sander 2015. "An urgent need to consider how to define Islamophobia". I: *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 44, nr. 1, s. 13–17.
- Lucke, Bernd 2014. "10 Thesen zum Islam". [Online] <http://genius.com/Bernd-lucke-10-thesen-zum-islam> (hämtad 7 november 2014).
- Malm, Andreas 2009. *Hatet mot muslimer*. Atlas, Stockholm.
- Müller, Jan-Werner 2016. *Was ist Populismus? Ein Essay*. Edition Suhrkamp, Berlin.
- Nirenberg, David 2008. "Islam and the West: two dialectical fantasies". I: *Journal of Religion in Europe*, vol. 1, nr. 1, s. 3–33.
- Petry, Frauke 2016. "Frauke Petry: 'Grundgesetzwidrigkeit des Islam ist eine Tatsache'". I: *Welt am Sonntag* N24, 6 juni 2016. [Online] <https://welt.se/politik/deutschland/article155959965/Grundgesetzwidrigkeit-des-islam-ist-eine-tatsache> (hämtad 26 januari 2017).
- Pohlmann, Sonja 2006. "Selbstverbrennung eines Pfarrers: das Fanal, das keiner versteht", *Der Spiegel*, 3 november 2006. [Online] www.spiegel.de/panorama/selbstverbrennung-eines-pfarrers-das-fatal-das-keiner-versteht-a-446261.html (hämtad 15 mars 2018).
- Programm für Deutschland 2017. *Programm für Deutschland: Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017; beschlossen auf dem*

- Bundesparteitag in Köln am 22./23. April 2017*. [Online] www.afd/wahlprogramm (hämtad 21 januari 2018).
- Ruhstorfer, Karlheinz 2017. "Die Alternative zur Alternative: Warum Pegida, AfD und Co. Das Abendland nicht lieben". I: Stefan Orth & Volker Resing (Hg.), *AfD, Pegida und Co.: Angriff auf die Religion?* s. 92–115. Herder, Freiburg, Basel & Wien.
- Rydgren, Jens 2013. "Introduction: class politics and the radical right". I: Jens Rydgren (ed.), *Class politics and the radical right*, s.1–9. Routledge, London & New York.
- Sarrazin, Thilo 1910. *Deutschland schafft sich ab: wie Wir unser Land aufs Spiel setzen*. Deutsche Verlags-Anstalt, München.
- Sayyid, Salman 2014. "A measure of Islamophobia". I: *Islamophobia Studies Journal*, vol. 2, nr. 1, s. 10–25.
- Scharia-Gerichte 2012. "Scharia-Gerichte in Deutschland? Antrittsvorlesung von Christine Schirmmacher an der Universität Bonn". I: *Bonner Querschnitte, Presseinformationen* 234, nr. 40.
- Schirmmacher, Christine 2002. *Herausforderung Islam: der Islam zwischen Krieg und Frieden*. Hänssler Taschenbuch, Holzgerlingen.
- Schirmmacher, Christine 2013a. *Islam und Demokratie – ein Gegensatz?* SCM Hänssler, Holzgerlingen.
- Schirmmacher, Christine 2013b. "Christen und Muslime: 'Begegnung ist möglich'". I: *Christliches Magazin Pro*, 21 februari. [Online] <https://www.pro-medienmagazin.de/gesellschaft/2013/02/21/christen-und-muslime-begegnung-ist-moeglich> (hämtad 12 mars 2015).
- Schirmmacher, Christine & Ursula Spuler-Stegemann 2005. *Frauen und die Scharia: zwischen Kopftuchstreit und Ehrenmord*. Dieterichs, München.
- Schwarzer, Alice (red.) 2016. *Der Schock: die Silvesternacht von Köln*. Kiepenheuer & Witsch, Köln.
- Soyer, Francois 2013. "Faith, culture and fear: comparing Islamophobia in early modern Spain and twenty-first-century Europe". I: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, nr. 3, s. 399–416.
- Stoldt, Till-Reimer 2015. "Diese Frau greift den deutschen Islam frontal an". I: *Die Welt*, 30 oktober. [Online] <http://www.welt.de/politik/>

- deutschland/article48239246/Diese-Frau-greift-den-deutschen-Islam-frontal-an.html (hämtad 12 maj 2016).
- Storch, Beatrix von 2016. ”Von Storch legt nach”. I: *Zeit Online*, 19 april 2016. [Online] <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2016-04/beatrix-von-storch-islam-kritik> (hämtad 23 maj 2016).
- Strube, Sonja Angelika 2017. ”Christliche Unterstützer der AfD: Milieus, Schnittmengen, Allianzen”. I: Stefan Orth & Volker Resing (Hg.), *AfD, Pegida und Co.: Angriff auf die Religion?*, s. 58–71. Herder, Freiburg, Basel & Wien.
- Uhrig, Christian 2012. ”Die Darstellung von Christentum und Islam in der Wochenzeitung Junge Freiheit”. Opublicerad master-avhandling i religionsvetenskap, Universität Bayreuth.
- Ulfkotte, Udo 2007. *Heiliger Krieg in Europa: wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht*. Eichborn, Frankfurt am Main.
- Ulfkotte, Udo 2008. *SOS Abendland: die schleichende Islamisierung Europas*. Kopp, Rottenburg.
- Ulfkotte, Udo 2015. *Mekka Deutschland: die stille Islamisierung*. Kopp, Rottenburg.
- Westerlund, David 2015. ”Islamofobi i Tyskland”. I: *Signum*, mars, s. 30–34.
- Ye’or, Bat 2001. *Islam and dhimmitude: where civilizations collide*. Fairleigh Dickinson University Press, Madison, New Jersey.
- Younes, Anna-Esther 2015. ”Islamophobia in Germany: National Report 2015”. I: Enes Bayrakli & Farid Hafez (eds), *European Islamophobia Report 2015*, s. 179–198. SETA, Istanbul, Washington D.C. & Cairo.

ABSTRACT

This article outlines important examples of nationalistically inspired strong criticism of Islam in the demonstration movement Pegida and certain “alternative” media as well as amongst some well-known and influential writers such as Udo Ulfkotte and Sabatina James. Further,



dīn 1/2018

the study includes a presentation of views on Islam and Muslims within leading circles of the political party Alternative für Deutschland. The work ends with a section discussing various scholarly approaches or perspectives in research on Islam critical or Islamophobic attitudes.

KEYWORDS: Germany, religion, politics, Alternative für Deutschland, criticism of Islam

In Quests for Stronger Human Rights Protection: What Can We Learn from Islamic Social Contract Theory?

AV ULRIKA MÄRTENSSON

Artikeln utvecklar argumentet, att svensk politik om kulturell mångfald och medborgarskap kan dra nytta av islamsk teori om samhällskontrakt. Syftet är att belysa betydelsen av universalism för mänskliga och medborgerliga rättigheter, och sambandet mellan betoning av 'nationella värderingar' och ojämlikhet mellan majoritet och minoriteter. Tre typer av samband analyseras. Först, sambandet mellan jämlikhet i ett mångkulturellt samhälle och kulturella minoriteters möjlighet att generera kulturellt, socialt och ekonomiskt 'kapital', i Pierre Bourdieus bemärkelse. För det andra, sambandet mellan jämlikhet i ett mångkulturellt samhälle och ett universalistiskt samhällskontrakt. För det tredje, sambandet mellan islamsk samhällskontraktsteori och europeiska moderna samhällskontrakt, som kan förklaras av att europeiska kontrakts- och toleransteoretiker, här John Locke, studerade arabiska och islam. Islamsk teori kan alltså ha bidragit till moderna rättighets- och toleransbaserade samhällskontrakt.

Nyckelord: Koranen, Ibn Ishaq, Tabari, Islam, samhällskontrakt, mänskliga rättigheter, multikulturalism, universalism, *ahl al-kitab*

INTRODUCTION: ‘SECTARIANISING’ PEOPLES, ‘RELIGIOSIFYING’ CONFLICTS
I would like to contribute to the topic of the *festschrift* for Håkan Rydving – Religion and Politics – with the otherworldly argument that Swedish policy on cultural diversity and citizenship could benefit from Islamic social contract theory. The starting point was a seminar in May 2015 about ‘the philosophy of law and society’, arranged by Swedish and Iraqi colleagues. My assigned topic was ‘multiculturalism and challenges to society’, which I approached through an argument involving three analytical relationships. Firstly, between equal opportunities and outcomes in a multicultural society, and the ability of individuals and groups to generate cultural, social and economic ‘capital’, in Pierre Bourdieu’s sense of the term. Secondly, between equal opportunities and outcomes in a multicultural society, and a universalistic social contract. Thirdly, between Islamic social contract theory, and modern rights- and tolerance-based social contracts. As we shall see, early modern European political thinkers, including John Locke, studied Arabic and Islam, and Islamic theory may have contributed towards European political theory. Here I will highlight the significance of universalism for recognition of human and civil rights, and argue that the ascendancy of ‘national values’ over ‘universal rights’ increases inequality. I draw inspiration from Roxanne Euben’s approach in *Enemy in the Mirror* (1999), but where she explores ‘foundationalism’ in modern western and Islamic political theory, I focus on universalism and social contract.

I set out by addressing the multipronged question posed to me in the seminar in 2015: should not ‘the majority’ determine what constitutes ‘Islamic cultural capital’, in terms of what interpretations of the Qur’an benefit co-existence in a multicultural society? And should we not agree that exclusive and intolerant interpretations are less valuable than inclusive and tolerant ones? Following E.D. Hirsch, Jr (1967), there are two ways to interpret a text: to define its meaning, or its current significance. Applied to the Qur’an: its meaning is defined by its historical and linguistic context of origins, while its significance is defined by its interpreters’ socio-political, ethical and doctrinal considerations. In both cases, human, civil and academic rights to freedom of religion, con-

science, expression, and research, commit us to free enquiry into the Qur'an's meaning and significance. I therefore ask: given that tolerance implies allowing intolerant interpretations, how can society benefit from interpretations deemed intolerant?

A pertinent Islamic case is *takfir*, 'to declare someone apostate', i.e. excommunicate someone from the faith. Excommunication can be purely doctrinal. However, it can also be a legal matter. Since the faith constitutes the bond between the law and the person as bearer of legal rights, including the right to protection of life, declaring a Muslim to have left the faith means, according to most pre-modern legal rulings, withdrawing the person's right to protection by the law. *Takfir* in this legal sense is used both by states and against states (Griffel 2007). In the conflicts in Iraq and Syria, ISIS referred to *takfir* to justify war against, among others, Shiite Muslims. According to the Saudi Arabian writer Al-Ibrahim (2015), without being a product of the Hanbali school of law, ISIS nevertheless echoes legacies associated with the Hanbali scholar and preacher Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (d. 1206/1792). Together with the *amir* of the Al Sa'ud tribe, Ibn 'Abd al-Wahhab established the emirate of Dir'iyya in the Najd, from which they challenged and temporarily ended Ottoman rule over the Hijaz, taking control over the Prophet's cities Mecca and Medina. Indeed, the Wahhabi movement even claimed legitimacy by identifying with the Prophet's own mission. Thus, Ibn 'Abd al-Wahhab's *da'wa* was a call for return to true *tawhid*, i.e. the creed of divine Oneness, and excommunicating and fighting those considered to have lapsed into idol worship. *Tawhid* here equalled loyalty with the Wahhabi *da'wa*, i.e. 'One God' signalling a quest for 'one cause', and the political aim to fight an 'external' enemy – Ottoman authorities – actualising excommunication (Al-Ibrahim 2015: 413; cf. Lapidus 1988: 673–674). Another example from the period but in Moghul India is the *tariqa muhammadiyah*, within the Indian branch of the Naqshbandiyya brotherhood. As a Sufi method, *tariqa muhammadiyah* meant that the seeker should connect with the Prophet through mystical union, in a new way that downplayed the role of the Sufi *shaykh* as the path. Politically, *tariqa muhammadiyah*

involved the vision of uniting Indian Muslims around the Prophet’s spiritual guidance, and rallying them around the Ottoman Caliphate in order to withstand British encroachments upon the Mughal Empire (Schimmel 1985: 216–225; 1975: 227, 373–383). Hence, even though the Ottoman Caliphate played different roles in the Wahhabi movement and *tariqa muhammadiyah* – foe or friend – both used visions of the Prophet as symbols of unity based on ‘the true creed’, to fight off an external enemy.

In our time, according to Al-Ibrahim, ISIS conformed to a Wahhabi-like pattern of *da‘wa* for ‘political *tawhid*’ under its self-declared Caliphate, but in opposition to contemporary Saudi Wahhabism, which legitimises the monarchy and has no territorial claims beyond Saudi borders (Al-Ibrahim 2015: 411–12). It appears that doctrinal purity was not the driving force behind the call for unity. In Iraq in 2014–2017, ISIS rallied both local forces and international brigades of fighters, including from Scandinavia. Among the local forces were those who, consistently with international law, refused to accept the US-led invasion of Iraq in 2003, or, more problematically, the ensuing Iraqi constitution (2005) and internationally recognised government (2006). Some leading commanders of ISIS were officers and high-ranking members of the Baath party that ruled before 2003, and some of them formed a military command network through the Iraqi branch of the Sufi Naqshbandiyya brotherhood. Thus, it was ‘foreign enemies and their local allies’ who provided the target for ISIS’ *takfir*, including the old enemy Iran of the Iran-Iraq War 1980–1988 which after 2003 became a powerbroker on Iraqi territory, supporting a Shi‘ite party and militias (Natali 2015; MERIP 2015; Rohde 2010). Some analysts therefore conclude that ISIS would not have emerged without the invasion of Iraq in 2003 (MERIP 2015).¹ Its *takfir* should make us reflect on why international law is founded on territorial sovereignty.

¹ ISIS is comparable with the rise of the Taliban after decades of invasions and civil war in Afghanistan, and the Islamic Courts and al-Shabaab in Somalia in similar circumstances; see Hansen (2013) on al-Shabaab, its connection with Afghan veterans from the ‘defensive *jihad*’, and its strategy to unify tribes and fight off ‘foreign intrusions’ from Ethiopia and Kenya.

Through the international *jihad* brigades, and Swedish and Norwegian support of Iraq's government and national reconstruction, the fates of Iraq and Scandinavia intersect. Due to global migration, Scandinavian countries have a greater diversity of Islamic schools, brotherhoods, and movements than Iraq, representing over thirty different national backgrounds. The fact that the warring Iraqi parties are religiously and ethnically identified, as Sunni, Shia, Arab and Kurd, and are Scandinavian citizens at the same time as Scandinavian countries engage in the conflicts in Iraq and Syria, constitutes a challenge for the human and civil rights upon which multiculturalism depends.

Following the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR, 1966/1976), which is an adaptation of the Universal Declaration of Human Rights (1948), paragraphs 18 and 19 – freedom of religion, conscience, opinion and expression – are both individual and collective rights. One has the individual and collective right to publicly practice and teach one's religion, and parents have the right to educate their children in accordance with their religious and moral convictions. Restrictions concern others' rights, e.g. parents' rights must not violate the rights of the child, according to the Convention on the Rights of the Child (CRC, 1989/1990. Freedom to manifest one's religion or beliefs

may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others. (ICCPR, 18:3)

Freedom of expression is, in its turn,

subject to certain restrictions, but these shall only be such as are provided by law and are necessary: (a) For respect of the rights or reputations of others; (b) For the protection of national security or of public order (ordre public), or of public health or morals. (ICCPR, 19:3)

Freedom of religion and expression thus allows public teaching and expression of interpretations that do not threaten national security, public

order, health and morals, or the rights of others. Doctrinal excommunication, i.e. to posit a boundary of the faith and define who falls outside of it, does not in itself infringe the law and public order; it depends on the circumstances. Doctrinal excommunication is part of Christianity; e.g. the Catholic Church still excommunicates on grounds of divorce and abortion (Wilde 2001).

Legal excommunication, however, is problematic. Moreover, it is not limited to religion. European governments have started revoking citizenship from citizens of ‘foreign’ origins, in violation of human rights and putting individuals’ lives at risk (Lenard 2018). Scandinavian governments are part of this development. Their support of the Iraqi government has come with a public discourse that ‘religiosifies’ the political conflict, i.e. it explains ISIS primarily in terms of *Sunni Islamic extremism*, not the 2003 illegal invasion and ensuing national and regional meltdown. In 2014 the Norwegian government launched a new national plan to combat radicalisation and extremism, in response to ISIS and general ‘jihad-support’, requiring public servants and citizens to report suspect views, including in schools (Handlingsplan 2014:27–30). Sweden adopted a similar strategy in 2016. A study comparing the Nordic anti-radicalisation strategies concludes that they have serious negative implications for democracy and social trust, by transferring intelligence service responsibilities to the public, and giving ‘Islamists’ and Muslim immigrants disproportionate and stigmatizing attention (Sivenbring 2016). In Norway, Sunni communities who were *not* supportive of ISIS have been singled out in the media as prone to ‘radicalisation’, and confronted with demands to denounce ISIS (Aftenposten 2014; Rabås 2014). At the same time, Norwegians with Kurdish background travel to Iraq and Syria to fight, but that is unproblematic since they fight on the same side as the Norwegian government (Rabås 2014b). Nor is much political concern devoted to Iran’s mobilisation of Shiite ‘foreign fighters’ from Afghanistan for the wars in Syria and Iraq (Safi 2016; The Economist 2016). Simultaneously, in autumn 2014 western bombings of Iraq and Syria resumed on a massive scale in the campaign against ISIS. By summer 2017, Amnesty International con-

cluded that both ISIS and the internationally backed Iraqi government forces have committed war crimes and deliberately targeted citizens.² Swedish politicians' consent to destroying ISIS *at any cost* is legitimised by language that de-humanises these people; e.g., Swedish foreign minister Margot Wallström in a speech intended for the Arab League in March 2015 referred to ISIS as a 'scourge':

Together we face growing extremism and radicalisation. ISIL or Da'esh is an example in the extreme. We need to work together to fight this scourge, to identify and deal with its root causes and to do this while paying full respect to human rights and international law (Wallström 2015).

A 'scourge' is a torture instrument, or an animal infestation. Although most people agree that ISIS deserves such labels (or worse), politicians pledging allegiance to human rights and international law cannot refer to anyone as an animal infestation. The premise of the Universal Declaration of Human Rights is that each human being has inherent dignity and freedom, including war criminals and mass-murderers. 'Dealing with root causes' in a human rights-based way requires respecting all warring parties as dignified human beings with equal rights. Wallström's choice of words gives a lie to this, including her framing of the issue as

² The Norwegian news agency NTB reported that around 9000-11000 civilians died in the liberation of Mosul between October 2016 and July 2017 (*Klassekampen*, 21 December 2017, p. 16). Kurdish reports to the Independent journalist Patrick Cockburn estimate around 40.000 civilians dead in Mosul, and around 90% of the ancient city's infrastructure and buildings destroyed (*Independent*, 19 July 2017, <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mosul-massacre-battle-isis-iraq-city-civilian-casualties-killed-deaths-fighting-forces-islamic-state-a7848781.html>). The deaths were due to ISIS killing civilians fleeing the city and holding civilians hostage, and the western US-led and Iraqi government coalition aerial and ground bombardment. According to Amnesty International "a pattern of attacks in which US-led coalition and Iraqi forces appear not to have struck their intended military targets, instead killing and injuring civilians and destroying or damaging civilian objects. In some cases, civilian deaths and injuries appear to have resulted from a choice of weapons that was inappropriate for the circumstances or failure to take necessary precautions to verify the target was a military objective". (Lynn Maalouf, 11 July 2017, <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2017/07/iraq-battle-between-us-led-coalition-iraqi-forces-and-islamic-state-creates-civilian-catastrophe-in-west-mosul/>).

one of ‘growing extremism and radicalisation’, which echoes the national security plans but glosses over the political issues.

The importance of policy is highlighted in the volume *Religion and Nationalism in Iraq: A Comparative Perspective* (Little and Swearer 2007). Case studies of the multi-ethnic and multi-religious countries Iraq, Bosnia, Sudan and Sri Lanka show that equal opportunities and the inclusion of all groups into public institutions is essential for social cohesion, and that success or failure depend on political management. Iraq’s 2005 constitution, crafted under US tutelage, is matched by a sect- and ethnicity-based coalition government, similar to Lebanon’s French-backed constitution and sect-based government. Ironically, while both the Lebanese and the Iraqi constitutions may appear ‘authentically Middle Eastern’ because of their sect-ethnicity-based structure for power sharing, they are products of French and US domination.³ In the post-2003 Iraqi political order, the Kurds and the Shiite Arabs hold the most powerful positions of presidency and premiership. The order may appear reasonable, given the numerical proportions of ‘Kurds’, ‘Arab Shiites’ and ‘Arab Sunnis’. However, it reflects problems with power sharing. Former Prime Minister Nouri al-Maliki (2006–2014) routinely dismissed as Sunni extremist and sectarian hostility political protests from citizens in the Sunni-dominated Anbar province against his redistributive policies, and against his detention orders and death sentences against Sunni government ministers on charges of terrorism (BBC 2012; Wicken 2012). The Anbar province suffers from severe draught and weapons-caused pollution of its dwindling water reserves, which has made life increasingly difficult for its inhabitants over many years (Chaudhry 2010). The water crises is caused by decades of war and infrastructural decline (Rohde 2010), but is also used as a war tool. When ISIS took control of the Anbar province in June 2015, in revenge it cut off water supplies for areas under the Baghdad government’s control, drying out the southern Iraqi marshlands (Paraszczuk 2015; Yacoub 2015).

³ On the role of modern Ottoman and European colonial politics in shaping the Lebanese ‘sectarian system’, see Makdisi (2000).

Part of the explanation for ISIS cruelty and vengefulness might be the policy adopted upon the invasion of Iraq in 2003. The conquering US force dispersed the Iraqi army and ruling Baath party, hunting down leading Baath officials through the notorious Deck of Cards. Capture meant execution (BBC 2010; Sissons and Al-Saeidi 2013). This left a large part of the Iraqi establishment with no choice but to fight. Still, it is predictable that the USA would disregard human rights. Executions within a culture of discrimination is part of the American legal system: the USA executes disproportionately many of its black citizens, and sometimes on false charges (Peffley and Hurwitz 2007). One can compare with US interventions in former Yugoslavia. The Serb leaders and other war criminals were brought to justice in the Hague Tribunal, and were never threatened with execution. Concerning Middle Eastern people, the USA have no qualms over facilitating executions. Neither do Swedish politicians, apparently. In April 2017, the then Minister of Interior Anders Ygeman (Labour) announced that Swedish citizens fighting for ISIS would be tried in Iraq, to stop them returning to Sweden. They would be executed.⁴ Since the re-conquest of Mosul from ISIS began in autumn 2016, the Iraqi government has been mass-executing ISIS captives, partly to silence popular demands for political reforms, while European governments deliberate what to do with their citizens captured in Iraq.⁵ Swedish politicians apparently agree to Swedish citizens being executed in Iraq, even though Sweden does not have capital punishment.⁶ Consequently, Swedish citizens associated with the group that the Foreign Minister Wallström called ‘scourges’, i.e. animals, may lose their right to protection by their own government, which all but ig-

⁴ Per Kudo, Sveriges Radio, 6 April 2017 (<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=83&artikel=6664511>); ‘Kritik mot Ygemans uttalande att svenska IS-krigare ska dömas i Irak’, Aftonbladet 15 June 2017. (<https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/aVP4A/kritik-mot-ygemans-uttalande-att-svenska-is-krigare-ska-domas-i-irak>).

⁵ Josie Ensor, *The Telegraph*, 13 September 2017 (<http://www.telegraph.co.uk/news/2017/09/13/iraq-sentences-russian-isil-fighter-death-hanging-first-ruling/>).

⁶ De-humanising language signals extraordinary treatment; Gardell (2008) warned of how the US administration after 9/11 justified torture, by framing ‘The Jihadist’ as a representation of non-human Evil.

nores war crimes the US-led coalition against ISIS have committed (see note 2, above). Mirroring ISIS' *takfir* of Muslims fighting on the 'wrong side', the Swedish government denies legal protection of those citizens fighting on the wrong side. It is a 'sectarianising' strategy, since the government defines the warring parties and security risks in religious terms.

CONCEPTS

After this long introduction, I will develop my argument that Islamic theory can serve as source of inspiration in developing a new Swedish social contract, through the concepts multiculturalism, equal opportunities, universalism, social contract, and capital.

Multiculturalism refers to 'a distinctive model for the management of cultural diversity', involving a political demand for recognition and equality for cultural groups. As a policy, multiculturalism thus recognises that the people consist of several ethnic and cultural groups, wherefore conformity to a 'majority culture' is not a requirement for equal opportunities (Bousetta and Jacobs 2006: 26 *passim*). Susan Moller Okin's essay 'Is Multiculturalism Bad for Women?' (1999) is the reference for the critique, that supporters of multiculturalism accept that some cultures limit especially women's rights. Consequently, multiculturalism furthers inequalities, both within communities and between 'liberal majorities' and minorities, since restricting women's life choices reduces a group's competitiveness. Referring to Canadian and American contexts, Okin argues that since *all* cultural minorities discriminate more against women than the 'liberal majority', no one who supports gender equality and the liberal principle of individual rights should grant minority groups the right to resources for preserving their religion and other cultural practices. Okin's main interlocutor is Will Kymlicka, liberal Canadian defender of multiculturalism. In a response to Okin (Kymlicka 1999), he argues that minorities do not have the collective right to break a non-discriminatory law, e.g. deny women their rights. However, minority cultures should receive public support because group cultures provide identity and the capacity to live a life of

one's choice, and deliberations about women's rights are carried out within groups, with reference to their own norms and terms. Hence, Kymlicka argues, culture provides freedoms and benefits that outweigh the downsides, for both individuals and groups.

Consequently, multiculturalism has implications for equality of opportunity and outcome. *Equality of opportunity* means 'the assignment of individuals to places in the social hierarchy (...) by some form of competitive process, and [the eligibility of] all members of society (...) to compete on equal terms' (Arneson 2015); and *equality of outcome* refers to individuals' actual achievements in education, labour market, politics, living standards, wages, health, etc. (Phillips 2004). Belonging to a minority culture may limit equality of opportunity and outcome, due to both internal norms and 'external' discrimination. Nevertheless, I follow Kymlicka. I define equality of opportunity and outcome for all members of society as the objective, but with support for cultural minorities to preserve their cultures and religions. The human right to freedom of conscience and religion, and parents' right to raise their children according to their religion and culture, makes such public support an obligation.

The third concept, *universalism*, refers to things that apply universally. There is tension between universalism and multiculturalism as recognition of cultural difference. France constitutes an interesting case. Generally, French left wing republicans define the French social contract as founded upon the universal values of the Enlightenment, which any citizen, regardless of cultural background, is expected to share. However, these universal values are granted only one public cultural expression, namely the majority's public culture, which is 'secular' in a way that excludes religious symbols that are not mainstream Catholic. The logic of this social contract and public culture is that "[t]he bond of citizenship would be eroded if society were fragmented into a collection of identity groups seeking recognition of their difference instead of working toward the public interest" (Laborde 2001:720). Consequently, France legislated in 2004 to ban the wearing of *hijab* and other 'ostensible' religious symbols, like the Jewish *yarmulke*, in public

schools (Benhabib 2010). In response to cases complaining this law, the European Court of Human Rights has ruled in favour of the law, referring to the ICCPR and the European Convention on Human Rights, which allows the French legislature to decide what public manifestations of religion challenge ‘public order, health or morals’.

The example brings out the tension between the *universal rights* that underpin human rights in the UDHR charter, and the identification of a *specific national public culture* as the authority that defines what those universal rights mean in practice, as in the international conventions (cf. Benhabib 2010; 2006). In the French case, minority cultures are not considered representative of the public, even though they may have deep historical roots in France. For Seyla Benhabib (2006), the universality of human rights, applied in a society with several cultural and religious groups, means that minorities have the civil right to democratically restate or ‘iterate’ definitions of national public culture. If citizens whose religion and conscience commits them to wearing *hijab* or *yarmulke* cannot engage in public politics due to the majority’s view that their religious practices threaten public order, their civil rights are limited. Consequently, the right to equal political opportunities for cultural minorities requires *more universalistic universalism* than one that limits public culture to majoritarian definitions.

Social contract refers to political theories that show ‘why and under what conditions government is useful and ought therefore to be accepted by all reasonable people as a voluntary obligation. These conclusions were then reduced to the form of a social contract, from which it was supposed that all the essential rights and duties of citizens could be logically deduced’ (EB 2015). The European social contract theories date to the early modern period and the Enlightenment, e.g. Thomas Hobbes (d. 1679), John Locke (d. 1704), and Jean-Jacques Rousseau (d. 1778). They share the premise of a ‘state of nature’, characterised by absence of a civil society, but which can be transcended through the agreement to convene around a social contract which curbs everyone’s freedoms enough to enable society, and from which the rights and obligations of citizens is deduced (EB 2015).

In the present, the European Union, of which Sweden is a member, represents a liberal democratic social contract, grounded in the European Convention of Human Rights and the international human rights conventions. In the 1990s the European Commission became concerned that minorities', especially Muslims', religious and cultural rights were not recognised, which threatens social cohesion (Silvestri 2009). A new policy recommendation of 'civic integration' was formulated and expressed in *The Declaration on Intercultural Dialogue and Conflict Prevention* (DIDCP), adopted in 2003 by the European Ministers of Cultural Affairs. Europe should aim at

the principle of equality between cultures, the value of cultural heterogeneity and the constructive dimension of dialogue and of peace. Differences and divisions must not therefore be viewed as harmful and obstructive to the devising of a collective project which requires differences to be taken into account and otherness to be respected (DIDCP 2004:10).

Thus, at EU-level, civic integration means mutual accommodation between the member countries and their national cultures, and between majorities and minorities within the countries. At the national levels, however, countries that had previously had multicultural policies, like the Netherlands and Sweden, from the late 1990s started defining 'national culture' in the terms of the ethnic majority, much like French assimilation. The civic values of liberal democracy and human rights were now defined as e.g. 'Dutch', but not 'Moroccan', implying that a Dutch citizen of Moroccan background can identify with democratic values only by assimilating into 'Dutch culture' (Stolcke 1995; Entzinger 2006; Verkaaik 2010; cf. Sivenbring 2016). While the EU-level represents a social contract that is universal enough to recognize cultural difference as positive assets, individual countries tend to construct 'national values' in intolerant terms that exclude minority cultures, in line with Okin's policy recommendation (1999).

The final concept is *capital*. The French sociologist Pierre Bourdieu (1986) defined 'capital' as three kinds of assets that individuals and

groups can generate in society. *Cultural capital* consists in education and family background. It is embodied as individuals' comportment, and transmitted through education, art, entertainment, religion, politics, law, etc. *Economic capital* is property and other financial assets. *Social capital* is networks, contacts, and class. The forms of capital are convertible. Cultural capital is both the precondition for and outcome of social and economic capital; and vice-versa. Especially relevant here is Bourdieu's analysis of how dominant classes protect their economic and social capital by enhancing the importance of culture:

Because the question of the arbitrariness of appropriation arises most sharply in the process of transmission – particularly at the time of succession, a critical moment for all power – every reproduction strategy is at the same time a legitimation strategy aimed at consecrating both an exclusive appropriation and its reproduction. When the subversive critique which aims to weaken the dominant class through the principle of its perpetuation by bringing to light the arbitrariness of the entitlements transmitted and of their transmission (such as the critique which the Enlightenment *philosophes* directed, in the name of nature, against the arbitrariness of birth) is incorporated in institutionalized mechanisms (for example, laws of inheritance) aimed at controlling the official, direct transmission of power and privileges, the holders of capital have an ever greater interest in resorting to reproduction strategies capable of ensuring better-disguised transmission, but at the cost of greater loss of capital, by exploiting the convertibility of the types of capital. *Thus the more the official transmission of capital is prevented or hindered, the more the effects of the clandestine circulation of capital in the form of cultural capital become determinant in the reproduction of the social structure. As an instrument of reproduction capable of disguising its own function, the scope of the educational system tends to increase, and together with this increase is the unification of the market in social qualifications which gives rights to occupy rare positions.* (Bourdieu 1986: 92–93; italics added)

Bourdieu's analysis might explain why EU member states enhance the majority culture as *the* national culture and norms that minorities must adopt: it is the majority's way of protecting and reproducing their capital, when faced with competition from new, culturally defined minority groups. One can thus view the assimilation-to-national-values-policy as a protectionist strategy stacked against equal opportunities and outcomes for cultural minorities.

Given the convertibility of capital, public recognition of minority groups' culture as 'valuable capital' is necessary for equal opportunities and outcomes. Since education is the main conduit for cultural capital, it follows that minority cultures can only become publicly perceived as valuable cultural capital if the national education system teaches religions and cultures as benefits to national culture. For example, Islam is both a religion and a civilisation with a history of ideas and a wide range of scholarly disciplines and schools. To appreciate this fact, beyond the study of Islam within Religious studies curricula, Islamic theology should be integrated into Theology departments; Islamic law into Faculties of Law; Islamic history and historiography into History departments; Islamic philosophy into Philosophy departments; Islamic banking and finance into Economy and Business studies; and so on. Such processes are underway, with the introduction of a chair of Islamic theology at Uppsala University's Faculty of Theology, and a lectureship in Islamic law at Uppsala's Faculty of Law. Their continuous development is potentially important part of enhancing the public value of Islam as cultural capital.⁷

I will now refer these concepts to studies from Europe, Sweden, and Iraq, and finally to Islamic social contract theory.

⁷ On the importance for multicultural recognition, academic advancement, and democratic citizenship, of including non-western philosophies in western Philosophy curricula, see van Norden (2017).

NATIONAL VALUES OR EQUAL OPPORTUNITIES

Assessing the claim behind the new European national discourses about national values and their difference from especially Muslims' values, the American social scientists Pamela Irving Jackson and Peter Doerschler (2012) decided to study Muslims' values in the UK, the Netherlands, France and Germany, using data from national surveys. Their findings show that the political discourse, that Muslims do not share the European values of liberal democracy and human rights, do not correspond with Muslims' actual values. Muslims report higher degrees of discrimination than the population averages, particularly regarding their religion and cultures, and they score below average on *participation and leadership in party politics*. Yet these experiences are not reflected in their *political values and engagement in political affairs at national and international levels*. In fact, Muslims report slightly *stronger* than average support for the democratic state and its authorities, for democratic values, for human rights, and engagement in national and international politics, *combined with stronger than average significance attributed to religion (Islam)*.⁸ They are also slightly more optimistic about their countries' futures than the average. The only group that stands out as distrustful of national authorities are young French Muslim men; Jackson and Doerschler (2012) attribute this to French policy of police raids and stop-search policy, targeting young men of North African and Middle Eastern backgrounds.

The discrepancy between stronger than average political engagement, democratic values, and significance attributed to religion, and lower participation and leadership in party politics, indicates that obstacles to participation are unrelated to Muslims' values and religion. Jackson and Doerschler (2012) therefore recommend that politicians abandon new citizenship regimes and discourses about Muslims' lack of civic values, and instead implement equal opportunities and out-

⁸ Cf. Ishaq (2017: 224–234), the first statistically valid study of Norwegian Muslims' political values, though not normalised against the population average: findings show strong support for democracy and human rights, combined with strong significance attributed to Islam for identity and daily life.

comes. Swedish studies support the recommendation. Strömblad and Myrberg (2013) show that political parties recruit significantly lower numbers of members from poor urban areas with high per cent residents of immigrant background, than from wealthy areas with majority ‘ethnic’ Swedes. The authors hypothesise that campaigners from the political parties anticipate low levels of political interest in immigrant-dominated neighbourhoods and therefore avoid them. Odmalm and Lee show that minority groups find the established Swedish political parties do not, and will not, engage in minority-related issues such as cultural rights (Odmalm and Lee 2006:8–14). Neither study explains lower participation and leadership rates. However, the political parties’ refusal to make minority cultures a legitimate issue reflects the generally ‘low capital’ attributed to minority cultures, which may discourage individuals of minority backgrounds.

Regarding social contract, Swedish policy mirrors developments within the EU. According to Schierup and Ålund (2011), the welfare state after 1945 was founded on a social contract where the state was obliged to provide each citizen with the means for education, professional development, political participation, childcare, and health (cf. Trägårdh 2010). In the 1970s, when growing numbers of migrants from Africa and the Middle East arrived, Sweden adopted a policy of multiculturalism with a citizenship contract founded on years of residence and equal political, social and economic rights for all. During the 1990s, however, a new citizenship contract emerged, aimed at ‘integration’ on the basis of ‘Swedish values’, identified politically as liberal democracy and human rights, and religious-culturally as ‘(Judeo-) Christian-Humanistic’ – but never ‘Muslim’ (cf. Mårtensson 2010). According to Schierup and Ålund (2011), the premise of the new integration policy is that immigrants are not well integrated, because their cultures conflict with ‘Swedish’ values. By focusing on culture and values, the discourse obscures the realities of the post-1980s neo-liberal economy, with increasing segregation along economic *and* cultural lines in the labour market and in living areas. Thus, Schierup and Ålund (2011) explain recurrent violent riots in suburbs among youth of immigrant back-

grounds as justified frustration and demands for economic solidarity, a value typically associated with traditional Swedish social democracy.

In fact, Sweden is experiencing faster rise in social inequality than other OECD countries. According to Fredlund-Blomst (2014), the reason is the combined effects of the 1990s economic downturn, and higher numbers of refugees without formal education than in other western countries. Viewed from this perspective, the new integration policy aims at facilitating employment, assuming that immigrants' assimilation into 'Swedish values' will help them acquire cultural capital and thereby access to employment or economic capital. However, as already le Grand and Szulkin (2002) show, even immigrants of African, Asian and Latin American backgrounds who do have adequate 'human capital' still suffer significant economic disadvantages compared with 'ethnic' Swedes, suggesting that rise in social inequalities is also related to systemic discrimination. Focusing integration policy on 'Swedish values' thus shifts responsibility from policy to 'culture'.

Yet, the 'knowledge economy' and increasingly automated industrial production is making education more important and reducing unqualified jobs. To counter unemployment, experiments with citizen wages have been tried in the Netherlands and Finland. Every citizen gets a baseline monthly wage from the state, with the possibility of increasing one's income through additional salaried work (Boffey 2015; Lillemets et. al. 2015). There are numerous foreseeable negative outcomes of citizen wage. It could entrench economic inequalities, if not everyone could get an additional paid job. Yet citizen wage could liberate the unemployed from humiliating benefit regulations, and the public servants from punishing the poor. It could also enable those who wish to develop cultural and religious activities, including education in languages, literatures, arts, religions, and so on, to do so. Currently, such activities either depend on state priorities and funding, or are limited to voluntary activities. But if cultural educational programs were made available to any interested member of the public, citizen wage could contribute to turning minority cultures into 'valuable capital' in a multicultural soci-

ety.⁹ Equal opportunities and outcomes monitoring would still be necessary, to ensure equal treatment, and to improve policy.

ISLAMIC POLITICAL PHILOSOPHY AND LEGAL THEORY

Were one to develop a new multicultural social contract based on human rights, Islamic social contract theory could provide inspiration. Historically, the Islamic social contract referred to a feudal and hierarchical society, mostly with Sunni Muslim dynastic rulers. The law granted and protected both individual and group rights, and the jurists as the law-making institution guaranteed the legitimacy of the state as protector of rights, and as just.¹⁰ The hierarchical and dynastic aspects of this social contract are clearly irrelevant for a liberal multicultural society. What is of interest here is its universalistic theory, which is more consistent with the principle of ‘human rights’ than the frame of ‘national values’. The key to its universalism is the Qur’anic concept of man as divine Creation, as I will show through some historiographical and legal examples.

The Arabic language is governed by polysemy, i.e. a word takes on different aspects (*wujuh*, ‘faces’) of meaning in different contexts (Rippin 1988). In the Prophet’s biography by Muhammad b. Ishaq (d. 150/767), edited by Muhammad b. Hisham (d. c. 213/828), the concept *kitab*, which often means ‘book’, refers to the Prophet’s written contract with the ‘faithful’, or more precisely ‘those who promote security’ (*al-*

⁹ See van Norden (2017), on difficulties in getting philosophies from Africa, China, India, ‘indigenous peoples’, even Islam and Judaism, included in university Philosophy curricula: all resources are claimed for modern western European and North American philosophy, deemed to be the real Philosophy.

¹⁰ On rule of law and separation of powers in the early Islamic states, Feldman (2012) argues that since the medieval states depended on tax revenue, and the jurists ensured that the taxation was just, and had the social power to declare a caliph illegitimate, the judiciary as legislative power was autonomous enough to subject the ruler to the law. Feldman’s analysis follows e.g. Heck (2004); Lowry (2008). Zubaida (2003) and Vikør (2005/2012), while not contradicting this picture, still rather perceive the jurists as subject to the state.

mu'minuna),¹¹ including the ‘migrants’ (*muhajiruna*) from Mecca and the ‘helpers’ (*al-ansar*) from Medina, and the Jewish tribes of Medina. The contracting parties have equal rights and obligations, including freedom of religion, stipulated in the written document (Arjomand 2009). This contractual aspect of *kitab* is attested in the Qur’an, alongside the other aspects ‘scripture’ and ‘people of scripture’ (*ahl al-kitab*). *Ahl al-kitab* is a technical term for the Jews and the Christians, as recipients of the same scripture that God sent down to the Prophet. However, when referred to the contractual aspect of *kitab*, *ahl al-kitab* takes on the aspect ‘the parties to the written contract’ (Mårtensson 2008, 2011; Radscheit 1996). One example is from the Qur’an, *sura* 3, verses 64–68. Here, the Jews and the Christians are persuaded to enter a contract of loyalty, on the grounds that they share Abraham with the speaker of the Qur’an and thus already have knowledge about the contract:

(64) Say: “O Parties to the Written Contract/Adherents of the Scripture! Arise and come to an equitable word between us and you: that we serve no one but God, and do not make anything partner with Him (*lā nushrika bihi shay’an*), and do not take each other as lords instead of God!” Should they turn away (*tawallū*), say: “Bear witness that we are promoters of peace (*muslimūna*)!”

(65) O Parties to the Written Contract/Adherents of the Scripture! Why do you argue about Abraham when the Torah and the Gospel were not sent down until after him? Will you not be bound by reason (*afalā ta ‘qilūna*)?

(66) Here you are: you have argued concerning that about which you have knowledge (*‘ilm*), so why do you argue concerning that about which you have no knowledge? God knows and you do not know:

(67) Abraham was neither a Jew nor a Christian, but a *ḥanīf* and one who promotes peace, since he was not among those who take other partners!

(68) Indeed, the people who are most loyal allies of Abraham (*‘awlā bi ‘I-brāhīm*) are those who followed him, and this Prophet and those who pro-

¹¹ *Mu‘min* means, literally, ‘one who promotes security, trust’ (*‘amn*), in accordance with the contractual frame; see the dictionary *Lisan al-‘Arab*, entry ‘-m-n; also Mårtensson (2008: 378–379, 397); Eggen (2011).

mote security; and God is the Guardian (*walī*) of those who promote security!

Also from *sura* 3, verses 75–76 refer to *ahl al-kitab* in the context of contract:

(75) Among the Parties to the Written Contract there are those who, if you give them as security a heap of gold will return it to you, and there are those who, if you entrust them with one dinar, will not return it to you unless you keep on demanding it. That is because the latter say: “We have no obligations towards the ones devoid of writing!” knowingly uttering lies on behalf of God.

(76) Indeed, he who fulfils his contract meets his obligations: God truly loves the ones who meet their obligations!

Further on in *sura* 3, verse 81 describes how God binds Himself by the Covenant and contract that He enters with the prophets who preceded the Prophet Muhammad:

When God took the Firm Covenant (*mithaq*) from the prophets: “Now that I have brought you a written contract and wisdom, and a messenger comes to you confirming what you have (received), you must have faith in him and support him to victory! Do you affirm this and take upon yourselves my contract?” They said: “We affirm it!” He said: “Bear witness, and I will be a witness together with you!”

The paradigm for this Firm Covenant is *sura* 7, verse 172, where God binds Himself to the Covenant with Adam, the first human:

When God took from the backs of Adam’s sons their offspring and made them testify for themselves: “Am I not your Lord?” They said: “Indeed, we testify!” so that you will not say on the Day of Standing to trial: “But we were unaware of this!”

This verse grounds the principle of ‘contractual agreement’ in God’s Creation of man, i.e. not only Muslims but all men.

In al-Tabari’s (d. 310/923) *History of the Messengers and the Kings* (*Ta’rikh al-rusul wa’l-muluk*), which chronicles pre-Islamic and Islamic rulers and prophets from Creation to the year 915, *kitab* often appears in conjunction with a social contract (*mithaq* and *ahd*), which subjects the ruler to the law, and all individuals to the terms of the contracts they have entered (Mårtensson 2009; 2011). Al-Tabari provides the social contract with a universalistic frame, by describing how God established the principle of writing (*kitab*) in Creation itself, since the first thing He created was the Pen, which wrote down the terms of each individual, until Judgement Day. Then he described how God concluded *mithaq*, i.e. the Firm Covenant, with Adam and all his offspring, as the Qur’anic verse 7, 172 describes. On the basis of this contract theory, al-Tabari proceeded to write history. ‘The state of nature’ here is rule of law, through which God teaches man to promote peace. The antithesis is ‘Satanic temptation’, i.e. rejection of contract, with ensuing war and suffering. Through concrete examples from royal history, al-Tabari shows how *mithaq* and *kitab* was implemented as the contractual foundation of statecraft and law, first by the ancient Persian dynasties, then by all subsequent peoples and rulers, and eventually the Arabs, the Prophet, and the Caliphs. Any ruler, pre-Islamic or Muslim, as a creature of God is equally capable to rule by law or fall for temptation. It should be noted that ‘contract’ for al-Tabari is *not* enforced but a mutual agreement, and its violation means infringing upon the rights of individuals and groups, provoking rebellions that are justified in cause, if not effect (Mårtensson 2009, 2011).

Al-Tabari also wrote a Qur’an commentary (*Jami’ al-bayan ‘an ta’wil ‘ay al-Qur’an*). Here, he locates the principle of rights in Creation, e.g. in his exegesis of *sura* 4, verse 1, where he establishes a connection between the common origins and brotherhood of all humans and the fact of ‘human rights’, and God’s imposition of the universal obligation that the strong protect the rights of the weak:

God means by His speech (*O people, fulfil your obligations towards your Lord Who created you by cleaving asunder one person*; Q. 4:1): (...) He described Himself as the One Who has created all the diverse beings from one person to let His worshippers know how He issued forth (all) that from one individual. Thus He informs them that since they are all offspring of one man and one mother and are therefore all from one another, they are obliged to uphold each others' rights as brothers. (... They are obliged to) act kindly, not oppressively, towards each other, so that the strong uphold the rights of the weak, in accordance with what God has commanded them. (...)

The statement that 'the strong uphold the rights of the weak' reflects the fact that society was hierarchical and included e.g. slaves. In spite of hierarchy, however, all humans have rights. These universal rights pertain to the social contract theory, designed to transcend the community of Muslims because the contract included non-Muslims, as well.

For this reason, the contract theory posited a universal framework according to which all humans *a priori* possess the knowledge required for the contract. This makes the Islamic social contract theoretically similar to the universal human rights declaration, even though it is framed with reference to *divine* Creation. Consequently, in the Qur'an, the Prophet's biography and al-Tabari's history, *kitab* and *ahl al-kitab* refer to a social contract theory. In the Islamic polities and law, *ahl al-kitab* serves as a canonical theoretical concept, which legitimises the institution *ahl al-dhimma*, 'the people protected by the law', i.e. those non-Muslim religious communities, primarily Jews and Christians but also others in other contexts, such as Hindus and Buddhists in the Indian Sultanates, who enter into a contract with the Muslim rulers. *Ahl al-dhimma* enjoyed protection by the Islamic law of life, religion, and property, in exchange for tax and political loyalty. As concept, then, *ahl al-kitab* signifies not only that Jews and Christians possess 'scripture' as sacred canonical texts, but that they are contract parties with knowledge about *kitab* as a legally binding agreement. Presumably, it is this

contractual meaning-aspect of *kitab* that historically enabled its extension to other groups than Jews and Christians.

Within legal theory, the period from *ca.* 700 CE onwards saw the development of the theory that consideration of ‘public welfare’ (*maslaha*) should guide legislation and the finding of new laws through interpretation of the Qur’an and *sunna*.¹² By the 1100s, the Shafi’i jurist al-Ghazzali (d. 505/1111) formalised a set of legal objectives (*maqasid*) identified with ‘public welfare’, namely the individual’s right to life, religion, intellect, property, and progeny. These rights extended also to the ‘protected peoples’ (*ahl al-dhimma*) under Islamic law. The famous Hanbali jurist, Ibn Taymiyya (d. 728/1328), who used al-Tabari’s Qur’an exegesis, developed a concept of Sharia as the divine guidance that is identical with human ‘natural’ reason, law and morality (*fitra*). Ibn Taymiyya closely paralleled Mu‘tazilite rationalism, except that his inductive method of deriving rulings from scripture differed from the more deductive methods of the Mu‘tazila (Vasalou 2016). His corresponding political theory was *siyasa shar‘iyya*, ‘politics according to Sharia’. Ibn Taymiyya also developed *maqasid* from a fixed list of objectives of legislation into an open-ended one, depending on the requirements of the context (Kamali 2008), although never in violation of explicit scriptural rulings. Even in contemporary Europe, Islamic scholarly bodies define Sharia through a contractual loyalty with European states and laws. The European Council of Fatwa and Research (ECFR) is an example of an organisations using the *maqasid* and *siyasa shar‘iyya* methodology. For example, ‘Abd al-Majid al-Najjar in the essay *Tajdid fiqh al-siyasa al-shar‘iyya*, ‘Renewal of *fiqh* on politics according to Sharia’, argues that active Muslim participation in European politics should involve actualising and renewing Islamic political philosophy according to the European contexts, including human rights (al-Najjar 2014:6). This is perfectly in line with Jackson and Doerschler (2012) survey of European Muslims’ values (see above).

¹² On *maslaha* and *maqasid*, see Abdelkader (2003); Opwis (2010); Bin Sattam (2015). On rights and natural law theory, see Emon (2004-5; 2010).

The connection that the medieval Muslim jurists established between divine Creation and social contract resembles the significance of Deism for theories of ‘natural religion’ and ‘natural reason’, upon which European theories of religious tolerance drew, and there may even be historical connections. For example, John Locke (d. 1704) studied Arabic at Oxford University. As Denise Spellberg shows, Locke developed his ideas on religious tolerance by engaging with peers and colleagues, who lauded Islamic principles. Locke’s teacher in Arabic, the Orientalist Edward Pococke and his son Edward Jr., who Locke tutored, translated the Andalusian scholar Ibn Tufayl’s (d. 580/1185) ‘Enlightenment’ treatise *Hayy ibn Yaqzan*, from Arabic to English. Locke also read the works of his fellow student of Arabic, Henry Stubbe (d. 1676), who praised Islam as a tolerant religion (Spellberg 2013:65–69).¹³ Even though there is no evidence that Locke himself studied Islamic law, his social contract theory contains a *maqasid*-like concept of legal objectives:

The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions: for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker. (‘Second Treatise of Government’, par. 6)

Here is a link between Islamic political and legal theory, and the Enlightenment universalism and natural law theory, which also underpins the Universal Declaration of Human Rights of 1948. The UDHR distinguishes itself for its radical sanctification of human life and dignity, which takes protection of individual freedoms to a new level; yet the universalistic theory of ‘human rights grounded in universal brotherhood’ is the same. Islamic social contract theory thus reminds us that universal rights require the *a priori* assumption that different culturally and religiously defined groups share political values.

¹³ On Enlightenment philosophers and translations of the Qur’an, see Elmarsafy 2009.

CONCLUSIONS

Multiculturalism offers equal opportunities and outcomes on the *a priori* assumption that cultural differences can coexist with cross-cultural agreement about political values. This was exemplified by Jackson and Doerschler (2012) study of contemporary European Muslims' values, and my analysis of pre-modern Islamic social contract theory. Moreover, people must be free to democratically contest laws perceived as discriminatory. ISIS and the Iraq war have made it clear that e.g. the Swedish government operates with two categories of citizens: those who can be executed by other states and stripped of their Swedish civil rights, and those who cannot. These discriminatory practices reflect the current integration policy's premise, that the 'national values' are 'ethnically Swedish' and not *a priori* shared with minorities.

I have also argued that turning minorities' knowledge into valuable 'cultural capital' is necessary because it converts into economic and social capital, enabling equal opportunities and outcomes for all cultural groups. Moreover, it enables the *a priori* assumption of shared political values, upon which multiculturalism depends. Currently in Sweden and Norway, school and university education about Islam belongs to the study of the world religions. Yet Islamic thought spans philosophy, theology, history, law, political theory, economics, pedagogics, literature, art, and religion, which requires integrating the academic study of Islamic and other non-western religions and scholarly disciplines into university curricula, beyond Religious studies. Once minorities' cultures become 'valuable cultural capital', it signifies a resilient and human rights-based liberal democracy.

LITERATURE

Abdelkader, Deina (2003), 'Modernity, the Principles of Public Welfare (*maslaha*) and the End Goals of Shari'a (*maqasid*) in Muslim Legal Thought', *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 14, No. 2, pp. 163–174.

- Aftenposten (2014), ‘Solberg: - Viktig signal fra norske muslimer’, 25 August 2014, <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Solberg—Viktig-signal-fra-norske-muslimer-7679305.html>, accessed 24 October 2015.
- Arjomand, Saïd Amir (2009), ‘The Constitution of Medina: A Socio-legal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the *Umma*’, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 41, pp. 555–575.
- Arneson, Richard (2015), ‘Equality of Opportunity’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/equal-opportunity/>, accessed 7 October, 2015.
- BBC (2010), ‘Iraq’s most wanted – where are they now?’ 1 September 2010, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-11155798>, accessed 12 February 2016.
- BBC (2012), ‘Iraq Sunni protests in Anbar against Nouri al-Maliki’, 28 December 2012, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-20860647>, accessed 11 October 2015.
- Benhabib, Seyla (2010), ‘The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey’, *Philosophy & Social Criticism*, 36: 3–4, pp. 451–71.
- (2006) *Another Cosmopolitanism* (New York: Oxford University Press).
- Bin Sattam, Abdul Aziz (2015), *Sharī‘a and the Concept of Benefit: The Use and Function of Maṣlaḥa in Islamic Jurisprudence* (London: I.B. Tauris).
- Boffey, Daniel (2015), ‘Dutch city plans to pay citizens a basic income, and Greens say it could work in the UK’, published 26 December 2015, <http://www.theguardian.com/world/2015/dec/26/dutch-city-utrecht-basic-income-uk-greens>, accessed 11 February 2016
- Bourdieu, Pierre (1986), ‘The Forms of Capital’, in Richardson, J. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York: Greenwood), pp. 241–258.
- Bousetta, Hassan and Jacobs, Dirk (2006), ‘Multiculturalism, citizenship and Islam in problematic encounters in Belgium’, in Modood,

- Tariq, Triandafyllidou, Anna and Zapata-Barrero, Ricard (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* (London: Routledge, 2006), pp. 23–36.
- Chaudhry, Serena (2010), ‘Lack of water threatens Iraq’s long-term stability’, Reuters, 6 June 2010, <http://www.reuters.com/article/2010/06/06/us-iraq-water-idUSTRE6550GV20100606>, accessed 11 October 2015.
- DIDCP (2004): Declaration on Intercultural Dialogue and Conflict Prevention, 2004, https://www.ifa.de/fileadmin/pdf/abk/inter/europarat_conflict_prevention.pdf, accessed 17 March 2018.
- EB (2015): ‘Social contract’, *Encyclopaedia Britannica*, <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/550994/social-contract>, accessed 7 October 2015.
- The Economist (2016), ‘Syria’s war: Assad on the offensive’, February 13–19, Vol. 418, No. 8976, pp. 31–32.
- Eggen, Nora (2011), ‘Conceptions of Trust in the Qur’an’, *Journal of Qur’anic Studies*, 13:2, pp. 56–85.
- Elmarsafy, Ziad (2009), *The Enlightenment Qur’an: The Politics of Translation and the Construction of Islam* (Oxford: Oneworld).
- Emon, Anver (2004–2005), ‘Natural Law and Natural Rights in Islamic Law’, *Journal of Law and Religion*, 20:2, pp. 351–395.
- (2010), *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press.
- Entzinger, Han (2006), ‘Changing the rules while the game is on: From multiculturalism to assimilation in the Netherlands’, in Bodemann, Y. Michal and Yurdakul, Gökçe (ed) *Migration, Citizenship, Ethnos: Incorporation Regimes in Germany, Western Europe and North America* (New York: Palgrave MacMillan), pp. 121–144.
- Euben, Roxanne L. (1999), *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Feldman, Noah (2012), *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

- Fredlund-Blomst, Sofie (2014), 'Assessing Immigrant Integration in Sweden after the May 2013 Riots', *Migration Information Source*, 16 January, 2014, <http://www.migrationpolicy.org/article/assessing-immigrant-integration-sweden-after-may-2013-riots>, accessed 16 October, 2015.
- Gardell, Mattias (2008), *Tortytrens Återkomst* (Stockholm: Leopard Förlag).
- le Grand, Carl and Szulkin, Ryszard (2002), 'Permanent Disadvantage or Gradual Integration: Explaining the Immigrant-Native Earnings Gap in Sweden', *Labour*, 16:1, pp. 37–64.
- Griffel, Frank (2007), 'Apostasy', *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (eds.). Brill Online, 2016, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/apostasy-SIM_0044.
- Handlingsplan (2014), 'Handlingsplan mot radikalisering og voldelig ekstremisme', Justis- og Beredskapsdepartementet, https://www.regjeringen.no/contentassets/c74e3bb8914f41abaad0ac713ac24983/handlingsplan-mot-radikalisering-og-voldelig-ekstremisme_2014.pdf (accessed 25 January, 2018).
- Hansen, Stig Jarle (2013), *Al-Shabaab in Somalia: The History and Ideology of a Militant Islamist Group, 2005–2012* (London: Hurst & Co.).
- Heck, Paul (2004), 'Law in Abbasid Political Thought from Ibn al-Muqaffa' (d. 139/756) to Qudāma b. Ja'far (d. 337/948), in Montgomery, James E. (ed.), *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Cambridge 6–10 July 2002* (Leuven: Orientalia Lovaniensia Analecta, 135, pp. 83–109.
- Ishaq, Bushra (2017), *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* (Oslo: Cappelen Damm).
- Kamali, Mohammad Hashim (2008), *Maqasid al-Shari'ah made simple* (London: The International Institute of Islamic Thought).
- Kymlicka, Will (1999), 'Liberal Complacencies', in Okin, Susan M. (ed.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press), pp. 31–34.

- Laborde, Cécile (2001), ‘The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought’, *Political Theory*, 29:5, pp. 716–35.
- Lenard, Patti Tamara (2018), ‘Democratic Citizenship and Denationalization’, *American Political Science Review*, 112:1, pp. 99–111.
- Lillemets, Annika et. al. (2015), ‘MP: Medborgarlön är mer än en vision’, *Svenska Dagbladet*, 1 October 2015, <http://www.svd.se/mp-profiler-medborgarlön-ar-mer-an-en-vision/om/debatt>, accessed 11 February 2016.
- Lowry, Joseph E. (2008), ‘The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa’ on Interpretation, Authority and the Structure of the Law’, *Journal of the American Oriental Society*, 128:1, pp. 25–40.
- MERIP (2015), ‘From the Editors’, *Middle East Report: ISIS*, No. 276, Vol. 45, No. 3, Fall 2015, pp. 1–5, 46–48.
- Makdidi, Ussama (2000), *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley: University of California Press.
- Mårtensson, Ulrika (2008), “‘The Persuasive Proof’: Aristotle’s Politics and Rhetoric in the Qur’an and al-Ṭabarī’s Exegesis,” *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 34 (2008), pp. 363–420.
- (2009), *Tabari*, Nizami, Farhan (ed.), *Makers of Islamic Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- (2010) ‘Liberala förväntningar på islamutbildning’, Berglund, Jenny et.al. (ed.), *Att söka kunskap – islamisk utbildning och pedagogik i historia och nutid*. Stockholm: Liber, pp.63–100.
- (2011), “‘It’s the Economy, Stupid!’ Al-Ṭabarī’s Analysis of the Free Rider Problem in in the ‘Abbāsīd Caliphate’, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54, pp.203–238.
- (2016), ‘Al-Ṭabarī’s Concept of the Qur’an: A Systemic Analysis’, *Journal of Qur’anic Studies*, 18:2, pp.9–57.
- al-Najjar, ‘Abd al-Majid (2014), ‘Renewal of the jurisprudence of Politics in Accordance with Sharia (*Tajdidfiqh al-siyasa al-shar’iyya*)’, European Council for Fatwa and Research, 23 November 2014, <http://e-cfr.org/new/2-ديديجت-هف-قسايسلا-هف-ديديجت-2>

- Natali, Denise (2015), 'The Islamic State's Baathist Roots', *Al Monitor*, 24 April 2015, <http://www.al-monitor.com/pulse/en/originals/2015/04/baathists-behind-the-islamic-state.html#>, accessed 1 February 2016.
- Okin, Susan Moller (1999), 'Is Multiculturalism Bad for Women?' In Okin (ed.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Opwis, Felicitas (2010), *Studies in Islamic Law and Society: Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden: Brill).
- Paraszczyk, Joanna (2015), 'IS Water War Dries Marshes in Southern Iraq', *Radio Free Europe Radio Liberty*, 28 June 2015, <http://www.rferl.org/content/is-water-war-dries-marshes-in-southern-iraq/27098762.html>, accessed 12 February 2016.
- Peffley, Mark and Hurwitz, Jon (2007), 'Persuasion and Resistance: Race and the Death Penalty in America', *American Journal of Political Science*, 51:4 (2007), pp. 996–1012.
- Phillips, Anne (2004), 'Defending equality of outcome', *Journal of Political Philosophy*, 12:1, pp. 1–19.
- Rabås, Kjerstin (2014), 'Bruker ikke fredagsbønnen i moskeen til politikk', 11 September 2014, <http://www.adressa.no/pluss/nyheter/article10117406.ece>, accessed 24 October 2015.
- Rabås, Kjerstin (2014b), 'Over hundre vil kjempe mot IS', 10 September 2014, <http://www.adressa.no/pluss/article10112109.ece>, accessed 24 October 2015.
- Radscheit, Matthias (1996), 'I'jaz al-Qur' anim Koran?', in Wild, Stefan (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill), pp. 113–23.
- Rippin, Andrew (1988), 'Lexicographical Texts and the Qur'ān', in Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* (Oxford: Clarendon Press), pp. 158–74.
- Rohde, Achim (2010), *State-Society Relations in Ba'athist Iraq: Facing Dictatorship* (London: Routledge).
- Safi, Waleed (2016), 'Irans hellige Syria-krigere', *Klassekampen*, Monday 4 January 2016, pp. 14–15.

- Schierup, Carl-Ulrik and Ålund, Aleksandra (2011), 'The end of Swedish exceptionalism? Citizenship, neoliberalism and the politics of exclusion', *Race & Class*, 53:1, pp. 45–64.
- Schimmel, Annemarie (1975), *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- (1985) *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Silvestri, Sara (2009) 'Islam and Religion in the EU Political System', *West European Politics*, 32(6): 1212–1239.
- Sissons, Miranda and Al-Saiedi, Abdulrazzaq (2013), 'A Bitter Legacy: Lessons of De-Baathification in Iraq', International Centre for Transitional Justice, March 2013.
- Sivenbring, Jennie (2016), 'Rapport 4: Demokratiseringens dilemman i de nordiska handlingsplanerna mot våldsbejakande extremism'. Segerstedtinstitutet, Göteborgs Universitet. https://segerstedtinstitutet.gu.se/digitalAssets/1617/1617969_demokratiseringens-dilemman.pdf (accessed 25 January, 2018)
- Spellberg, Denise (2013), *Thomas Jefferson's Qur'an: Islam and the Founders* (New York: Alfred A. Knoph).
- Stolcke, Verena (1995), 'Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe', *Current Anthropology*, 36:1, pp. 1–24.
- Strömblad, Per and Myrberg, Gunnar (2013), 'Urban Inequality and Political Recruitment', *Urban Studies*, 50:5, pp. 1049–1065.
- Trägårdh, Lars (2010), 'Rethinking the Nordic Welfare State through a Neo-Hegelian Theory of State and Civil Society', *Journal of Political Ideologies*, vol. 15: 3, pp. 227–39.
- UDHR par. 18: <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a18>, accessed 7 October 2015.
- UiO (2015), 'Å være religiøs leder i det norske samfunnet (2015-2016)', 17 June 2015, <https://www.tf.uio.no/studier/evu/kurs/relleder/>, accessed 24 October 2015.

- Van Norden, Bryan W. (2017), *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto* (New York: Columbia University Press).
- Vasalou, Sophia (2016), *Ibn Taymiyya's Theological Ethics* (Oxford: Oxford University Press).
- Verkaaik, Oskar (2010), 'The cachet dilemma: Ritual and agency in new Dutch nationalism', *American Ethnologist*, 37:1, pp. 69–82.
- Vikør, Knut S. (2005/2012), *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (London: Hurst & Company).
- Wallström, Margot (2015), 'The intended speech of the Minister for Foreign Affairs Margot Wallström at the meeting of the League of Arab States in Cairo', 9 March 2015, <http://www.government.se/speeches/2015/03/the-intended-speech-of-the-minister-for-foreign-affairs-margot-wallstrom-at-the-meeting-of-the-league-of-arab-states-in-cairo-9/>, accessed 11 October 2015.
- Wicken, Stephen (2012), 'Iraq Update # 52 – Demonstrations against Maliki after Issawi bodyguard arrest', Institute for the Study of War, 27 December 2012, <http://www.understandingwar.org/backgrounder/iraq-update-52-demonstrations-against-maliki-after-issawi-bodyguard-arrest>, accessed 11 October 2015.
- Wilde, Melissa (2001), 'From Excommunication to Nullification: Testing and Extending Supply-Side Theories of Religious Marketing with the Case of Catholic Marital Annulments'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 40, No. 2, pp. 235–249.
- Yacoub, Sameer N. (2015), 'Islamic State group uses Iraq dam to reduce water supplied to government-held areas', *StarTribune*, 4 June 2015, <http://www.startribune.com/is-reduces-water-supply-to-government-areas-in-iraq-s-anbar/306100521/>, accessed 11 October 2015.
- Zubaida, Sami (2003), *Law and Power in the Islamic World* (London: I.B. Tauris).



ABSTRACT

With reference to Scandinavian and Islamic cases, the article explores the significance of universalism for human and civil rights, and the connection between current emphasis on ‘national values’ and inequality between cultural minorities and ‘the majority’. The main argument is that current Swedish policy on cultural diversity and citizenship could benefit from Islamic social contract theory, which may even have informed early modern European theories on social contract and religious tolerance, e.g. John Locke, student of Arabic and Islam at Oxford University.

KEYWORDS: The Qur’an, Ibn Ishaq, Tabari, Islam, social contract, human rights, multiculturalism, universalism, *ahl al-kitab*

Traditionalist forbidding of wrong in ‘Abbasid Baghdad¹

AV SUSANNE OLSSON

Artikkelen omhandler den formative perioden av juridiske tradisjoner i ‘Abbasidenes Bagdad, med særlig fokus på “tradisjonisme”, hvor Ibn Hanbal (d. 855) var en forløper. Fokus er på konfliktsituasjonen relatert til tolkningen av islam, spesielt på 900-tallet, da flere konflikter førte til vold og opptøyer i byen. Formålet er å vise hvordan noen av Tradisjonalistene søkte å diskreditere andre islamtolkninger og praksiser, og å belyse deres syn på hvordan ikke-tradisjonalister skulle behandles ifølge deres forståelse av plikten til å “forby det onde”. Bagdad er konteksten, og den sosiale, økonomiske og politiske situasjonen i byen fungerer som en forklarende bakgrunn for de tolkninger og konflikter som blir nevnt i artikkelen. Etter at uroen og volden er adressert, gis noen korte kommentarer til årsakene til at en mer”passiv” hanbalisme siden har dominert. Dette i forhold til oppfatninger av hvordan man i praksis skulle behandle de som ikke var hanbalitter.

NØKKELOD: Tradisjonisme, hanbalisme, forby det onde, Bagdad, Abbasider

¹ Håkan Rydving was one of my teachers while a student at Bergen University, and he supervised my MA-thesis. His inspiring and supportive style of supervising and teaching has influenced me ever since and he has always encouraged and inspired my research interests in Islam as a political factor until today, and for which I am immensely grateful.

INLEDNING

This article addresses Traditionalism² in Baghdad with a focus on how certain early Hanbalis viewed the duty of commanding right and forbidding wrong (*al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*, see below). It outlines Ibn Hanbal's (750–855) rather passive views on how to correct wrongdoers and what kind of methods he promoted and practiced in this regard, and relates this to the historical situation in Baghdad at the time. Ibn Hanbal's views and method of correction will mainly be drawn from the biography by Ibn al-Jawzi (see below). Following the examples of the biography, the article will briefly address the development of Hanbalism in regards to forbidding wrong during the 10th century, putting later Hanbalis under scrutiny in order to address what kind of correction they promoted and practiced. This part will thus comment on the development of the Hanbali tradition regarding the forbidding of wrong during the century after Ibn Hanbal's death, when the context had changed. The focus is on how the selected Traditionalists advocated forbidding of wrong and a comparison will be made of their strategies. The main proponents of the forbidding of wrong that will be compared is al-Barbahari (867–941), who represented an activist stance, and al-Khallal (ca 848–923), who represented a passive stance. Where possible, a comment will be made on how they conducted the forbidding of wrong in practice, and an attempt at an explanation will be made related to the historical situation. The purpose is not to outline dogmatic reasons to motivate the rejection of specific groups or positions. Dissimilation efforts often appear in situations where religious authority is contested. The use of “tradition” is typically arising in situations where conflicts and contested claims to religious authority appear. The Traditionalist approach to sources serve a purpose of legitimization and one strategic function of the requirement of textual evidence is to formulate distinct identities and to draw clear

² In this article, “Traditionalism” designates interpretations of Scripture promoting a condemnation of methods and arguments based on reason as in speculative theology (*kalām*) or philosophy, and instead requiring direct textual proof from the Qur'an or Sunnah. Traditionalism here refers to early forms of Hanbalism, emphasizing strict adherence to and imitation of the Sunnah.

boundaries between in- and out-group (Rüpke 2011). This article will comment on possible reasons why a passive practice of forbidding wrong became dominant. We will begin with turning to the city of Baghdad herself, whose economic, social and political situation is the context of this formative period, in order to gain a context from which we can understand the sources.

‘ABBASID BAGHDAD

Baghdad was founded in 762 by the caliph Mansur (r. 754–775) and turned into a major center of learning. It was a flowering city, and parts of the local population were rather affluent. Worldly attractions led to what many considered un-Islamic behavior, with arenas for music, games and dancing girls. Urbanization and commerce led people of diverse backgrounds to intermingle, and quests for knowledge of various sorts were patronized by the authorities. Baghdad has since been remembered as the main site for the so-called golden age of Islam, where science, culture, philosophy and inventions flowered, until the Mongol invasion in 1258.

Three features characterized the cultural climate of Baghdad, at least regarding the cultural elite, namely individualism, cosmopolitanism, and secularism. The atmosphere has been described as competitive and individuals strove for fame and recognition. The cosmopolitan nature was expressed in pluralism of religious, ethnic, and cultural backgrounds of its people, including visiting merchants and scholars. The allegiance with traditional groups and loyalties were weakened as a result, but most people seem to have attempted to, at least formally, maintain allegiance with their religious communities. This is likely the result of the prevalent strong social and religious norms that conflicted with the ideals of many scholars, who therefore needed to pretend and accommodate to the norms (Kraemer 1986:11–20, 24–25, 30).

Life for the common people was hard. It was difficult to supply sufficient facilities for the large population, estimated to around 300.000–500.000 individuals. Services and the municipal administ-

ration were not effective. Famine, malnutrition, epidemics, wars, and a general feeling of insecurity due to urban rioting and foreign invasions were widespread, causing a “hypersensitivity of temperament” among both leaders and the populace. In addition to such emotions, social, religious and ideological antagonism and aggressiveness characterized the city. This divided the Muslims in various fractions, unable to unite in the face of outside aggressors (Kraemer 1986:21–27, 46–47).

The ‘Abbasid caliphs influenced the development of Islamic theology and jurisprudence in various ways. A well-known incident is when the caliph al-Ma’mun (r. 813–833) initiated the inquisition (*mihnah*) in 833. Al-Ma’mun sent a letter to his deputy telling him to control the judges concerning their views on the Qur’an. The letter shows al-Ma’mun’s critical attitude towards the Traditionalists. The common people with a lack of knowledge, he held, were mistaken in their view of the eternal Qur’an, in reference to Q12:2, “We have made it (*ja’alnahu*) an Arabic Koran”, arguing that what God has made (*ja’ala*), he has created (*khalaka*). Moreover, the caliph turns against Traditionalists due to their focus on Sunnah and rejection of others.

The inquisition constituted of a struggle between those who held a rationalistic approach to theology and jurisprudence, and Traditionalists, who stressed textual evidence (*dalīl*) and condemned speculative theology (*kalām*) (on *mihnah*, see Hinds 2012). These differences also had political consequences during *mihnah*, when the caliph enforced certain theological dogma as official, and scholars were expected to accept them. The dogma related to rationalist creed, such as stressing free will and individual responsibility, as well as divine justice and the createdness of the Qur’an. These dogmas outraged Traditionalists who stressed predestination (*qadar*) and argued that the Qur’an is the eternal word of the almighty God. In the midst of the conflict, we find Ahmad ibn Hanbal, who followed the Traditionalist line of requiring textual evidence. The inquisition lasted during the reign of al-Ma’mun and his successors, al-Mu’tasim (r. 833–842) and al-Wathiq (r. 842–847), to be ended early in the reign of al-Mutawakkil (r. 847–861). The end of *mihnah* also had the consequence that the caliphal authorities no longer

were in charge of defining Islam. Thus, the scholars upheld “spiritual authority” as inheritors of the prophets (*warathat al-anbiyā*’), and the caliphs upheld temporal authority (Hinds 2012). However, relationships between the “spiritual” and temporal have always been negotiated throughout history, not least due to legitimacy reasons.

The reign of al-Muqtadir (r. 908–932) brought the ‘Abbasid caliphate to a low with widespread turbulence and losses of areas, and the ‘Abbasid power began to be reduced to nominal authority with other officers de facto in charge. In Baghdad, people were demoralized and certain Hanbalis took to violence in the streets (Muir 1915:567–568). One aspect to keep in mind is the fact that the caliphate gradually lost hold on power, while Shiites increased their influence, which is more apparent during the 10th century. Then, the caliph al-Radi (r. 934–940) attempted to weaken Traditionalists, who caused a turbulent period during his reign, when the ‘Abbasid power declined and fears of Shiite influence grew when the Buyids (945–1055) rose to power in the East and successively gained control over ‘Abbasid authorities. ‘Abbasid power fragmented due to external dynasties challenging its power. “During the long period from the Būyid occupation of Bāghdād to the conquest of the city by the Mongols, the Caliphate became a purely titular institution, representing the headship of Sunnī Islam, and acting as legitimating authority for the numerous secular rulers who exercised effective sovereignty, both in the provinces and in the capital” (Lewis 2012).

TRADITIONALIST SENTIMENTS

Traditionalist sentiments developed and grew strong early in the ‘Abbasid era. Hanbalis were strongly motivated and opposed everyone considered wrongdoers. They did not only attempt to combat immoral behavior, but also rejected rational methodology, categorizing it as heresy. Early Hanbalis have been described as constituting a juridical-theological and social movement, unlike the other more established

Sunni *madhāhib* and Hanbalism functioned very much as an opposition party (Kraemer 1986:60).

Hanbalism had support among the urban masses. This was probably caused by Hanbali resistance to Shiism in the face of the declining caliphate. During the 10th century, some Hanbalis became aggressive and their methods of forbidding wrong gained popular support (Muir 1915:570). Their view of being morally superior formed group identity and supported a division of people into “us” and “them”. The advocated mode of conduct can be referred to as “Traditionalist resistance”, which includes advocating moral chastisement through the duty of “commanding good and forbidding wrong”. Ibn Hanbal’s views were passive and non-violent. However, at times Hanbalis included violence as a method of correction. Traditionalists represented a moral vision connected to social activism regarding correction of ordinary people, but simultaneously most promoted political quietism, since the majority of the Hanbali community accepted the creed of being loyal to political authorities (Bosworth 2012).

As Michael Cook notes, the Qur’anic text seems to imply a verbal duty when referring to both “commanding” and “forbidding” (Cook 2001:34. See also Cook 2012 and Pines 2012).³ This is not the case when the Prophetic tradition is considered. An often referred tradition presents the duty in a three-fold manner, which Cook calls the “three modes tradition” of deed, word and thought (Cook 2001:33). The Hanbalis understood the duty as moral activism in public space, which in their view the caliphs no longer did, and they took up responsibility to perform this duty (Hurvitz 2011:49).

³ The conjunction of “commanding right” and “forbidding wrong” is found in the Qur’an, for example: “Let there be one nation of you, calling to good, and bidding to honour, and forbidding dishonour; those are the prosperers”. Q3:104 (Arberry). See also Q3:110, 114; Q7:157; Q9:71, 112; Q22:41; Q31:17. See Cook 2001:13. Cook 2001, chapter 3 (“Tradition”), gives several examples from the Sunnah where the phrase appears. Cook 2001 presents how the phrase has been central in Islamic thinking throughout history until the modern era, in both rationalist and Traditionalist thinking.

AHMAD IBN HANBAL

Ahmad ibn Hanbal (780–855) condemned speculative theology and acknowledged the Qur’an and Sunnah as the only authentic sources of true knowledge. He has been described as “a man whose peculiar temperament disposed him not only of the kind of life which he lived – intense, ascetic, and fierce in its protest against liberalism, - but also to those views and beliefs which were, to a certain extent, the springs of such a life” (Patton 2010:183). He led an ascetic life, and strived to avoid any connections to the caliphal court, and refused royal gifts offered him at various instances. He also refused to accept official positions as teacher and jurist. In the biography by Abu al-Faraj ibn al-Jawzi (1116–1201), Ibn Hanbal’s ascetic persona is vividly described. The biography is thematically organized and functions very much as a hagiographic text where the piety of Ibn Hanbal is stressed. It is important to keep in mind while reading his works that Ibn al-Jawzi was state-friendly and recommended that one should avoid admonishing the leaders. Cook holds that he represents the culmination of Hanbali “fence-mending” with the political authorities (Cook 2001:141).

In the biography, Ibn al-Jawzi characterizes Ibn Hanbal as a humble and pious man, who completely trusted in God. He hesitated to keep even some small coins, fearing that it would be an expression of hesitation as to whether God actually would provide for the true believers. His son Salih reportedly said: “One day my father said to me, ‘When there’s not a single coin in the house, I’m happy’” (Ibn al-Jawzi 41:17. See also Ibn al-Jawzi 44:15). Ibn Hanbal is portrayed as loving poverty. He is reported to having said: “Nothing does as much good as poverty – nothing! When there’s no money here I rejoice” (Ibn al-Jawzi 51:3).

Furthermore, Ibn Hanbal was uncompromising in his view that Sunnah should guide Muslims in each historical setting (Ibn al-Jawzi 44:15). His stubbornness led the caliph to order him to be whipped, after striving hard to make him admit even the slightest notion of the createdness of the Qur’an. As Michael Cooperson holds, Ibn Hanbal must have been aware that his reliance on the Qur’an and Sunnah

equaled denying the caliph's authority (Cooperson 2013:xv). When he was brought in for interrogation, he refused to admit the dogma of the created Qur'an, but that is not all; "he refused absolutely to recognize the validity of their proofs, and maintained a stubborn silence" (Patton 2010:105-106). Ibn Hanbal was flogged but later on released, and he was not brought in for trial again, most likely due to the fear of the caliph of a popular uprising (Patton 2010:112). That the caliph let him go is explained by Ibn al-Jawzi as a gesture of fearing an outburst of violence (Ibn al-Jawzi 69:56). His popularity is also shown in that the caliph al-Mutawakkil (r. 847–861) attempted to employ him and offered him several grants. Ibn Hanbal attended the caliphal court repeatedly, but the biographies tell that he did not appreciate it. He never directly refused the invitations but persistently excused himself. He accepted grants, but gave them away as *sadaqah* (voluntary charity). The caliph eventually sent him a message which released him from the obligation to appear before him (Ibn al-Jawzi 73. See also Patton 2010:145–146).

From this background, it may be easier to understand the strategies of forbidding wrong. Later Hanbalis became infamous due to their attempts at "correcting" others. Ibn Hanbal wished to "correct" the immoral behavior of others too, but he promoted a "passive resistance". One example is that he refused to eat food cooked in his son's oven, since he had accepted a caliphal grant (Ibn al-Jawzi 49.13, 49.20). Cooperson refers to this as being due to "horror of ritual pollution", equaling it to *warā'*, in the sense of scrupulousness or scrupulosity. Cooperson holds that *wara'* meant renouncing luxury (Cooperson 2013:xii-xiii; see also Urvoy 2012).

The biography presents Ibn Hanbal's strategy as forbidding wrongs "in the heart". As previously indicated, this passive method changed with later Hanbalis. In the following, I will give a brief presentation of the conflicts of interpretations of the Hanbali creed, mainly through the figures of al-Barbahari and al-Khallal, who seem to have dominated two "parties" of Hanbalis during the 10th century.

FORBIDDING OF WRONG IN THE 10TH CENTURY

Apart from Ibn Hanbal, textual sources referring to later periods do not give much evidence of how forbidding wrong was practiced. After a time of relative quietude, Hanbalis reached the surface in the 10th century through what Cook calls “notorious troublemakers”, where al-Barbahari (867–941) is described as a preacher and demagogue (Cook 2001:116). In Cook’s words, a “muscular” Hanbali “violence was rampant on the streets of Baghdad” during the 10th century (Cook 2001:116). The activity is documented throughout the Buyids (945–1055) and far into the Seljuk period (1055–1194). Cook notes that our available sources from the 10th century appear as records of “high principles” and “high drama”, but not “much of the daily round of forbidding wrong” (Cook 2001:114). Hanbali agitation decreases later on, which coincides with a closer tie being established with the ‘Abbasid state, which lasts until 1258.

Joel L. Kraemer describes al-Barbahari as being highly influential, causing urban unrest, and supporting the persecution of al-Tabari (838–923) (Kraemer 1986:61). Al-Barbahari agitated against all whom he considered committing innovation (*bid‘ah*), and his method of correction was hands on. Among his “others” he included Shiites, Sufis and dogmatic theologians, also targeting “ordinary Muslims” not abiding to a Hanbali lifestyle. He was a charismatic leader who conducted a pietistic struggle to transfer his view of a moral vision on society, which erupted in violence and drew immediate attention from the authorities. His struggle must be understood related to the context of Baghdad during his time, after the *mihnah* and the many interpretations of Islam that flourished. Christopher Melchert holds that Hanbalis at the time of al-Barbahari exaggerated Ibn Hanbal’s accomplishments due to their wish to compete with the other juridical traditions that were being established, notably the Shafi‘i *madhhab*, and particularly the Hanafi *madhhab* who grew stronger and were favored early during the ‘Abbasids (Melchert 1997:152–153). Hence, the behavior on behalf of the Traditionalists can be understood as part of an internal power struggle.

The caliphate was invested with executive power but they were in need of religious legitimacy. Therefore, the jurists managed to keep their relevance, but as seen, most early Hanbalis attempted to stay clear of the caliphal court, but still impacted on society due to popular support. In her forthcoming article “*al-madhab al-jarīrī*: Natural Law Theory, Human Rights, and the Rule of Law in an Islamic School of Law”, Ulrika Mårtensson discusses that the positions held on the Qur’an during *mihnah* have been interpreted as having political implications. The dogma of the created Qur’an, established as a state doctrine, transferred the interpretive and legislative authority to the caliph, removing it from the jurists. After *mihnah*, the caliph continued to be the symbol of Muslim unity and the official head, but not the source of religious belief. The religious scholars developed independently of the state and held “a more complete authority over the communal personal, religious and doctrinal aspects of Islam” (Lapidus 1996:12). Their sources of authority were the Qur’an and Sunnah, not caliphal pronouncements. “The traditionists expected the caliph to uphold the truth and law, but not to define its content, because as the ultimate object of Muslim devotion, the law stood beyond the Caliph” (Lapidus 1975:382–383).

Hanbalis mounted popular demonstrations during the 10th century. Their actions were often directed against another Islamic position which they rejected, such as Shiites or followers of specific individuals, such as al-Tabari (Mottahedeh 2001:24–25). The Hanbalis are said to have been angry at al-Tabari because he did not include Ibn Hanbal as one of the great jurists, and al-Tabari was according to some sources buried secretly in his house at night, in order to avoid tumult (Muir 1915:568, note 1). Melchert writes: “It would seem to have been al-Barbahārī’s faction that persecuted the polymath al-Ṭabarī (d. 310/923) during al-Khallāl’s lifetime” (Melchert 1997:152). Franz Rosenthal questions whether that was actually the case and he holds that “The role of Ḥanbalite hostility, though real, seems to have been exaggerated in connection with his death as it was in his life” (Rosenthal 1989:78). Still, several sources address it in this manner, which of course may be

a Hanbali reconstruction, as part of a strategy to seek authority and reducing the influence of opponents.

Even though al-Tabari shared many views with the Traditionalists, such as the need of text-based laws and the doctrine of the uncreated Qur'an (Mårtensson 2016), the relationship between them seem to have been everything but good. Mårtensson mentions that Hanbalis attempted to prevent students attending his lectures on the Qur'an (2016:10). One reason may be that al-Tabari reserved the title *amīr al-mu'minīn* (commander of the faithful) for 'Ali, above 'Umar. This would not have been strategic if he intended to silence Hanbali critique (Mårtensson 2016:10). The relationship between al-Tabari and the Hanbalis is also commented upon by Rosenthal in the general introduction to al-Tabari's *Ta'rīkh*. It will be mentioned here since it addresses the situation and the status of the Hanbalis at this time. Rosenthal argues that the struggle may be a consequence of al-Tabari's independent judgement in matters of law. He states that anyone insisting on giving independent judgements "could expect to encounter determined hostility" (Rosenthal 1989:71). The relationship with the Hanbalis is described as having had an important and disturbing impact on al-Tabari's life.

As mentioned, the enmity is presented as likely due to al-Tabari omitting Ibn Hanbal from a publication on jurists (*ikthilāf*). Allegedly, al-Tabari's opinion was that Ibn Hanbal was not a jurist but (merely) a scholar of *hadīth*. He had also expressed elsewhere that he did not see anyone transmit legal opinions from Ibn Hanbal. Rosenthal notes that al-Tabari may not have addressed these issues in public, but that the Hanbalis probably held suspicions about his views about their *madhhab*. However, Rosenthal also notes that the context is an important factor in order to understand the hostilities. During this time, the Hanbalis were not as established as the other juridical *madhāhib* and wished to promote themselves. Al-Tabari was a great jurist well connected with the state administration and he developed an independent legal method, crystallizing into *madhhab Jarīrī* (Mårtensson 2016:19). Al-Tabari and other individuals of prominence were likely considered rivals, and

among the Hanbalis at this time were those who did not reject the use of violence (Rosenthal 1989:63-71). Rosenthal also mentions al-Barbahari in the introduction, and holds that his name was never mentioned in connection with al-Tabari in the sources, but he states that “he probably must be seen as the person behind much of it” (Rosenthal 1989:72).

As an example of how correction could look like in practice, the following will mainly focus on the approach to Shiites on behalf of the Barbaharians, not least because this is explicitly addressed in historiographical sources. Al-Barbahari is mentioned in the first volume of the chronicles by historian Ibn Miskawayh (932–1030), *Tajārib al-umam* (Experiences of nations), where he is described as the head of the Hanbalis (*raʿīs al-hanbaliya*), and it is written that he was arrested together with some of his supporters and they were sent to Basra by boat. The chronicles explains that it was the result of popular agitation, following an incident when a courtier proposed that the Umayyad caliph Muʿawiya should be cursed in mosques (Ibn Miskawayh 1920:260–261). This caused unrest, which is understandable considering that it was a political issue. The Shiites were critical of Muʿawiya due to his opposing ‘Ali and establishing the Umayyad dynasty. Naturally, cursing him would outrage Sunnis, especially Traditionalists, and as a result they took to the streets (see Hurvitz 2011:44).

Al-Barbahari went into hiding after the chief of the police in Baghdad decided in 935 that al-Barbahari’s followers were not allowed to meet and some of them were imprisoned. This was two years after the cursing proposal. The explanation given in the chronicles to their arrest is their assaults on people (Ibn Miskawayh 1920:322). It is not clear what actually started the unrest, whether it was the courtiers or generals or the rumor spread about the cursing of Muʿawiya, but the chronicles agree that the caliph and Hanbalis were on a collision course, which was at its peak between 930–939 (Hurvitz 2011:45. See also Melchert 1997:150–152).

Although al-Barbahari was hiding, and some Hanbalis deported, the unrest continued. The Hanbalis looted shops in 935, attacked wine

sellers, singing girls and they smashed musical instruments. They put a Shiite quarter in Baghdad on fire, following the arrest of one of al-Barbahari's followers (Hurvitz 2011:48). In 939 they molested people going to festivities at a mosque (Melchert 1997:151. See also Cook 2001, chapter 6). They “broke into homes, poured out wine, smashed musical instruments, and even interrogated couples on the street to assure that they were conducting themselves properly” (Kraemer 1986:61). Al-Radi even issued an edict that condemned Hanbalis for promoting anthropomorphism, for molesting other Muslims and accusing Shiites of infidelity. They were also accused of inviting to veneration by the tomb of Ibn Hanbal, simultaneously as they condemned the Shiites for pilgrimage to the tombs of the Imams (Kraemer 1986:61–62). In 941, his followers attempted to destroy a Shiite mosque and attacked money changers and bankers. A month later al-Barbahari died from hemorrhage (*qiyām al-dam*), and was secretly buried in the house where he hid (Melchert 1997:151).

The Barbaharians thus caused rioting in the streets as a part of their activist hands-on forbidding of wrong and as a result, they were on a constant collision course with the caliphal authorities. This was not a successful strategy and as we shall see, this kind of behavior did not continue.

DEVELOPMENT OF QUIETISM

We may ask why the Hanbali *madhhab* did not spread as the others. One reason is that it developed later and did not produce many judges. We should note though that Ibn Hanbal's son Salih (d. 980) took up a position as judge, unwillingly but forced to due to debts. However, this attitude had changed with Abu Ya'la ibn al-Farra' (990–1066). He vitalized the Hanbalis and brought forth a systematic legal framing (Cook 2001:123) As seen, Ibn Hanbal refused to take any official position, which seems to have been the rule among early Traditionalists. Moreover, later Hanbali use of violence, severity and fanaticism alienated people, “especially in forbidding the bad as under al-

Barbahārī” (Melchert 1997:153). Melchert argues that other reasons can be added, such as the fact that many students arrived in Baghdad who came from affluent classes, who would not appreciate the Barbaharian way of correcting others (Melchert 1997:154).

Melchert notes that: “[t]he street-fighting Ḥanbalism of al-Barbahārī lasted for some time, but it was al-Khallāl’s semi-rationalist jurisprudence that led to Ibn Taymīyah and the survival of Ḥanbali vitality into modern times” (Melchert 1997:155). And it is to Abu Bakr al-Khallāl (ca 848–923) that we shall turn next. Melchert holds that “al-Barbahārī’s program of violent opposition to these disturbers of public decorum went directly against al-Khallāl’s teaching. Enforcement of morality by private parties had long been termed enjoining the good and forbidding the bad” (Melchert 1997:151). There is nothing that indicates that al-Khallāl would have approved of wine and singing girls and the like, but, unlike the Barbaharians, he “discouraged active interference” (Melchert 1997:151). This called for a more quietist approach, and one that did not cause the attention of the caliphal court.

Not much is known about al-Khallāl apart from him being a jurist among Ibn Hanbal’s students, and that he compiled responses by Ibn Hanbal. In the biography of Ibn al-Jawzi on Ibn Hanbal, al-Khallāl is described as very dedicated to collecting Ibn Hanbal’s knowledge (*‘ulūm*) (Ibn al-Jawzi 100:22). Through al-Khallāl, *masā’il* were collected from vast geographical areas and he is credited with several writings. Most of them have not survived, but are cited by well-known scholars, such as Ibn Taymiya (1263–1328) and some of his students (Ahmad 1970:248). Al-Khallāl is thus credited with preserving the teaching of Ibn Hanbal. He is described as a great authority during his time (Ahmad 1970:245–247). Due to him, the Hanbali *madhhab* formed into a tradition like the other *madhāhib* (Melchert 1997:137, 143–147).

The duty of forbidding wrong has been thoroughly analyzed by Cook, who notes that there are textual sources bearing on this duty. However, these do not provide detailed descriptions of daily practice. Cook notes though that the exception is the early period when Hanbalism took shape. From this time, *responsa* exist that address

concerns of an everyday life character. He also notes that Hanbalis were not theoretically interested but rather concrete and specific, which has a bearing on the responsa (Cook 2001:87).

Among the collections of al-Khallal is a treatise on Ibn Hanbal's views on forbidding wrong. The treatise is very much a repetition of Ibn Hanbal's passive stance. It does not call for violence. Rather, one should forbid wrong in private. But if confronted with wine, one should pour it out. However, a sealed container with wine should not be disturbed. One should not actively search for wine or interfere with those selling wine under the protection of the caliph. Upon seeing musical instruments, they should be broken, but one should not seek the source if hearing drumming or singing (Melchert 1997:151).

Al-Khallal's treatise brings some illuminating aspects on forbidding wrong. Cook notes that most examples refer to wine, women and song. One feature is that one should admonish and forbid the offender, and the stance of leaving authorities (*sultān*) out is explicit (Cook 2001:90. For an extensive presentation of the treatise, see Cook 2001, chapter 5 "Ibn Hanbal"). One reason to leave authorities out is that one cannot be sure what kind of punishment they will impose on the offender. It may be too much or too little, and the risk of the authorities being brutal is vital. Cook illustrates that the treatise can be arranged on a continuum from the public sphere to the intimate sphere of the privacy of people's homes. Drinking in public or quietly at home are very different matters and should be corrected differently (Cook 2001:93–94). This attitude was most likely not considered a threat to the authorities, which may explain why it grew more popular and became the dominant strategy.

The responses to offences that appear in al-Khallal's treatise are not explicitly stated however, and there is no evidence of how it was conducted in practice by al-Khallal or his supporters. However, it seems that all adults had this duty of forbidding wrong. It also seems that Ibn Hanbal accepted performance of forbidding wrong with the heart as "easement" (*tashīl*), even though some kind of action seems to have been preferred (Cook 2001:95). Cook's reading of the treatise suggests that "with the heart" means nothing more than an "unobservable mental

act” (Cook 2001:96). He holds that the “default mode” of commanding and forbidding is with the tongue, normally in a civil fashion. Rudeness is only accepted when a wrongdoer (*fāsiq*) does not listen to the correcting person – and calling someone *fāsiq* is considered speaking rudely in the responsa (Cook 2001:96). However, to correct with the hands is also present. One example is the destruction of objects deemed offensive, such as instruments or containers of wine, but only when confronted with such objects in public. Another is action directed to the offender, but the level of violence is low. One example is separating fighting boys in the street. Another is simply to remove yourself from the scene where you confront offence. Cooke exemplifies with when you hear a drum and cannot break it, you can simply leave (Cook 2001:97). Furthermore, correcting others appears to be an individual duty, but you may bring helpers. Ibn Hanbal suggested making a fuss to draw a crowd to help in preventing an offence, such as when you encounter someone playing music (Cook 2001:98).

Another question addressed in the treatise is when one should *not* perform the duty. Cook notes that there are three reasons that can be deduced, namely when you fear for your safety, when the offender ignores your corrections after repeated attempts, and the third is related to the demands of privacy. Heroism, or martyrdom, is neither expected nor recommended (Cook 2001:98–99). As Cook stressed, the examples in the treatise show that privacy is stressed and that the duty must relate to that, and “[t]his severely limits any kind of gate-crashing of people’s homes” (Cook 2001:99). This follows the dictum “Do not investigate what is not out in the open (*mā ghāba*)” (Cook 2001:100). This is a different approach than that of the Barbaharians. It is this passive stance that has dominated Hanbalism after the 10th century, and which follows the example of Ibn Hanbal. This strategy seems to have been tolerated by the authorities as well which may explain its continuation and establishment as the dominant Hanbali view.

CONCLUDING COMMENTS

Thus, we can note Ibn Hanbal’s apolitical and passive stance towards the duty of forbidding wrong, and that there seems to have been different Traditionalist strategies during the 10th century. There is no evidence of a united Hanbali *madhhab* during the 10th century. Al-Khallal and al-Barbahari seem to have been heading two of the Traditionalist parties. There is mentioning of three parties in the sources. The Hanbali theologian Ibn Battah (916–997), who knew al-Barbahari, relates that a follower of al-Barbahari passed a heretic scoffing at “these Hanbalis”. The Barbaharian said that there were three kinds of Hanbalis: “the type of the ascetics, who fast and pray; a type who write [*hadīth*] and learn jurisprudence; and a type who slap every scoffer like you,” and then he slapped him (Melchert 1997:150). Another distinction between the two is that al-Khallal promoted a Traditionalism of elaboration of legal doctrine, while al-Barbahari rather promoted Traditionalism as a style of public life (Melchert 1997:150). Melchert mentions that he did not bring up al-Barbahari in his history of Hanbali jurisprudence because his contributions seem to be negligible and he found no references to his juridical opinions. Rather, al-Barbahari is described as becoming famous due to rioting (Melchert 1997:150). This is perhaps the case, and there is no evidence that al-Khallal did support any of the urban unrest caused by other Hanbalis. We should also note that the formal and systematic accounts that we have from later Hanbalis seem to promote a stance similar to that of Ibn Hanbal. If we only had these sources, we would not be able to say anything about what was going on in the streets (Cook 2001:138). This is apparent in *Sharh al-Sunnah* by al-Barbahari in which he does not call for any explicit action towards wrongdoers, but rather provides examples of the strategy of avoiding wrongdoers (such as not sitting with them). The advocated correction very much resembles Ibn Hanbal’s passive stance (al-Barbahari 2014. See also Cook 2001:128). The image of al-Barbahari and his followers as rioters and forbidding evil hands on is thus based on the descriptions found in later historiographical sources.

From the above, we can note that al-Barbahari seems to have been a trouble-maker with a strong activist invocation. He must have considered himself superior, and he and his followers actively displayed contempt for others. His behavior attempted to construct authority in religious and moral terms, where the forbidding of wrong was to be active and hands on, and the correction of others an obligation. Considering the situation of the populace in Baghdad and the increasing influence of Shiites, this does not appear as strange. However, it seems that it was rather al-Khallal who “won” the Traditionalist internal battle of the 10th century, and influenced later developments. His view on correction has since influenced Hanbali interpretations, and due to him, Traditionalism as a *madhhab* developed. This may well be the result of realizing pragmatically that the rioting of the Barbaharians did not have a future, and in order to preserve Traditionalism it was necessary to adopt a more lenient strategy, which would not cause the authorities too much concern.

This relation to the political authorities is an explanation to why the passive stance became dominant. As seen, Ibn Hanbal avoided the authorities as much as he could. He, like al-Khallal, advocated forbidding of wrong with the heart, and a kind of “passive resistance” which seems to have been rather pleasing, or at least not disturbing, to the political authorities. Such Hanbalis demanded loyalty to, or even avoidance of, the authorities. As time went on, more Hanbalis were drawn into the caliphal bureaucracy as judges and advisors, which seem to have strengthened the passive political stance and the stress on loyalty towards the authorities, as well as the strategy of passive correction being conducted mainly “with the heart”. Such an attitude did not constitute a threat to the political authorities and it appears to have become the established consensus concerning the forbidding of wrong among Hanbalis. And thus, Hanbalism developed into a tradition like the other *madhāhib*. That the Barbaharians were rioting in Baghdad appears to have been an exception to this dominant passive interpretation of forbidding wrong, and it must be explained by the persona of al-Barbahari, who managed to gather followers among the urban masses who were

neither pleased with their situation at large, nor with the weakening ‘Abbasid caliphate and increasing Shiite influences.

One explanation to the changes in attitude to the duty of forbidding wrong between Ibn Hanbal and the Barbaharians of the 10th century may simply be the increase of the number of Hanbalis, which most likely increased their confidence. Cook refers to the geographer Muqaddasi (ca 945/946–991) who stated that Shiites and Hanbalis dominated Baghdad’s population in the second half of the 10th century. One century later, the Shafi‘ite Nizam al-Mulk (1017–1092), a very influential vizier in the Seljuq empire, admitted that Hanbalis were predominant. Moreover, one explanation is that the ‘Abbasid state was in a continuous decline during both the Buyids and the later Seljuqs who had usurped the actual power. In this context, the Hanbalis and the declining ‘Abbasid caliphate were in need of each other facing these rival Shiite powers. One indication of the new relationship to the court is that Hanbalis did accept taking public office, which, as we have seen, was not the case of Ibn Hanbal and most of the Hanbalis of the 10th century. The close connections lasted until the fall of the ‘Abbasids (Cook 2001:121–126). Cook further notes that the closer the alignment between the Hanbalis and the ‘Abbasid court, the less talk about the duty of forbidding wrong appears in the sources (Cook 2001:127–128).

As a final comment, we can note that the duty to forbid wrong has resurfaced recently. There has been an increase in anti-Shiite polemics from Sunni Muslims, especially those adhering to Wahhabism or forms of Hanbali inspired fundamentalism (see for example Abdo 2013; Larson 2016; Linge 2016; Maréchal & Zemni 2013; Olsson 2017a; Steinberg 2011). What is noticeable is that the method of forbidding of wrong is promoted by the majority as ideally being “in the heart” or “with the tongue” (in a civil manner), which is a method in line with the examples of Ibn Hanbal as portrayed in the biographical notes, as well as the views collected by al-Khallal. In some cases the forbidding of wrong is promoted as “with the hands”, as within the frames of the Islamic State and other similarly violently inclined groups. We can also note that among apolitical Salafis today, al-Barbahari’s *Sharh al-sunnah* is used

to identify what a good lifestyle is and how to relate to others, not belonging to the in-group. As mentioned, *Sharh al-sunnah* promotes forbidding of wrongs as mainly an act “in the heart”. In such groups, no attention seems to be paid to historiographies or what kind of correction al-Barbahari in fact committed in practice. Hence, even al-Barbahari is used today as promoting the forbidding of wrong rather as a method of distancing oneself from wrong and condemning wrongdoers in the heart (Olsson 2017b).

LITERATURE

- Abdo, Geneive. 2013. “The new sectarianism: The Arab uprising and the rebirth of the Shi’a –Sunni divide”. In: *Brookings Doha Center Analysis*, vol. 29, pp. 1–67.
- Ahmad, Ziauddin 1970. “Abū Bakr al-Khallāl – the compiler of the teachings of Imām Ahmad b. Hanbal”. In: *Islamic Studies*, vol. 9(3), pp. 245–354.
- Arberry, Arthur J. 1964. *The Koran Interpreted*. World’s classics 596. Oxford University Press, London.
- Barbahari, al-Hasan ibn Ali 2014. *Sharh al-sunnah*. Dar al-Sumay‘i li al-Nashr wa al-Tawzi, Riyadh.
- Bengio, Ofra and Meir Litvak 2011. *The Sunna and Shi’a in History. Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. Palgrave Macmillan, New York.
- Bosworth, Clifford Edmund 2012. “Naṣīḥat al-Mulūk”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 28 April 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0850. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.
- Cook, Michael 2001. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Princeton University, New Jersey.
- Cook, Michael 2012. “al-Nahy ‘an al-Munkar”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.),

- Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 29 November 2017. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1437. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.
- Cooperson, Michael 2013. “Introduction. Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahāl-j ibn ‘Alī”. In: *Virtues of the Imām Ahmad ibn Hanbal*, vol. 1. Manāqib al-Imām Ahmad ibn Hanbal. Library of Arabic Literature. Edited and translated by Michael Cooperson. New York University Press, New York & London, pp. xi–xx.
- Gardet, Louis 2012. “al-Ḳaḏā’ Wa ’l-Ḳadar”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 29 November 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0407. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.
- Hinds, Martin 2012. “Miḥna”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 24 February 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0732. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.
- Hurvitz, Nimrod 2011. “Early Hanbalism and the Shi‘a”. In: Ofra Begio and Meir Litvak (eds.), *The Sunna and Shi‘a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 37–50.
- Hurvitz, Nimrod 2003. “From Scholarly circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies”. In: *The American Historical Review*, vol. 108(4): pp. 985–1008.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahman ibn ‘Alī 2013. *Virtues of the Imām Ahmad ibn Hanbal*, vol. 1, chapter 1-50. *Manāqib al-Imām Ahmad ibn Hanbal*. Library of Arabic Literature. Edited and translated by Michael Cooperson. New York University Press, New York & London.

- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahman ibn ‘Ali 2015. *Manāqib al-imām Ahmad ibn Hanbal. Virtues of the Imām Ahmad ibn Hanbal*, vol. 2, chapter 51–100. Library of Arabic Literature. Edited and translated by Michael Cooperson. New York University Press, New York & London.
- Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad 1920. *Tajārib al-umam*, vol. 1. Arabic text edited by H. F. Amedroz. Basil Blackwell, Oxford.
- Kohlberg, Etan 2012. “al-Rāfiḍa”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 21 April 2016. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-rafida-SIM_6185. First appeared online: 2012. First Print Edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.
- Kraemer, Joel L. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Studies in Islamic Culture and History Series. Brill, Leiden.
- Lapidus, Ira M. 1996. “State and religion in Islamic societies”. In: *Past & Present*, vol. 151(1), pp. 3–27.
- Lapidus, Ira M. 1975. “The separation of state and religion in the development of early Islamic society”. In: *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6(4), pp. 363–385.
- Larsson, Göran 2016. “‘One cannot doubt the potential effect of these fatwas on modern Muslim society.’ Online accusations of disbelief and apostasy: The internet as an arena for Sunni and Shia Muslim conflicts”. In: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 45(2), pp. 201–221
- Linge, Marius 2016. “Sunnite-Shiite Polemics in Norway”. In: *FLEKS. Scandinavian Journal of Intercultural Theory and Practice*, vol. 3(1), pp. 1–18
- Lewis, Bernard 2012. “‘Abbāsids”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 15 January 2018. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0002. First

- published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007
- Maréchal, Brigitte and Sami Zemni (eds.) 2013. *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships. Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*. Hurst & Company, London.
- Mårtensson, Ulrika 2016. Al-Ṭabarī's concept of the Qur'an: a systemic analysis. *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 18(2), pp. 9–57
- Mårtensson, Ulrika Forthcoming. "Al-madhhab al-jarīrī: Natural Law Theory, Human Rights, and the Rule of Law in an Islamic School of Law." In: Charles Weller & Deina Abdelkader (eds.), Reason, Revelation and Law in Islamic and Western Theory and History, guest-edited special issue, *Sociology of Islam* (Brill), to be published in 2018.
- Melchert, Christopher 1997. *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th–10th Centuries C.E.* Studies in Islamic Law and Society 4. Brill, Leiden.
- Muir, Sir William 1915[1888]. *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*. A New and Revised Edition by T.H. Weir. John Grant, Edinburgh.
- Mottahedeh, Roy 1980. *Loyalty and Leadership in Early Islamic Society*. Princeton Studies on the Near East. Princeton University Press, Princeton.
- Olsson, Susanne 2012. "Swedish Puritan Salafism - a hijra within". In: *Comparative Islamic Studies*, vol. 8(1–2), pp. 71–92.
- Olsson, Susanne 2017a. "Shiah as Internal Others – A Salafi Rejection of the 'Rejecters'". In: *Islam and Christian Muslim Relations*, vol. 28(4), pp. 409–430. <http://dx.doi.org/10.1080/09596410.2017.1318545>.
- Olsson, Susanne 2017b. "Slutdestination Paradiset: svensk puritan salafism". In: Jenny Björkman & Arne Jarrick (eds.), *Religionen tur och retur*. Riksbankens jubileumsfonds Årsbok 2017/2018. Maktadam förlag, Stockholm, pp. 109–124.
- Patton, Walter Melville 2010[1897]. *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna: a Biography of the Imam including an Account of the Mohammedan*

- Inquisition called the Mihna*, 218–234 A.H.. Cosimo Classics, New York.
- Pines, Shlomo 2012. “Amr”. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 November 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0630. First published online: 2012 First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.
- Rosenthal, Franz. 1989. “The life and works of al-Ṭabarī”. In: *The History of al-Ṭabarī. An annotated translation*. Vol. 1. General Introduction and From the Creation to the Flood. State University of New York Press, Albany, pp. 5–134.
- Rüpke, Jörg. 2011. “History”. In: Michael Stausberg and Steven Engler (eds.), *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*. Routledge University Press, Routledge, pp. 285–310.
- Steinberg, Guido. 2011. “The Wahhabiyya and Shi‘ism, from 1744/45 to 2008”. In: Ofra Bengio and Meir Litvak (eds), *The Sunna and Shi’a in History. Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. Palgrave Macmillan, New York, pp. 163–182.
- Urvoy, Dominique 2012. “Wara’”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 29 November 2017 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7861>. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.
- Watt, William Montgomery, “Djahmiyya”. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 29 November 2017 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0176>. First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960–2007.

ABSTRACT

The article focuses on the formative period of juridical traditions in the ‘Abbasid city of Baghdad. Ibn Hanbal (d. 855) was an early important Traditionalist, who practiced a passive resistance towards those he considered to hold faulty beliefs, or was considered guilty of faulty conduct. The focus of the article is the conflictual situation that can be related to conflicts of interpretative authority, especially regarding the duty of forbidding wrong, not the least during the 10th century, when several conflicts lead to social upheaval and violent conflict, for example during the lead of al-Barbahari (d. 941). The political, social and economic situation in the city of Baghdad is the context and functions as an explanatory background to the conflicts of interpretations between various Islamic factions. Following the violence and turbulence addressed in the article, a comment is made on the reasons as to why a more passive form of correction when forbidding wrong became the dominant strategy, which was promoted and practiced by, amongst others Abu Bakr al-Khallal (d. 923). One explanation is the pragmatic realization that rioting did not have a future, and in order to preserve Traditionalism it was necessary to adopt a more lenient strategy, which would not cause the caliph too much concern.

KEYWORDS: Traditionalism, Hanbalis, forbidding wrong, Baghdad

Mukhtār and the Maḥdī: A Critical Inquiry into the Sources

AV TORSTEN HYLÉN

Begreppet *al-maḥdī* är grundläggande i shīʿitisk islam. Det betyder ordagrant “den rättledde”. I den shīʿitiska tolvsekten har ordet kommit att beteckna den dolde Imamen som en dag ska återkomma för att rädda sina anhängare och återställa rättvisa på jorden – en slags messiasgestalt. Det råder nära konsensus bland forskare som sysslar med tidig islam om att den som först använde ordet *al-maḥdī* i dess eskatologiska betydelse var den shīʿitiske rebelledaren al-Mukhtār (d. 686), när han tillämpade det på Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, en son till ʿAlī. I föreliggande studie ifrågasätter jag denna uppfattning, och argumenterar för att det visserligen kan beläggas att Mukhtār använde titeln *al-maḥdī* för Ibn al-Ḥanafīyya, men inte att han använde den i en messiansk bemärkelse. Den betydelsen kan inte beläggas förrän strax efter hans död. Avslutningsvis gör jag gällande att denna fråga är metodologiskt snarare än historiskt viktig.

NYCKELORD: Islam, Shiʿa, Mukhtar, mahdi, eskatologi

INTRODUCTION

The concept of *al-maḥdī* is one of the most important theological ideas in Shīʿism.¹ Its literary meaning is ‘the rightly guided’, and this is how it was probably used in the first decades after the Prophet Muḥammad. In Twelver Shīʿism it has come to denote the hidden Imam who will

¹ This study is dedicated to my colleague, friend, and mentor Håkan Rydving, who more than anyone else has taught me how important it is to be theoretically and methodologically stringent in scholarly work.

one day return to redeem his followers and restore justice on Earth, and in that sense it is akin to the Christian idea of the Messiah.² Although the concept exists also in Sunni Islam, it does not have the same dignity there. Among scholars of early Islam there is near consensus on the view that the transition of the meaning of the concept *al-mahdī* from its literal meaning of ‘the rightly guided’ to an eschatological redeemer occurred with the Shī‘ite rebel leader al-Mukhtār (d. 686)³ when he applied it to Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, a son of ‘Alī b. Abī Ṭālib. In the present study, I will contest that view. I will hold that, while it can be established from the sources that Mukhtār probably spoke of Ibn al-Ḥanafīyya as *al-mahdī*, they do not support his use of this title in a messianic sense. Neither do the sources support that he did *not* use it in this way, but in my view this eschatological meaning can only be verified at a slightly later stage in the development of the group that emerged around and after him. Towards the end of the study, I will argue that the methodological significance of this issue is at least as important as the historical one.

THE CONTEXT OF MUKHTĀR

‘Alī b. Abī Ṭālib (d. 661), the cousin and son-in-law of the Prophet Muḥammad, had a very special position in the minds of many of his followers. What united the early Shī‘ites⁴ was the idea that ‘Alī was the rightful successor, the legatee (Ar. *wasī*) of the Prophet. The Shī‘ites were also in constant opposition to other contestants for political power, in particular the Umayyads, who were regarded as usurpers. It seems clear that very early on – probably already during his lifetime – some groups had a considerably higher esteem for ‘Alī than as a mere political

² In the following, I use the terms ‘Messiah’ and ‘messianic’ in this eschatological sense. I do not include Judaeo-Christian notions of the anointed king.

³ Dates and years are given only according to the Gregorian calendar.

⁴ In this context I use the term ‘Shī‘ites’ for the sake of convenience, although the sprawling movement had not yet crystallised and adopted many of the tenets that later Shī‘ism is famous for.

leader, regarding him as what Amir-Moezzi calls ‘a semi-legendary figure of heroic and even sacred dimensions’ (2014:44). This veneration of him was often referred to as *dīn* ‘Alī, ‘the religion of ‘Alī’ (2014). Furthermore, immediately after his murder in 661, some Shī‘ites, in particular the group that came to be called the Saba‘iyya, claimed that he had not died or expected him to return from death (Anthony, 2012:313–317; al-Qadi, 1976:300).⁵ After ‘Alī’s death, his eldest son Ḥasan renounced his claim to political power in favour of the Umayyad caliph Mu‘āwiya. Ḥasan passed away in 670, and when Mu‘āwiya too died a few years later, ‘Alī’s second son, Ḥusayn, refused to give his pledge of allegiance to the new Umayyad caliph, Yazīd b. Mu‘āwiya. Ḥusayn was invited to Kufa by the Shī‘ites there in order to lead them in an insurrection against the Umayyad governor in the town. At Karbala, on his way from Mecca to Kufa, he was intercepted by an army dispatched by the governor ‘Ubaydallāh b. Ziyād, and killed in 680 CE. The political situation among the Believers⁶ became increasingly unstable at this time. From Mecca, the aristocrat ‘Abdallāh b. al-Zubayr conquered all of the Hijaz, southern Iraq, and the western areas of Iran. He claimed the caliphate for himself and installed governors in the important towns of his empire, including Kufa. Thus for about a decade (683–692) there were two caliphs competing for power over the entire region: one in the south with Ibn al-Zubayr as Caliph in Mecca, and one in the north, where members of the Umayyad family in Damascus claimed authority for themselves (Hawting, 2000:46–57; Robinson, 2005:35–39).

It is now commonly accepted that in the period between the life of the Prophet Muḥammad and the beginning of the eighth century, apocalyptic ideas – that is, ideas about the imminent end of the world

⁵ For a discussion of the doctrine of *raj‘a* (returning from the dead) in early Shī‘ism, see e.g. van Ess (1991–1997:Vol. I, 285–287, 290–298).

⁶ I follow Fred M. Donner (2010) who convincingly argues that the terms *islām* and *muslim* were not used to name a religious group and its adherents until the beginning of the eighth century CE. Although the change was gradual, before that time, a person who followed the teachings of Muhammad was normally called Believer (*mu‘min*). See also Shoemaker (2012:esp. 199–218).

and the signs preceding it – flourished in this part of the world (see e.g. Amir-Moezzi, 2016; Anthony, 2012:224–225; Crone, 2004:75–80; Donner, 2010:78–82; Shoemaker, 2012:158–196). In some groups, notably those that held ‘Alī in high esteem, such ideas were very prominent. Above I have mentioned the early Shī‘ite group called the Saba’iyya and their idea that ‘Alī was not dead but would return and restore justice on Earth, a notion that had obvious messianic overtones (Amir-Moezzi, 2016:44–45; Anthony, 2012:195–225). Several of these ideas were common to Jewish, Christian, and other apocalyptic thought at the time and had been appropriated and adapted by the Saba’iyya movement. Thus ideas that can be called ‘messianic’ were associated with ‘Alī from a very early period, and although many Shī‘ites objected to them, at least in their more extreme forms as can be seen from the sources, they were quite widespread.⁷

In 685, al-Mukhtār b. Abī ‘Ubayd al-Thaqafi – the main focus of the present study – rose to power in Kufa as the most prominent political leader of the Shī‘ites.⁸ The early sources generally regard him with great suspicion, often describing him as a political opportunist more interested in power than in adhering to political or religious conviction. Mukhtār claimed to have been sent by a third son of ‘Alī, Muḥammad b. al-Ḥanafīyya. Ibn al-Ḥanafīyya was ‘Alī’s son, not (like Ḥasan and Ḥusayn) with Fāṭima the daughter of the Prophet, but with a slave woman from the tribe of Ḥanifa; hence his appellation Ibn al-Ḥanafīyya (‘the son of the Ḥanafī woman’). He seems to have been very hesitant, if not outright negative, about being associated with Mukhtār. The latter, however, called Ibn al-Ḥanafīyya *al-mahdī*, ‘the rightly guided’. He gathered around him a large number of Shī‘ites, and called the people to avenge the blood of the family of the Prophet, in particular of Ḥusayn. He was able to win over the Arab nobleman Ibrāhīm b. al-Ashtar by producing a letter that he alleged was written by the *mahdī* Ibn al-

⁷ See Amir-Moezzi (2016) for a very interesting study of the messiahship of ‘Alī in early Shi‘ism.

⁸ For more comprehensive summaries of the life and career of Mukhtār as given in the sources, see e.g. Dixon (1971:25–81); Tucker (2008:19–33).

Ḥanafīyya. Ibn al-Ashtar became one of Mukhtār’s most successful commanders, and the movement then managed to oust Ibn al-Zubayr’s governor in Kufa. The chronology of the following events is unclear, as the sources differ, but they all agree that Mukhtār and his movement took a harsh revenge on the Kufans who had taken part in the battle against Ḥusayn. In 686 Mukhtār sent an army led by Ibn al-Ashtar against a great Umayyad force, and managed to defeat it and kill ‘Ubaydallāh b. Ziyād at Naṣībīn in Northern Iraq. Ibn Ziyād had been governor in Kufa when Ḥusayn approached the town, and was responsible for his killing. Finally, a few months later, Mukhtār’s movement was crushed by an army loyal to ‘Abdallāh b. al-Zubayr. Kufa was regained and Mukhtār besieged in the palace of the town for some weeks before his killing.

After the death of Mukhtār, his legacy was developed by a group that later heresiographers called the Kaysāniyya.⁹ Although it split into several sub-groups with slightly different agendas, their common idea was that Ibn al-Ḥanafīyya had inherited ‘Alī’s authority, that he was the *mahdī* with clearly messianic traits, and that he never died, but was concealed from the world and would return one day to restore justice. By the tenth century CE it seems that the group as such was more or less extinct, but many of its ideas continued to live on.

THE NOTION OF AL-MAHDĪ

In the Qur’ān, words created from the Arabic root *h-d-y* with the meaning ‘right guidance’ are very common. Indeed, the concept is ‘as central to Islam as salvation is to Christianity’ (Arjomand, 1998:250; see also Izutsu, 2002:193–195). The divine revelation in general, as well as the Qur’ān itself, is often called ‘the guidance’ (*al-hudā*). Two Qur’ānic verses out of the many containing this word will suffice as examples:

⁹ The best and most thorough study of the Kaysāniyya is al-Qadi (1974). Shorter studies, which to a large extent build on al-Qadi’s work, include Anthony (2013) and Tucker (2008:19–33).

The month of Ramaḍān, in which the Qur’ān was sent down as a guidance [hudan] for the people, and as clear signs of the guidance [al-hudā] and the Deliverance (2:185)

Surely, the guidance of God [hudā llāh] – it is the (true) guidance [huwa l-hudā], and we have been commanded to submit to the Lord of the worlds’ (6:71).¹⁰

It seems that the Prophet Muḥammad was called ‘leader [giving] guidance’ (*imām al-hudā*) at least soon after his lifetime (Crone and Hinds, 1986:34, n. 57). Extra-Qur’ānic sources also testify that adherence to the divine guidance was paramount to the earliest Believers, and Fred M. Donner writes: ‘Hence the popularity of the phrase, commonly employed in Arabic papyri of the first century AH as a closing salutation, “peace upon those who follow the guidance” (*al-salām ‘alā man ittaba ‘a l-hudā*)’ (1998:89).

Although the passive participle *mahdī*, ‘rightly guided’, does not occur in the Qur’ān, it was most likely used very early among the Believers. Most scholars are of the opinion that the term was at first an honorific title given to prophets and leaders and simply meant that the person described by it was divinely guided, but that in earliest times it did not have messianic implications.¹¹ Crone and Cook, on the other hand, argue that the term *al-mahdī* from the beginning denoted a messianic saviour, an opinion that Crone upheld in later works as well, although perhaps in a less affirmative tone (Crone and Cook, 1977:26–28; Crone, 2004:75).

¹⁰ Throughout, I use Droge’s translation of the Qur’ān. Words in parentheses are added by the translator; words in square brackets are added by me.

¹¹ Goldziher (1981:197, n. 91) has some references, mainly to early Islamic poetry. Other scholars, e.g. Donner (2000, n. 3) and Madelung (1986) refer to Goldziher’s note and use the same references (but cf. the quote from Donner below.) A few more references are found in Crone and Hinds (1986:36; for the Prophet as *mahdī* see references in 40, n. 131). In spite of their position on the use of the title *al-mahdī*, several of the scholars that hold this position still regard the early movement of the Believers as essentially eschatological in character.

When discussing Mukhtār’s use of the term, most scholars seem to hold the view that when he referred to Ibn al-Ḥanafīyya as *al-mahdī* it was in the sense of a messiah of some kind. The majority state that he was the first to use it in this sense. Thus Donner writes:

Mukhtār asserted that Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya was the rightful claimant [to the leadership of the Believers] not only because of his ‘Alid ancestry but also because he was the eschatological redeemer (*mahdī*) whose arrival would vanquish evil and (finally) establish a just regime on Earth. (This is the first recorded instance in which the concept of the *mahdī* is evoked among the Believers.) (2010:183–184)¹²

Likewise, Sean Anthony states that ‘[a]lthough the term *mahdī* had been utilised by previous movements [...], Moḳtār’s revolt marks the first time that the title unambiguously conveyed the sense of an apocalyptic redeemer’ (2013).¹³ Crone and Cook also maintain that Mukhtār used *al-mahdī* in a messianic sense, though according to them the messianism that had prevailed from the beginning of the movement ‘saw a resurgence’ with him (1977:96; see also Crone, 2004:77). So, whether the scholars believe that Mukhtār was the first to use term *al-mahdī* in a more eschatological sense when he applied it to Ibn al-Ḥanafīyya, or whether they argue that it was used in this way before Mukhtār, almost all seem to agree that it was in this ‘heightened sense’¹⁴ that he used it. One of the very few scholars who are cautious about ascribing an eschatological content to Mukhtār’s use of *al-mahdī* is Wadad al-Qadi. She argues that Mukhtār’s use of the concept developed during his political activities in Kufa, but that it cannot be proved that he ever used

¹² In this quote Donner seems to say that the term *mahdī* had not been used at all previous to Mukhtār. However, in his earlier article ‘La question du messianisme dans l’islam primitif’ (2000:para. 5) he maintains that the term had been used earlier, though not in an eschatological sense.

¹³ For similar statements, see e.g. Arjomand (1998:250); Hawting (2000:52); Madelung (1986); Sachedina (1981:9); Tucker (2008:23–24).

¹⁴ The expression is from Madelung (1986).

it in a fully messianic sense (1974:122–125). This is something that is only attested later, according to her.

PROBING THE SOURCES

A methodological problem in the discussions about Mukhtār mentioned above is that many scholars base their views on descriptions from a single source. Many studies, particularly since the 1970s, have demonstrated that early Islamic historiography cannot be taken at face value.¹⁵ Just like present-day historians, medieval Muslim scholars were influenced by the culture and values of their contexts. This affected their views of history and of the events that had occurred. Thus texts from the history of Islam have to be carefully analysed in order to sift out the biases of later historians from the earliest versions (which in themselves, of course, are accounts given from particular perspectives). As previous research has demonstrated, accounts with a historical basis are often merged with traditions of a more spurious character that are religiously or politically biased. Hence the basis in historical fact of each tradition must be investigated in each case. An important criterion when trying to determine whether an event or a phenomenon described in the sources has actually occurred is its attestation in several independent sources.¹⁶ It is important that the sources relate the same thing independently of one another. The story of Mukhtār is indeed related by each of the three early historians al-Balādhurī (d. 892), al-Ṭabarī (d. 923), and Ibn A‘tham (d. early tenth century)¹⁷. All three, however,

¹⁵ Among the many works that have been published on this, here are only a few examples that give an overview of the field of Islamic historiography and the modern discussion about it; each of them has many references to other works: Donner (1998, an overview is found in pp. 1–31); Gilliot (2012); Noth and Conrad (1994); Robinson (2003, in particular, Chapter 2).

¹⁶ Within Biblical studies, in particular the study of the historical Jesus, this criterion is perhaps most systematically developed, see e.g. Meier (1991:174–175). In Islamic studies, the *isnād-cum-matn* method developed by Harald Motzki, Gregor Schoeler and others is a good example of the criterion of multiple attestation of sources, although in the meticulous work of this group of scholars several criteria are combined (e.g. Motzki, 1991; Schoeler, 2011). See also Shoemaker (2012:4).

¹⁷ Ibn A‘tham’s date of death has been contested. Compare the arguments of Conrad

clearly base most of their accounts on the version of the prolific Abū Mikhnaf (d. 774), and thus they cannot normally be regarded as three independent sources.

In contrast, the account of Ibn Sa‘d (d. 845) is most likely not based on Abū Mikhnaf’s version. Firstly, although the basic structure is similar in the two accounts, there are numerous details in Abū Mikhnaf’s version that Ibn Sa‘d has not included. Now, this is hardly surprising as the Ibn Sa‘d account is much shorter and could be regarded as an abbreviated version of that of Abū Mikhnaf. Moreover, Ibn Sa‘d’s intention was not to portray Mukhtār, but Ibn al-Ḥanafīyya, and the Kufan rebel leader is included in the account only as far as it suits this particular purpose. Yet there is an important detail in Abū Mikhnaf’s account which is absent in Ibn Sa‘d, and which is difficult to explain if the latter should be dependent on the former. In Abū Mikhnaf’s version, several epithets are applied to Mukhtār to describe his relationship to Ibn al-Ḥanafīyya. Among other things, he is called Ibn al-Ḥanafīyya’s ‘trustee’ (*amīn*) (Ṭabarī, *Tārīkh*:509 l. 15, 534 l. 4, 611 l. 10)¹⁸, his ‘messenger’ (*rasūl*) (Ṭabarī, *Tārīkh*:608 l. 12, 610 l. 11), and, most commonly, his ‘helper’ (*wazīr*) (Ṭabarī, *Tārīkh*:509 l. 15, 534 l. 4, 608 l. 11, 611 l. 10, 620 l. 4, 638 l. 5). In Ibn Sa‘d’s account, al-Mukhtār is called ‘trustee’ (*amīn*) and ‘messenger’ (*rasūl*) (Ibn Sa‘d, *Tabaqāt*:72 l. 20–21). The epithet ‘helper’ (*wazīr*) is nowhere found in Ibn Sa‘d’s account on Mukhtār, however. The frequent use of it in Abū Mikhnaf and its total absence in Ibn Sa‘d is in my opinion an indication that the two texts have different origins. Taken by itself it is hardly probative, but there is other evidence, which points in the same direction.

Secondly, Ibn Sa‘d includes information not found in Abū Mikhnaf’s version, such as a letter to the Kufan Shī‘ites which Mukhtār claims is

(2015:90–96) with the more convincing ones of Lindstedt (2017).

¹⁸ In the following, I will normally refer only to the Leiden edition of Ṭabarī’s *Tārīkh*. The English translation made by G. Hawting (Ṭabarī, *History*, transl. of ser. II, 598–642) also give the pagination of the Leiden edition in the margin, and it should be easy for any reader to consult the English text even though it is not referred to directly. Only when the translation is quoted do I refer to it. In some of the cases referred to here, verbal forms of the root *‘-m-n* are used rather than the noun *amīn*.

written by Ibn al-Ḥanafīyya (1904–1908:V, 72, l. 10–11); Mukhtār’s sending of the head of the killed ‘Ubaydallāh b. Ziyād to Ibn al-Ḥanafīyya and his relatives, and the positive reaction of ‘Alī b. al-Ḥusayn to ‘Ubaydallāh’s death (1904–1908:V, 73, l. 5–10); Ibn al-Ḥanafīyya’s dislike of the endeavour of Mukhtār, and his request for advice from Ibn ‘Abbās about how to relate to it (1904–1908:V, 73, l. 10–12); and Ibn al-Ḥanafīyya’s wish to go to Kufa when he is harassed by Ibn al-Zubayr in Mecca, and Mukhtār’s spread of the rumour that Ibn al-Ḥanafīyya is invulnerable and that this will be proven when someone in Kufa tries to kill him (1904–1908:V, 74, l. 13–15). Such differences further strengthen my hypothesis that the two versions are independent of one another.

On the other hand, there is one instance where the close similarities in vocabulary and word order point in a different direction, and could hint at a common source – oral or scriptural – behind them. Both versions describe how some of Mukhtār’s men begin to doubt that Ibn al-Ḥanafīyya has actually given Mukhtār authority to speak in his name. They send a delegation to Ibn al-Ḥanafīyya to ask him about this. His reply to the Kufans differs in length and in content between the versions of Abū Mikhnaf and Ibn Sa‘d, but in both cases the answer ends with the words: ‘I wish God would assist us [against our enemies] through whichever of His creatures He will’ (*la-wadadtu anna ‘llāha ‘ntaṣara lanā [min ‘aduwwinā] bi-man shā’a min khalqihī*) (Ṭabarī, *Tārīkh*:607, l. 14; Ibn Sa‘d, *Tabaqāt*:V, 72, l. 18, words in brackets are found only in Abū Mikhnaf’s version). However, this isolated instance of an almost identical sentence in both texts does not, in my view, indicate anything more than that this particular phrase has been preserved by a tradition used by both historians. As for the rest of the texts, although the basic outline of the story is preserved in both versions, very little of vocabulary, grammatical constructions or word order is the same between the accounts of Abū Mikhnaf’s and Ibn Sa‘d.¹⁹ Thus, the

¹⁹ In fact, there is another case of similar wording in a phrase. Both historians relate that Mukhtār visited Ibrāhīm b. al-Ashtar in order to persuade him to join the uprising. He was well received by Ibrāhīm, who, in Ibn Sa‘d’s words ‘seated him [Mukhtār] with

differences between the texts are much weightier than the similarities. Although there might be sections where Ibn Saʿd has used the same source as Abū Mikhnaf, the parallels are far too insignificant to speak of mutual dependence.²⁰

In spite of other differences between them, both Abū Mikhnaf and Ibn Saʿd several times and in different contexts state that Mukhtār used the appellation *al-mahdī* for Ibn al-Ḥanafīyya. As this is attested by two independent sources, it is likely that on this point they reflect an historical reality. Against this it may be argued that, since these accounts are transmitted to us by authors who were active a long time after the events themselves, they may rely on traditions which do not necessarily go back to the time of Mukhtār. It is conceivable, for example, that Mukhtār did not use the term *al-mahdī* himself, but that it was created by the Kaysāniyya movement that inherited and developed the legacy of Mukhtār and his companions, and that the occurrence of the term in the texts under investigation here is influenced by traditions about them. However, an important indication that the use of the term actually does go back to Mukhtār himself is found in a poem by the contemporary poet ʿAbdallāh b. Hammām al-Salūlī (d. after 96/715), related by Abū

himself on his cushion' (*ajlasahu ma'ahu 'alā firāshihī*) (*Tabaqāt*:72, l. 21). In the account of Abū Mikhnaf basically the same words are used, but the grammatical construction is slightly different in that Mukhtār rather than Ibrāhīm is here made the subject of the clause: 'al-Mukhtār sat with him on his cushion' (*jalasa l-Mukhtār ma'ahu 'alā firāshihī*) (Ṭabarī, *Tārīkh*: 611, l. 17). Such a wording and construction, however, must be considered commonplace in descriptions of the reception of honoured visitors, and this instance of similarity can therefore be regarded as more or less accidental. For an example of similar wording in the story of the Penitents, see Ṭabarī (*Tārīkh*:552, l. 1).

²⁰ I have decided not to count the *akhbār* as separate, independent sources. A *khbar* (pl. *akhbār*) is a short narrative unit preceded by a chain of authorities that have transmitted it. The accounts of historians such as Abū Mikhnaf and Ibn Saʿd normally consist of compilations of such *akhbār*. The *akhbār* have often been heavily edited, however, and in the present context it would be very difficult, if not impossible, to make proper critical studies of each of them in order to trace their redaction history. Thus although I am convinced that there is enough evidence to state that Mukhtār used the term *al-mahdī*, it is extremely difficult to know which of each particular occurrence of the term is historical. On the *akhbār* and their use, see Leder (1992). On the frequent editing of them and the problems of relying on them as they are presented by the historians, see Donner (1998:263–266); Robinson (2003:18–19).

Mikhnaf (and in part also by al-Dināwarī (1888–1912:I, 299)), in which the poet praises Mukhtār and Ibn al-Ḥanafīyya.²¹ It is of course possible that poems were forged by later writers, and this probably happened quite often when the author of a poem is said to be an obscure person or someone who is not known as a prominent poet. In the case of famous poets whose works were generally known and spread, such as Ibn Hammām, this is less likely, however, and for that reason I accept this poem as genuine. In the final three verses of the longer version recited by Abū Mikhnaf, Ibn Hammām writes about Mukhtār and Ibn al-Ḥanafīyya:

But the helper of the son of the [Prophet’s] legatee²² was gracious to them²³
 and was the best intercessor for them among the people.
 Right guidance [*hudan*] indeed returned to its seat, most rightly returning
 and coming back
 to the Hāshimī,²⁴ the rightly guiding by whom one is rightly guided [*al-
 muhtadī al-muhtadā bihī*];
 him we hear and obey. (Ṭabarī, *Tārīkh*:638, l. 5–10; *History*:222)

The Arabic words that I have set within brackets come from the root *h-d-y*; that is, the same root as the word ‘*mahdī*’. In this poem, then, the word *al-mahdī* is not used; instead, other forms of the root *h-d-y* are employed. Furthermore, in the last verse Ibn al-Ḥanafīyya is the subject of the active participle, ‘*al-muhtadī*’, whereas the subject of the passive participle, ‘*al-muhtadā*’, is the believer.²⁵ In other words, the verses depict the relation between Ibn al-Ḥanafīyya and the believer, not that between him and God (as is implied in the passive participle of the first

²¹ On ‘Abdallāh b. Hammām, see El-Achèche (2003); Pellat (1960).

²² ‘The helper’ (Ar. *wazīr*) i.e. Mukhtār in his function as the helper of Ibn al-Ḥanafīyya, who is here described as the son of ‘Alī, ‘the legatee’ of the Prophet.

²³ I.e. to the governor of Kufa and his companions, who Mukhtār and his men had ousted, but not killed.

²⁴ The clan of the Prophet Muḥammad and all his relatives, including Ibn al-Ḥanafīyya.

²⁵ Both these are participles of the eighth verbal form.

verbal form, *al-mahdī*). In spite of this, the poem gives further indication that the concept of guidance was important during the activities of Mukhtār. Together with the many references to the use of ‘*al-mahdī*’ in various contexts, both in Abū Mikhnaf’s and in the account of Ibn Sa‘d, this is a strong indication that Mukhtār actually referred to Ibn al-Ḥanafīyya as *al-mahdī*.

The next question, then, is what Mukhtār and his companions meant by this title. There is in fact very little in the words ascribed to Mukhtār and his companions in the texts that indicate that they regarded Ibn al-Ḥanafīyya as a messianic redeemer. The only passage in the sources where Mukhtār purportedly uses phrases that can be interpreted in this direction is transmitted by Abū Mikhnaf. He relates Mukhtār’s early propaganda to win over the Shī‘ites of Kufa to his side:

I have come to you from him who is in authority, the source of virtue, the legatee of the Legatee, and the Imām the Mahdi, with an authority in which there is restoration of health, *removal of the covering*, fighting against the enemies, and fulfilment of favors... Listen to what I say and obey my command, and then rejoice and *spread the good news*. (Ṭabarī, *Tārīkh*:534, l. 9–11; *History*:120, slightly amended)

Arjomand quotes parts of this passage (1998:250), and, like him, I have italicised the phrases that he regards as having a particularly apocalyptic tinge. I agree with him that these clauses can (and perhaps should) be interpreted in an eschatological sense, but as I have already mentioned, they are the only statements which describe the *mahdī* and the mission he has given to Mukhtār in such terms. In addition to this passage, there is a curious incident related by Ibn Sa‘d in which Mukhtār ascribes supernatural (although not necessarily messianic) qualities to Ibn al-Ḥanafīyya as the *mahdī*. This is supposed to have occurred when the latter was harassed in Mecca by Ibn al-Zubayr, who wanted a pledge of allegiance from him. We are told that Ibn al-Ḥanafīyya considered leaving the hostile situation and going to the more friendly Kufa. Mukhtār did not like this:

[Ibn al-Ḥanaḥfiyya's] coming was bothersome for [Mukhtār], and he said: 'In *al-mahdī* there is a sign [*'alāma*]. He will come to this town of yours [i.e. Kufa] and in the market place a man will strike him with a sword, but it will not harm him or make a mark on him'. Ibn al-Ḥanaḥfiyya came to know about this and he stayed [where he was]. (Ibn Sa'd, *Tabaqāt*:V, 74, l. 12–15, my translation)

According to this text, Mukhtār spread the word that Ibn al-Ḥanaḥfiyya was invulnerable and that this was a sign of his being the *mahdī*. But he also prophesied that someone would test this if Ibn al-Ḥanaḥfiyya came to Kufa. In this way, Mukhtār frightened Ibn al-Ḥanaḥfiyya off from coming and putting his life at risk. As related by Ibn Sa'd, the incident is thus a ruse by Mukhtār to keep Ibn al-Ḥanaḥfiyya at arm's length. Should it be accepted as historical, it would show that the idea of a *mahdī* with superhuman qualities was not alien to Mukhtār and his followers. This is how al-Qadi (1974:124) interprets it, while Dixon (1971:58) and Anthony (2012:259–260) seem to leave the question of its historicity open. None of these scholars argue for their standpoint, though, and personally I see no reason to accept it as genuine (see also Margoliouth, 1919:5–6).

These two isolated traditions are the only overt examples in the sources of any kind of messianic or superhuman traits attributed to Ibn al-Ḥanaḥfiyya by Mukhtār. This does not entirely preclude the possibility that Mukhtār used the term *al-mahdī* in a messianic sense, of course. Arguments from silence are always perilous, and based on the limited evidence we have in this case it is impossible to make categorical statements on this issue in any direction. My main argument in the present study is that the texts available to us do not support the rather bold statements of the scholars I have referred to above, that Mukhtār gave the term a messianic and apocalyptic meaning. Going a step further, it seems to me that the role of an eschatological redeemer was reserved for 'Alī, who to my knowledge was never called *al-mahdī* at the time

discussed here.²⁶ This title was used for his son Ibn al-Ḥanafiyya, about whose messianic status the sources investigated in this study are silent.²⁷

A METHODOLOGICAL RATHER THAN AN HISTORICAL PROBLEM

Although the texts under consideration say nothing about the messianic role of Ibn al-Ḥanafiyya, apocalyptic ideas were prolific in Kufa, in particular in the group around Mukhtār, as noted above. The notion of the son of ʿAlī as some kind of messianic figure cannot have been far-fetched, and it certainly gained ground in the Kaysāniyya movement as this developed after the death of Mukhtār (Anthony, 2012:290–311; 2013; al-Qadi, 1974:235–238). So what makes it so important to argue that we cannot be sure that Mukhtār himself used the term *al-mahdī* in this sense, when only a few years after him it was demonstrably employed that way? Many other questions regarding the early history of Islam which are considerably more important are left unanswered for lack of enough sources, or because the sources available to us have not been properly studied, so why bother about such a minor issue? To me, rather than being a matter of historical accuracy, this is a methodological issue that points to the need to be strict in method and not to reproduce statements and ideas adduced by earlier scholars without argument.

Several of the scholars on early Islam mentioned above apply criteria similar to those used here in their research on Mukhtār and his times.

²⁶ As I mention elsewhere (2018 [forthcoming]), the only place where ʿAlī is called *al-mahdī*, in the story of the Penitents (Ṭabarī, *Tārīkh*:546, l. 11), is probably later. I plan to discuss this in more detail in a coming publication.

²⁷ As I have indicated above, according to Islamic sources the title *al-mahdī* was apparently used for the prophet Muḥammad in his lifetime or at least soon after. Likewise, in Syriac texts from the seventh century, words cognate with *mahdī* were used when talking of him (see Amir-Moezzi, 2016:33–35, I am grateful to one of my anonymous reviewers who alerted me to this article; see also Brock, 1982:14). Furthermore, in some early non-Islamic texts the Prophet is described in messianic terms (Amir-Moezzi, 2016:33–34). As Amir-Moezzi demonstrates, however, Muḥammad was never regarded as the Messiah by his followers (2016:33–41). Hence, the messianic content of these Syriac words alone cannot be taken as an argument that the term *al-mahdī* had a messianic content prior to Mukhtār.

So, for example, Sean Anthony (2012) has made an excellent and critical investigation of the Shī'ite movement of the Saba'iyya, which probably had great influence on many adherents of Mukhtār and perhaps also on the man himself. Fred M. Donner's convincing study, mentioned in a footnote above (2010), contests both the traditional and the scholarly consensus that the word *islām* was used as a label for the new religion already from the time of Muḥammad, and that *muslim* was immediately used to designate the adherents of this religion. That eminent scholars such as these make a methodological slip and uncritically state that Mukhtār used the term *al-mahdī* in a messianic sense must, I think, be attributed to the relative lack of historical importance of the issue. Had it been a matter of higher dignity, it would have attracted more attention and painstaking research, just like the words 'Islam' and 'Muslim', and the Saba'iyya movement. It is impossible for a researcher to check every statement one makes in the sources. We all have to build on previous scholars' research, as I do in much of what is written here. Nevertheless, it does become problematic when facts that are demonstrably incorrect are reproduced uncritically. Most probably, the present study is not methodologically flawless. Should anyone find it worthwhile to challenge my conclusions, there are doubtless several points where it can be criticised. Yet my hope is that it is a contribution towards a more correct understanding of the development of early Shī'ism and the meaning of the concept of *al-mahdī* in this process.

LITERATURE

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2014. 'Reflections on the Expression *dīn 'Alī*: The Origins of the Shi'i Faith'. In Farhad Daftary, & Gurdofarid Miskinzoda, eds. *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*. I. B. Tauris, London, 17–46.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2016. 'Muḥammad le Paraclet et 'Alī le Messie: nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite'. In, Mohammad Ali Amir-Moezzi et al. eds.

- L'Ésoterisme shi'ite, ses racines et ses prolongements = Shi'ite esotericism: its roots and developments.* Brepols, Turnhout, 19–54.
- Anthony, Sean W. 2012. *The Caliph and the Heretic: Ibn Saba' and the Origins of Shī'ism.* Brill, Leiden.
- Anthony, Sean W. 2013. 'Kaysāniya'. In *Encyclopaedia Iranica*. Advance online publication. <http://www.iranicaonline.org/articles/kaysaniya>. Accessed on 17 November, 2016.
- Arjomand, Saïd Amir 1998. 'Islamic Apocalypticism in the Classic Period'. In Bernard McGinn, John Joseph Collins, & Stephen J. Stein, eds. *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Continuum, New York, 238–283.
- Brock, Sebastian 1982. 'Syriac Views of Emergent Islam'. In G. H. A. Juynboll, ed. *Studies on the First Century of Islamic Society*. Southern Illinois University Press, Carbondale, 9–21.
- Conrad, Lawrence I. 2015. 'Ibn A'tham and His History'. *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā: The Journal of Middle East Medievalists* 23: 87–125. <http://islamichistorycommons.org/mem/al-usur-al-wusta-volume-23-2015/> Accessed on 26 January, 2016.
- Crone, Patricia 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Crone, Patricia, Cook, Michael 1977. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Crone, Patricia, Hinds, Martin 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa 1888–1912. *Al-akhbār al-tiwāl*, ed. Vladimir Guirgass, & Ignace Kratchkovsky. Brill, Leiden.
- Dixon, Abd al-Ameer Abd 1971. *The Umayyad Caliphate, 65–86/684–705: (A Political Study)*. Luzac, London.
- Donner, Fred M. 1998. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Darwin, Princeton N.J.
- Donner, Fred M. 2000. 'La question du messianisme dans l'islam primitif.' *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*

- [online edition], 91–94 (July): 17–28. <http://remmm.revues.org/246>. Accessed on 5 February, 2013.
- Donner, Fred M. 2010. *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- El-Achèche, Taïeb 2003. *La poésie ši'ite des origines au III:e siècle de l'Hégire*. Presses de l'Ifpo, Damascus.
- van Ess, Josef 1991–1997. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. de Gruyter, Berlin.
- Gilliot, Claude 2012. 'Le débat contemporain sur l'islam des origines'. In Thierry Bianquis, Pierre Guichard, & Mathieu Tillier, eds. *Les débuts du monde musulman (VIIe – Xe siècle): De Muhammad aux dynasties autonomes*. Presses Universitaires de France, Paris, 355–371.
- Goldziher, Ignaz 1981. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton University Press, Princeton.
- Hawting, Gerald R. 2000. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*, 2nd ed. Routledge, London.
- Ibn Sa'd, Abū 'Abdallāh Muḥammad 1904–1908. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Eduard Sachau, ed. Brill, Leiden.
- Izutsu, Toshihiko 2002. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, 2nd ed. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.
- Leder, Stefan 1992. 'The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing'. In Averil Cameron, & Lawrence I. Conrad, eds. *The Byzantine and Islamic Near East. Vol. I, Problems in the Literary Source Material*. Darwin, Princeton, N.J., 277–315.
- Lindstedt, Ilkka 2017. 'Sources for the Biography of the Historian Ibn A'tham al-Kūfī'. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 254: 299–309.
- Madelung, Wilferd. 1986. 'Al-Mahdī'. In C. E. Bosworth et al. eds. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, vol 5, Brill, Leiden.
- Margoliouth, D. S. 1919. *On Mahdis and Mahdiyyism*, London.
- Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1, The Roots of the Problem and the Person*. Yale University Press, New Haven.

- Motzki, Harald 1991. 'The *Muṣannaḥ* of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A. H'. *Journal of Near Eastern Studies* 50/1: 1–21.
- Noth, Albrecht and Conrad, Lawrence I. 1994. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Darwin, Princeton, N.J.
- Pellat, Charles. 1960. 'Abd Allāh b. Hammām al-Salūlī'. In H. A. R. Gibb et al. eds. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, vol 1. Brill, Leiden.
- Al-Qadi, Wadad 1974. *Al-Kaysānīya fī 'l-tārīkh wa-'l-adab*. Dār al-Thaqāfa, Beirut.
- Al-Qadi, Wadad 1976. 'The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya'. In Albert Dietrich, ed. *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft: Göttingen, 15. bis 22. August 1974*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 295–319.
- Robinson, Chase F. 2003. *Islamic Historiography*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Robinson, Chase F. 2005. *Abd al-Malik*. Oneworld, Oxford.
- Sachedina, Abdulaziz 1981. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdism in Twelver Shi'ism*. State University of New York Press, Albany.
- Schoeler, Gregor 2011. *The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*. Routledge, London.
- Shoemaker, Stephen J. 2012. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr 1879–1901. *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ser. II. M. J. de Goeje et al. eds., eds. Brill, Leiden.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr 1989. *The History of al-Ṭabarī. Vol. XX: The Collapse of Sufyānid Authority and the Coming of the Marwānids*. Gerald R. Hawting, ed. and trans. State University of New York Press, Albany.
- Tucker, William F. 2008. *Mahdis and Millenarians: Shī'ite Extremists in Early Muslim Iraq*. Cambridge University Press, Cambridge.

ABSTRACT

The concept of *al-mahdī* is an important theological idea in Shī‘ism, its literary meaning being ‘the rightly guided’. In Twelver Shī‘ism it has come to denote the hidden Imam who will one day return to redeem his followers and restore justice on Earth, and in that sense it is akin to the Christian idea of the Messiah. Among scholars of early Islam there is near-consensus on the view that the transition of meaning from its literal meaning ‘the rightly guided’ to an eschatological redeemer occurred with the Shī‘ite rebel leader al-Mukhtār b. Abī ‘Ubayd (d. 686), when he applied it to Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, the son of ‘Alī. In the present study I contest that view. I hold that while it can be established from the sources that Mukhtār probably spoke of Ibn al-Ḥanafīyya as *al-mahdī*, they do not support his use of this title in a messianic sense. This eschatological meaning can only be verified soon after his death. Finally, I argue that this question is methodologically rather than historically significant.

KEYWORDS: Islam, Shī‘a, Mukhtār, mahdī, eschatology

Vi har hämnats Profeten! Kognitionsvetenskaplig religions- forskning i analys av reaktioner på Muhammedkarikatyrer

Av Jonas Svensson

Föreliggande artikel antar vad författaren ser som en utmaning framförd av Håkan Rydving i hans kritik av kognitionsvetenskaplig religionsforskning, formulerad i en artikel publicerad 2008. Här hävdar Rydving, med hänvisning till konkreta exempel, att för att analysera vissa fenomen i religionernas värld har kognitionsvetenskaplig religionsforskning begränsat värde. Ett av de exempel han ger är ”olika muslimska reaktioner på teckningarna av profeten Muhammed i den danska tidningen Jyllandsposten [författarens övers.]”. Föreliggande artikel tar sådana reaktioner som utgångspunkt för ett resonemang om heliga värden, hängivna aktörer och identitetsfusion. Detta är begrepp som på senare tid varit i fokus för empirisk forskning om mänsklig social kognition. Argumentet är att kognitionsvetenskaplig religionsforskning är relevant för religionsvetenskap i stort, och en viktig del av en större, samvetenskaplig uppgift att på olika nivåer av analys behandla mänskliga kulturyttringar i historia och nutid.

NYCKELORD: kognitionsvetenskaplig religionsforskning, heliga värden, hängivna aktörer, identitetsfusion, Muhammedkarikatyrer

INLEDNING

Nyligen angav en kollega som ett av Håkan Rydvings stora bidrag till religionsvetenskapen att han ”formulerat den grymmaste och mest beundransvärda sågningen av kognitionsforskningen: ’den har kommit fram till att religiösa människor har en hjärna: WOW, det hade jag INGEN ANING OM!!!’”.

Håkan Rydvings artikel ”A Western Folk Category of Mind” publicerad i *Temenos* 2008, vol 44 är dock inte en sågning (Rydving 2008). Det är en i flera avseenden rimlig kritik av kognitionsvetenskaplig religionsforskning vid mitten av 00-talet, även om den också rymmer en del missförstånd.¹ Jag kommer här dock inte att gå i polemik. Istället ska jag fokusera det kombinerat positiva och negativa omdöme som avslutar artikeln, och anta vad jag ser som en direkt utmaning.

Rydving skriver att framtiden förmodligen kommer att visa att kognitionsvetenskaplig religionsforskning varken var så epokgörande som vissa av dess företrädare menade, eller så oanvändbar som be-lackarna hävdade. De år som förflutit sedan artikeln publicerades har, skulle jag säga, givit honom rätt. Kognitionsvetenskaplig religionsforskning har inte ersatt andra inriktningar inom religionsvetenskap, utan istället kommit att bli en mer och mer etablerad del av den teoretiska palett som används av religionsvetare för att förstå och förklara olika fenomen som korrekt eller ej, ofta placeras under paraplybegreppet religion (Bulbulia 2013; Taves 2010).

Icke desto mindre menar Rydving att det finns gränser för användbarheten hos kognitionsvetenskaplig religionsforskning. Han skriver:

Anta att vi försökte analysera, till exempel, olika muslimska reaktioner på teckningarna av profeten Muhammed i den danska tidningen *Jyllands-posten* (sic!) [här följer sedan ytterligare fyra exempel på konkreta företeelser som han benämner ”ämnen som de flesta forskare inom icke-

¹ För en kritisk genomgång av artikeln, se Sörensen 2008. Jag delar religionsvetaren Jesper Sørensens kritiska synpunkter, även om jag är lite mindre benägen än honom att spekulera i Rydvings bakomliggande intentioner.

teologisk religionsvetenskap skulle finna högst legitima”] I tillämpningen skulle man troligtvis finna att kognitionsvetenskaplig religionsforskning skulle vara till liten, eller ingen hjälp” (90)

De områden där kognitionsvetenskaplig religionsforskning skulle kunna visa sig användbar rör frågor om ”religionens’ ursprung” och ”jämförande analys av delar av ’religiösa föreställningar’ världen över” (90).

Poängen, om jag tolkar Rydving rätt, är att kognitionsvetenskaplig religionsforskning möjligen kan besvara frågor av generell art, men att den kommer till korta vid analys av unika fenomen i historia och nutid. Citatet anknyter till traditionell distinktion mellan idiografisk och nomotetisk vetenskap, mellan humaniora som det prototypiska för det förra, och naturvetenskap för det senare. Min utgångspunkt i det som följer är att denna distinktion, och den bodelning som den implicerar, inte är särskilt fruktbar. Dessutom ser jag på kognitionsvetenskap generellt, och kognitionsvetenskaplig religionsforskning specifikt, inte som hemmahörande i en nomotetisk tradition, utan snarare som en brygga mellan denna tradition och den idiografiska. Det tvärvetenskapliga ämnet kognitionsvetenskap tar sig nämligen an något som uttryckligen ignoreras i tidigare nomotetiskt orienterade studier av mänsklig beteende, dominerade av behaviorismen. Det är dock samma ”något” som i idiografiska studier istället hanteras på ett ofta oproblematiserat sätt: det mänskliga sinnet i vid mening, inkluderande psykologiska processer som med (svensk) folk-psykologisk terminologi benämns med ord som tänkande, intuitioner, känslor, motiv, intentioner et cetera.

Jag kommer här att argumentera mot Rydving, och för att en analys av olika muslimska reaktioner på Muhammedkarikatyrer har en hel del att hämta från modeller av hur mänskligt tänkande i vid mening fungerar. De modeller jag kommer att exemplifiera med är från relativt nypublicerad forskning och hypotesbyggande. Det bör hållas i minnet. Det är inte alls säkert att Håkan Rydvings uppfattning om begränsningarna hos kognitionsvetenskaplig religionsforskning skulle omfatta dessa modeller, om kritiken hade formulerats idag.

BAKGRUND

När Rydving skrev sin artikel var det med händelseförloppet efter *Jyllands-Postens* publicering av en uppsättning teckningar av Muhammed 2005 i färskt minne.² Det var dock varken första eller sista gången som icke-muslimska framställningar av Profeten i ord och bild väckte reaktioner bland muslimer världen över. Drygt 15 år tidigare hade en drömsekvens hos en av protagonisterna i Salman Rushides roman *Satansverserna* föranlett en officiell iransk stämpling av författaren som avfälling.³ Året efter den danska karikatyrkrisen, 2006, var det dags igen, när information om den svenske konstnären Lars Vilks teckning av Muhammed som rondellhund, och publiceringen av densamma i tidningen *Nerikes Allehanda*, spreds över världen.⁴ År 2012 lades filmen ”The innocence of Muslims”, en förespeglad trailer för en längre film om Muhammeds liv, upp på YouTube, och föranledde våldsamma protester (Allen & Isakjee 2015). Den franska skämttidningen *Charlie Hebdo* återpublicerade 2006 teckningarna i *Jyllands-Posten*, men tillhandahöll själv också senare egna bidrag till traditionen av tecknad Muhammedsatir. Den 7 januari 2015 attackerades *Charlie Hebdo*s redaktion i Paris av två beväpnade män som sköt ihjäl 12 av tidningens medarbetare, enligt uppgift under det att de ropade ”Vi har hämnats Profeten”.

Det sistnämnda är kanske det allra mest uppmärksammade fallet av en extrem form av reaktion på Muhammedkarikatyrer. Våld eller planerat våld förekommer dock i samtliga fall (se nedan). Men våldshandlingar (genomförda eller planerade) utgör endast en bråkdel av reaktionerna. Majoriteten av dem som reagerade genom handling gjorde det på andra sätt: genom demonstrationer (utan våldsinslag), genom att skriva insändare och skicka mail, genom att uppvakta makthavare, genom köpbojkotter et cetera. Men till kategorin ”reaktioner på Muhammedkarikatyrer” bör också föras sådana som till skillnad från

² För en detaljerad genomgång av händelseförloppet, se Klausen 2009.

³ För en svensk islamologisk bearbetning av *Satansverserna*, se Bergenhorn 2006.

⁴ För den mest heltäckande genomgången av händelser knutna till Vilks konstverk Profeten Muhammed som rondellhund, se Orrenius 2016.

exemplen ovan inte är direkt observerbara: känslor, tankar, sinnesstämningar, föreställningar och andra mentala processer hos enskilda (muslimer).⁵ När jag nu går vidare med en analys av olika reaktioner är det i denna ända jag börjar.

UPPLEVELSER AV KRÄNKTHET OCH HELIGA VÄRDENS SOCIALA FUNKTION
Det förefaller uppenbart att information om att Muhammed smädats i text och bild leder till förändrade sinnestillstånd hos många troende muslimer. Dessa sinnestillstånd kan variera och verbaliseras i termer av exempelvis ilska, avsmak, upplevelser av förnedring, obehag och sorg. Enligt en undersökning av Catinét Research bland muslimer i Danmark genomförd i mars 2006 uppgav 81 procent att de upplevde sig kränkta av *Jyllands-Postens* publicering. 49 procent var ”mycket kränkta”, 32 procent ”något kränkta”.⁶ Någon direkt motsvarande undersökning av den internationella responsen saknas. Men våren 2006 genomförde PEW Research Centre en enkätundersökning i flera länder där de frågade människor om de ”sympatiserade” med de som upplevde sig kränkta av teckningarna. Frågan formulerades på detta sätt för att kunna möjliggöra jämförelser över lands- och religionsgränser. Resultatet bland muslimska respondenter (såväl i Europa/USA som i länder med muslimsk befolkningsmajoritet) var talande. Andelen som uttryckte sympati sträckte sig från 61 procent (muslimer i Tyskland) till 99 procent (muslimer i Jordanien).⁷

Hur kan man då analysera dessa reaktioner, i form av förändrade sinnestillstånd (med en sammanfattande term ”kränkthet”)? Ett sätt är

⁵ Här kan en liten brasklapp läggas till. Reaktionerna kan inte alla direkt kopplas till individuella möten med upplevt kränkande representationer i ord eller bild. Det finns indikationer på att en överväldigande majoritet av de muslimer som reagerade på *Jyllands-Postens* publicering gjorde det grundat på sekundär *information* om att de publicerats, alltså inte som en direkt respons på teckningarna som sådana (Klausen 2009:125). Det är inte orimligt att tänka sig att detsamma gäller även för de andra fallen.

⁶ Catinét Research 2006. Ugebrevet A4, 10. 2006-03-13.

⁷ <http://www.pewglobal.org/files/pdf/253.pdf>. Besökt 2017-01-02.

naturligtvis att prata med muslimer som säger sig vara kränkta och fråga dem varför. Det har också gjorts och svaren har varierat. Vissa säger sig vara upprörda över att profeten överhuvudtaget har avbildats, och hänvisar till ett avbildningsförbud i islamisk rättstradition. Andra hävdar att problemet inte så mycket är avbildningen, utan det sätt på vilket den gjorts, det vill säga att Profeten framställts i dålig dager, och det föreställda bakomliggande syftet. Det finns en hel del som pekar på att den senare tolkningen av de egna reaktionerna är vanligare.⁸

Det finns inga skäl att ifrågasätta muslimers rapporterade upplevelser av kränkning. Sådana upplevelser är också förståeliga mot en bakgrund av en lång inom-muslimsk tradition av vördnad för Profeten, och hans centrala roll i såväl lära som fromhetsliv som kan tecknas med hjälp av idéhistoriska analyser (Khalidi 2009; Safi 2009; Svensson 2015). Kontentan av en sådan analys blir att för majoriteten av troende muslimer, i historia och nutid, är Muhammed ”helig” i betydelsen upphöjd, avskild och inte minst skyddsvärd (Evans 2003).

Där kan också en analys av reaktioner på Muhammedkarikatyrer göra stopp. Reaktionerna är *förståeliga*. Människor blir kränkta, personligen, när något de håller för heligt förlöjligas eller dras i smutsen. Det gäller inte bara muslimer, utan alla människor. Om man bara förstår Muhammeds betydelse för muslimer så förstår man deras reaktioner på karikatyrerna. Men en analys kan också gå vidare. Varför blir människor kränkta av dylika handlingar riktade mot det de finner heligt? Vad innebär det att något är heligt och inte får förlöjligas eller dras i smutsen? Det går naturligtvis att lämna sådana frågor därhän, med hänvisning till att människors reaktion är ”självklar” eller ”naturlig”

⁸ Det kan inte uteslutas att de som motiverade sin reaktion med hänvisning till upplevt avbildningsförbud var ärliga. Dock kan ett agerande motiverat utifrån ”vad *shari‘a* säger” inte ses som en generell förklaring på reaktionerna. En anledning är att något generellt förbud mot att avbilda Profeten specifikt inte existerar i islamisk rättstradition (även om tolkningar i den riktningen gör det). Det finns muslimska, fromma avbildningar av honom (se Gruber 2009). Det kan också noteras att starka negativa reaktioner på karikatyrerna också kom från kulturella kontexter där det finns en tradition av sådana avbildningar (närmare bestämt det shiitiska Iran). För en längre diskussion om frågan om vilken betydelse ett uppfattat bildförbud hade i reaktionerna på karikatyrerna i *Jyl-lands-Posten* (liten), se Klausen 2009:131–146.

och inte i behov av någon vidare analys. Det är här många som sysslar med kognitionsvetenskaplig religionsforskning lägger in en protest. För att citera språkvetaren George Lakoff:

Närhelst en kognitionsvetare hör orden “Det är ju självklart [just common sense]” spetsar han [sic!] öronen och han vet att här finns något att studera i detalj och på djupet – något som behöver förstås. Ingenting är självklart. Det självklara har en begreppslik struktur som vanligtvis är omedveten. Det är det som gör det “självklart” (Lakoff 2002:4)

Alltså, om något i människors beteende framstår som självklart för någon annan är den förståelse som uppkommer något som i sig behöver förklaras. Förståelsen är möjligt för att den observerade och den observerande delar något som människor: ett intuitivt, i vissa fall kulturbundet, i andra fall (då det kulturella avståndet i tid och rum är stort) kanske allmänmänskligt, sätt att se på världen. Att närmare undersöka vad detta delade består av, och hur det uppkommit, blir en del av analysen av sådant som till synes enkelt kan förklaras med att det är ”självklart”.

Det självklara i fallet med muslimska reaktioner på Muhammed-karikatyror är alltså den möjligen allmänmänskliga benägenheten att heliggöra delar av omvärlden: personer, men också andra objekt, platser, tidpunkter och ideal och knutet till detta benägenheten att reagera emotionellt negativt på upplevda attacker, fysiska eller verbala på ”heliga värden”, vad dessa än må vara: Muhammed, det egna fotbollslagets emblem, nationens flagga, Justin Bieber, yttrandefriheten, Ordförande Mao, Jesus etc.

Under det senaste årtiondet har bland andra antropologen Scott Atran kommit att intressera sig för, och empiriskt undersöka, hur människor upprättar vad han (och andra) betecknar som ”heliga värden” och vilka konsekvenser detta får för deras föreställningsvärld, känsloliv och handlingar (Atran 2010; Atran & Axelrod 2008). Udden är, som i mycket forskning inom kognitionsvetenskap, riktad mot förståelsen av människor som i grunden rationella aktörer vars beteende kan förklaras med

medvetna eller omedvetna kalkyler av potentiella materiella vinster och kostnader. Heliga värden (som kan vara allt från materiella objekt till abstrakta idéer) är dock referenspunkter i mänskligt tänkande och handlande som är frikopplade från sådana kalkyler. De är, för de som anammar dem och agerar på basis av dem, inte översättningsbara till materiellt värde. Tvärtom, blotta tanken att sätta ett pris på ett heligt värde provocerar (Atran & Axelrod 2008; Tetlock 2003).

Varför skapar då människor heliga värden? Standardförklaringen är socialfunktionalistisk. Heliga värden finns för att de stärker grupperns sammanhållning. Detta är en förklaring som, i vetenskapliga sammanhang, går tillbaka på sociologen Émile Durkheim och som efter honom utvecklats bland annat av sociologer och religionssociologer, till exempel i diskuterats i relation till begreppet "civilreligion" (Bellah & Hammond 1980). Att heliga värden har (eller åtminstone kan ha) denna sociala funktion är relativt oomtvistat och standard i sociologisk analys (Righetti 2014). Men funktion är inte detsamma som orsak, även om funktion och orsak kan vara relaterade, vilket ibland, men långt ifrån alltid, är en utgångspunkt i kognitionsvetenskaplig religionsforskning. Den bakomliggande (ultimata) förklaringen till ett beteende står ofta att finna i vår arts evolutionära historia, och den roll beteendet haft i att gynna individers överlevnad, och därmed också, som en konsekvens, beteendets etablering och spridning i en population. En hypotes i linje med detta sätt att resonera, kopplat till just frågan om heliggörande, har jag fört fram i ett annat sammanhang (Lindenfors & Svensson 2017). Här följer en kort sammanfattning av argumenten.

Den mänskliga förmågan till storskaligt samarbete även med individer som är "genetiska främlingar" brukar ofta framhävas som en av vår arts stora evolutionära fördelar, men också som en gåta. Hur kan vi säkra att alla de som ingår i ett samarbete drar sitt strå till stacken? Hur upptäcker och undviker vi "snyltare" som drar nytta av samarbetet, men själva inte bidrar till det? Det finns empirisk forskning som visar hur människor, när vi avgör vilka nya bekantskaper vi bör knyta närmare sociala band med, ofta följer en princip om "lika barn leka bäst". Vi tyr oss intuitivt till personer som vi, medvetet eller ej, upplever liknar oss

själva. Framför allt lägger vi vikt vid likhet i värderingar, preferenser och föreställningar (Launay & Dunbar 2015). Problemet är bara att sådan likhet i vad kognitionsvetaren Peter Gärdenfors benämner ”inre världar” (Gärdenfors 2000) inte är observerbar. Vi måste förlita oss på mer eller mindre grova sekundära signaler, till exempel utseende (fenotypiska drag), sätt att klä eller smycka sig, ursprung och inte minst språk. Empirisk forskning pekar på att styrkan i sådana signaler varierar. Starkast tenderar de signaler vara som är svårast att fejka, till exempel dialekt (Cohen 2012; Greene 2013:50–53; Henrich & Henrich 2007:175–177). Det är här som heliga värden, och den emotionella dimension som finns i människors sätt att förhålla sig till dessa värden, kommer in.

Forskning kring emotioner har alltsedan Darwin (Darwin 2009 [1872]) pekat på deras roll som sociala signaler eftersom de både är lätta att tyda då det sätt på vilket de kommer till uttryck uppvisar stor likhet bland människor världen över (Ekman & Friesen 1971), och, inte minst, svåra att fejka (Shaver & Bulbulia 2016:105). En individs förhållande till gemensamma heliga värden speglar sig i hur hen förhåller sig till dessa i vardagen, i hens ofta ofrivilliga och med viljan svårkontrollerade kroppspråk och mimspel, och inte minst i hens reaktioner när det heliga kränks. Utan genuina känslor för det heliga är det svårt att upprätthålla fasaden. Risken är då att man med sina reaktioner, eller snarare brist på dem, avslöjar sitt utanförskap. En benägenhet att anamma (för en gemenskap) heliga värden och investera känslomässigt i dem har gynnat individers överlevnad, eftersom det har gjort att de identifierats som rimliga samarbetspartners (som lika i sitt ”inre”) av andra med samma benägenhet.⁹

Och varför är då detta relevant för en analys av muslimska reaktioner på Muhammedkarikatyrer? Jo, det förklarar deras uppenbart emotionella dimension; att så många reagerade känslomässigt när de mottog infor-

⁹ För emotionella responser som svårfejkade sociala signaler i linje med resonemanget här, se t.ex. McKeown, Sneddon & Curran 2015 och Winegard, Reynolds, Baumeister, Winegard & Maner 2014. Framför allt den senare för ett längre resonemang om sorg som social signal som är en direkt parallell till mitt resonemang om respekt för det heliga som detsamma.

mation om sådana karikatyrer. Reaktionen av kränkthet blir naturlig (förklarlig), och inte bara självklar (förståelig). Det är också möjligt att göra förutsägelser rörande i vilka sammanhang reaktionerna bör ha varit mest omfattande och starkast, nämligen i sammanhang där troende muslimer upplever sig som en grupp i konflikt med andra grupper, och där den interna sammanhållningen är central, det vill säga där det är viktigt att veta vem som är att lita på. Detta är helt i linje med, och förenligt, med analyser av reaktioner på Muhammedkarikatyreerna som noterar en koppling mellan sådana reaktioner och en upplevelse av en konflikt mellan islam och västvärlden, mellan ”oss” och ”dem”. Empirisk forskning har också visat en korrelation mellan individers upplevelser av att befinna sig i en konfliktsituation och den betydelse som de personligen tillskriver gemensamma heliga värden (Sheikh, et al. 2012).

HÄNGIVNA AKTÖRER OCH KOSTSAM SIGNALERING

Medan många muslimer uppenbarligen har upplevt sig kränkta när de mottagit information om att Muhammed avbildats på ett förnedrande sätt har sådana upplevelser inte generellt resulterat i handlingar, det vill säga någon form av uppoffring som respons. En person som modifierar sitt beteende med utgångspunkt i ett heligt värde benämner Atran en ”hängiven aktör” (devoted actor). Hängivna aktörer är till exempel beredda att ”skydda heliga eller moraliskt viktiga värden genom kostsamma uppoffringar och extrema handlingar, även villiga att döda och dö” (Atran & Ginges 2015:69). Atran (och medarbetare) reserverar begreppet för personer som går till ytterligheter i uppoffring när utvecklar vad de benämner som en ”devoted actor model”. Det kan dock vara en poäng med att använda det lite bredare. Det centrala för en hängiven aktör är att motiven är, eller snarare av aktören själv upplevs vara, ”deontologiska”. Det handlar inte om en kalkylering av kostnader och vinster. Handlingen som utförs till förmån för det heliga värdet upplevs som rätt oavsett dess konsekvenser.

Förhållandet mellan heliga värden och hängivna aktörer kan uttryckas som att framträdandet av hängivna aktörer förutsätter heliga

värden, men att de förra inte är en nödvändig konsekvens av de senare. Att en person delar heliga värden med andra i en gemenskap innebär inte per automatik att hen kommer att axla rollen av hängiven aktör. Således kan en analys av reaktioner på Muhammedkarikatyrer också berikas av att beakta teorier om vad som främjar framväxten av hängivna aktörer.

I linje med resonemanget i föregående avsnitt kan en hängiven aktörs handlingar ses som former för social signalering. Genom att agera deontologiskt i förhållande till heliga värden aviserar den enskilde sin lojalitet med gruppen och sin pålitlighet som samarbetspartner. Ju mer kostsam uppoffringen är (eller snarare uppfattas vara), desto starkare signal utgör den. Begreppet ”kostsam signalering”, och teorier som knyts till detta, har fått visst genomslag inom kognitionsvetenskaplig religionsforskning. Begreppet har främst använts i analyser av religiösa ritualer och ritualiserat beteende i vardagen. Empiriskt orienterade studier har bland annat kunnat visa hur religiösa grupper där kostsam signalering (i form av obligatoriska ritualer eller strikta levnadsregler) har en framträdande position också uppvisar hög stabilitet över tid och stark intern solidaritet (Sosis & Alcorta 2003; Sosis & Bressler 2003). Teorier om kostsam signalering har också använts för att förklara hur religiös prestige etableras och upprätthålls. Personer med religiös auktoritet, eller personer som aspirerar på sådan, kan använda kostsam signalering för ” trovärdighetsförstärkande uppvisningar” (credibility enhancing displays) som stärker deras prestige (Henrich 2009).

Viktigt att poängtera här är att individen inte behöver uppfatta det uppoffrande beteendet hen ägnar sig åt som en social signal. Det kan helt enkelt bara ”kännas rätt” att utföra vissa handlingar. Teorin om kostsam signalering erbjuder dock en bakomliggande förklaring till *varför* det känns rätt. Människor är i hög grad beroende av samarbete med andra för sin överlevnad. De individer som är emotionellt motiverade att agera på ett sätt som av andra tolkas som (ärliga) signaler på samarbetsvilja kommer därmed också att ha överlevnadsmässiga fördelar som överstiger kostnaderna. Därmed kan en emotionellt

baserad benägenhet till kostsam uppoffring för heliga värden etableras och spridas.

Men teorin om kostsam signalering medger också möjligheter till medveten, för att inte säga cynisk, manipulation. I befintliga analyser av reaktioner på Muhammedkarikatyrer återfinns också antaganden om sådan. Vissa aktörer, särskilt de i makt- eller auktoritetspositioner, eller de som aspirerar på sådana, har kunnat utnyttja kriserna för egen politisk vinning.¹⁰ Representanter för regimer och organisationer kunde med officiella protester, alternativt utlysning av belöningar för dem som straffade de skyldiga,¹¹ skapa en offentlig persona som hängivna aktörer. Tolkningen av dessa aktörers beteende, i linje med en ”misstankens hermeneutik” blir då att de *de facto inte* agerar som hängivna aktörer, utan primärt har den egna vinningen för ögonen. Det är en fullt möjlig tolkning. Den är dock svår, för att inte säga omöjlig, att leda i bevis. Teorin om kostsam signalering är dock relevant oavsett. Cynisk manipulation av kostsam signalering förutsätter nämligen samma grundläggande mekanism hos mottagaren som ”ärliga” offer, och lyckas endast i den mån mottagaren inte ifrågasätter den manipulerande aktören som just hängiven.

Bidraget från teorin om kostsam signalering till analysen av reaktioner på Muhammedkarikatyrer är också att den tillhandahåller vissa förutsägelser när det gäller *vem* som är mest benägen att anamma rollen av ”hängiven aktör”, förutsägelser som kan prövas mot empiri. En förutsägelse är att personer vars sociala position vilar på att andra ser dem just som hängivna aktörer också kommer att vara bland de som är mest benägna att agera som sådana i skeenden som dessa. Detta innebär att personer i olika former av ledande ställning inom gruppen torde vara överrepresenterade, liksom de som gör anspråk på, eller försvarar, sina ledarpositioner. Man kan också anta en viss överre-

¹⁰ För ett exempel på en sådan (misstänkliggörande) analys av reaktioner på karikatyrerna i *Jyllands-Posten*, se Ammitzbøll & Vidino 2007.

¹¹ För exempel på officiella protester från politiker, diplomater och religiösa ledare, och även utfästa belöningar, under den danska karikatyrkrisen, se Klausen:70–72, 92–97, 103, 110–111.

presentation för personer som *aspireerar* på inkludering och position i den grupp som delar heliga värden (i detta fall respekt för Muhammed), men vars inkludering och position inte är självklar. Exempel skulle kunna vara unga människor (särskilt unga män) och konvertiter. Kontexten kan också vara av betydelse. Social signalering bör vara mer framträdande i sammanhang präglade av social oro och osäkerhet, där intern gruppsolidaritet är central. Det är i sådana kontexter som man bör förvänta sig de tydligaste, och kanske också i termer av handlingar starkaste, reaktionerna på Muhammedkarikatyrer.¹²

Teorin om kostsam signalering är grov i det att den omfattar en mängd möjliga handlingar. I ett vardagligt sammanhang är en så enkel reaktion som att i ord för andra avisera att man är upprörd en uppoffring. Men denna reaktion är som uppoffring betraktat minimal jämfört med att delta i demonstrationer och i vissa extremfall gå till sådana ytterligheter att man dödar andra, och kanske i sammanhanget offerar sitt eget liv. Det sistnämnda förefaller dessutom svårförklarligt enbart utifrån kostsam signalering. På vilket sätt gynnar ett sådant beteende individens överlevnad? Det faktum att det är en jämförelsevis mycket ovanlig handling kräver ytterligare teoretisk bearbetning. Om handlingen enbart vore en konsekvens av en allmänmänsklig benägenhet till kostsam signalering borde den vara långt vanligare. Men även här har det lanserats förklaringsmodeller av mer generellt slag.

OFFERVILJA, INSKRÄNKT ALTRUISM OCH IDENTITETSFUSION

I den övriga djurvärlden är det relativt ovanligt att individer osjälvvisk offerar sig för andra. I de fall det förekommer har den självuppoffrande individen nära genetiskt släktskap med den som hen offerar sig för. Från ett genperspektiv är detta då egentligen inte ett osjälvvisk beteende. Dess framväxt kan förklaras evolutionärt med att den som offerar sig genom

¹² Man kan här notera att den överväldigande majoriteten av fall med dödade och skadade i samband med protester mot Muhammedkarikatyrerna i *Jyllands-Posten* inträffade i Nigeria, ett land präglat av starka motsättningar mellan muslimer och kristna (Klausen:107.)

sin gärning främjar överlevnaden för (delar av) den egna genupsättningen, inklusive den del som reglerar benägenheten att uppoffra sig för nära släktingar. Fenomenet brukar benämnas ”släktskapsselektion” (kin-selection) (Dawkins 1976; Hamilton 1964)

Men mänskligt altruistiskt beteende är annorlunda. Offervilja kan riktas även mot personer med vilka individen saknar genetiskt släktskap. Vi, åtminstone många av oss, har en benägenhet att sträcka ut en hand och, mot en personlig kostnad för oss själva, bidra till välfärden hos människor vi inte känner, aldrig träffat och aldrig kommer att träffa, och det känns i många fall bra att göra det. Men altruistiskt beteende är oftast inte godtyckligt. En del forskare talar om en ”inskränkt altruism” (parochial altruism) (Choi & Bowles 2007) som innebär att vi, generellt sett, är mer benägna till uppoffringar för personer som vi upplever som ”lika” oss själva i ett eller annat avseende. En förklaring skulle kunna vara att vi helt enkelt intuitivt, på grund av upplevd likhet, misstar dessa personer för att vara släktingar. Flera forskare har noterat hur man i sociala gemenskaper ofta använder sig av ett språkbruk som indikerar ett ”fiktivt släktskap” (Qirko 2011), och hur detta stärker känslor av gemenskap och benägenhet till altruistiskt beteende inom gemenskapen. Medlemmarna titulerar varandra ”bror”, ”syster”, ”mor”, ”far” et cetera, trots avsaknad av genetiskt släktskap. Särskilt vanligt är detta i små grupper präglade av nära och intensivt samarbete mellan medlemmarna och starkt ömsesidigt beroende.

Jag är inte helt övertygad om att inskränkt altruism bara är missriktad släktaltruism. Skälen har antytts ovan, närmare bestämt den forskning som indikerar att signaler som vi beaktar i kategorisering av människor i ingrupp (vi) och utgrupp (dem) är olika starka och kan övertrumfa varandra. De starkaste signalerna är inte de som korrelerar mest med släktskap (fenotypiska drag) utan dels de som är svårfejlkade, dels de som speglar överlappningar i inre världar. Vi är inte bara beredda att göra uppoffringar för nära släktingar, utan också för våra faktiska (och potentiella) samarbetspartners. Detta förra kan förklaras med släktskapsselektion, det senare måste förklaras med de fördelar som samarbete (vilket kräver uppoffringar) även utanför den omedelbara

familjekretsen medför för individen. Detta motsäger dock inte en koppling mellan dem, ja kanske ett direkt orsakssamband. Altruism riktad mot ”själsfränder” kan ha utvecklats ur en tidigare släktskapsaltruism, och fått en egen inriktning hos vår art på grund av dess positiva effekter på samarbete även med genetiska främlingar.¹³ Detta är ett vanligt sätt att resonera evolutionsteoretiskt när det gäller framväxt av nya egenskaper hos en art (det vill säga som modifiering av redan existerande egenskaper, en så kallad exaptation). Ett samband mellan släktskapsaltruism och en vidare, om än inskränkt, altruism mot ”själsfränder” kan ha viss bäring också på analysen av de mest extrema reaktionerna på Muhammedkarikatyrer.

Att offra sitt liv för en annan individ (eller grupp av individer) bör ses som den yttersta formen av altruism. Det förekommer i övriga djurvärlden, som ett naturligt beteende men då enbart i former som kan förklaras utifrån just släktskapsselektion. För människor är det annorlunda. Här finner vi individer som är beredda att offra livet även för dem de inte är genetiskt besläktade med, och till och med för ”heliga värden”. Så även i vissa reaktioner på Muhammedkarikatyrer. Attacken på Charlie Hebδος redaktion 2015 är kanske det mest iögonenfallande exemplet, men det finns flera andra. Med anknytning till *Jyllands-Posten* kan nämnas både attacken på Kurt Westergaard 2010, då en ensam man bevärpad med kniv och yxa bröt sig in i tecknarens hem. Året därpå avslöjades en komplot med en planerad attack mot *Jyllands-Postens* redaktion. Fyra gärningsmän dömdes 2012 till långa fängelsestraff. 2010 genomfördes en mordbrand på Lars Vilks hus i Höganäs. Två män greps och dömdes för brottet. 2009 reste amerikanen Colleen R. Larose, i medierna även känd som ”Jihad Jane”, till Irland för att sammanstråla med medkonspiratörer för en attack mot den svenska konstprofessorn. Även det misslyckade självmordsattentatet i Stockholm julen 2010 motiverades i ett anonymt mail till bland andra

¹³ Ett sådant samarbete kräver dock en hel del andra avancerade kognitiva förmågor knutna till sociala relationer, som i sig har stora kostnader i termer av hjärnkapacitet, vilket kan förklara varför det förmodligen utvecklats endast hos vår art (Gamble, Gowlett & Dunbar 2014).

den svenska säkerhetspolisen med hänvisning till Vilks rondellhund. Slutligen kan nämnas attentatet, förmodligen med Vilks som måltavla, i Köpenhamn 2015, då två personer dödades. I samtliga fall tycks de inblandade ha varit likgiltiga för konsekvenser för egen del.¹⁴

Det har handlat om enstaka individer eller mindre grupper av sammansvurna. Innebär det att generella teorier är utan relevans, och att varje fall måste ges en separat och unik förklaring? Inte nödvändigtvis, åtminstone om man ser händelserna i ljuset av resonemanget ovan. Under de senaste åren har forskare lanserat en teori, som även prövats empiriskt, om psykologiska processer som kan bidra med förklaringar till varför vissa hängivna aktörer går till ytterligheter. Det sammanfattande begreppet för dessa processer är ”identitetsfusion” (identity fusion) (Swann, et al. 2012). Begreppet avser att täcka in en individuell upplevelse av den egna, personliga identiteten som sammansmält med identiteten hos den grupp individen tillhör; en situation då gränserna mellan ”jag” och ”vi” suddas ut. En sådan upplevelse framkallas naturligt i relationer mellan individen och hans nära familj eller släkt, och i mindre grupper präglade av intensivt och tätt samarbete, grupper som tar sig familjelika drag. Denna ”lokala” (local) identitetsfusion är också vanligt förekommande. Men identitetsfusionen kan också, i vissa sammanhang och hos vissa individer, ta sig ”utökade” (extended) former, då det ”vi” som individen upplever sig som en organisk del av utgörs av ett större kollektiv av människor som hen aldrig träffat, det som antropologen Benedict Andersson har benämnt en ”föreställd gemenskap” (Anderson 2006). Basen för den föreställda gemenskapen kan till exempel vara språk, föreställningar om ett gemensamt ursprung eller, centralt för föreliggande resonemang, ett

¹⁴ Jag avstår här från att ge referenser till enskilda tidningsartiklar med mera. För den intresserade finns länkar till relevant nyhetsmaterial på följande sidor på engelska wikipedia:

https://en.wikipedia.org/wiki/Lars_Vilks_Muhammad_drawings_controversy;

https://en.wikipedia.org/wiki/Charlie_Hebdo_shooting;

https://en.wikipedia.org/wiki/2010_Copenhagen_terror_plot;

https://en.wikipedia.org/wiki/Kurt_Westergaard#Attacks.

upplevt gemensamt förhållningssätt till en uppsättning heliga värden (Swann, et al. 2012:443).

Benägenheten till extrem uppoffring för familjen eller den nära släkten och för familjeliknande tajta gemenskaper kan förklaras med utgångspunkt i släktskapsselektion och återfinns alltså hos andra arter. Men vad teorin om identitetsfusion innebär är alltså att denna benägenhet också i vissa fall kan skalas upp. Förutsättningen för en sådan uppskalning är att det som individen upplever som det förenande för den lilla grupp som hen ingår i (familjen, den tajta gemenskapen) också upplevs som det som förenar den större gruppen, den föreställda gemenskapen. I ett sådant fall kan också de känslor och den offervilja som finns gentemot den förra projiceras på den senare. Empiriska studier ger stöd för detta (Swann, et al. 2014). Särskilt en nyligen genomförd studie är intressant för föreliggande artikel, eftersom den specifikt undersökt relationen mellan heliga värden, hängivna aktörer och graden av identitetsfusion. Resultaten indikerar att offervilja av extremt slag (våldshandlingar, även sådana som innebär självoffer) återfinns hos individer som också uppger att de ingår i en liten, tajt familjeliknande gemenskap med likasinnade vilka delar sagda heliga värden. Däremot fanns inget påvisbart samband mellan graden av respekt eller vördnad för heliga värden som sådana och (hävdad) extrem offervilja för dessa värden (Sheikh, et al. 2016).

Detta tycks bekräfta en observation som Scott Atran gjort i sina studier av jihadistisk aktivism. Det som framför allt förenar personer som är beredda att ”dö för saken” är att de ingår i små, tajta gemenskaper bestående av familj eller nära vänner, som de upplever delar deras övertygelse. Det är inte innehållet i ”saken” som är drivande (de flesta uppvisar endast mycket rudimentära kunskaper om den tro de säger sig vara beredda att dö för) utan det faktum att de människor man bryr sig mest om, och är beredd att offra sig för, förenas av denna ”sak”. Atran skriver: ”det är nästan aldrig så att människor dödar och dödas [enbart] för Sakens skull, utan för varandra: för gruppen, vars sak skapar deras

föreställda familj av genetiska främlingar – deras brödraskap, fädernesland, moderland, hemland”. (Atran & Ginges 2015:75–76)¹⁵

Vad kan då forskningen ovan, som handlar om psykologiska processer som motiverar extrema former av uppoffring för heliga värden, tillföra analysen av reaktioner på Muhammedkarikatyrer? En analys av det fåtal reaktioner som tagit former av (genomförda och planerade) våldshandlingar kan behandla var och en av dem som ett unikt fall, och söka svar i antaganden om unika personliga motiv, känslor och intentioner hos de enskilda aktörerna. Men analysen kan också, med hjälp av de teoretiska resonemangen ovan, ställa frågan om mönster, och därmed placera in de enskilda händelserna i ett större ramverk.

För att verkligen pröva relevansen av det teoretiska resonemanget krävs djupdykningar i samtliga fall. Detta är inte görligt här, men vissa omständigheter kan lyftas som intressanta utgångspunkter för vidare fördjupning mot bakgrund av diskussionen ovan.

Man kan bland annat notera att i samtliga fall med mer än en gärningsperson fanns släkt eller vänskapsband mellan de inblandade. I två av fallen (mordbranden på Lars Vilks hus och attacken mot Charlie Hebdo) var gärningsmännen bröder. I den planerade attacken på *Jyllands-Posten* ingick de senare dömda i ett tajt kompisgäng. I fallet med ”Jihad Jane” finns också ett inslag av upprättande av starka band mellan konspiratörerna, förenade i ”saken”. Dessa var dock ”virtuella”. När personerna möttes IRL, och lärde känna varandra ”på riktigt” verkar illusionen av nära gemenskap ha krackelerat. Intressant för det övergripande resonemanget är att då fick de inblandade också kalla fötter.¹⁶

¹⁵ Författarens översättning. I sammanhanget kan man också notera Atrans fältforskning vid ”frontlinjen” i Syrien. Hans intervjuer med stridande för såväl jihadistiska grupper som kurdiska motståndsrörelser visar att modellen med identitetsfusionerade hängivna aktörer återkommer, på båda sidor. De som är beredda att offra sina liv för ”saken” uppger att de också upplever fusion den grupp som menar kämpar för saken, vare sig det handlar om ”de rättroga” eller ”det kurdiska folket” (Atran 2016).

¹⁶ För en detaljerad genomgång av fallet ”Jihad Jane”, se Picart 2015. Sociala mediens eventuella roll när det gäller att främja en illusion av en tajt gemenskap byggd på gemensamma heliga värden, vilka också delas av en större ”föreställd gemenskap”, är väl värd att undersöka.

Ett återkommande drag i flera av fallen är att gärningsmännen hade genomgått en personlig religiös förändring, en konvertering, till en identitet primärt, kanske enbart, baserad på religionstillhörighet, det vill säga tillhörighet till en gemenskap byggd på delade heliga värden. I linje med teorin om identitetsfusion är det inte orimligt med en hypotes (ännu ej testad, vad jag vet) om att fusionsupplevelsen stärks inte enbart av att individen ingår i en tajt gemenskap med delade heliga värden, utan också av att individen upplever värdegemenskapen som den enda möjliga, som exklusiv. Den utesluter andra, konkurrerande gemenskaper. Detta skulle kunna vara relevant som en fördjupning av de förklaringsmodeller för religiös radikaliserings som pekar på upplevelsen av social alienering och exkludering från ett majoritetssamhället.

För att återknyta till diskussionen ovan om vem som är mest benägen att fylla rollen som hängiven aktör kan man vidare notera att flera av gärningspersonerna hade en bakgrund i drogmissbruk och kriminalitet. Fler än hälften hade avtjänade fängelsestraff i bagaget. Det handlar alltså om personer i den sociala marginalen, också i relation till den värdegemenskap som de aspirerar på medlemskap i. Det finns forskning som tyder på att en person som upplever att hans identitetsfusion inte bekräftas av gruppen, alltså att hans självbild ifrågasätts, tenderar att öka sina självuppoffrande aktiviteter för gruppen, också till extrema nivåer (Swann, et al. 2012:446). En möjlig tolkning av detta är att extrem uppoffring blir ett sätt att lösa en kognitiv dissonans (Festinger 1976) mellan självbild och övriga gruppmedlemmars bild. Ett struligt, ja syndigt, liv *innan förändringen*, eller ett förflutet helt utanför gruppen, ökar benägenhet att på olika sätt visa sin lojalitet för det som man upplever är gruppens kärna, det heliga.

SLUTORD

För att återknyta till den utmaning som jag alltså tolkar in i Håkan Rydvings artikel så har det huvudsakliga argumentet i genomgången ovan varit att, ja, empiriskt förankrade teorier om generella psykologiska processer vilka påverkar hur människor upplever och tolkar om-

världen och sin plats i den har ett värde också i en analys av specifika fenomen. Detta förutsätter dock att man med analys avser något mer än beskrivning och systematisering, att man inte bara ställer frågor om *hur* människor tänker och agerar, utan också *varför* de tänker och agerar på ett visst sätt under vissa omständigheter.

Att beskriva och systematisera fakta om människors beteenden (i ord och handling) är viktiga vetenskapliga uppgifter. Men så fort man gör anspråk på att tolka och förklara dessa fakta, åtminstone inom ett humanistiskt ramverk, förlitar man sig på någon form av generella antaganden om hur människor i allmänhet fungerar, hur vårt beteende kan kopplas till vad som sker inuti våra huvuden. Enkom av detta skäl förefaller det rimligt att vetenskapligt underbyggda modeller för sådana mentala processer, modeller som är förenliga med vad vi i övrigt vet om människan som art, är av relevans för analysen.

Rydvings slutsats att kognitionsvetenskaplig religionsforskning har lite, om ens något, att bidra med till den analysen av specifika fenomen som religionsvetare ofta intresserar sig för blir korrekt endast i den mån dessa fenomen antas vara just unika. Visst, i ett avseende är muslimska negativa reaktioner på Muhammedkarikatyrer ett unikt fenomen. De är något annat än till exempel kristna negativa reaktioner på nidsbilder av Jesus, eller en beliebers negativa reaktioner på kritiska uttalanden om popstjärnan Justin Bieber. Objekten som reaktionerna knyter an till är olika. Detta utesluter dock inte att reaktionerna är jämförbara, eller att en undersökning av eventuella gemensamma underliggande mentala processer kan bidra till förståelse av var och en av dem.

Ovan har jag hävdad till exempel att generellt orienterad forskning om människors benägenhet att heliggöra delar sin omgivning, att för andra signalera beredskap till uppoffring för det gemensamt heliga samt att i vissa fall döda och dö för den grupp man tillhör kan bidra till en analys av de olika former av reaktioner på Muhammedkarikatyrer som kunnat bevittnas under de senaste tio åren. Bidraget är i en form som är helt rimligt i relation till vetenskaplig verksamhet överlag. Det tillför bredd, djup och enkelhet till analysen.

Bredden skapas genom att mönster i reaktionerna sätts in i större ramverk av ”mänskliga reaktioner på attacker på heliga värden”, ”hängivna aktörer som sändare av sociala signaler” samt ”extrem uppoffring som kopplat till identitetsfusion”. Detta gör att reaktionerna blir mindre av isolerade fenomen specifika för muslimer, och mer av återkommande fenomen i mänsklig kultur, med motsvarigheter i andra sammanhang, i historia och nutid, med eller utan ”religiösa” kopplingar till föreställda övermänskliga aktörer. Djupet skapas genom att reaktionerna, eftersom att de ses som uttryck för mer allmänna processer, kan integreras i en större, pågående diskussion om bakomliggande drivkrafter i mänskligt beteende, vilket i sin tur knyts till pågående forskning om vår art och dess särdrag jämfört med andra arter, och till teorier hur dessa särdrag kan ha vuxit fram som svar på diverse evolutionära tryck. Enkelheten hänger samman med att vi i analysen inte för varje reaktion hos varje enskild människa behöver anta förekomsten av för denna individ unika känslor, viljor, intentioner, motiv eller föreställningar. Återkommande, likartade reaktioner kan förklaras utan att för den skull komplicera analysen genom att ”mångfaldiga entiteterna”. Ett prövbart antagande om en bakomliggande, delad benägenhet blir som förklaring (vetenskapligt) enklare än en samling idiosynkratiska antaganden om för individer unika mentala tillstånd.

För att återknyta till citatet som inleder denna artikel: Ja, kognitionsvetenskaplig religionsforskning påminner oss om att människor har en hjärna. Men framför allt påminner den oss om att vi fortfarande vet ganska lite om hur denna hjärna fungerar, och varför den fungerar som den gör. Forskning som innebär framsteg på detta område kan inte annat än vara relevant för alla former av studier som på något sätt utgår från att processer i hjärnan också påverkar mänskligt beteende, och därmed också mänsklig kultur. Därmed inte sagt att alla studier av människors beteenden också måste inbegripa studier av dessa processer. Att knyta samman resultat från olika nivåer av analys av människan och hennes kulturyttringar, från neurovetenskap till religionshistoria, är ett gemensamt, samvetenskapligt projekt där expertis inom olika veten-

skapsgrenar bidrar med olika delar.¹⁷ I en sådan process visar det sig att antaganden som vi länge arbetat efter, och många förklaringar till mänskligt beteende som lanserats historiskt faktiskt är rimliga (förvånande vore det annars). Men det innebär också ibland att sedan länge etablerade ”sanningar” om hur mänsklig tänkande fungerar måste överges, Sådana ”sanningar” kan vara som den att solen går upp i öster och ner i väster: intuitivt tilltalande och självklara, men icke desto mindre felaktiga.

LITTERATUR

- Allen, Chris & Arshad Isakjee 2015. “Controversy, Islam and Politics: An Exploration of the ‘Innocence of Muslims’ Affair through the Eyes of British Muslim Elites”. I: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38(11), s. 1852–1867.
- Ammitzbøll, Pernille & Lorenzo Vidino 2007. “After the Danish Cartoon Controversy”. I: *The Middle East Quarterly*, vol. 14(1), s. 3–11.
- Anderson, Benedict 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.
- Atran, Scott 2010. *Talking to the Enemy: Violent Extremism, Sacred Values, and What It Means to Be Human*. Allen Lane, London.
2016. “The Devoted Actor: Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures”. I: *Current Anthropology*, vol. 57(S13), s. 192–203.
- Atran, Scott & Robert Axelrod 2008. “Reframing Sacred Values”. I: *Negotiation Journal*, vol. 24(3), s. 221–246.
- Atran, Scott & Jeremy Ginges 2015 “Devoted Actors and the Moral Foundations of Intractable Inter-Group Conflict”. I: J. Decety & T. Wheatley, (red). *The Moral Brain. A Multidisciplinary Perspective*, 69–85. MIT Press, Cambridge.

¹⁷ För resonemang i linje med denna ståndpunkt, se t.ex. Wilson 1998 och Slingerland 2008.

- Bellah, Robert Neelly & Phillip E. Hammond 1980. *Varieties of Civil Religion*. Harper & Row, San Francisco.
- Bergenhorn, Mats 2006. *Öppna universum! : Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Bulbulia, Joseph 2013. “The Arts Transform the Cognitive Science of Religion”. I: *Journal for the Cognitive Science of Religion*, vol. 1(2), s. 141–160.
- Choi, Jung-Kyoo & Samuel Bowles 2007. “The Coevolution of Parochial Altruism and War”. I: *Science*, vol. 318(5850), s. 636–640.
- Cohen, Emma 2012. “The Evolution of Tag-Based Cooperation in Humans”. I: *Current Anthropology*, vol. 53(5), s. 588–616.
- Darwin, Charles 2009 [1872]. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Penguin, London.
- Dawkins, Richard 1976. *The Selfish Gene*. Oxford U.P., Oxford.
- Ekman, Paul & Wallace V Friesen 1971. “Constants across Cultures in the Face and Emotion”. I: *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 17(2), s. 124–129.
- Evans, Matthew T 2003. “The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts”. I: *Review of Religious Research*, vol. 45(1), s. 32–47.
- Festinger, Leon 1976. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Univ. press, Stanford.
- Gamble, Clive, John Gowlett & R. I. M. Dunbar 2014. *Thinking Big : How the Evolution of Social Life Shaped the Human Mind*. Thames & Hudson, London.
- Greene, Joshua David 2013. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. Penguin Press, New York.
- Gruber, Christiane J. 2009. “Between Logos (Kalima) and Light (Nur): Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting”. I: *Muqarnas*, vol. 26, s. 1–34.
- Gärdenfors, Peter 2000. *Hur Homo blev Sapiens : Om tänkandets evolution*. Nya Doxa, Nora.

- Hamilton, William D 1964. “The Genetical Evolution of Social Behaviour. I-II”. I: *Journal of theoretical biology*, vol. 7(1), s. 17–52.
- Henrich, Joseph. 2009. “The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution”. I: *Evolution and Human Behavior*, vol. 30(4), s. 244–260.
- Henrich, Natalie & Joseph Patrick Henrich 2007. *Why Humans Cooperate : A Cultural and Evolutionary Explanation*. Oxford University Press, New York, N.Y.
- Khalidi, Tarif 2009. *Images of Muhammad : Narratives of the Prophet in Islam across the Centuries*. Doubleday, New York.
- Klausen, Jytte 2009. *The Cartoons That Shook the World*. Yale University Press, New Haven.
- Lakoff, George 2002. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. University of Chicago Press, Chicago.
- Launay, Jacques & Robin IM Dunbar 2015. “Playing with Strangers: Which Shared Traits Attract Us Most to New People?”. I: *PloS one*, vol. 10(6), s. 1–17.
- Lindenfors, Patrik & Jonas Svensson 2017. "Stora gudar, heliga kor och människans överlevnad". I: J. Björkman och A. Jarrick (red.) *Religionen tur och retur*. Riksbankens jubileumsfond, Stockholm.
- McKeown, Gary, Ian Sneddon & William Curran 2015. “Gender Differences in the Perceptions of Genuine and Simulated Laughter and Amused Facial Expressions”. I: *Emotion Review*, vol. 7(1), s. 30–38.
- Orrenius, Niklas 2016. *Skotten I Köpenhamn : Ett reportage om Lars Vilks, extremism och yttrandefrihetens gränser*. Bonnier, Stockholm.
- Picart, Caroline 2015. “‘Jihad Cool/Jihad Chic’: The Roles of the Internet and Imagined Relations in the Self-Radicalization of Colleen Larose (Jihad Jane)”. I: *Societies*, vol. 5(2), s. 354–383.
- Qirko, Hector N. 2011 “Fictive Kinship and Induced Altruism”. I: C. Salmon & T.K. Shackelford, (red). *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*, s. 310–328.

- Righetti, Nicola 2014. “The Sacred in Current Social Sciences Research”. I: *Italian Sociological Review*, vol. 4(1), s. 133.
- Rydving, Håkan 2008. “A Western Folk Category in Mind?”. I: *Temenos*, vol. 44(1), s. 73–99.
- Safi, Omid 2009. *Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters*. HarperOne, New York.
- Shaver, John H. & Joseph H. Bulbulia 2016 “Signaling Theory and Religion”. I: N.K. Clements, (red). *Religion: Mental*. Shirmer books, Farmington Hills, s. 101–117.
- Sheikh, Hammad, et al. 2012. “Religion, Group Threat and Sacred Values”. I: *Judgment and Decision Making*, vol. 7(2), s. 110–118.
- Sheikh, Hammad, Ángel Gómez & Scott Atran 2016. “Empirical Evidence for the Devoted Actor Model”. I: *Current Anthropology*, vol. 57(13), s. 204–209.
- Slingerland, Edward Gilman 2008. *What Science Offers the Humanities : Integrating Body and Culture*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Sosis, Richard & Candace Alcorta 2003. “Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior”. I: *Evolutionary anthropology: issues, news, and reviews*, vol. 12(6), s. 264–274.
- Sosis, Richard & Eric R Bressler 2003. “Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion”. I: *Cross-cultural research*, vol. 37(2), s. 211–239.
- Svensson, Jonas 2015. *Människans Muhammed*. Molin & Sorgenfrei, Stockholm.
- Swann, William B, et al. 2012. “When Group Membership Gets Personal: A Theory of Identity Fusion”. I: *Psychological review*, vol. 119(3), s. 441–456.
- Swann, William B., et al. 2014. “What Makes a Group Worth Dying For? Identity Fusion Fosters Perception of Familial Ties, Promoting Self-Sacrifice”. I: *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 106(6), s. 912–926.
- Sörensen, Jesper 2008. “Cognition and Religious Phenomena: A Response to Håkan Rydving”. I: *Temenos*, vol. 44(1), s. 111–122.

- Taves, Ann 2010. “No Field Is an Island: Fostering Collaboration between the Academic Study of Religion and the Sciences”. I: *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 22(2–3), s. 170–188.
- Tetlock, Philip E. 2003. “Thinking the Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions”. I: *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7(7), s. 320–324.
- Wilson, Edward O. 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. Little, Brown and Company, London.
- Winegard, Bo M, et al. 2014. “Grief Functions as an Honest Indicator of Commitment”. I: *Personality and Social Psychology Review*, vol. 18(2), s. 168–186.

ABSTRACT

The present article takes on a challenge posed by Håkan Rydving in a critique of the cognitive science of religion, published in *Temenos* vol 44, 2008. Here, Rydving questions the usefulness of the cognitive science of religion for analysing certain phenomena, among them “different Muslim reactions to the drawings of the Prophet Muhammad in the Danish newspaper *Jyllandsposten*”. Using diverse Muslim reactions to caricatures of the Prophet as a starting point, the present article places these reactions in a theoretical framework of contemporary research on sacred values, devoted actors and identity fusion, as parts of ordinary human social cognition. The argument is that models of how the human mind works, contrary to Rydving’s suggestion, are highly relevant for the study of religions and form an important contribution to a collective academic endeavour to understand and explain human cultural phenomena on multiple levels of analysis.

KEYWORDS: cognitive science of religion, sacred values, devoted actor, identity fusion, Muhammad; caricatures.