

Lunds Universitet
Centrum för Teologi och Religionsvetenskap
Islamologi
Uppsats C+D 20p
VT 2006
Handledare: Docent Leif Stenberg

Islam och Demokrati

En komparativ studie rörande den islamiska legitimeringen av
demokrati

Johan Cato
Bytaregatan 16
222 21 Lund
046-149670
johan_cato@hotmail.com

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	4
1.1. Introduktion till ämnesområdet.....	4
1.2. Syfte och frågeställningar.....	4
1.3. Metod och material.....	7
1.4. Teoretiska utgångspunkter och definition av nyckelbegrepp.....	11
1.5. Forskningsöversikt.....	16
2. Liberal Demokrati för alla?.....	19
2.1. Liberal demokrati på export.....	19
2.2. Demokratidefinitionens problematik.....	23
3. Förklaringsmodeller till avsaknaden av demokrati i Mellanöstern...26	
3.1. Politisk kultur.....	26
3.2. Förhållandet mellan religion och demokrati.....	31
3.3. Islam och demokrati- Möjligheten till pluralism?.....	38
3.3.1. Shura.....	44
3.3.2. Legitim Opposition.....	50
3.3.3 Politiska partier.....	59
3.3.4. Demokratins tillstånd.....	62
4. Civilsamhälle - Essentiell del av en demokrati?.....70	
4.1. Civilsamhälle - Definition och Historik.....	71
4.2. Civilsamhällets beståndsdelar.....	78
4.3. Frågan om Civilsamhälle i Mellanöstern.....	82
4.4. Diskussionen om Mellanösterns svaga Civilsamhälle.....	87
4.5. Nutida Civilsamhälle i Mellanöstern.....	91

5. Soroush, Hanafi, Ramadan.....100

5.1. Abdolkarim Soroush- Bakgrund.....	100
5.1.2. Ideologisering av religionen.....	103
5.1.3. Demokratins spelregler.....	107
5.1.4. Det demokratiska religiösa styret.....	111

5.2. Hasan Hanafi- Bakgrund.....	116
5.2.3. Religionen som ideologi.....	117
5.2.4. Den islamiska vänstern.....	120
5.2.5. Demokrati och ledarskap.....	126

5.3. Tariq Ramadan- Bakgrund.....	137
5.3.1. Västeuropa och den muslimska identiteten.....	138
5.3.2. Demokratins okränkbarhet.....	144
5.3.3. Ett samhälle med demokratiska principer.....	149

6. Analys.....155

6.1 Soroush, Hanafi, och Ramadan- Religion och Samhälle.....	155
6.1.1. Demokrati och dess betydelse.....	159
6.1.2. Civilsamhällets förtjänster.....	162
6.1.3. Ledarskap, Genus och synen på "Väst".....	163
6.2. Soroush, Hanafi, Ramadan- Demokrati, men hur?.....	169
6.3. Islam och Demokrati- Avslutande kommentar.....	172
6.4. Framtida Forskning.....	176

7. Käll och litteraturförteckning.....177

1. Inledning

1.1 Introduktion till ämnesområdet

Allt som oftast när det gäller allehanda former av diskussioner och analyser som berör frågan om demokratisering i den islamiska världen tycks det vara så att möjligheten till en ökad demokratisering i den islamiska världen till stor del beskrivs i pessimistiska ordalag. Den förhärskande bilden av islam tycks vara uppbyggd runt stereotypiska och statiska uppfattningar där religion ses som oföränderlig, vilket också får till följd att tanken om att islam som styrelseform verkligen kan vara kompatibel med ett samhälle som betonar demokratisering avvisas. När det gäller teorier om processer av demokratisering i tredje världen är det inte ovanligt, i varje fall inom en del tidigare undersökningar att forskare bortsett från muslimska områden, som Mellanöstern¹, eftersom det har ansetts vara en förlorad region när det gäller frågor som rör demokrati.² Arabvärlden har kommit att beskrivas som det undantag som bekräftar regeln när det gäller demokratisk utveckling i andra utvecklingsländer.³

Att demokratin inte kommit att få fotfäste i en muslimsk värld och kanske då främst bland staterna i Mellanöstern har förklarats genom olika kulturspecifika resonemang som betonade att traditionerna i dessa samhällen mer framhävde vikten av auktoritet och att synen på politiska partier, skiljde sig från de hävdvunna uppfattningarna i Västeuropa och Nordamerika. Ytterligare förklaringar som grundade sig på kulturella antaganden pekade till exempel på att synen på den individuella individens rättigheter och plikter var en annan, och att det fanns en starkare betoning på det kollektiva ansvaret med familjen i centrum, istället för individen. För en del forskare tycks det ha varit uppenbart att det var islam som var boven i dramat och det var själva religionen som kunde förklara bristen på demokrati. Islam med dess betoning på Guds allmakt var inte möjlig att jämkas samman med ett samhälle uppbyggt

¹ När det gäller själva definitionen av vilka länder som skall ingå i termen Mellanöstern så finns det ett antal olika synsätt. I min undersökning följer jag därför den klassifikation som görs av Nilsson 1998:193. Nilsson definierar Mellanöstern som det geografiska område som sträcker sig från Marocko i väst till Irak i öst och från Sudan i söder till Turkiet i norr. När jag i undersökningen refererar till Mellanöstern avstår jag från att ta upp Israel. Anledningen till detta är dels att fokus ligger på islam och demokrati, och dels att Israel skiljer sig historiskt, religiöst och kulturellt från de övriga länderna i Mellanöstern. För en mer utförlig analys av begreppet Mellanöstern se Holmén 1994.

² Deegan 1993:8, Nilsson 1998:196

³ Leca 1994:59

runt demokratiska värderingar, där vikten av styrelseformer som utgår från folkets vilja, och inte Gud framhålls.⁴

Trots att det enligt mitt förmenande har funnits och (finns?) en negativ inställning till islams kompatibilitet med demokrati, så tror jag att det finns ett mer produktivt sätt att närma sig denna fråga som kanske nu under den rådande situationen i Mellanöstern mer än någonsin tidigare står i fokus och i sin hand bär med sig fröet till en ljusare framtid. Om vi bortser från den inställning som bottnar i att islam och demokrati är två väsensskilda företeelser som aldrig kan komma att förenas, och istället väljer att anta att det verkligen går att förena de två, så ställs vi inför nya problem, nämligen: vems version av islam och vems version av demokrati är det som skall få företräde? När det gäller detta val så har jag funnit det mest intressant att försöka karakterisera hur den inomislamiska debatten har försökt skapa legitimitet för att islam och demokrati verkligen kan existera sida vid sida utan att göra avkall på de mest centrala övertygelserna. Att jag valt att fokusera på den debatt som pågår bland muslimer beror på att jag är övertygad om att någon förändring inte är möjlig så länge den inte kommer inifrån. Att jag kommit att intressera mig för detta specifika område har mycket att göra med det sätt som islam och muslimer kommit att beskrivas i olika former av massmedia, men även akademiska verk. Ofta möts vi av en stereotyp och förenklad syn på islam som religion, och muslimer beskrivs inte sällan som helt styrda av sin religiösa övertygelse. I förlängningen har detta också betydelse för frågan om demokrati där länder med en övervägande muslimsk befolkning beskrivs som om de motsätter sig all form av utveckling och att de inte själva kan starta en process mot ökad demokratisering. Min förhoppning med min undersökning är att den kanske kan hjälpa till att slå hål på myten om att islam och demokrati inte är kompatibla och att muslimer själva verkligen längtar efter ökad demokrati.

1.2. Syfte och frågeställningar

Syftet med den undersökning jag ämnar företa är trefaldigt. Det övergripande målet är dels att beskriva och karakterisera den nutida islamiska debatten angående legitimiteten i sammanförandet av islam och demokrati och dels den västerländska diskussionen om förhållandet islam-demokrati. För att komma underfund med detta så kommer jag att ägna

⁴ Nilsson 1998: 197ff

utrymme åt frågor som rör själva definitionen av demokrati och de skillnader som kan föreligga mellan olika synsätt. Vidare kommer jag att lägga vikt vid att utröna vilken roll som det "civila samhället" spelar när det gäller att skapa reell demokrati eller att utveckla de system som föreligger. Den tredje delen av undersökningen kommer att bestå av en komparativ studie av hur tre olika muslimska tänkare har valt att argumentera för att islam och demokrati inte skall ses som oåterkalleliga antagonister utan att det finns möjlighet för samexistens.

Den första delen av undersökningen kommer att inrikta sig på definitioner och skilda synsätt i fråga om demokrati. Ett antal frågor ter sig då påkallade. Själva definitionen av begreppet demokrati kan skilja sig markant mellan olika forskare vad gäller utgångspunkter när en stats institutionella utveckling bedöms med avsikt på demokrati, men också mellan olika delar av världen. Kan en form av demokrati som anses ha sitt ursprung i en kultur exporteras till en annan? Hur skall detta förstås och vilken definition kan tänkas passa bäst för de förhållanden som råder till exempel i Mellanöstern? En annan fundamental fråga är om islam och demokrati kan existera sida vid sida. Forskare som t.ex. Samuel P Huntington förde i början på 1990- talet fram tanken att en av anledningarna till att länder med muslimskt styre saknade demokrati uteslutande berodde på islam som religion och den kultur som var sprungen ur detta. Finns det fog för ett sådant antagande, eller handlar det mer om en typ av generaliseringar som lämnar en hel del övrigt att önska?

Synen på det civila samhällets betydelse för att demokrati skall implementeras spelar också en viktig roll i min undersökning. Hur pass central betydelse har civilsamhället för att uppnå en ökad demokratisk utveckling i länderna i Mellanöstern? Vilken grund finns det i de olika samhällena för att bygga upp fristående organisationer som arbetar för utvecklingen av demokratiska strukturer, och hur ser de organisationer ut idag som arbetar för ett ökat medborgarinflytande?

Den komparativa delen av undersökningen grundar sig på att jag fokuserar på tre olika samtida muslimska tänkare: Abdolkarim Soroush, Tariq Ramadan och Hassan Hanafi. Fokus kommer att ligga på en analys av ett par centrala områden i deras idéer. De frågor analysen inriktar sig på är: definitionen av demokrati och hur ett demokratiskt samhälle bör formuleras, samt uppfattningen om ledarskap, genus och förhållandet till "Väst". En annan viktig aspekt är utröna vilken roll kontexten som de olika personerna arbetat fram sina uppfattningar i har

för deras slutsatser. I min undersökning kommer jag att utgå från antagandet att det verkligen finns en reell möjlighet för att det går att föra samman islam och demokrati. Jag tillhör inte de bedömare som anser att den islamiska världen är ett förlorat kapitel när det gäller demokratis vara eller icke vara. Att det finns möjligheter för demokrati i till exempel Mellanöstern innebär i mitt förmenande att det är av vikt att demokratidiskussionen breddas till att också inkludera andra former än liberal och västerländsk demokrati.⁵ Ett utslag av detta är att det växt fram demokratier i en mängd olika kulturer som inte grundar sig på europeiska och nordamerikanska värderingar.

Avgränsningarna för min undersökning innebär att jag inte lägger fokus på de så kallade Gulfstaterna eftersom de till viss del kan sägas utgöra ett undantag och att de här staterna inte är så folkrika. Anledningen till detta är de förhållanden som växt fram som en del av deras stora oljeinkomster. Dessa stater brukar ibland kallas för ”rentierstater”, vilket grundar sig på att mycket av den nationella inkomsten med räntor och utländsk valuta genereras genom försäljning av olja. Kontentan av att statens inkomster till mycket stor del inte kommer av den inhemska populationens produktivitet har lett till annorlunda uppfattningar i förståelsen om legitimitet och representation. Uppfattningen står då i diametral motsats till länder där en stor del av statens inkomster kommer från beskattning av den inhemska befolkningens produktivitet. Problematiken blir slående eftersom frågan är om man kan kräva inrättandet av representativa institutioner av en stat som inte kräver skatter i gengäld av sina invånare.⁶ Dessa förhållanden är i sig intressanta att se på, men i min undersökning kommer de inte att ligga i förgrunden eftersom jag valt ett annat fokus, som jag anser vara lika viktigt och intressant.

1.3. Metod och material

Metoden kommer att vara komparativ, jag kommer att göra en grundlig jämförelse mellan tre olika muslimska tänkare. Perspektivet när det gäller de övriga delarna av undersökningen kommer också att bära drag av jämförande studium. Frågan om synen på och definitionen av demokrati lämpar sig för en analys där jämförelsen av olika uppfattningar betonas. I syfte att komma underfund med dessa olika skillnader kommer jag att till största delen använda mig av

⁵ Nilsson 1998:196 Den svenske statsvetaren Tom Nilsson beskriver också att en breddad demokrati definition är av stort värde. Nilsson framhåller att det kan finnas skillnader i de mål och förutsättningar som föreligger demokrati i Väst respektive Mellanöstern.

statsvetenskaplig teoribildning. Frågan om civilsamhällets betydelse för en demokratis utveckling eller i vilken mån ett medborgarsamhälle utgör en omistlig del mot ökad demokrati lämpar sig också för ett komparativt studium. Det handlar då om att försöka utröna om definitionen av och uppfattningen om det civila samhället skiljer sig beroende på i vilken tradition man befinner sig i.

Den delen av undersökningen som kommer att fokusera på definitionen av termen demokrati och vilka olika modeller det finns för att analysera vad som skall anses vara en reell demokrati, samt vilka samhällsliga strukturer som främjar en demokratisk utveckling, kommer först och främst att falla tillbaka på två böcker; *Styrelseskick och politik* (2000) av Hague, Harrop och Breslin och *Demokratisering i tredje världen*, (1999) Göran Hydén (red.). Den förstnämnda boken kan beskrivas som ett standardverk inom statsvetenskap när det gäller frågor om olika styrelseskick, och i boken görs jämförelser mellan stater utifrån vilka styrelseskick de anammat. Den sistnämnda boken är en samling texter som analyserar den statsvetenskapliga litteratur som kommit i kölvattnet av demokratiseringsprocesser som utvecklats i vad som brukar betecknas som tredje världen. Texterna är författade av doktorander vid Statsvetenskapliga Institutionen vid Lunds Universitet. Särskilt intressanta för min undersökning är följande två texter: *Demokratidefinitionens dilemma - smal eller bred?* av Teresia Rindelj, *Demokrati som Liberalismens fånge* av Malin Arvidsson. I den här delen är Bhiku Parekhs bidrag *The Cultural Particularity of Liberal Democracy* också av stort värde eftersom att Parekh ifrågasätter Liberaldemokratins universella anspråk.

När det gäller alternativa definitioner av demokrati, använder jag mig av en annan bok, *Islam, Democracy and the State in North Africa* med John P. Entelis som redaktör. I denna samling av texter kommer jag att se närmare på bidraget från Dale F. Eickelman som heter *Muslim Politics: The prospects for democracy in North Africa and the Middle East*. Texten är värdefull eftersom den behandlar alternativa demokratidefinitioner och samverkan mellan islam och demokrati. I den här delen använder jag även James Piscatori och Dale Eickelmans bok *Muslim Politics*, där de argumenterar för den objektifiering av islam som de menar har skett. En ytterligare intressant bok som belyser förhållandet mellan islam och demokrati är John Esposito och John Volls bok *Islam and Democracy* som gör en grundlig genomgång i ett historiskt perspektiv av formerna för demokrati och dess kompatibilitet med islam. Mark Tesslers undersökningar som ingår i *World Values Survey* spelar också en viktig roll i min

⁶ Bromley 2000:334

undersökning, eftersom att de ger en annorlunda positiv bild av människors inställning till demokrati i Mellanöstern, och ifrågasätter tidigare pessimistiska uppfattningar. Till sist kommer jag även att använda mig av Samuel P. Huntingtons *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World*. Att jag använder mig av denna omstridda bok beror på att den för fram ett synsätt som skiljer sig från mycket av den andra litteraturen som jag har valt, där det betonas att det inte finns något kategoriskt hinder för att islam och demokrati skall kunna samsas sida vid sida. Huntington anlägger ett annorlunda perspektiv, där han poängterar att bristen på demokratisk utveckling i muslimska länder beror på islam och dess kultur. I hans analys finns det ingen möjlighet att jämka samman en demokratisk styrelseform med islam som religion, utan de båda är dömda till varandras antiteser.

I den del av undersökningen där civilsamhällets betydelse för demokrati i Mellanöstern behandlas, kommer jag att fokusera på två antologier som specifikt berör denna problematik. *Civil Society in the Middle East volym 1 och 2* med Augustus Richard Norton som redaktör. Att jag valt dessa två beror på att de forskare som bidragit har en mycket stor kunskapsmässig spännvidd; statsvetare, sociologer, jurister och ekonomer, vilket ger ett antal olika perspektiv och analyser i synen på vikten av det civila samhället och den roll som det kan spela när det gäller demokrati och demokratisering. En ytterligare bok som jag använder i denna del är *Civil Society. Challenging Western Models* C Hann & E Dunn (eds.), vilket är en bok som försöker finna alternativa definitioner på vad ett civilsamhälle innebär och hur det kan vara uppbyggd. För betydelsen av civilsamhället och vilka demokratiska aspekter detta berör använder jag mig av Caroline Boussards artikel *Civilsamhälle och Demokratisering*. Robert Hefners *Civil Islam. Muslims and Democratisation in Indonesia* är intressant för min undersökning eftersom att Hefner tar upp alternativa synsätt på vilka grupper som skall anses vara en legitim del av civilsamhället.

Den tredje delen av min undersökning kommer som jag nämnt tidigare att bli den del som tydligast kommer att ha en komparativ prägel. Målet är att göra en jämförelse mellan tre olika nutida muslimska tänkare och hur de ser på frågan om islam och demokrati. De tre personer som jag kommer att fokusera på är Tariq Ramadan, Hassan Hanafi och AbdolKarim Soroush. Dessa speglar enligt mitt förmenande ett antal olika utgångspunkter och kontexter som gör det meningsfullt att göra en jämförelse mellan deras olika synsätt. De tre nutida muslimska tänkarna och deras ståndpunkter kan beskrivas utifrån tre olika positioner. Varje position

handlar sedan om de tre exponenternas idéer och argumentation för sina slutsatser.⁷ Denna uppdelning kommer sedan ge möjlighet för jämförelse av Soroush, Hanafi och Ramadans idéer. Strukturen betyder att varje del börjar med en kortare bakgrunds beskrivning av respektive tänkare för att sedan fokusera på deras syn på religion och hur de tolkar frågan om demokrati. Jag kommer att grunda den del av undersökningen som berör dessa tre så långt som det går på deras egna skrifter och försöka att komma underfund med deras fundamentala övertygelser, för att på så sätt karakterisera deras idéer och teorier. Utöver de här primärkällorna kommer jag att använda mig av en del sekundärlitteratur som fokuserar på deras respektive intellektuella arbeten.

Presentationen av Abdolkarim Soroush baseras främst på hans bok *Reason, freedom and Democracy in Islam*, som är en samling av artiklar och föreläsningar som Soroush producerat under de senaste åren. Andra primärkällor är Soroushs artikel *The Evolution and Devolution of Religious Knowledge* och intervjuer i bland annat *Sharg Newspaper* och *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran* av Ziba Mir-Hosseini. De sekundär källor som jag valt att använda mig av inkluderar Askh Dahléns avhandling *Deciphering the meaning of Rewealed Law*, Valla Vakilis *Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran and Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)* av Forough Jahanbakhsh.

Primärkäll materialet till min beskrivning av Hassan Hanafis idéer är hämtade ur verken: *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity and Islam*, och *Islam in the Modern World Vol 1-2*. I den förstnämnda boken ger Hanafi en introduktion till sin syn på religion och han fastställer också sina ideologiska ståndpunkter ifråga om politik. De två volymerna, *Islam in the Modern World* är en samling av texter och tal som Hanafi arbetat fram för olika akademiska konferenser och möten som han deltagit. Ifråga om sekundärkällor till avsnittet om Hanafi används bland annat Susanne Olssons avhandling *Renewal and Heritage. The Quest for Authenticity in Hassan Hanafi's Islamic Ideology*, Richard K Khuris *A Critique of Hassan Hanafi Concerning his reflections on the Scarcity of Freedom in the Arab-World* och John Esposito och John Volls *Hassan Hanafi: The Classical Intellectual*.

Framställningen om Tariq Ramadan utgår från hans tre böcker: *To be an European Muslim*, *Islam, the West and Challenges of Modernity*, och *Western Muslims and the Future of Islam*. Den gemensamma nämnaren för alla tre böckerna är Ramadans strävan efter att utröna vad

⁷ Uppdelningen med positioner och exponenter är hämtad från Stenberg 1996: 23

det innebär att vara muslim i Västeuropa och att försöka skapa en tolkning av islam som har sin naturliga plats i den europeiska kontexten. Sekundär källa till delen om Ramadan är två bidrag av Professorn i islamologi vid Lunds Universitet, Jan Hjärpe. Det är dels boken *Tusen och en natt & den elfte september*, och dels artikeln *Jan Hjärpe om Tariq Ramadan* publicerad i *Sydsvenska Dagbladet*. Jag använder också Olivier Roys *Globalised Islam*, där han analyserar Ramadan och hans tolkning av islam.

1.4. Teoretiska utgångspunkter och definition av nyckelbegrepp

Demokrati i västvärlden⁸ har under historiens gång inte varit en okontroversiell styrelseform. Exempel på detta är att de demokratiska system som växte fram i Frankrike och Storbritannien inte gjorde det utan ett många gånger mycket hårdnackat motstånd. Även inom kommunismen och marxist-leninismen som var det andra politiska alternativet fanns det tankar som uttryckte att det inte var möjligt att ha en demokratisk styrelseform i ett kapitalistiskt samhälle. Anledningarna var att parlamentet skapade murar mellan folket och deras representanter.⁹ Dessa två exempel visar att det kan vara en förhastad slutsats att generellt enbart se att det i Europa finns en unison uppbackning genom historien för demokrati utan att det hela tiden funnits två sidor av denna utveckling. Detta är viktigt att ha i åtanke när frågor om demokrati i andra delar av världen diskuteras, och då speciellt förhållandet mellan islam och demokrati.

I västvärlden används termen demokrati vanligtvis synonymt med ”liberal demokrati”. Detta är den styrelseform som omhuldas i stora delar av dagens moderna demokratier i Västeuropa och Nordamerika¹⁰, och detta gör att den ofta används som själva utgångspunkten för demokratidiskussioner. Liberal demokrati kan definieras som att:

Beslut fattas av valda politiker som företräder folket (även kallat representativt styrelseskick). Dessa valda ledare verkar inom formella gränser utformade för att skydda minoriteter och individuella rättigheter. Sådana gränser återspeglar de

⁸ Termen västvärlden är problematisk att definiera. Vilka länder som skall ingå skiljer sig bland olika forskare. Vanligtvis refererar termen västvärlden till OECD-länderna vilket inkluderar Australien och Japan. När jag gör egna antaganden kommer jag därför att använda mig av benämningen Europa och Nordamerika. När termerna Väst eller västvärlden används kommer de från litteraturen jag använder.

⁹ Esposito/Voll 1996:17

¹⁰ Hague, Harrop, Breslin 2000:63

liberala målsättningarna att skydda individuella rättigheter och att maximera valfriheten.¹¹

Av föreliggande citat kan vi sluta oss till att människor i en liberal demokrati inte styr sig själva utan de väljer sina representanter. Till detta kan läggas att liberal demokrati sätter upp vissa regler och lagar så att folkets vilja underkastas konstitutionella begränsningar. Orsaken är att individens rättigheter ska värnas i frågor som rör religion, åsiktsfrihet och möjligheten att sammanstråla i olika former av föreningar eller partier. Dessa grundläggande principer leder till att makten inom en liberal demokrati som uppnåtts genom en demokratisk process med fria och rättvisa val ändå enbart kommer att ges spelrum inom ett antal bestämda områden.¹²

Den liberala demokratin utkristalliserar två kärnprinciper, nämligen det representativa och det begränsade styrelseskicket. Ett representativt styre kan enklast sägas grunda sig på tre principer: yttrandefrihet, folklig suveränitet och politisk jämlikhet. Utan dessa tre principer är det inte möjligt att tala om ett representativt styre. Avgörande är det finns ett parlament som underkastar sig fria och allmänna val samt att det val individen gör förblir hemligt för alla utomstående. Dessutom är det av vikt att de tidigare härskande klasserna som t.ex. monarker accepterar att de kontrolleras av den församling som tillkommit genom val. Att de tidigare nämnda huvudprinciperna spelar en sådan fundamental roll beror på yttrandefriheten som garanterar valets äkthet, men också att jämlikheten ger alla röster samma värde oavsett klass eller annan tillhörighet. Slutligen säkerställer den folkliga suveräniteten att den bestämmanderätt som det röstas om inte går åt fel håll utan att den verkligen går från de styrda till de styrande.¹³

Styrets begränsning är av central betydelse för tanken om frihet som är en av de viktigaste inom den liberala demokratin. Denna betoning av individens frihet får till följd en begränsad statsmakt vilket betyder att individen skyddas från själva staten om den har oberättigade krav. Vidare kan vi se att det begränsade styret riktar in sig inte bara på att skydda minoriteter från majoriteten utan också på att skydda folket från dem som har den reella makten. En anledning

¹¹ Hague, Harrop, Breslin 2000:64

¹² Hague, Harrop, Breslin 2000:65f

¹³ ibid

till att systemet kommit att struktureras på detta sättet är att det funnits en liberal oro för att maktmissbruk skall uppstå och därför finns begränsningar för hur makten skall användas.¹⁴

En företeelse som spelar en viss roll i min undersökning är den som avses med termen ”semidemokrati”. Under perioden 1975-1995 skedde det en markant utveckling av demokrati i världen och antalet stater med ett demokratiskt styre kom att fördubblas¹⁵, men den här expansionen utanför västvärlden har också kommit att innebära att demokrati har fått aklimatisera sig till förhållanden som skiljer sig från dem som varit förhärskande i Väst.¹⁶ Anledningen till att den här hybriden kommit att utvecklas är att länder som haft en utveckling mot ökad demokratisering samtidigt dragits med djupa samhällsliga och sociala problem och ett underskott av representativa institutioner. Följden av dessa förhållanden har blivit att demokratiseringen fått dela på spelrummet med olika former av auktoritärt grundade styrelseformer.

I muslimska länder finner vi exempel i Egypten och Tunisien. Där har det under långa perioder funnits antingen ett härskande parti eller en ledare som lyckats sätta gränserna för den politiska konkurrensen. Detta har lett till att det visserligen finns en opposition som kan överleva men den har ingen reell chans att utöka sin maktbas. Ett sådant system konsolideras genom att de allmänna valen inte är helt och fullt fria. De som sitter vid makten utnyttjar kontakter till media, rättsväsende, samtidigt som de kontrollerar pengar, pensioner och möjligheten till sysselsättning. Allt detta leder till en maktbas som till stora delar tycks vara omöjlig att rucka på.¹⁷

Jag uppfattar islam som raka motsatsen till en monolitisk enhet utan möjlighet eller förmåga till förändring. I själva verket är islam väldigt mångfacetterat och det finns en mängd sätt som detta återspeglas på. Därför ser jag det som fruktbart att beskriva islam som bestående av ”islamer” det vill säga inom islam ryms en mängd olika tolkningar och uppfattningar av vad det innebär att vara muslim. Jag vänder mig mot en karakterisering av islam som pekar på att islam är ett slutet system där olika handlingar av muslimer kan spåras och förklaras med

¹⁴ Hague, Harrop, Breslin 2000:67

¹⁵ Hague, Harrop, Breslin 2000:61

¹⁶ Hague, Harrop, Breslin 2000:70

¹⁷ Hague, Harrop, Breslin 2000:70

hänvisning till religionen i sig.¹⁸ I min undersökning strävar jag inte efter att göra normativa anspråk på vad sann islam är- utan istället bör olika religiös praxis förbindas med föränderliga historiska sammanhang. Ett sätt att analysera religion är att utgå från att det är en del av samhället. Människors religiösa verklighet skapas inte utifrån ingenting utan är en social konstruktion vars gränser beror på biologi och den omgivande miljön.¹⁹ Olika religioner kan enas om till exempel ett antal centrala texter som är specifika för respektive religion. Till detta kan det sedan tillkomma olika ritualer och förordningar som ses som en grundläggande del av religionen. Poängen med resonemanget som Stenberg (1996) framför är att dessa texter, ritualer och regler inte existerar i ett vakuum där det inte sker förändringar över tid. I själva verket är tolkningen beroende av kontexter som utgår både från tid och rum och olika individers uppfattningar. Genom att människor interagerar kommer detta att avspeglas i deras handlingar och de influenser som de tar till sig från den omgivande sociala verkligheten.²⁰ En annan aspekt som är av betydelse är den sammanblandning som kommit att sätta ett likhets tecken mellan islam och muslimsk kultur. Religionen islam har centrala punkter som Koranen och sunna och genom historiens gång de kommentarer som de religiöst lärde kommit att författa. Men frågan om muslimsk kultur ter sig flyktigare och mer svår definierad. Den franske forskaren Olivier Roy beskriver muslimsk eller islamisk kultur som innehållande:

(...) literature, traditions, sciences, social relationships, cuisine, historical and political paradigms, urban life and so on. Such a culture is difficult to spot outside cultures based in certain historical eras or geographical regions.²¹

Muslimsk kultur innehåller alltså en myriad olika komponenter och dessa kan inte enbart definieras och bestämmas som enbart en produkt av islam. Poängen med Roys resonemang som jag uppfattar det är att det är felaktigt att generalisera när det gäller vilken roll islam spelar i formandet av samhälle och människor. Det är inte ovanligt att frånvaron av demokrati eller kvinnors ställning behandlas med hänvisning till muslimsk eller islamisk kultur. Detta synsätt vänder jag mig emot eftersom det enligt mig finns ytterligare faktorer utanför den religiösa sfären som hjälpt till att forma den verklighet som är rådande i den muslimska världen som till exempel ekonomisk nedgång, social uppluckring och att staten

¹⁸ Roy 2004: 9 Roy beskriver också dessa förhållanden och han beskriver också att en essentialistisk syn på islam finns inom en mängd olika akademiska discipliner, såväl som att detta synsätt finns bland konservativa muslimer och islamofober.

¹⁹ Berger & Luckman 1985:65f

²⁰ Stenberg 1996: 17

²¹ Roy 2004: 10

inte längre har möjlighet att ombesörja basala saker som hälsovård och utbildning. Ur definitionssynpunkt är det också av värde att försöka beskriva användandet av termen ”muslimska världen”. I min undersökning uppfattar jag termen muslimska världen i vid bemärkelse- jag tänker mig alltså inte den muslimska världen som en specifik geografiskt avgränsad entitet. Istället handlar det om en mer abstrakt form där termen inkluderar tankar och värderingar som finns i omlopp.²²

Benämningen islamist är också en term som kommit att definieras i en mängd olika former. Utgångspunkten för mina antaganden är en bred definition av vad islamism kan inkorporera. Detta betyder att personer som utgår från islam i skapandet av en politisk vision kan sägas ingå. Den breda definitionen innebär att ett kluster av många gånger ytterst olika individer och grupper faller under islamism, det kan alltså ingå både radikala och mer moderata element som revolutionärer, reformister, liberaler, antidemokrater och demokrater. Gemensamt för de som då ingår i den islamistiska fåran är att de hämtar sin politiska inspiration från Koranen, sunna och hadith och att de omvandlar detta till att bli en politisk ideologi som kämpar för att attrahera anhängare i kamp med andra samhälleliga visioner.²³ En annan syn på hur islamister skall definieras framförs av Olivier Roy. Han menar att skiljelinjen mellan de islamistiska rörelserna och andra mer moderata grupper ligger i att islamister gör en uppdelning inom den muslimska världen mellan vad de anser vara islamiskt och det som inte är islamiskt. I förlängningen betyder detta att ett muslimskt samhälle per definition inte behöver vara ett islamiskt samhälle eftersom samhällets grundläggande principer inte helt och fullt utgår från islams principer.²⁴ Ytterligare drag som särskiljer islamister enligt Roy är deras syn på kvinnor, *sharia* och frågan om politisk revolution. Islamister har en mer progressiv syn på kvinnans roll och de är positiva till att de deltar i det politiska livet och att de har möjlighet att utbilda sig. I fråga om *sharia* propagerar inte islamister i lika stor grad för användandet av *sharia* som till exempel moderater och neo-fundamentalister. Dessa två grupper menar Roy ser implementeringen av *sharia* som utgångspunkten för en islamisering av samhället medan islamister ”without questioning the principle of *sharia*, tend to consider it more a project than a corpus”.²⁵ Den tredje punkten som skiljer radikala islamister från andra grupper är synen på hur den politiska processen skall formuleras. Islamister lägger stor vikt att aktivt framföra sina ställningstaganden i samhällsdebatten och ett led i detta är att vara aktiv även utanför moskén.

²² För en mer utförlig beskrivning se Stenberg 1996: 24

²³ Min förståelse av islamism och islamister är här inspirerad av Gardell 2005.

²⁴ Roy 2004: 21

²⁵ Roy 1994: 38

För islamisterna blir grunden för deras politiska värderingar tanken om islam som ett globalt system av värderingar.²⁶

1.5. Forskningsöversikt

Det akademiska intresset för frågor som rör demokrati och demokratisering ökade under början av 1980-talet som ett led i de demokratiseringsvågor som tog sin början i bland annat Latinamerika, Östasien, Sydostasien, för att sedan kulminera i Östeuropa i slutet på 1980-talet. Det ökade intresset för demokratiprocesser bland främst statsvetare kom dock inte att inkludera muslimska länder, och specifikt inte länder i Mellanöstern. En anledning till att det fanns ett svagt intresse för forskning om demokrati i den här regionen var att det inte fanns en tradition av demokratiskt styre, men även att forskningen till stor del fokuserade på andra områden som Israel-Palestina konflikten.²⁷ En förändring började skönjas i början på 1990-talet och allt fler forskare kom att intressera sig för demokratifrågor. En anledning till perspektivskiftet var de politiska öppningar som inträffade i bland annat Egypten, Tunisien och Jordanien, samt att arabiska NGOs kom att bli allt mer aktiva i debatten om ökad demokrati.

Det finns en mängd akademiska verk som på ett övergripande sätt försöker beskriva och analysera frågan om islam och demokrati. Ett intressant bidrag är Esposito & Volls *Islam and Democracy* (1996). Esposito & Voll gör en grundlig historisk genomgång av förhållandet mellan islam och demokrati och försöker också att problematisera demokrati som grundläggande värderingssystem. Boken berör också frågor som rör synen på legitima former av opposition. Lisa Andersons antologi bidrag *Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach* (1995) är intressant eftersom att hon ifrågasätter bilden av bristande demokrati i arabvärlden som en följd av den rådande politiska kulturen i regionen. Till skillnad från Anderson menar Michael Hudson i sin artikel *The Political Culture Approach to Arab democratisation: The Case for bringing it Back In, Carefully* (1995) att politisk kultur fortfarande är en viktig variabel för att förklara bristande demokrati i arabvärlden. Frågan om möjligheten för demokratisk utveckling i auktoritärt styrda stater och den inneboende problematik som finns i skiftet till demokrati tas upp av Kazemi & Norton i

²⁶ Roy 1994: 36

²⁷ Bahgat, Korany & Noble 1995: 5

Hardliners and Softliners in the Middle East: Problems of Governance and the Prospect for Liberalization in Authoritarian Political Systems (1998). Två andra viktiga bidrag till diskussionen om islam och demokrati är Gudrun Krämers två artiklar *Islam and Pluralism* (1995), och *Techniques and Values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy* (1999). Krämer diskuterar och analyserar i artiklarna grunden för politisk pluralism och utifrån vilka premisser som debatten om islam och demokrati förs bland muslimer. Undersökningar som fokuserar på attityder till demokrati i Mellanöstern inkluderar Mark Tessler's *Do Islamic Orientations Influence Attitudes Toward Democracy in the Arabworld?* (2003), och Fares al-Braizats *Muslims and Democracy. An Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach* (2003). Båda undersökningarna diskuterar påståenden om att islam och demokrati inte är kompatibla och visar att det finns ett bred stöd för demokrati bland människor i Mellanöstern.

Den roll civilsamhället spelar för demokrati och demokratisering har också kommit att uppmärksammas under de senaste 20 åren. En av de bättre böckerna i det här ämnet är Augustus Richard Nortons (ed) *Civil Society in the Middle East* (1995). Intressanta artiklar inkluderar Saad Eddin Ibrahims *Civil Society and Prospects for Democratization in the Arabworld* (1995) och Ahmad Moussallis *Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society* (1995). Ibrahims artikel fokuserar på samhällsstrukturering i arabvärlden och han sätter också in civilsamhällets utveckling i ett historiskt perspektiv. Moussalli beskriver i sin artikel hur islamistiska grupper uppfattar civilsamhället och vilken roll de spelar. Ytterligare bidrag till diskussionen om civilsamhällets roll är Ernst Gellners *Conditions of Liberty .Civil Society and its Rivals* (1994) och John A. Halls *In Search of Civil Society* (1995). Det som förenar Hall och Gellner i deras syn på civilsamhället är att de avvisar tanken om att detta är möjligt i muslimska samhällen. De betonar att islam karakteriseras av en annorlunda samhällssyn, vilket är en av förklaringarna till att det egentligen aldrig har växt fram ett fristående civilsamhälle i muslimska länder. Abd al-Ghaffar Shukr beskriver i artikeln *Islamic NGOs and the Development of Democracy in Egypt* (2005) den utveckling som skett i Egypten där ökningen av islamiska NGOs varit relativt stor.

Abdolkarim Soroush tankar och idéer har under senare år kommit att tilldra sig alltmer uppmärksamhet från forskarvärlden. Ashk Dahléns avhandling *Deciphering the meaning of revealed law* (2002) analyserar Soroushs syn på religion och förhållandet till modernitet. Dahlén analyserar också Soroushs epistemologiska utgångspunkter och hans uppfattning om

fiqh. Mehrzad Boroujerdi behandlar Soroush filosofiska influenser i *Iranian Intellectuals and the West* (1996). Boroujerdi beskriver i boken en rad iranska intellektuella och deras influenser från västerländs filosofi. Soroushs uppfattning om politik och demokrati analyseras på ett förtjänstfullt sätt av Valla Vakili i *Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran* (2001).

Även Hassan Hanafis arbete har fått viss uppmärksamhet i akademisk litteratur. Susanne Olsson analyserar i sin avhandling *Renewal and Heritage. The Quest for Authenticity in Hasan Hanafi's Islamic Ideology*, Hanafis tankar och idéer med fokus på sammanlänkandet av teologi och ideologi. Olsson karakteriserar också Hanafis uppfattning om religion och hans tolkning av islam, och vilka följder detta får för hans syn på politik och samhälle. Issa J. Boullata ger en kort beskrivning av Hanafis centrala tankegångar i *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (1990). Kritik mot Hanafi framförs av Richard Khuri i hans artikel *A Critique of Hasan Hanafi Concerning his Reflections on the Scarcity of Freedom in the Arab- Muslim World* (1995). Khuri menar att Hanafis uppfattning att muslimer saknar förmåga att tänka och analysera på ett självständigt sätt är överdriven. Hanafis kritik av islamistiska grupper beskrivs kortfattat i *Islam and the Political Discourse of Modernity* (1997) av Armando Salvatore. Avslutningsvis ägnar John Esposito & John Voll ett kapitel i *Makers of Contemporary Islam* (2001) till en generell genomgång av Hanafis idéer.

Forskningen om Tariq Ramadan tycks än så länge vara relativt liten. Jan Hjärpe beskriver Ramadans utgångspunkter och några centrala teman relativt kortfattat i *Tusen och en natt & den elfte september* (2003). Även Olivier Roy berör Ramadan kortfattat i *Globalised Islam. The Search for a new Umma* (2004).

2. Liberal Demokrati för alla?

2.1. Liberal Demokrati på export

Ofta sätts det ett likhetstecken mellan demokrati och liberal demokrati. Det innebär inte att forskare unisont har accepterat denna likställning. Man bör hålla i minnet att det finns andra demokratiska styrelseformer att tillgå som till exempel direkt eller deltagande demokrati.²⁸ Den liberala demokratin är inte den enda formen som kan anses ha validitet när det gäller ett demokratiskt styrelseskick.²⁹ Därför är det viktigt att utröna vilka problem som finns när det gäller definitionen. En central fråga är vad som händer när politiska system som är uppbyggda runt övertygelsen om den liberala demokratin förtjänar exporteras till länder med en annorlunda politisk och kulturell historia. Detta styrelseskick har inte bara uppstått i den västerländska kulturen, utan det har också till stor del formats genom den historiska utveckling som förelåg.³⁰ Kritiker av liberaldemokrati brukar inte dra sig för att rikta in sig på detta förhållande, nämligen att idéerna som står som grund för denna form av demokrati är etnocentriska och att de ej har ett värde i andra kontexter. Den liberala demokratin är till sin karaktär kulturellt utmärkande.³¹ Det finns också en problematik beträffande synen på individ och synen på kollektivet. Denna kan ge upphov till meningsskiljaktigheter eftersom dessa relationer värdesätts utifrån olika samhällsliga perspektiv.

Liberalismen som politiskt system grundar sig på en uppfattning som sätter ett stort värde på individualism. Därför är det svårt att överföra dess strukturer till sammanhang där samhället lägger större vikt vid gruppen och kollektiva lösningar.³² Ett synsätt som speglar detta visas av Bhikhu Parekh³³ som hävdar att det finns andra sätt att kombinera demokrati med

²⁸ Arvidsson 1998:52

²⁹ Arvidsson 1998:60 Kritiken mot att liberal demokratin skulle vara den enda formen av demokrati som skall anses ha legitimitet kommer främst från två olika håll, dels från marxismen och, dels från deltagande och direkt demokrati. Kritiken från dessa två läger sammanfaller på ett antal punkter bl.a. betonas att den ontologiska beskrivningen av människan som självständig från samhället är missvisande. Inom marxismen anses att det är samhället som formar individen och skapar en identitet som utvecklas, får ambitioner och sätter upp mål.

³⁰ Arvidsson 1998:53

³¹ Arvidsson 1998:67

³² Arvidsson 1998:67f

³³ Bhiku Parekh är professor i Politisk teori vid Universitetet i Hull. Han har bl.a. varit ordförande för en brittisk kommission som arbetade med frågor som rörde jämlikhet mellan raser. Han har ett omfattande författarskap vilket bl.a. inkluderar böcker som *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*(2000) och *Marx's theory of Ideology*(1982).

liberalism, där inte liberalismen är den starkare parten och bestämmer demokratin utformning. Det finns enligt Parekh inget som utesluter ett system som kallas ”demokratiskt liberalt”, där demokratin sätter agendan och det liberala definieras utifrån demokratin, inte tvärtom. Ett system som grundar sig på detta antagande ser precis som det liberal-demokratiska systemet till att individen respekteras med den skillnaden att individens rättigheter definieras utifrån de sociala aspekterna.³⁴

Enligt Parekh betonas i Väst att den liberala demokratin förtjänster är universella. Det är enligt honom ett kardinalfel som bortser från den faktiska historien. Samtidigt förråds de liberala kärnprinciperna som poängterar vikten av ömsesidig respekt och tillåter kulturell mångsidighet.³⁵ Att exportera liberal demokrati till samhällen som inte besitter samma erfarenheter som de länder som formats under detta system leder till en underminering av deras integritet och den samhörighet som deras sätt att leva grundar sig på.

Parekh menar att detta i förlängningen leder till att individerna i ett samhälle där de har fått det liberal-demokratiska systemet pådyvlat utan eget godkännande till slut blir sorgliga imitationer, som varken kan göra rättvisa åt sina egna inhemska traditioner eller de importerade värderingarna.³⁶ Det liberal-demokratiska systemet är uppbyggt och format att ta itu med de politiska problem som uppstod efter 1600- talet i samhällen där individen fick allt större betydelse. Därför är det enligt Parekh olämpligt som styrelseform för två specifika sorters samhällen, dels stater med en mycket stark betoning på gemenskap i samhället, och dels statsbildningar med olika kommunala sammanslutningar av individer.³⁷ När det gäller den här undersökningen så är det förstnämnda exemplet av störst intresse och Parekh konkretiserar detta genom att peka på ett antal olika länder i Afrika och Mellanöstern, bl.a. Kuwait och Saudiarabien. Hans slutstats är att det i dessa länder finns en skillnad när det gäller att definiera den enskilda individen som del i ett kollektiv.³⁸ Poängen med resonemanget är att olika samhällen definierar individualitet på olika sätt. Konsekvensen blir att även begrepp som frihet, jämlikhet, rättvisa och auktoritet definieras olika. Parekh åskådliggör detta i följande citat:

³⁴ Parekh 1993:167

³⁵ ibid

³⁶ Parekh 1993: 168

³⁷ ibid

³⁸ ibid

For example, in a traditional Moslem society every man is required to consider a portion of his property as belonging to others. He has a duty to use it for their benefit and is not allowed to deny food or shelter to a hungry man or a stranger. The latter does not have the right to food or shelter, but the host has a stringent duty to provide these.³⁹

Poängen är enligt Parekh att inte använda termen rättvisa som ett sätt att rättfärdiga detta förhållande. I dessa samhällen finns det ändå en möjlighet för invånarna att få sin beskärda del av tillgångarna. Allt detta visar slutligen att den liberala principen om individualitet till syvende och sist faktiskt är såväl kulturellt som historiskt specifika. Det betyder att liberal demokrati som politiskt system inte kan göra anspråk på att ha universell legitimitet.⁴⁰

Att som Parekh ponera att det inte är giltigt att generalisera liberal demokrati till att vara det allomfattande system som bör följas får också följer när det gäller andra aspekter av demokratisering. En av de aspekter som räknas som en fundamental del av en liberal demokrati är allmänna val.⁴¹ Parekh menar att det finns en baksida med detta för länder i tredje världen, nämligen att det krävs avsevärda finansiella resurser för att trygga genomförandet, samtidigt som dessa länder lider av en utbredd fattigdom och korruption.⁴² Bortom den finansiella problematiken finns det även andra avigsidor i länder som lider av djupa religiösa och etniska meningsskiljaktigheter. De saknar en tradition att dryfta problem i offentligheten. I sådana samhällen kan allmänna val leda till att underliggande aggressioner frigörs och artificiella ideologiska skillnader skapas. När det förhåller sig så, är det enligt Parekh bättre att dessa samhällen försöker använda sig av andra strategier som mer betonar vikten av konsensus vid val av företrädare så att polariserande strukturer mildras.⁴³

Trots den stundtals hårda kritik som Parekh framför mot liberaldemokratien så anser han den inte vara helt förkastlig. Han ser vissa delar som användbara även för länder utanför Väst. Dock måste dessa länder själva avgöra vilka delar och institutioner som kan implementeras under rådande omständigheter. Fria allmänna val, rätten att uttrycka sina åsikter fritt och strävan efter jämlikhet är de värderingar som har legitimitet oavsett vilken del av världen som

³⁹ Parekh 1993:169

⁴⁰ ibid

⁴¹ Parekh 1993: 171

⁴² ibid

⁴³ ibid

fokus ligger på.⁴⁴ Att länder i tredje världen tar avstånd från den liberala delen beror på att den ses som ett hot mot de egna aspirationerna och den egna självuppfattningen. Parekh åskådliggör detta förhållande genom följande citat:

As they understand it, liberalism breaks up the community, undermines the shared body of ideas and values, places the isolated individual above the community, encourages the ethos and ethic of aggressive self-assertion, rejects traditional wisdom and common sense in the name of scientific reason, and weakens the spirit of mutual accommodation and adjustment.⁴⁵

Avståndstagandet från liberaldemokratins universella anspråk innebär inte att fältet lämnas öppet för en ohämmad relativism enligt Parekh. I dagens värld är det ett faktum att ett lands styrelseform inte längre kan ses som en intern angelägenhet och det är inte heller möjligt att avvisa alla former av kritik med hänvisning till att den politiska styrelseformen är en inhemsk fråga som därmed också står höjd över alla former av utomstående kritik.⁴⁶

Parekh framhåller att skapandet av universellt legitima principer för styrelseformer varken kan komma från regeringar i Väst eller från filosofer eftersom båda är offer för en form av etnocentriskt jäv. Det är egentligen inte särskilt svårt att utforma regelverk som skall följas, men dess innehåll går förlorat i och med att de saknar betydelse för de individer som drabbas av dem.⁴⁷ Enligt Parekh är det en utopi att människor och regeringar från alla världens hörn skulle kunna enas om vad det ”goda styret” skall innebära. Förhoppningsvis menar Parekh, går det att skapa en bred sammanslutning över kulturella gränser och att utvinna någon form av konsensus av vad som skall anses vara universellt.⁴⁸ Utvecklingen kan i så fall leda till att:

As individuals and groups in different parts of the world invoke it in their internal struggles, and as the rest of the world responds to them, the consensus acquires depth and vitality, becomes an acceptable political currency, strikes roots in popular consciousness, and acquires new adherents.⁴⁹

⁴⁴ Parekh 1993: 172

⁴⁵ ibid

⁴⁶ ibid

⁴⁷ Parekh 1993: 173

⁴⁸ ibid

⁴⁹ ibid

Utifrån detta ponerar Parekh att många av dagens moraliska principer har tillkommit i en sådan process, principer som kommit att accepteras och få auktoritet. Ett exempel på en sådan utveckling är Förenta Nationernas deklaration av de mänskliga rättigheterna 1948. Den var till en början inte mer än en samling goda intentioner som lades fram efter andra världskrigets grymheter men utvecklingen ledde till att deklarationen sedan kom att t.ex. användas i den koloniala kampen för självständighet eller för att påvisa förtryck av minoriteter. Idag går det inte komma ifrån tanken att de mänskliga rättigheterna ingår i såväl inhemsk som internationell moral.⁵⁰

2.2. Demokratidefinitionens problematik

Olika definitionen av demokrati innehåller ett antal skilda uppfattningar, men två olika dominerande uppfattningar kan särskiljas: den maximalistiska och den proceduriella (minimalistiska) definitionen. Den förstnämnda definitionen går ut på att demokratin i ett samhälle inte är fullständig så länge inte alla samhällets olika sfärer är fullständigt demokratiserade. Detta inkluderar allt från den ekonomiska makten till den politiska och sociala. Detta är en mycket bred definition, vilket har inneburit att det finns stora svårigheter att använda den som analys redskap vid empiriska undersökningar, vilket lett till att den kommit i skymundan. Kritiken mot definitionen är att den omfamnar en idealbild av demokrati som inte är möjlig att leva upp till för någon av världens olika stater.⁵¹

Den demokratidefinition som kommit att bli dominerande är den minimalistiska definitionen. Kärnan i definitionen betonar vikten av vissa proceduriella aspekter i den politiska sfären vilket innebär att frågan om demokrati knyts till ett fåtal komponenter där den viktigaste berör själva valproceduren och dess utformning.⁵² Den minimalistiska definitionens dominans inom demokratisk diskurs har fått till följd att den också kommit att ha en avsevärd påverkan på uppfattningen om demokrati i samhället i stort. En av de statsvetare som anslutit sig till den

⁵⁰ ibid. Parekh är medveten om den kritik som finns mot den syn på mänskliga rättigheter så som den framställs i FN:s deklaration. Han pekar på att deklarationen i stor utsträckning uttrycker ståndpunkter som utgår från den liberal demokratiska principen. Han menar att de generella principer som tas upp i deklarationen kan delas upp i två grupper: de som bär tydliga spår av liberala värderingar samtidigt som att de är kulturspecifika och de som beskriver vitala mänskliga intressen och därför kan anses stå högt i kurs i de flesta samhällen, såväl som att de har en universell kärna. Till den först nämnda gruppen hör principer som privat ägande och yttrandefrihet utan några restriktioner medan den andra gruppen med universella principer inbegriper saker som respekt för det mänskliga livet, jämlikhet inför lagen och skydd av minoriteter.

⁵¹ Rindeljäll 1998:27

⁵² ibid

minimalistiska demokratidefinitionen är Samuel Huntington. Demokratins djupaste kärna för Huntington är val. Enligt honom kan en styrelseform definieras som demokratisk om det förhåller sig så att beslutsfattarna väljs genom fria, rättvisa och återkommande val och att de olika kandidaterna tävlar på lika villkor. Den stora massans rättigheter i en demokrati är att så gott som alla vuxna personer har möjligheten att rösta. På dessa principer följer ett antal andra som Huntington beskriver som fundamentala i en demokratisk styrelseform: politiska rättigheter som betyder att det finns ett minimum av restriktioner när det gäller yttrandefrihet och möjligheten att samlas eller organisera sig. Dessa principer måste respekteras eftersom de möjliggör den politiska debatten.⁵³ Att Huntington förespråkar den minimalistiska definitionen försvarar han med att det den maximalistiska är en alltför idealistisk uppfattning som gör en analys för komplicerad. Han betonar istället att det är val och inget annat som utgör demokratins själ. Visserligen kan demokratiskt valda företrädare visa sig vara korrupta, inkompetenta eller dominerade av specialintressen, men detta är inte detsamma som att säga att de är odemokratiska.⁵⁴

Att enbart se val som den avgörande faktorn för om en stat skall anses vara demokratisk är enligt vissa bedömare att bortse från ett antal viktiga faktorer. Kazemi och Norton argumenterar för att vikten av val i Mellanöstern är av relativt liten betydelse när det handlar om att bedöma graden av politisk frihet. Istället finns det faktorer som pekar i rakt motsatt riktning. Ett flertal av de val som inträffat under de senaste åren har inneburit ytterligare inskränkningar och de landvinningar som gjorts i form av politisk liberalisering och ökad demokrati har gått om intet. De två främsta exemplen på detta är valen i Algeriet och Yemen.⁵⁵ Valen är till stor del ett välregisserat skådespel där det i själva verket finns ett mycket begränsat utrymme för överraskningar som skulle stjäla de styrandes maktbas. Ett exempel på detta är utvecklingen i Egypten. I de allmänna valen 1984 och 1987 vanns ett antal platser i parlamentet av islamister men utvecklingen fick ett tvärt slut vid valen 1995 då den styrande regimen införde ett antal restriktioner som allvarligt skadade oppositionens möjligheter att göra sin röst hörd. Resultatet av restriktionerna var att 95 % av parlaments platser gick till det styrande National Democratic Party medan oppositionen fick nöja sig med endast 13 platser.⁵⁶ Dock finns det undantag för vilken roll som allmänna val kommit att spela. Dels handlar det om de senaste valen i Turkiet och dels om valet i de Palestinska

⁵³ Huntington 1991:7

⁵⁴ Huntington 1991:9f

⁵⁵ Kazemi/ Norton 1999:81

⁵⁶ Kazemi / Norton 1998:82

områdena 1996 som båda uppvisade mycket höga valdeltaganden. Ett visst mått av folklig vilja har också kommit att göra sig påmind genom val i Libanon där strävan efter ett förtydligande av de styrande regeringarnas ansvarsområden och plikter varit en bakomliggande faktor i människors deltagande.⁵⁷

Ytterligare kritik mot att endast se allmänna val som måttet på graden av demokrati framhåller vikten av att se till andra aspekter som den kulturella förståelsen av vad ett rättvist styre innebär, samt hur auktoritet uppfattas. Det viktiga blir att fokusera på människors värderingar ter sig när det gäller demokrati istället för att enbart se på frågor som rör val, frivillig organisationer och politisk pluralism.⁵⁸

Att val och själva valprocessen spelar en relativt liten roll vid definitionen av demokrati och politiska reform menar också statsvetaren Teresia Rindeljäll. Dock menar hon att det finns aspekter som kan ha en positiv inverkan på demokratiseringsprocessen. Dels finns det ett symboliskt värde och dels är val en av de öppna arenor där de styrande kan ställas till svars.⁵⁹ Ett övergripande problem som spelar in särskilt vid undersökningar av länder i tredje världen är att det finns en förkärlek för att ta saker för givet när det gäller politiska system, medan det i själva verket ofta saknas aspekter som i Väst ter sig självklara.⁶⁰

Ett sätt att komma bort från en del av den minimalistiska definitionens tillkortakommanden, som att demokratibegreppet tänjs ut, är ett breddande av den minimalistiska definitionen. Större hänsyn tas till maktfördelningsfrågor samtidigt som proceduriella och institutionella aspekter betonas. Utvidgningen av begreppet visar på en typ av demokrati som går att uppnå. Även den breddade definitionen inkorporerar avsevärda svårigheter. När demokratisering i tredje världen analyseras enligt denna modell blir följden att antalet stater som kan anses vara demokratiska avsevärt minskar. Anledningen är att den breddade definitionen blir alltför trubbig att applicera på stater som tagit de första stegen mot ökad demokrati men fortfarande har en lång väg kvar.⁶¹

⁵⁷ ibid

⁵⁸ Eickelman 1997:19

⁵⁹ Kazemi / Norton 1998:83

⁶⁰ Rindeljäll 1998:28

⁶¹ Rindeljäll 1998:47f

Ett ytterligare problem grundar sig på aspekter i definitionen som kan anses vara kontextspecifika. De problem som olika länder möter när de initierat en demokratiseringsprocess ter sig annorlunda från fall till fall. Samtidigt finns ett mått av etnocentricitet när det gäller demokratibegreppet. I västvärlden där individens mänskliga rättigheter står högt kurs, har debatten om demokratibegreppet betonat dessa. I länder där större vikt läggs vid kollektivet och sociala och ekonomiska rättigheter, har dessa principer fått utstå kritik. Tanken om de mänskliga rättigheternas legitimitet bör inte avfärdas enbart på grund av sitt geografiska ursprung. En av anledningarna till att auktoritära regimer med bestämdhet tar avstånd från de mänskliga rättigheterna enbart med hänvisning till att de är sprungna ur västvärlden tycks vara att de motsätter sig en utveckling av den inhemska demokratin.⁶²

3.Förklaringsmodeller till avsaknaden av demokrati

Tanken med det här kapitlet är att ge en beskrivning av vilka orsaker som vanligtvis förs fram inom forskningen för att förklara bristen på demokratisk utveckling i Mellanösterns stater. I de två första delarna är det statsvetenskaplig forskning som utgör grunden för förklaringsmodellerna medan den tredje delen kommer att fokusera på den roll som islam spelar vid demokratisk utveckling.

3.1. Politisk kultur

Det finns olika förklaringsmodeller som gör anspråk på att beskriva de politiska förhållandena. Följande variabler framhålls ofta som orsaker: socioekonomisk utveckling, politisk kultur, sociala strukturer och interaktion mellan olika grupper och klasser i samhället, politiska institutioner och militärens roll. Jag väljer att lägga tyngdpunkten på de teorier som berör frågan om politisk kultur och islams roll – det vill säga kan bristen på demokrati härledas till specifika kulturella och religiösa aspekter. Att jag valt att fokusera på dessa två aspekter grundar sig på att en överväldigande del av litteraturen som har en negativ uppfattning om förhållandet islam-demokrati poängterar att dessa två faktorer är avgörande för att förklara avsaknaden av demokrati. Genom att lägga tyngdpunkten på de här förklaringsmodellerna blir det också möjligt att påvisa den ofta essentialistiska syn på islam

⁶² Rindejäll 1998:49

och muslimsk kultur som enligt mitt förmenande genomsyrar mycket av litteraturen som behandlar denna fråga.

Ingmar Karlsson framhåller att de som är mest pessimistiska inför sammanförandet av islam och demokrati betonar att det finns ett antal politiska värderingar inom islam och arabisk kultur som inte är kompatibla med fundamentala principer i ett demokratiskt styrelseskick.⁶³ Ett vanligt exempel som förs fram är att inom islam betonas Guds suveränitet i stället för människans och att detta finns fastställt i de religiösa lagarna som är oföränderliga, samtidigt som de uttolkas av de religiöst lärde. Detta uppfattas av kritiker som att utestänga viktiga delar av den politiska processen, främst de som berör människors rätt till att själva ta del av beslutsprocessen. Kritik har också riktats speciellt mot det traditionellt politiskt tänkande inom sunni- islam och dess strävan att upprätthålla ordning oavsett konsekvenserna för att undvika hotande anarki.

Ett synsätt som ansluter till det ovannämnda betonar inte att den politiska kulturen är influerad av islam. Den demokratiska problematiken står att finna i den arabiska kulturen. arabisk kultur karakteriseras av lojalitet som utgår från stam, klan eller religiös tillhörighet. Dessa markörer ger visserligen människor en stark känsla av samhörighet men det leder också i förlängningen till att de saknar en stark tradition av liberal tolerans och pluralism för avvikande åsikter. Stor vikt läggs vid auktoritära former av ledarskap som kräver underkastelse.⁶⁴

En annan förklaringsmodell utgår från att det visserligen finns fördelar med att använda politisk kultur som ett analysinstrument men att det måste användas med en viss försiktighet. Den kräver lyhördhet inför utveckling och skillnader beträffande historia, kontext och sociala förhållanden. Inom den politiska kulturen i Mellanöstern finns två skilda traditioner som både ger utrymme för auktoritära som demokratiska tolkningar. Exempel på det sistnämnda är muslimska principer som *shura* ”konsultation”, *bay‘a* ”lojalitetsed” och att det inom det tribala beslutsfattandet finns utrymme för deltagande. En annan viktig synpunkt som denna förklaringsmodell framhäver, är att termen politisk kultur inte är statisk. Den förändras oavsett om omdaning tillskrivs moderniseringsprocessen eller nya tankar om demokrati. Synen på islam skiljer sig också i att betoningen inte ligger på en mycket strikt och snäv

⁶³ Karlsson 2004:201

⁶⁴ Brynen, Korany, Noble 1995:6f

doktrinär tolkning. Istället poängteras att islam på många sätt uppvisar drag av flexibilitet och förändring som gör att den lämpar sig för en mera liberal tolkning. Grundansatsen i denna modell är att demokrati ursprungligen kommer från Väst, men detta hindrar inte att dess principer slagit rot inom en islamisk politisk diskurs.⁶⁵

Den tredje förklaringsmodellen fokuserar inte på antagandet att den politiska kulturen inom arabvärlden skulle vara odemokratisk i sig. Istället undersöks de kulturella attityderna som påverkar den politiska verkligheten. Accepterandet av ett auktoritativt styre i Mellanöstern har inte skett på grund av att det är kulturellt betingat utan på grund av att det är en naturlig anpassning till den hårda politiska repression som förekommit. Hade det funnits ett mera demokratiskt politiskt styre så hade detta i förlängningen kunnat skapa en politisk kultur med större betoning på demokrati. En liknande teori riktar in sig på skillnaden mellan politiska doktriner och politisk praxis. Denna analys pekar på att den stora faran med fundamentalistiska rörelser som deltar i den politiska processen inte är att de helt sonika skulle avskaffa alla former av demokrati när de väl fått makten vilket är ett vanligt argument. Den konkreta problematiken består istället i att när det inte finns någon reell demokrati så attraheras människor av den politik som förs fram av antidemokratiska krafter. Kontentan av detta är att när det politiska systemet till fullo är demokratiserat så kräver detta att de olika kombattanterna också uppför sig efter de demokratiska spelregler som slagits fast.⁶⁶

Politisk kultur är en omtvistad modell som har kritiserats. Tidigare har termen politisk kultur lidit av ett antal missvisande inställningar som färgats av orientalism, etnocentricitet och övergeneraliseringar. Detta har inte inneburit att teorierna helt och hållet kommit att tappa all relevans, enligt Michael C Hudson.⁶⁷ Hudson anser att politisk kultur är en viktig förklaring till den auktoritära kris som tog sin början i Mellanöstern på 1970-talet. Det går enligt honom inte att enbart förlita sig på teorier om auktoritärt styre som en förklaring till den politiska utveckling som inträffat i regionen, utan det är genom teorier om politisk kultur som det går att komma underfund med varför auktoritära styrelseformer kommit att tappa sin legitimitet. Hudson är medveten om att det finns svårigheter med att använda politisk kultur som analysinstrument efter tidigare misstag, men samtidigt behövs det en teori som

⁶⁵ Brynen, Korany, Noble 1995:7

⁶⁶ Brynen, Korany, Noble 1995:7f

⁶⁷ Michael C Hudson är Professor i "International relations and Government" samt professor i "Arabic studies" vid Georgetown University

uppmärksammar frågor som rör värderingar, legitimitet, kultur och ideologi och som inte reducerar händelser till att enbart handla om ekonomiska spørsmål.⁶⁸

Tidigare forskning av politisk kultur i Mellanöstern kan delas in i två grupper menar Hudson. Å ena sidan har vi en grupp som han kallar ”Reduktionister” (*Reductionist*) som till övervägande del består av filologer, historiker och antropologer. Å andra sidan en grupp som benämns ”Empirister” (*Empirical*) som utgörs av sociologer och statsvetare. Hans kritik av den förstnämnda gruppen går ut på att deras syn på islam ter sig bakåtsträvande och stereotypisk. Hudson pekar i sin kritik på kända forskare som Bernard Lewis och Ernst Gellner, och menar att deras framställning av islam som en oföränderlig essens helt avskild från historiska förändringar leder till en felaktig tolkning. En sådan uppfattning om islam får konsekvensen att historia och texter framhålls som bevis för att islam stöder ett auktoritärt styrelseskick.⁶⁹ Kritiken av den grupp som Hudson kallar för ”Empirical” gäller att de undersökningar som gjorts i Mellanöstern varit bristfälliga. De har enligt honom cementerat de uppfattningar som varit förhärskande inom ”Reductionist” gruppen.

Även om en del av undersökningarna varit bristfälliga så betonar Hudson att det finns fördelar med attitydundersökningar och antropologiska arbeten på mikronivå, och han påpekar att de inte har ett mindre värde än den forskning som grundar sig på ”textual extrapolations and armchair speculation”.⁷⁰ Att det går att använda studiet av politisk kultur för att analysera politik i arabvärlden ter sig självklart för Hudson men det bör användas med försiktighet. Detta innebär att studiet av politisk kultur måste inbegripa vissa förändringar i de epistemologiska utgångspunkterna. Hudson lägger vikt vid att inte ägna sig åt reduktionistiska eller essentialistiska förhållningssätt. Det är också viktigt att dissekera den politiska kulturen till mindre beståndsdelar vilket innebär närmare analys av subkulturer, såväl vertikala som horisontala. Metodologin och källmaterial bör enligt Hudson utvidgas till att omfatta tidningar, kassetband och graffiti. Dessa bör uppvärderas som alternativa källor.⁷¹

Kritiker av teorier som sätter fokus på den politiska kulturen, som den amerikanske statsvetaren och Mellanösternexperten Lisa Anderson menar att andra variabler beaktas när demokratisering skall analyseras utanför Mellanöstern. Vid analysen av

⁶⁸ Hudson 1995:61f

⁶⁹ Hudson 1995:65f

⁷⁰ Hudson 1995:69

⁷¹ Hudson 1995:72f

demokratiseringsprocesser ägnas större intresse åt den ekonomiska organiseringen och den betydelse internationellt stöd har för att skapa demokratiska institutioner. Dessa variabler saknas när det gäller Mellanöstern. Istället betonas kulturella och psykosociala orsaker till den bristande demokratin.⁷² Tidigare skildringar av araber beskrev dem som väsensskilda från folk i västvärlden, enligt Anderson. Det fanns fundamentala skillnader mellan de två, och araber kom att beskrivas som mindre värda. Araber karakteriserades också som lögnaktiga och duperande.⁷³

Anderson menar också att den politiska analysen av Arabvärlden har fokuserat på den roll som familj, klan och stamtillhörighet spelar i samhället. Utgångspunkten är att dessa förhållanden inte har en positiv inverkan på demokrati. Visserligen har fenomen inom den tribala organiseringen tolkats som demokratiska som till exempel konsultation och jämlikhet. Men detta har dock setts som undantag och betoningen har varit att det finns en problematik mellan det tribala samhället och utvecklingen av demokrati. Anderson identifierar ett annat drag i denna forskningstradition. Nämligen uppfattningen att den tribala strukturen gör att medlemmar i olika stammar eller klaner inte kan vara neutrala när det uppstår problem och att det är vanligt förekommande att konflikter löses med våld. En annan synpunkt som gör sig påmind är den roll som familjen spelar i samhället. Poängen är att lojalitet och familjeband inom slakten kommit att försvaga vissa delar av samhället och dess institutioner genom att man bara känner lojalitet mot den egna gruppen.⁷⁴ Inom politisk teori i västvärlden anser Anderson att det politiska livet i arabvärlden ses som synonymt med ett auktoritärt styre. Teorierna utgår ifrån att det finns en djup tradition i det politiska och sociala livet i arabvärlden som styrs utifrån respekten för olika former av auktoritet. Ledarskapet är historiskt sett den roll som givit auktoritet. Ledarens medhjälpare har alltid stått i ett beroendeförhållande till honom. Denna form av klientförhållande genomsyrar sedan hela

⁷² Anderson 1995:77f

⁷³ Anderson 1995:80f Man bör dock uppmärksamma att en uppfattning som grundar sig på att det finns en fundamental skillnad mellan öst och väst inte enbart är förhärskande i det sistnämnda. I arabvärlden är det inte ovanligt att man pekar på denna skillnad när det gäller att till exempel förklara varför vissa politiska institutioner misslyckats vid en jämförelse med sina motsvarigheter i Väst. Ett exempel på detta är den syriske filosofen Sadeq al-Azm (f.1934) och hans idé om occidentalism. För en mer utförlig analys av hans idéer se till exempel Halldén 1995, eller Berg, Halldén, Otterbeck, Stenberg 1995.

⁷⁴ Anderson 1995:81f. Anderson gör en intressant anmärkning när det gäller det intresse för våld som anhängare av politisk kultur-teorier visar när det gäller Mellanöstern. Hon menar att det finns en uppfattning som grundar sig på antagandet att våldet i regionen är endemiskt och att det finns en förkärlek för att lösa konflikter med vapen i hand. Förklaringen till varför våldet ligger så nära tillhands sker då genom hänvisning till olika kulturella predispositioner. Mindre intresse ägnas det faktum att Mellanöstern upplevt mindre våld än t.ex. Europa och Asien under det senaste århundradet och att de konflikter som uppstått till stor del berott på inblandning utifrån.

samhället. I ett sådant system kan den ledande eliten behålla sin makt genom att spela ut olika grupperingar mot varandra som ett led i att konsolidera den egna maktbasen.⁷⁵

Anderson sammanfattar sin kritik av politiska kultur-teorier med att det finns en inställning bland dem som framhåller den politiska kulturens positiva aspekter som går ut på att de värderingar som blev framträdande under Muhammads tid är oberoende av tid eller kontext till skillnad från värderingar som kom fram i Europa på 1600-talet. Ett exempel på detta är beskrivningen av människors uppfattningar om politiska förändringar i arabvärlden. Då talas det om vissa värderingar som tidlösa istället för att poängtera att förändringar i olika delar av det sociala livet som utbildning eller ekonomi mycket väl kan influera och skapa förändring i andra delar.⁷⁶

3.2. Förhållandet mellan religion och demokrati

Förhållandet mellan islam och demokrati har ofta skildrats som mycket problemfyllt i motsats till olika former av kristendom. Den finske statsvetaren Christer Lundell finner i sin statsvetenskapliga studie indikatorer som pekar på en lägre demokratinivå i stater med en övervägande muslimsk befolkning jämfört med stater där kristna är i majoritet.⁷⁷ Undersökningen utgår från en demokratiskala som sammanställts av Freedom House som är en amerikansk organisation som arbetar för global spridning av demokrati.⁷⁸ Demokratiskalan utgår från två faktorer: politiska rättigheter och medborgerliga friheter. Utifrån dessa två indikatorer görs en skala där siffran 1 står för en idealsituation medan 7 påvisar stora brister ifråga om politiska och medborgerliga rättigheter. Lundells jämförelse mellan länder i tredje världen påvisar att det finns ett negativt underskott av demokrati i stater som har en stark muslimsk representation (75 %) bland befolkningen men att detta även är fallet när representationen är medelstark (50 %). Undersökningen påvisar att medelvärdet utifrån

⁷⁵ Anderson 1995:84f

⁷⁶ ibid

⁷⁷ Lundell 2000:169 Detta är en statsvetenskaplig studie där det görs en jämförelse mellan 109 stater i tredje världen och sambandet mellan religion och demokrati. I undersökningen studeras katolicism, protestantism och islam. I undersökningen inkluderas alla stater i tredje världen där muslimer, katoliker respektive protestanter utgör minst hälften av befolkningen. Lundells undersökning utgår från de förhållanden som rådde 1997.

⁷⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_House. Freedom House är en hel amerikansk organisation som strävar efter att sprida demokrati på ett globalt plan. Organisationen grundades 1941 och ser USA som det land som har den historiska uppgiften att sprida demokrati över världen. Organisationen menar att de har en neutral politisk utgångspunkt eftersom de varken stöder Demokrater eller Republikaner i USA. Freedom House erhåller ett visst statligt stöd för sitt arbete. Tilläggas kan att en av de personer som sitter i organisationens styrelse är Samuel P. Huntington.

Freedom House demokratiskala i stater med stark muslimsk representation är så lågt som 2.2 vilket är en ganska markant skillnad vid en jämförelse med stater som har en stark representation av antingen protestanter eller katoliker där det lägsta medelvärdet låg på 5,6. Det totala medelvärdet i undersökningen blev ca 5.⁷⁹ Bland de stater som har en stark muslimsk representation finns det dock två som avviker och som ligger en bit över medel, nämligen Mali och Bangladesh. Bland stater med medelstark representation av muslimer i befolkningen, är medelvärdet enligt demokratiskalan så lågt som 1,5 och det finns inga stater som avviker.⁸⁰ Lundell menar att bristen på demokrati i stater i tredje världen med stark eller medelstark representation av muslimer kan förklaras med hänvisning till islam.

Enligt Lundell så finns det ett antal faktorer specifika för islam som står som orsak till detta förhållande. En förklaring är att islam till skillnad från de kristna religionerna täcker in ett större spektrum. Islam är inte bara en religion utan också en livsstil.⁸¹ Lundell framför tanken att religion i islams fall kan tjäna ett specifikt, politiskt syfte för att förverkliga vissa mål. Exempel på detta är fundamentalister eller islamister som strävar efter att införa *sharia* som den allena rådande lagen. Sådana ambitioner påverkar vilken demokratinivå som kan uppnås. Lundell framhåller att rättstänkandet inom islam framstår som väsensskilt från västerländska uppfattningar. Skälet till detta är att den islamiska rätten inte bara styr det inre tänkandet utan också det yttre praktiska handlandet så att det genomsyrar livets alla aspekter på ett fullkomligt sätt.⁸²

Ett sätt att förklara bristande demokrati i muslimska stater⁸³ är enligt Lundell att religion och politik kommit att sammanflätas på ett alltför intimt sätt. Vid en jämförelse med utvecklingen i västerländska samhällen betonar Lundell att separationen mellan stat och kyrka tog en annorlunda väg. Uteslutandet av kyrkan från de politiska frågorna skedde i en stegvis process och var relativt enkelt i och med att själva religionen var institutionaliserad. När kyrkan blev utesluten ur politiken gällde det också religionen. En anledning till separationen av stat och

⁷⁹ Lundell 2000:53

⁸⁰ Lundell 2000:54

⁸¹ Lundell 2000:58f

⁸² *ibid*

⁸³ Lundell använder termen muslimska stater när han refererar till de olika länderna i tredje världen utan någon närmare definition. Detta ger enligt mitt tycke upphov till ett antal frågetecken till exempel vad som är utmärkande för staterna, styrelseskick etc. Möjligen är det så att han enbart i sin definition utgår från de demografiska förhållandena.

kyrka, var prästerskapets inblandning i frågor som rörde t.ex. vetenskapliga och socioekonomiska frågor.⁸⁴

Lundell poängterar att det även i den traditionella islamiska staten förelåg en sammanblandning av religion och politik med den skillnaden att det var staten som övertog religionen som en legitimerande faktor. Det var inte islam i sig som gav den historiska muslimska staten dess utformning utan det handlade om att staten influerade den islamiska traditionen. Här uppenbarar sig alltså en skillnad jämfört med utvecklingen i Europa där det var kutym att kyrkan lade sig i politiken. Den moderna arabiska staten hade ofta sekulära drag och i fråga om religion fanns det ingen möjlighet att utesluta den så som det hade skett med kyrkan i Europa.⁸⁵

En aspekt som ytterligare hämmar en demokratisk utveckling är uppfattningen att islam till skillnad från kristendom inte bara är en tro utan också en religiös lag. Lundell framhåller att kristendomen saknar regler för att organisera spörsmål av social och ekonomisk art. Islam däremot innehåller en mängd principer för att skapa ordning i människans förhållande till Gud, hennes medmänniskor och samhället. Islam kan karakteriseras som ett sätt att leva. Kontentan av sammansmältningen av frågor som både berör tro och beteende är att det blir avsevärt svårare att skilja religionen från politiken. Sammankopplingen av religion och politik betyder inte att de ska uppfattas som ett komplett system. Att det genom historien har funnits en fusion mellan religion och politik brukar vanligtvis förklaras med att islam är en politisk religion. Lundell menar att det finns litet inom islam som berör specifikt politiska aspekter. Det finns ingen islamisk statsteori och det finns inte heller något reglemente för vad som skall anses vara islamiskt när det gäller den sociala och ekonomiska delen av samhällskroppen. Att saker benämns som islamiska beror mer på att de identifieras som sådana.⁸⁶

Två stater avvek i Lundells undersökning när det gällde demokratinivån i muslimska stater: Mali och Bangladesh. Dessa två stater uppvisar en ”beaktansvärd grad av demokrati”⁸⁷ och Lundell finner ett antal faktorer som lett till denna utveckling.

⁸⁴ Lundell 2000:60, se även Tehranian 2003:81

⁸⁵ Lundell 2000:61

⁸⁶ ibid

⁸⁷ Lundell 2000:71, Se även Ayubi 2000:362, Karlsson 2004:206 Ayubi pekar på att av de 37 länder i världen som har en muslimsk majoritet under perioden 1981-1990 så var det endast två stycken som beskrevs som fria av Freedom House. Dessa två var Gambia under två år och Norra Cypern under fyra år. Karlsson däremot pekar på att endast Turkiet och Senegal är de länder som utgör ett undantag eftersom att de har haft ett demokratiskt

I Mali tog demokratiseringsprocessen fart under 1990-talet.⁸⁸ Innan dess led landet under ett auktoritärt styre som sträckte sig från självständigheten 1960 och tre årtionden framåt. Malis nuvarande konstitution framhåller vikten av flerpartisystem och en stark presidentmakt.⁸⁹ Att förändringen lyckades efter en lång tid av auktoritärt styre beror enligt Lundell på två saker. Dels uttryckte armén från början en positiv inställning till demokratiska förändringar, och dels förbättrades Malis ekonomiska situation under 1990-talet. En annan bidragande orsak till demokratiseringens blomstrande är att islamisk fundamentalism har varit relativt sällsynt. Lundell poängterar att i de länder där fundamentalister har en utbredd maktbas, så är detta hämmande för den demokratiska utvecklingen. Anledningen till detta är ideologin, men också det faktum att makthavare då har en förkärlek för att förbjuda partier som uttrycker demokratiska åsikter.⁹⁰

Det andra avvikande landet Bangladesh är enligt konstitutionen från 1972 en parlamentarisk demokrati.⁹¹ Detta har dock inte hindrat att det politiska styret fram till 1990 karakteriserades av olika former av auktoritärt militärstyre. Demokratiseringsprocessen tog fart i slutet på 1990 när den rådande militärdiktaturen som styrte Bangladesh sedan 1982 fick ge vika för ett folkligt missnöje som yttrade sig i omfattande demonstrationer med på återgång till demokrati. Utvecklingen ledde till de första fria och rättvisa val kunde hållas 1991. Det har alltså skett en utveckling mot ökad demokrati i Bangladesh även den har stött på en mängd svårigheter. Först och främst fanns det brist på samarbetsvilja mellan de två största politiska partierna *Bangladesh National Party* (BNP) och *Awami League* (AL). En ytterligare försvårande omständighet var dessa två partiers struktur. Beslutsfattandet är uppbyggd efter hierarkiska och auktoritära former vilket gör att de har svårt att fungera tillfredsställande i demokratiska beslutsorgan. Dessutom är partiernas ideologi ett problem eftersom de egentligen saknar en solid bas. Partiernas fokus ligger på att vinna regeringsmakten. Denna strävan gör att rivaliteten mellan olika nivåer är ständigt hög. Övergången till

system över en längre period, även om det i Turkiets fall handlat om en rad avbrott av det demokratiska experimentet främst genom ett antal militärkupper.

⁸⁸ *ibid*

⁸⁹ Lundell 2000:126

⁹⁰ Lundell 2000:129f

⁹¹ Lundell 2000:131, jfr Waterbury 1994:25. Han nämner också Bangladesh som ett exempel på att det går att förena islam och demokrati.

marknadsekonomi och den ökade tillväxten samt sociala förbättringar står som en bidragande faktor till att en viss nivå av demokrati under 1990-talet har kunnat bibehållas.⁹²

I fråga om Lundells undersökning finns det ett par uppenbara frågetecken. Det verkar som om Lundell antar en mycket essentialistisk syn på religion och kultur där graden av demokrati som en stat lyckats uppnå står och faller med den religion som är dominerande i respektive stat. Det finns enligt mitt förmenande andra faktorer som också spelar in när det gäller att bedöma graden av demokrati som till exempel modernisering, industrialisering, urbanisering, internationell handel, utbildningsgrad och det koloniala arvet. Att enbart skylla bristen på demokrati på islam och muslimsk kultur är att ägna sig åt generaliseringar som det egentligen inte finns grund för. Den brittiske statsvetaren Fares al-Braizat drar liknande slutsatser där han menar att det inte finns fog för att beskriva bristen på demokrati med hänvisning till islam och dess politiska kultur som den enda och avgörande faktorn. Inte heller går det enbart att skylla på islamisk mentalitet eller värderingssystem. Istället betonar han att:

These components of Islam as cultural variables may help to explain (to a very small degree if at all) the absence of democracy in most Muslim countries, but they do not constitute solid factors, that is, they do not offer a reliable explanation.⁹³

Detta synsätt står i kontrast till Lundells uppfattningar om islam som ter sig i bästa fall fördomsfulla och i värsta som direkt felaktiga. Ifråga om fördomsfullhet så betonar Lundell att den islamiska rätten i stora drag styr den enskilde muslimens både inre och yttre liv och därmed genomsyrar allt. Tanken om att muslimer mer än andra personer med en religiös övertygelse skulle styras av sin religion ter sig som en allt för stor generalisering. Dessutom tycks Lundells kunskap om islam vara något haltande när han bland annat pekar på att en av orsakerna till bristande demokrati är att islam saknar en utvecklad statsteori och att det inte heller finns klara regler för vad som skall ses som islamiskt inom den sociala och ekonomiska sfären. Att det inte skulle finnas någon islamisk statsteori är direkt felaktigt till exempel finns det tanken om *din wa- dawla* ”stat och religion”. Utgångspunkten är att det inte skall göras någon skillnad mellan stat och religion utan att de skall sammanföras och att islam uppfattas som ett heltäckande system som även ger vägledning om hur ekonomiska och sociala frågor skall formeras.

⁹² Lundell 2000:133f

En liknande undersökning av de amerikanska statsvetarna Alfred Stepan och Graeme B. Robertson kommer fram till en rad andra slutsatser än Lundell. I deras undersökning utgår de också från data från Freedom House fram till 2002. Tyngdpunkten för deras undersökning utgår från två faktorer nämligen om “the government sprang from reasonably fair elections, and the elected government was able to fill the most important political offices”.⁹⁴ Om detta är uppfyllt menar de att en stat kan definieras som ”electorally competitive”.⁹⁵ Centralt i undersökningen är en jämförelse mellan länder i arabvärlden och ickearabiska länder med en majoritetsbefolkning av muslimer. I undersökningen analyseras stater utifrån om de haft tre eller fem på varandra följande år med långtgående politiska rättigheter. Vid en jämförelse visar det sig att av de 29 stater med muslimsk majoritet utanför arabvärlden som ingick i studien, så har elva av dem haft signifikanta politiska rättigheter under tre påföljande år och åtta av dem har haft det under en period av fem år.⁹⁶ Bland staterna i arabvärlden var det endast en stat som levde upp till treårs gränsen, och det var Libanon under perioden innan inbördeskriget. I fråga om femårs gränsen fanns det inget land som uppfyllde kraven.⁹⁷

Undersökningen visar också att i sex av de ickearabiska länderna med muslimsk majoritet hade relativt rättvisa val genomförts och de segrande partierna hade behållit makten och givits möjlighet att besätta viktiga institutioner med sina egna medlemmar.⁹⁸ I de 16 arabländerna med muslimsk majoritet menar Stepan och Robertson att makten över de viktigaste politiska institutionerna inte vanns genom rättvisa val vid ett enda tillfälle.⁹⁹ Slutsatsen enligt Stepan och Robertson är att det finns uppenbara demokratiska skillnader mellan stater i arabvärlden med en muslimsk majoritet och ickearabiska stater med en muslimsk majoritet. Deras förklaring är dock att detta inte enbart kan förklaras med hänvisning till islam.

If our two subsets of countries share the predominance of Islam in common, but differ sharply on so crucial a political measure as electoral competitiveness, then

⁹³ Al-Braizat 2003: 67

⁹⁴ Stepan & Robertson 2003: 31

⁹⁵ ibid Stepan & Robertson menar att de är medvetna om att allmänna val inte är det samma som demokrati. Dock menar de att val är en nödvändig del av en demokrati och därför har analyser av allmänna val en självklar plats när det handlar om att begrunda framtida demokratisering.

⁹⁶ 31f De länder som klarade treårs gränsen var Albanien, Bangladesh, Turkiet, Niger, Gambia Mali, Nigeria, Pakistan och Malaysia. Alla dessa stater utom Albanien och Niger ansågs också klara femårs gränsen.

⁹⁷ Stepan & Robertson 2003: 32

⁹⁸ Stepan & Robertson 2003: 35 De allmänna val som inräknas är Turkiet 2002, Senegal 2000, Mali 2002 och Indonesien 1999.

⁹⁹ Stepan & Robertson 2003: 36

Islam cannot, by itself, explain the exceptionally low performance of one of them.¹⁰⁰

Att skillnaden inte går att förklara bara med islam som avgörande faktor menar de ligger i linje med att alla världens religioner både bär med sig doktriner som kan ha antingen en positiv eller negativ inverkan på den demokratiska processen. I islam menar de att det finns en rad olika koncept som *shura*, *ijtihad* och *idjma* som kan ha en positiv betydelse för demokratisering.¹⁰¹ Stepan och Roberston avvisar också förklaringar som inriktar sig på politisk kultur. De ponerar att politisk kultur är något som skiftar över tid eftersom det till viss del handlar om sociala konstruktioner. Stepan och Roberson framhåller att så länge det inte finns en övertygande förklaring till att arabisk politisk kultur skulle vara permanent negativ till demokrati tills skillnad från alla andra former av politisk kultur så bör förklaringarna sökas i den politiska sfären istället för i den religiösa eller etniska.¹⁰²

Förklaringen till bristen på demokrati finner Stepan och Robertson i demokratins ursprung. De menar att demokrati konstitueras av territoriella entiteter där invånare får ett antal rättigheter och plikter. Vidare betyder det att:

democracies are usually abetted by a strong affective attachment to, identity with, the specific institutions and symbols of the political community within the country's boundaries.¹⁰³

Poängen med resonemanget om fastlagda gränser och identifikation med institutioner och symboler i nationen vis-à-vis förhållandena i arabvärlden är att de saknar denna kontinuitet eftersom de först hörde till Ottomanska imperiet och sedan koloniserades av europeiska stater. En orsak till svagheten i nation-stat och särskiljande identitet är också enligt forskarna det utbredda användandet av arabiska som gemensamt språk, men även den förkärlek som funnits för pan-arabism och numera pan-islamism som en del i en nationell identitet.¹⁰⁴ Närheten till och konflikten med Israel är också av central betydelse genom att den kommit att ge Mellanöstern en specifik politisk identitet. En faktor som också spelar in är USA:s stöd för auktoritära regimer i arabvärlden. Ett exempel på detta är det monetära stöd som till exempel

¹⁰⁰ Stepan & Roberson 2003: 39

¹⁰¹ Stepan & Roberson 2003: 40

¹⁰² Stepan & Roberson 2003: 41

¹⁰³ Stepan & Roberson 2003: 41

¹⁰⁴ *ibid*

Egypten erhåller varje år i form av ca två miljarder dollar som ett led i USA:s strävan efter att utöka sin maktbas i regionen.¹⁰⁵

3.3. Islam och demokrati- Möjligheten till pluralism?

De kritiker som uttrycker störst skepsis för ett sammanförande av islam och demokrati utgår från att det inte finns någon demokratisk tradition inom islam och inte heller någon respekt för mänskliga rättigheter. Simon Murden påpekar sålunda att:

The Muslim world has never had a tradition of democracy and liberal human rights. (...) Islam embodied the rule of law and had often shown itself to be a humane culture, but at no time in its history had it ever been liberal or democratic.¹⁰⁶

I samma anda uttrycker sig den amerikanske statsvetaren Samuel P. Huntington. För Huntington är kärnfrågan om kultur och han uppfattar det som att "Islamic culture explains in large part the failure of democracy to emerge in much of the Muslim world."¹⁰⁷ Huntington ser alltså demokrati problematiken som grundad i det faktum att islam och dess kultur inte är kompatibla med demokrati.

Islam inkorporerar ett antal olika uppfattningar, symboler och koncept som kan användas för att stödja inriktningar som tar avstånd från demokrati och istället betonar vikten av absolutism och hierarki. Detta är inte något unikt för islam utan sådan drag finns även i många andra religioner och religiösa traditioner. Samtidigt som det finns utrymme för att tolka vissa delar av den islamiska traditionen som stödjande antidemokratiska uppfattningar så finns det också grunder i traditionerna för värdet av frihet och jämlikhet.¹⁰⁸ Det finns alltså saker inom islams doktriner och traditioner som både kan sägas vara prodemokratiska, men också antidemokratiska.

Det är viktigt att komma ihåg att det ofta inte finns någon konsensus eller heltäckande interpretation rörande denna fråga som anses vara auktoritativ vilket också betyder att det inte

¹⁰⁵ Stepan & Robertson 2003: 42

¹⁰⁶ Murden 2002:155

¹⁰⁷ Huntington 1996:29

¹⁰⁸ Esposito/Voll 1996:7, jfr Tessler 2003:109

finns någon enighet om vem som skall uttala sig för islams räkning. Hur frågan om demokrati uppfattas inom islam beror på hur tolkningen görs och av vem.¹⁰⁹ Tolkningarna av de politiska termerna inom islam uppvisar stora skillnader. Precis som fallet är med definitionen av demokrati så finns det en mängd olika uppfattningar som står emot varandra. Termer med politiskt innehåll finns nämnda i Koranen och det är egentligen inte deras betydelse som är problematisk utan tolkningarna som de är föremål för.¹¹⁰

Frågor som berör islam och politik färgas ibland av uppfattningen att islam som religion mer än andra religioner formar individens identitet och uppförande. Utifrån ett sådant synsätt blir det islam i sig och inte dess anhängare som ackrediteras för de förändringar som inträffar i historien.¹¹¹ Uppfattningen att islam skiljer sig från andra religioner i politiska frågor, och att endast religionen utgör individens värderingar, står i linje med en relativt negativ syn på islam och möjligheten till demokrati. Dock finns det en del undersökningar¹¹² gjorda på detta område som motsäger denna uppfattning. Den amerikanske statsvetaren Mark Tessler's undersökning i Algeriet och Marocko visar att graden av religiositet spelar en viss roll när det gäller attityderna till demokrati och styrelseskick men att influenserna var både begränsade och villkorliga. I Marocko fann Tessler inga entydiga tecken på att den personliga fromheten har en avgörande roll när det gäller positiva eller negativa uppfattningar om demokrati och medborgardeltagande i samhället. I Algeriet visade undersökningen att det fanns ett samband mellan regelbunden bön och politiska uppfattningar. De som bad oftare uppvisade mer negativa attityder och mindre stöd för demokrati (Detta samband gällde dock enbart för kvinnor).

Samhällsfrågor där människor sökte religiös vägledning handlade till övervägande del både i Marocko och Algeriet om ekonomi och handel. Även här fanns detta samband bara bland kvinnor.¹¹³ Utifrån undersökningen drogs ett antal slutsatser som tillbakavisar en del av de förhärskande uppfattningar om islams roll när det gäller politiska värderingar.

¹⁰⁹ Tessler 2003:109

¹¹⁰ Nilsson 1998:199

¹¹¹ Eickelman 1997:17

¹¹² Tessler 2003:111 I en undersökning som utfördes i slutet på 1995 och i början på 1996 i Marocko (Rabat) och i Algeriet (Oran) intervjuades 1000 hushåll i respektive stad. Målet för undersökningen var att komma underfund med förhållandet mellan politiska attityder och då främst synen på demokrati och religiös orientering.

¹¹³ Tessler 2003:117f Anledningen till att detta samband enbart fanns bland kvinnor och när det gällde frågor som rörde ekonomi och handel förklaras med att det troligen är ekonomiska aspekter som leder till negativa attityder mot demokrati, och inte att man vill implementera religiös vägledning i alla samhällsfrågor. En annan förklaring kan vara att demokrati förknippas med en liberalisering av ekonomin vilket kan leda till större ojämlikhet, särskilt för dem som redan har det knapert vilket i detta fallet först och främst drabbar kvinnor.

Undersökningen visade att islam är mindre viktig för människors politiska attityder och uppförande än vad som tidigare varit en vanlig uppfattning bland olika forskare. Undersökningen visade också att negativa attityder till demokrati och deltagande i samhällsfrågor inte är högre bland den grupp som uttrycker störst religiositet.

Det finns en uppenbar diskrepans med tidigare undersökningar som gjorts i USA och Europa, som visat ett större samband mellan graden av religiositet och förhållande till politiska attityder. En förklaring till denna skillnad kan vara att det finns en högre grad av personlig fromhet i arabvärlden men även därför att det finns:

a strong and historically legitimated connection between islam and politics, thereby making religious orientations less useful in distinguishing among individuals with dissimilar political inclinations.¹¹⁴

Skillnaderna mellan Arabvärlden å ena sidan och USA och Europa å andra sidan kan också botten i att religiositet i sekulära samhällen kan tendera att bli konservativ medan den i samhällen med en större ”fromhet” inte tycks influera de politiska värderingarna i en specifik riktning.¹¹⁵

Diskussioner som rör frågan om islam och demokrati utgår ofta ifrån att islam inte gör någon skillnad mellan religion och stat (*din wa-dawla*) och att islam är ett heltäckande system som ombesörjer alla delar av samhället oavsett om det handlar om ekonomiska eller sociala aspekter. Utifrån detta, att allt i samhället styrs av religiösa påbud, är det sedan inte svårt att klassificera islam som en antidemokratisk religion.

Legitimeringen för förenandet av religion och stat finns dels i Koranen, t.ex. 4:59 som säger: ”Troende! Lyd Gud och lyd sändebudet och dem bland er åt vilka myndighet och ansvar anförtrotts”¹¹⁶, och dels i profetens eget föredöme eftersom han i en och samma person förenade både det politiska och religiösa ledarskapet.¹¹⁷ Ytterligare exempel på sammankopplingen av den religiösa och politiska makten var grundandet av kalifatet efter Profetens död. Det ansågs nödvändigt att både den religiösa och politiska makten samlades i

¹¹⁴ Tessler 2003:118-119

¹¹⁵ ibid

¹¹⁶ Koranen Sura 4:59 (Bernström 2000)

¹¹⁷ Eickelman&Piscatori 1996:46, se även Nilsson 1998:199

en hand som ett led i att *sharia* skulle råda och muslimerna skulle vara beskyddade¹¹⁸. Detta betyder dock inte att det funnits en allena rådande konsensus i den muslimska världen beträffande islams politiska gränser.¹¹⁹

Det dröjde inte särskilt länge efter Profetens död innan det blev en uppdelning av religion och stat. Olika dynastier tog över den exekutiva makten. En del menar att detta skedde när den seldjukiska dynastin tog slutlig kontroll över abbasidernas gamla huvudstad Bagdad under mitten på 1000-talet medan andra menar att denna separation inträffade under 800-talet när de olika lagskolorna etablerades och det växte fram en klass av religiöst lärde.¹²⁰ I den inom-islamiska debatten om religion, stat och demokrati, anser den tyska islamologen Gudrun Krämer att man bör vara uppmärksam på vilka premisser som gäller för debatten. Det är vanligt att det görs en skillnad på vad som kan benämnas som ”värderingar” och ”metoder”.¹²¹ Metoder anses vara neutrala såväl utifrån ett religiöst som ett moraliskt perspektiv. Av detta följer att det inte anses vara problematiskt att inkorporera metoder som inte har ett islamiskt ursprung så länge som de underliggande islamiska värderingarna inte rubbas. Att denna uppdelning spelar en viktig roll beror på att demokrati i allmänhet och pluralistisk liberal demokrati i synnerhet inbegriper både värderingar och metoder.¹²²

En annan form av uppdelning som följer samma resonemang är den uppdelning av det som anses vara själva det oundgängliga i religionen ”*al-asl*” och det som kan betecknas som de mer icke-väsentliga delarna ”*al-furu*”.¹²³ Skillnaden mellan dessa två är att de oundgängliga delarna av religionen är fastslagna en gång för alla oavsett tid eller rum genom det gudomliga ordet och viljan ”*al-nass*”, medan de mindre väsentliga delarna av religionen måste förstås genom tolkning av de auktoritativa texterna. Denna tolkning görs av människans eget förnuft dock med förbehållet att det inte handlar om ett autonomt förnuft som inte tar hänsyn till tron. Vägen till detta går genom en strukturerad interpretation ”*ijtihad*” av uppenbarelsen och traditionerna. Det som gör denna uppdelning intressant är att det inte finns någon samstämmighet om hur den skall definieras eller vilka gränser som gäller. Ett sätt som vanligtvis används för att legitimera sin egen uppfattning är att hänvisa till jurisprudensen ”*fiqh*”. Oftast handlar det om en omvandling av koncepten så att de passar in i en annan

¹¹⁸ Eickelman&Piscatori 1996:46

¹¹⁹ Nilsson 1998:199

¹²⁰ Eickelman&Piscatori 1996:46f

¹²¹ Krämer 1999:176 Krämer använder här termerna values(värderingar) och techniques(teknik, metod)

¹²² Krämer 1999:176

kontext och kan användas i den politiska debatten. I linje med detta förstås *mu‘amalat* ”de sociala transaktionerna/plikterna” som tillhörande ”de föränderliga elementen” *al-mutaghayyir* som måste bestämmas genom att se till den verklighet och de förhållanden som föreligger eftersom detta försäkrar att islam alltid är relevant. Plikterna mot Gud ”*ibadat*” handlar om personens förhållande till sin skapare och andra rituella aspekter. De anses tillhöra de oföränderliga elementen som bestämts av Profeten och Gud och de är bortom alla former av ifrågasättande.¹²⁴

Det som gör en sådan uppdelning intressant i en undersökning om islam och demokrati är att en hel del av de muslimska författare, och då särskilt islamister som berör detta ämne utan större tvekan, framhåller att islam både är religion och stat eller religion och värld (*din wa-dunya*). Återigen finns det inte bara en tolkningsmodell utan ett antal olika scenarion. Ett sätt skulle vara att ett autonomt beslutsfattande i sociala och politisk frågor tilläts så länge som det ansågs ligga inom ramen för islamiska värderingar. En annan möjlig utveckling är att det skulle kunna öppna vägen för sekularisering.¹²⁵

Enligt flera nutida sunnitiska tänkare är ”styrelseskick” *al-hukm* att betrakta som en del av ”de sociala plikterna” *mu‘amalat* och det betyder att de är flexibla. Det är alltså fullt möjligt att inkorporera strukturer från icke-muslimska källor, dock kan detta bara ske om slutprodukten inte står i konflikt med islamiska normer och värderingar. Det får heller inte finnas en uppenbar konflikt med ”påbud” *al-nass* från ”Gud och hans Profet”. Detta synsätt kan få långtgående följder för hur sociala och politiska strukturer inrättas. Den bakomliggande tanken är att Gud, lämnade fältet relativt öppet för den specifika utformningen av det politiska systemet. Det måste definieras av muslimerna, själva med utgångspunkt i den kontext som är rådande. Ett politiskt system grundat på detta ger alltså ett relativt stort utrymme för flexibilitet, där själva organiseringen ikläder sig rollen av inget mer än ”metoder” som till sin uppgift har att säkerställa vissa fastlagda värderingar.¹²⁶

Inom den islamiska demokratidebatten kan två dominerande ståndpunkter skönjas. Det synsätt som är mest negativt, betonar att det bara finns en allenarådande sanning, en sanning som är

¹²³ Krämer 1999:177

¹²⁴ ibid Krämer menar att uppdelningen mellan de stabila delarna och de föränderliga påminner om uppdelningen mellan det heliga och det profana eller det temporära och det andliga som är vanligt förekommande i traditioner från Väst även om det vanligtvis inte beskrivs med de här termerna.

¹²⁵ Krämer 1999:178

identifierbar vilket i förlängningen innebär att demokrati som styrelseskick blir obsolet.¹²⁷ Bakgrunden till den uppfattningen står att finna i *idjma*, ”tanken om att det skall finnas en konsensus i samhället” som uttrycks av en majoritet av ”de religiöst lärde” *‘ulama*’. Denna betoning av enighet kan tillspetsat få till följd ett avståndstagande från alla former av avvikande åsikter. Det blir då inte möjligt att uttrycka kritik eller opposition mot de dominerande doktrinerna eller uppfattningarna eftersom man riskerar att anklagas för *fitna* som är ett allvarligt hot mot den muslimska enigheten.¹²⁸ Ett sådant synsätt kan svårligen uppfylla vissa premisser som förknippas med ett demokratiskt styrelseskick, som fri debatt och majoritetsstyre.¹²⁹

En annorlunda uppfattning grundar sig på Koranen sura 49:13.¹³⁰ Denna åberopas som stöd för uppfattningen att pluralism och åsiktsmångfald har varit förekommande i den islamiska historien när det gäller religiösa lagar.¹³¹ Med denna ståndpunkt blir sammanförandet av islam och demokrati mindre problematiskt eftersom det mer handlar om hur demokrati skall definieras. Det görs inte något avkall på att det föreligger en allenaordande sanning men samtidigt är det svårt för människan att avgöra vad som skall anses vara absolut rätt.¹³²

Den negativa uppfattningen om islam och demokrati betonar vikten av *idjma*, medan det mer positiva synsättet poängterar den roll som *ra’y* ”individuella åsikter i lagfrågor” och *‘urf* ”lokal sed” spelar. Om det föreligger flera olika tolkningar av texten så kan inte en tolkning utnämnas som bättre än alla andra. Grunden för den religiösa övertygelsen finns oförändrad kvar så som den grundlades under ”profetens följeslagares” livstid *salaf salih*, men efter dem finns det inte längre någon möjlighet för mänsklig ofelbarhet.¹³³

Krämer poängterar att företrädarna för båda ståndpunkter använder samma källor för att legitimera sin egen syn på islam och demokrati, främst hänvisas till Koranen och Profetens sunna. Utifrån dessa två källor utkristalliserar sig två olika tolkningar. En ytterligare källa som åberopas är juridiska teorier som sedan omvandlas till att bli politisk teori och praxis.

¹²⁶ Krämer 1999:178f

¹²⁷ Nilsson 1998:200

¹²⁸ Krämer 1995:114

¹²⁹ Nilsson 1998:200

¹³⁰ Koranen Sura 49:13 (Bernström 2000). Denna vers lyder: ”Människor! Vi har skapat er av en man och en kvinna, och Vi har samlat er i folk och stammar för att ni skall lära känna varandra. Inför Gud är den av er den bästa vars gudsfruktan är djupast. Gud vet allt, är underättad om allt.

¹³¹ Krämer 1995:114

¹³² Nilsson 1998:200

Uppfattningen om ”oenighet i legalistiska frågor” *ikhtilaf* ses som överensstämmande med politiska val och de olika lagskolorna får ikläda sig rollen av politiska partier.¹³⁴

Enligt Krämer så är det ett missförstånd att lägga tonvikten på om en specifik tolkning av de heliga texterna skall anses vara legitim eller om Sura 49:13 kan anföras som grund för politisk pluralism. Inte heller är det avgörande om *ikhtilaf* kan identifieras med politiska debatter eller de olika lagskolorna kan likställas med politiska partier. Vad som är uppenbart är att det finns en lång tradition av att intellektuella hänvisar till källorna för att skapa förtroende för de egna uppfattningarna om sociala och politiska frågor. Denna tradition sträcker sig tillbaka till islams guldålder¹³⁵

3.3.1 Shura

Termen *shura* ”konsultation” nämns i Koranen i bl.a. i Sura 42:38¹³⁶ och brukar föras fram som ett bevis på islams inneboende demokratiska kvalitet. Det finns olika åsikter hur termen ska förstås. En uppfattning är att dylika arabiska termer inte kan jämföras med gängse demokratiska termer.¹³⁷ Andra påstår att det är fullt möjligt och att skillnaden inte ligger på det innehållsliga planet utan att det handlar om hur principerna ska appliceras så att de överensstämmer med den lokala sedvanan.¹³⁸ De som har en negativ uppfattning om *shura*-begreppets demokratiska potential, pekar på att konsultationens betydelse kommit att överskattas. I olika reformatorers tappning har konsultationen identifierats med en fullt utvecklad demokrati medan islamister reglerar *shura* till att ha den betydelse som förelåg under profetens levnad. Ett problem med den islamistiska uppfattningen av *shura* är att olika sedvanor har förändrats. En del av dessa förändringar skedde under Profetens egen inrådan vilket fick till följd att deras betydelse kom att bli annorlunda.¹³⁹ En annan brist i *shura*-resonemanget är att det finns en tradition av konsultation i den islamiska världen men att den ofta varit informell och frivillig. Att konsultation inte kommit att få ett större genomslag beror

¹³³ Krämer 1995:114

¹³⁴ Krämer 1995:115 Krämer betonar att det egentligen inte finns någon anledning att höja på ögonbrynen när det gäller dessa resonemang. Hon menar att detta är ett vanligt förekommande sätt att debattera frågor som berör t.ex. politik och filosofi inom bl.a. islamistiska grupperingar.

¹³⁵ Krämer 1995:115f

¹³⁶ Koranen Sura 42:38 (Bernström 2000) ”och som svarar när deras Herre kallar och som förrättar bönen och som [i allt] iaktar regeln om samråd.”

¹³⁷ Nilsson 1998:199

¹³⁸ Sulaiman 1998:98

då till stor del på att tillämpningen har varit alltför godtycklig vilket bottnar i att den islamiska politiska teorin misslyckades med att producera en auktoritativ modell för islamisk statsbildning.¹⁴⁰ Ett exempel på en grupp som lagt stor vikt vid shura är det i Algeriet verksamma "Islamiska Räddningsfronten" FIS (*Front Islamique du Salut, al-jabhat al-islamiyya li-l-inqadh*). I sitt politiska program framhålls vikten av shura som ett sätt att motverka former av "godtycklighet" (*istibdad*) i den politiska processen.¹⁴¹ FIS utgångspunkt är att trots Guds allomfattande makt att göra alla människor till muslimer så gjorde han det inte. Detta leder till ett förespråkande för att formen för styrelse bör vara konsultation. Eftersom Gud inte heller tvingade människor att välja islam utan det är upp till människa själv tolkas detta som att det betyder att människor också bör välja sina företrädare genom allmänna val.¹⁴² FIS menar mer konkret att människor skall ha möjlighet att välja sina muslimska företrädare till national församlingen. Tanken bakom är att dessa företrädare trots att deras antal kommer att utökas skall fatta sina beslut i gemensam anda. Målet är sålunda:

to maintain "consensus" (*idjma*) within the *umma*. "Arbitrariness", often translated as "despotism" or "autocracy"-related to the term "oppression" (*zulm*)- is in opposition to this struggle for consensus in society.¹⁴³

Att frågan om konsensus är av avgörande betydelse för de beslut som skall fattas innebär i förlängningen att lagar inte skulle stiftas av den nationella församlingen eftersom den redan föreligger i *sharia*. Istället skall *sharia* tillämpas genom interpretation.¹⁴⁴ I FIS tappning sker en förändring av hur vissa koncept och terminologi skall tolkas så att mer traditionella tolkningsfält får ge vika för den algeriska verkligheten. I linje med tolkning som är vanlig bland islamistiska grupper görs en ny tolkning av Koranen och sunna där den sanna meningen av Guds ord skall uppdagas. Tanken är att samhällets problem inte ligger i islam utan det beror på det sätt som religionen praktiseras. Den tolkning som FIS gör att konsultation innebär att muslimska företrädare väljs till en nationell församling är en uppfattning som religiösa och politiska ledare inte håller med om. Främst handlar det om vilken grad av konsultation som skall införas. De religiöst lärde menar ofta att tolkning av religiösa texter är

¹³⁹ Duran 2002:115 Ett exempel på sedvanor som kommit att förändras är enligt Duran t.ex. pilgrimsfärden som i och med islam förändrades från dyrkan av ett antal olika gudar till att enbart handla om absolut monoteism.

¹⁴⁰ Murden 2002:161

¹⁴¹ Stenberg 1996: 145 Termen *istibdad* kan uppfattas som sekulär i meningen att den uttrycker en situation av despotism.

¹⁴² Stenberg 1996: 151

¹⁴³ Stenberg 1996: 152

¹⁴⁴ *ibid*

något som endast de själva kan syssla med. Här finns det en uppenbar skillnad i och med att de ledande skikten inom FIS inte tillhör klassen av traditionellt religiöst utbildade utan de är lekman utbildade inom andra discipliner. Detta får till följd med att deras tolkning står utanför de traditionella teologernas inflytande och valet av religiösa texter avspeglas i de problem som det algeriska samhället plågas av som arbetslöshet, korruption och godtycklighet från myndigheternas sida.¹⁴⁵ Stenberg betonar att *shura* är ett begrepp som återkommer i FIS politiska program som ett sätt att skapa en islamisk form av demokrati. Problematiken ligger i att FIS saknar en närmare definition av vad detta egentligen skall innebära för det politiska systemet. I FIS tolkning av *shura* och den roll som islam skall ha i det politiska systemet blir det en plikt för både medborgare i den algeriska *umman* och samhället att ett islamiskt politiskt system infrias. Stenberg menar att det politiska programmet har uppenbara brister när det till exempel gäller jämlikhet mellan könen och frågor av religiös natur. Trots dessa brister finns det demokratiska inslag. FIS tar avstånd från ett flerparti system där olika ideologier kämpar mot varandra men samtidigt propageras för allmänna val inom islams ramar. Även frågan om att de i maktbefattningar skall kunna avkrävas ansvar för sina handlingar är av central betydelse.¹⁴⁶

Argumentation för att *shura* i själva verket är det samma som demokrati vänder sig till islams första tid och Koranen för att finna legitimitet för sin interpretation. Koranen gör det mycket klart att konsultation är det rätta sättet att styra den muslimska staten på. Den bakomliggande tanken är att alla beslut som berör det muslimska samhället som helhet skall fattas efter en ömsesidig konsultation. Detta krav på konsultation gick så pass långt att det även inbegrep Profeten själv vilket exemplifieras med Sura 3:159: ”Inhämta deras råd i de angelägenheter [som är av vikt] och när du väl har fattat ditt beslut, sätt då din lit till Gud; Gud älskar dem som sätter sin lit till Honom.”¹⁴⁷

Den här suran har tolkats som att ledaren bör använda sig av konsultation men samtidigt står det honom fritt att själv välja hur han vill förhålla sig. Kritiker av denna uppfattning brukar då betona att även Profeten ansåg sig bunden av de beslut som hans råd kom fram till.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Stenberg 1996: 152f

¹⁴⁶ Stenberg 1996: 159f

¹⁴⁷ Koranen Sura 3:159 (Bernström 2000)

¹⁴⁸ Ali 2002:100 När det gäller exempel på hur Profeten förlitade sig på konsultation pekar Ali på händelserna vid Uhud där Profeten ansåg att man skulle möta fienden genom att förlita sig på de befästningar som man hade i Medina eftersom att fiendens kavalleri var överväldigande. Profetens plan stöddes av ett antal framstående följeslagare men likväl var det en majoritet av de övriga ledarna som ansåg att man skulle möta fienden på det

Legitimitet för de demokratiska aspekterna av *shura* styrks av dess förespråkare med hänvisning till islamisk historia. Under perioden efter profetens död ombesörjdes ledarskapet av de ”fyra rättledda kaliferna” *ar-Rashidun* vilket kan liknas vid en modern demokrati. Statsbildningen bar varken drag av kungarike eller diktatur eftersom det varken var upp till Profeten eller de efterföljande kaliferna att diktera villkoren för statens fortlevnad. Den demokrati som skapades under de fyra rättledda kaliferna framställs som annorlunda än de former av demokrati som existerade i Aten och Rom eftersom muslimerna inte enbart såg till åsikterna bland de privilegerade klasserna. I den muslimska staten gjorde de vanliga människorna sina åsikter hörda genom ”konsensus” *idjma*. En ytterligare skillnad som framhålls är betydelsen av ansvar. I den tidiga muslimska staten hade personer i ledande ställning inte bara ett ansvar emot Gud utan även mot människorna. Om kalifen och de i hans sold inte uppfyllde dessa krav blev de i praktiken avsatta. Utgångspunkten är att denna tidiga islamiska stat bar drag av ett demokratiskt styre.

The new republic could be termed as one consisting of God-conscious individuals who upheld civil liberties, promoted social justice and accorded the fullest opportunity to every citizen- Muslim or otherwise- to lead a dignified life.¹⁴⁹

Att denna demokrati fick praktisk användning exemplifieras i Medina-konstitutionen. Judar och andra invånare i Medina garanterades rätten att leva i frihet och under beskydd. De fick fritt utöva sin religion.¹⁵⁰ När det gäller de praktiska förhållandena under de fyra rättledda kaliferna och den valprocess som ledde till deras respektive utnämmande, kan dessa inte jämföras med nutida former av val. Detta faktum överskuggar dock inte att de fyra rättledda kaliferna i sitt ämbete följde Profetens i sin syn på demokrati. De strävade efter att tillgodose att alla invånare, oavsett om de var muslimer eller inte, hade en dräglig tillvaro. Ett tecken på den jämlikhet som rådde under denna period var att ingen, inte ens Profeten, hade speciella privilegier.¹⁵¹ Att den här ursprungliga demokratin sedan har degenererat sammanföll med den utveckling och stora expansion som det islamiska imperiet kom att undergå. När expansionen utanför det arabiska territoriet skett och den islamiska staten kom att

öppna slagfältet. I linje med det som hade föreskrivits i Koranen beslutade sig därefter Profeten för att följa majoritetens vilja.

¹⁴⁹ Ali 2002:103

¹⁵⁰ ibid För källproblematiken angående Medina- konstitutionen se Watt 1986.

transformeras till ett imperium så innebar detta slutet för kalifskapet som en valbar institution. Olika kungliga dynastier tog istället över styret. Denna förändring var genomförd efter slaget vid Kerbala 680. Den ursprungliga modellen försvagades allt mer i takt med att imperiet ytterligare expanderade och fler lokala härskare fick betydande maktpositioner.¹⁵²

De som fokuserar på *shura* som en essentiell del av det politiska livet inriktar sig på att konsultation bör ses som en logisk konsekvens av tanken om det mänskliga kalifatet. Människan som ställföreträdare på jorden innebär i det politiska livet att utrymme ges för ömsesidig konsultation. Alla vuxna muslimer män, och kvinnor, som är vid sina sinnens fulla bruk, kan betraktas som Guds ställföreträdare på jorden. De innehar den reella auktoriteten som de sedan delegerar till de styrande samtidigt som de styrande skall inhämta åsikter från dem i frågor rörande den islamiska staten.¹⁵³ Esposito & Voll påpekar att bland nutida muslimska intellektuella finns det ett synsätt som gör gällande att den klassiska synen på konsultation så som den kom att utvecklas, led av stora brister. Kritiken riktar in sig på att den klassiska förståelsen av konsultation enbart gav utrymme till ledaren själv. Det fanns en skillnad mellan Koranens *shura* begrepp och den historiska utvecklingen där det blev upp till ledaren att konsultera olika personer. Andemeningen i Koranen däremot är att det skall ske en ömsesidig konsultation mellan jämlika parter.¹⁵⁴

Förespråkare av *shura* som ett demokratiskt instrument gör principen jämförbar med ett parlament. De demokratiska aspekter som *shura* uppfyller berör till exempel möjligheten att ställa de styrande till svars, men även möjligheten att avsätta de som misskött sitt ämbete. Det uppfyller också de krav som finns på yttrande- och pressfrihet, men även att styret sker i samråd mellan den exekutiva makten och parlamentet.¹⁵⁵

En mer kritisk uppskattning av *shura* finner en rad svagheter. Den historiska legitimeringen av *shura* med hänvisning till Profeten och Medina- konstitutionen innebär enligt Krämer att historien tolkas på ett specifikt sätt för att skapa förtroende för den egna uppfattningen. Medina – konstitutionen sägs ha tillkommit kort efter Profetens *hijra* från Mecka till Medina och den tycks bara ha gällt under en kort period. Förespråkare för detta synsätt målar upp en

¹⁵¹ Ali 2002: 104

¹⁵² Ali 2002:105

¹⁵³ Esposito/Voll 1996:27

¹⁵⁴ Esposito/Voll 1996:27f

¹⁵⁵ Nilsson 1998:202

idealbild av hur det var vid denna historiska tidpunkt och Medina framställs som den ultimata islamiska staten grundad på jämlikhet och *shura*.¹⁵⁶

En annan sida av problematiken med *shura* är att betydelsen har kommit att bli så generell och svepande att den utan större diskussion identifieras med en islamisk motsvarighet till den moderna formen av parlamentarisk demokrati. Enligt Krämer är inte den centrala frågan om detta verkligen kan anses som en rättfärdig jämförelse. Hon framhåller att styret under Profeten och de fyra rättledda kaliferna inte kan anses ha varit en parlamentarisk demokrati. Det intressanta med förståelsen av *shura* som en motsvarighet till parlamentarisk demokrati handlar mer om att det är denna tolkning av begreppet som muslimer och i synnerhet islamister vill sprida.¹⁵⁷

I praktiken menar Krämer att det saknas klara riktlinjer för utformningen av *shura*. I en mängd frågor finns det skillnader mellan de olika förespråkarna, t.ex. om det skall vara en plikt för ledaren att förlita sig på konsultation och om han skall anses vara förpliktad att följa de råd som han mottagit. En annan fråga som också leder till delade meningar är vilka personer som skall ingå i den grupp som konsulteras av ledaren. Skall den bestå av personer som ledaren själv valt ut eller skall endast representanter för den sociala och politiska eliten (*ahl al-hall wa- l-'aqd*)¹⁵⁸ ingå. Det är också oklart vilken roll personer valda av samhället skall spela i en rådgivande församling och om de som ingår i den rådgivande gruppen kan vara fristående individer eller om de måste ingå i olika sanktionerade grupper¹⁵⁹ Det finns också ett antal punkter där det råder viss samstämmighet om utformningen och de teoretiska utgångspunkterna. Ett flertal förespråkar att konsultation inte bara skall anses vara nödvändig utan också att ledaren skall vara förpliktad att följa de förslag som tagits fram. De grupper och personer som skall vara representerade bör bestå av såväl religiösa experter som andra samhällsledare. Majoritetsbeslut bör accepteras som legitima. Denna samstämmighet visar att *shura* uppfattas som en formell process med fastställda institutioner vilket i förlängningen innebär ett islamiskt parlament där representanterna är valda av det omgivande samhället.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Krämer 1999:174

¹⁵⁷ Krämer 1999:185

¹⁵⁸ *ibid* Traditionell terminologi som kan översättas som ” bindandets och lösandets folk”. Med denna grupp brukar det avses ledare för olika samhälleliga grupper som stamhövdingar och religiöst lärde. Förebilden är den grupp som bildades av den andra kalifen Umar och som hade till uppgift att utse en efterträdare till honom. I gruppen ingick då de mäktigaste familjerna inom Profeten Muhammads stam Quraysh.

¹⁵⁹ Krämer 1999:185, Karlsson 2004:198

Problemet med detta synsätt är att beslut skall fattas utifrån en objektiv sanning, vilket innebär att Koranen kommer att ha sista ordet. Följden av detta blir att *shura* till sin uppgift inte kommer att spela rollen av politisk arena där olika politiska övertygelser möts i en miljö av öppen debatt. Demokratiaspekten blir haltande eftersom det ideal man strävar efter mer påminner om en form av expertstyre. Den politiska processen blir minimal vilket får till följd att intresserepresentation och möjlighet till åsiktskonkurrens saknas.¹⁶¹

Krämer gör en intressant kommentar rörande de underliggande värderingarna för *shura*. Utgångspunkten är ett idealförhållande där *shura* mer ses som ett instrument för att behålla den mycket starkt värdesatta enigheten. Den ömsesidiga konsultationen som förespråkas uppfattas inte som en form av öppet forum för åsikter och intressen. Särskilt frågan om specifika intressen anses som negativ eftersom det ger konnotationer till *hawan* ”blind passion” som nämns i Koranen och som står i motsats till islam som religion och dess krav på underkastelse inför Gud. Det centrala är att det ”allmänna goda” *al-maslaha al-‘amma* skall förverkligas och för att detta skall bli möjligt att realisera finns det inget utrymme för olika särintressen. Återigen gör sig tanken om den muslimska enheten påmind och den ställs mot tanken om *fitna* som innebär gränser för legitim pluralism. Det finns en uppfattning som grundar sig på att Gud skapat människan olika, vilket tolkas som att det också finns utrymme för ”olika åsikter” *ikhtilaf* så länge som de håller sig inom trons och den allmänna anständighetens ramar. Det är ytterst få som finner total åsiktsfrihet önskvärd eftersom hotet om *fitna* är ständigt närvarande.¹⁶²

3.3.2. Legitim opposition

En fungerande opposition är en viktig del av ett demokratiskt styre för att föra fram divergerande politiska åsikter¹⁶³ Det är alltså av stort intresse att se närmare på hur politiska partier och en legitim opposition uppfattas inom olika riktningar av islam. Finns några tydliga begränsningar för vad som skulle kunna anses vara en islamisk demokrati?

¹⁶⁰ Krämer 1999:186

¹⁶¹ Karlsson 2004:198

¹⁶² *ibid*, se även Krämer 1995:116

¹⁶³ Esposito/Voll 1996:33f Samtidigt som en politisk opposition spelar en central roll i det politiska systemet så finns det en annan sida där organiserad politisk opposition setts som ett hinder för skapandet av det bästa möjliga politiska systemet. I Storbritannien som har en lång tradition av parlamentarism så fanns det bland ledande intellektuella under slutet på 1800-talet och början på 1900-talet en relativt negativ syn på institutionaliserandet av en formell och legitim politisk opposition.

Det finns en mängd varianter i de demokratiska traditionerna för hur en politisk opposition skall konstitueras. I Väst har synen på en legitim opposition grundat sig på att det funnits en överenskommelse mellan de styrande och oppositionen om vissa fundamentala utgångspunkter. Med detta menas att oppositionens mål är att skapa förändring inom de rådande ramarna för politiken.¹⁶⁴

Tanken om att det finns fundamentala värderingar som alla inom politiken accepterar spelar en central roll i olika former av politisk teori i Väst. Synsättet grundar sig på tanken om det konstitutionella styrets fokus på en underliggande konsensus om vilka metoder som får användas inom det politiska spelet. Samtidigt med denna tradition som speglar oppositionen i ett ömsesidigt förhållande med de styrande, så finns det andra mer revolutionära former av opposition som har en radikalare uppfattning om hur det oppositionella arbetet bör utformas.¹⁶⁵

Utgångspunkten för demokratisk opposition i moderniteten är antagandet att alla i det politiska systemet faktiskt accepterar de spelregler och det system som föreligger. Om detta inte är fallet så är grundantagandet att oppositionen inte kommer att försöka störta de styrande genom att ta till våld. I fall av ett maktskifte skall inte det tidigare systemet vara så pass förändrat att det inte kan återställas med fredliga medel. Det spelar egentligen ingen roll om en opposition är radikal eller konservativ eller om den arbetar för att utveckla de rådande strukturerna eller behålla de gamla. Det centrala är att en legitim opposition utför detta arbete utifrån en respekt för både individuella och grupprättigheter samtidigt som det måste finnas någon form av kontrollinstans i det politiska systemet.¹⁶⁶

Utifrån ett islamiskt perspektiv finns det de som hävdar att en legitim opposition är en essentiell del av ett demokratiskt system. Oppositionen spelar en central roll när det gäller att granska de som innehar makten. De styrande skall kunna ersättas om de har förlorat folkets

¹⁶⁴ Esposito/Voll 1996:34f

¹⁶⁵ Esposito/Voll 1999:36 De två uppfattningar som står mot varandra i det här fallet är liberal demokrati och vad som kan benämnas som den nya vänstern. Den radikala demokratin som den nya vänstern propagerar för handlar inte om en strävan efter våldsamma revolutioner för att förändra samhället eftersom revolutioner helt enkelt inte längre är praktiska eller effektiva i den globaliserade tidsepok som råder. Istället betonas vikten av det gemensamma goda och medborgerliga dygder. Den radikala demokratin tar avstånd från liberal demokratin i dess ny-liberala form som betonar vikten av marknadsekonomi såväl som den postmoderna formen där fokus läggs på den multikulturella pluralismen.

¹⁶⁶ Esposito/Voll 1996:39

förtroende. Dock bör inte en opposition kritisera enbart för kritikens skull utan ”it should support the public unity during a national crisis, and may praise and thank the government for whatever deserves this.”¹⁶⁷

En viss ambivalens när det gäller att fastslå vilken roll som oppositionen skall spela finns och frågan blir då om det finns gränser med hänvisning till islam som leder till inskränkningar i den demokratiska utvecklingen? Gränser för den politiska oppositionen grundar sig på två termer, närmare bestämt *fitna* ”kaos, inbördeskrig” och *ikhtilaf* ”oenighet”. *Fitna* anses vara en mycket svår synd och fördöms i stränga ordalag medan *ikhtilaf* är tillåtet. *Fitna* kan ses som att det sätter gränserna för oenighet med hänvisning till det islamiska arvet. Det gäller att bekämpa *fitna* med alla till buds stående medel, även om detta innebär tillgripandet av våld. Det starka avståndstagandet från *fitna* har sin grund i att denna term nämns i Koranen om den förföljelse som de första muslimerna fick utstå från sina motståndare i Mecka, vilken framstår som själva sinnebild för frestelsen att inte ta till sig islam.¹⁶⁸

Begreppslig görandet av termen har förändrats under historiens gång, men det kom aldrig att täcka alla former av opposition mot styrande regimer. Eftersom det var en vanligt förekommande uppfattning i medeltida islamisk politisk teori att i valet mellan ett auktoritärt styre med brister och anarki, så var det första att föredra, så identifierades alla missnöjesyttringar som *fitna*. Dock fanns det undantag. De troende hade inte bara rätten utan också plikten att göra uppror mot ogudaktiga ledare. Esposito och Voll pekar på att flera nutida muslimska intellektuella tycks vara överens om att det finns legitima uppror mot regimer vars styre är starkt förknippad med djupa orättvisor och tyranneri.¹⁶⁹

En muslimsk syn på samhället i stort grundar sig på övertygelsen om att ”Gud är en” *tawhid* vilket skulle kunna leda till en mycket endimensionell förståelse av olikheter i samhället. Dock finns det jämte traditionen om enhet en övertygelse som betonar att ett islamiskt samhälle är mångfacetterat och att det finns utrymme för legitim mångfald.¹⁷⁰ Termen som det syftas på är *ikhtilaf* (oenighet). Denna term åberopas för att understödja argument som anser att det finns en mängd exempel i islamiska historien som pekar på accepterandet av olika åsikter. Grunden för tanken om legitima former av oenighet finns i utvecklingen av den

¹⁶⁷ Osman 2002:94

¹⁶⁸ Esposito/Voll 1996:42

¹⁶⁹ *ibid*

¹⁷⁰ Esposito/Voll 1996:43

islamisk jurisprudens under islams tidiga historia. Utvecklingen av religiösa lagar skedde inte efter en specifik mall utan det var en rad individer och grupper som gjorde sina tolkningar kända. Den muslimska expansionen förde med sig att de fundamentala delarna av islam och dess lagar kom att tolkas i mycket skilda kontexter. Ur denna utveckling kom sedan olika lag skolor att formaliseras. Det är därför vanligt förekommande med skilda uppfattningar inom jurisprudensen.¹⁷¹

Poängen är att det finns bevis i tidig islamisk historia för att det fanns ett visst fritänkande i fråga om religiösa lagar. Förespråkare för att det finns olika åsikter i ett samhälle och att detta är något som bör accepteras, åberopar också ett uttalande från Muhammad där han skall ha uttryckt att olika åsikter bland muslimer skulle ses som en gudomlig ynnest. I modern tid ansåg betydelsefulla muslimska ideologer, som Hassan al-Banna (d.1949) och Sayyid Abu-al-A'la Mawdudi(d.1979) att det fanns positiva aspekter i mångfalden av åsikter. Mawdudi menade att detta helt enkelt var en logisk utveckling eftersom sanningen har ett flertal sidor.¹⁷²

Att det finns acceptans för mångfald visar synen på icke-muslimer och då närmast på de människor som faller under benämningen ”bokens folk” *ahl- al-kitab* eller ”skyddsfolken” *ahl- al- dhimma*. Islam har ett tydligt erkännande av att individer som tillhör ”bokens folk” intar en särställning med hänvisning till att de också mottagit den gudomliga uppenbarelsen av profeter. De åtnjuter därför speciella rättigheter. Utgångspunkten är att ett muslimskt styre ser till att ”skyddsfolken” behandlas väl och att de får ett fullvärdigt beskydd. Av icke-muslimer som levde i muslimskt dominerade samhällen krävdes som motprestation ett erkännande av den islamiska överhögheten. Esposito och Voll framhåller att behandlingen av icke-muslimer har ibland kommit att tolkats som en motsvarighet till den moderna formen av minoritetsrättigheter även om det inte går att identifiera de båda som helt likvärdiga. Personer som karakteriserades som *dhimmi* i muslimska samhällen kom att betraktas som andra klassens medborgare, särskilt när det gällde politiska frågor. Dessutom levde de under specifika regelverk som ytterligare försämrade möjligheterna till ett fullvärdigt liv. Det går inte att bortse från dessa negativa aspekter, men samtidigt fanns det en formell acceptans av dessa individer och de ansågs vara en legitim del av det muslimska samhället. De som ser skyddsfolken som en tidig variant av skyddet av minoriteter hävdar att det finns drag som

¹⁷¹ Esposito/Voll 1996:44

¹⁷² *ibid*

överensstämmar, och att detta kan utgöra grunden för demokratiska koncept som respekterandet av olika åsikter och sedvanor. Det brukar också framhållas att respekten för minoriteter var långt mer utvecklad i muslimska samhällen än många andra under denna premoderna tid.¹⁷³

Ett avgörande test för pluralismen och demokratin är när gränsen för "islams ramar" *itar - al-islam* överskrids. Frågan om vad som skall anses vara en legitim opposition ställs här på sin yttersta spets. Vad händer med personer som på grund av födsel eller egen fri vilja väljer att ställa sig utanför dessa ramar? Detta gäller icke-muslimer, ateister, marxister och sekulära muslimer. Skulle kristna, kommunister eller liberaler åtnjuta samma rättigheter som den övriga befolkningen i fråga om friheten att uttrycka sig eller att organisera sig i ett samhälle som styrdes efter ett "islamiskt reglemente" *nizam islami*. Skulle det finnas utrymme för ett kristet eller kommunistiskt parti i en islamiskt stat?¹⁷⁴ Behandlingen av de som tillhör någon form av natur religion är också av betydelse. Ett exempel på detta är den indonesiske muslimske tänkaren Nurcholish Madjid (d.2005) som ofta pläderade för en tolerant och inklusiv syn på religion. En viktig aspekt enligt Madjid var religionsfrihet, men med vissa undantag. Anhängare av natur religioner kunde inte inkluderas eftersom de inte hade några heliga böcker och detta innebar att de inte hade samma status som människor som tillhörde religioner med heliga böcker.¹⁷⁵

Svaret på dessa frågor tycks vara relativt enhälligt, även om det finns vissa gradskillnader som berör de sanktioner vilka drabbar dem som överträder de ramar som föreligger. Tveklöst finns det inte något utrymme för kritik av religionen. Detta leder till att islams fiender inte har rätten att fritt uttrycka sig. Till dessa räknas då förstås de som "avfallit" *rida* från islam, ateister och kommunister. Detta är ett exempel på ett svårt avsteg från tanken om pluralism och en legitim opposition som leder till att det finns klara restriktioner för individers möjligheter till religions och samvetsfrihet.¹⁷⁶ Människors möjligheter att fritt uttrycka sina åsikter trängs, enligt Toby E. Huff mellan två olika maktcentra, dels de auktoritära regimerna och dels de påbud som kommer från det religiösa hållet. De restriktioner som utgår från auktoritära regimer leder till att människor inte direkt kan uttrycka kritik mot till exempel myndighetspersoner utan att riskera repressalier. I länder som Marocko och Kuwait finns det

¹⁷³ Esposito/Voll 1996:46f

¹⁷⁴ Krämer 1995:118

¹⁷⁵ Kull 2005: 257

¹⁷⁶ Krämer 1995: 118

inget utrymme för direkt riktad kritik mot kungafamiljerna. Om kritik skall framföras måste den vara så pass abstrakt att det inte är möjligt att identifiera enskilda individer som anses vara ansvariga. Det finns en mängd fall där akademiker, journalister eller personer som driver hemsidor på Internet kommit att dömas till fängelse straff eftersom de uttryckt åsikter som regimer inte funnit önskvärda.¹⁷⁷

Undersökningar som gjorts angående pressfrihet i Mellanöstern visar även de upp en pessimistisk bild. Ingen arabstat i regionen platsar bland de 50 länder som ligger i topp när det gäller pressfrihet. Först på 56 plats kommer Libanon och bland de länder som har sämst ranking återfinns Saudiarabien, Tunisien och Syrien.¹⁷⁸ Inte heller universitet och andra akademiska institutioner och dess medarbetare undslipper restriktioner. Ofta handlar det om olika former av censur, bland annat har det inneburit att böcker som funnits anstötliga för religionen helt enkelt tagits bort från undervisningen. Vid American University of Cairo kommer än 70 böcker att bannlysas under ett år i slutet på 1990-talet till exempel Maxime Rodinsons (d.2004) biografi om Muhammad som censuren fann förolämpade islamisk tro.¹⁷⁹ Huff tolkar detta som tecken på att den allmänna arenan i Egypten alltmer kommit att krympas på grund av de restriktioner som kommit från officiellt och religiöst håll. Den allt hårdare polariseringen har också betytt att människor som uttryckt andra tolkningar eller uppfattningar om islam drabbats av olika former av förföljelse. Det fall som kommit att röna mest uppmärksamhet handlar om litteratur professorn Nasr Abu Zaid vid Kairo Universitet som använde teorier från litteraturvetenskap för tolkningar av koranen. Abu Zaid argumenterade för att koranen visserligen var Guds uppenbarelse men att texten också var en historisk urkund sprungen ur en specifik historisk kontext. Detta menade han innebar att själva tolkningen skulle ske med det historiska och kulturella ursprunget i blickfånget.¹⁸⁰ Det hela utmynnade i att Abu Zaid motståndare ansåg att han hade avfallit från islam och detta drevs vidare till domstol som konfirmerade att så var fallet och hans äktenskap annullerades.¹⁸¹ Efter domstols utslaget var Abu Zaid tvingad att lämna Egypten med sin fru och slog sig sedan ner i Holland. Sammantaget implementeras restriktioner alltså från två håll,

¹⁷⁷ Huff 2005: 62f Ett exempel är den egyptiske sociologen Saad Ibrahim som fick tillbringa tre år i fängelse eftersom han öppet hade talat om kopternas svåra situation i Egypten och även påstått att president Hosni Mubarak planerade att hans son skulle ta över presidentskapet efter honom.

¹⁷⁸ Huff 2005: 63

¹⁷⁹ Huff 2005: 64

¹⁸⁰ Huff 2005: 666

¹⁸¹ Huff 2005: 66f

dels auktoritära regimer och dels från religiöst håll. Dessa två samverkar och förhindrar viktiga fria och öppna diskussioner om religionens roll i samhället. Huff pekar på paradoxen att:

authoritarian governments do their best to prohibit the unbridled expression of the Islamic political agenda as well as the free expression of opposition points of view. The end result is that both government officials and outspoken Islamists prevent political dissent and open debate of fundamental religious issues in public.¹⁸²

Enda möjligheten att komma runt detta är att hänvisa till jurisprudensens förståelse av det ”allmännas intresse” *maslaha* och ”nödvändighet” *darura*. Det är möjligt att åberopa dessa två principer vilket i speciella fall innebär ett bortseende från Guds befallningar, beroende på att implementeringen av dem kan leda till stora skador på samhället. En av dem som hänvisar till denna princip när det gäller det tillåtliga för ett kommunistiskt parti att existera i en muslimsk stat är Yusuf al-Qaradawi. Han gör ingen hemlighet av att han inte anser att ett kommunistiskt parti egentligen har ett existensberättigande i en islamisk stat eftersom det är emot islam, men även alla andra religioner. Trots hans starka avståndstagande från kommunismen menar han dock att det kan finnas vissa specifika situationer där det helt enkelt är bättre att kommunister får verka fritt än att de är tvungna att arbeta underjordiskt. Anledningen till detta är att om de väl tvingats underjord så kan de utgöra ett större hot. Kontentan blir att ”muslimska samhällsintressen” (*maslaha*) bäst tjänas på det här sättet. De som skall avgöra om det är möjligt att använda sig av dessa legalistiska principer är ”männen som löser och binder” (*ahl al-hall wa al-'aqd*), med sin ”politiska och administrativa auktoritet” *siyasa shar'iyya*. Vad som bör betonas är att al-Qaradawis överväganden och måttet av acceptans grundar sig på principer om nödvändighet och intresse. Även om han förespråkar tolerans så tar han avstånd från ett fritt tävlande mellan politiska partier och ideologier.¹⁸³

Det finns en annan uppfattning som utgår ifrån att även en odemokratisk opposition faktiskt kan bredda den demokratiska processen. Ett exempel är den Katolska kyrkans roll då den har

¹⁸² Huff 2005: 69

¹⁸³ Krämer 1995:119 Argumenten som al-Qaradawi framhåller brukar också vanligtvis betonas av kritiker av islamister som antingen tillhör den rådande regimen eller den tillåtna oppositionen. Utgångspunkten är att det är bättre att islamister får verka öppet istället för att de skall tvingas till en underjordisk kamp med våldsamma metoder. Att de accepteras som en legitim del av den politiska processen innebär att deras ståndpunkter kommer till allmän kännedom och att det går att polemisera mot deras svagheter samtidigt som att islamisternas inte längre kan utmåla sig själva som förföljda martyrer.

förespråkade demokrati. I Polen och i Filippinerna har den Katolska kyrkan kritiserat diktaturerna och sedan spelat en central roll i uppbyggandet av nya demokratiska institutioner. På detta sätt har Katolska kyrkan alltså hjälpt till att öka demokratiseringen trots att kyrkan saknar alla drag av demokrati och istället har en mycket hierarkisk uppbyggnad.¹⁸⁴ Detta synsätt har dock inte applicerats på förhållandena i den muslimska världen. Detta beror enligt Rutherford på en utbredd syn bland forskare att islamistiska grupper är unika i fråga om rigiditet och dogmatism. Dessa grupper saknar potential att tillföra något till den demokratiska diskursen.¹⁸⁵

Ett exempel på en organisation i den muslimska världen som till sin struktur inte brukar beskrivas som demokratisk, men ändå accepterat de demokratiska spelreglerna, är det ”Muslimska Brödrskapet” *al-ikhwan al-muslimun*, i Egypten.¹⁸⁶ Angående demokrati så framhöll organisationens grundare Hassan al-Banna att målet var att skapa en stat där politiska partier inte skulle vara tillåtna och där alla viktigare poster skulle innehas av personer med religiös utbildning. En av statens viktigaste uppgifter var sedan att bevaka den allmänna moralen och utbildningsväsendet.¹⁸⁷ Trots dessa antidemokratiska utgångspunkter har Brödrskapet kommit att undergå en viss utveckling i synen på hur staten skall formuleras. Att det inträffade en viss förändring innebar dock inte ett avkall på att stat och religion skulle förenas och att det var *sharia* som skulle styra statens lagar. Synen på opposition föreskrev att icke-islamisk sådan skulle ses som en hädelse och att organisationer som motarbetade den av Gud sanktionerade regimen riskerade att straffas. I enlighet med Brödrskapets tolkning av Koranen skulle kvinnors roll i samhället vara den av andra klassens medborgare.¹⁸⁸

Detta till trots så finns det ett flertal områden där Brödrskapet kommit att spela en viktig roll i den demokratiska processen i Egypten. Deras mål att skapa ett islamiskt samhälle skall ske genom engagemang i en flerparti demokrati.¹⁸⁹ Brödrskapet har deltagit i de nationella valen i Egypten mellan 1984 och 1989.¹⁹⁰ Som ett led i deras försök att utverka större politisk frihet, har de i olika omgångar förhandlat fram kompromisser med den styrande regimen och

¹⁸⁴ Rutherford 1993:313f

¹⁸⁵ Rutherford 1993:315

¹⁸⁶ För Muslimska Brödrskapets historia se till exempel Mitchell 1969 och Kepel 1985

¹⁸⁷ Rutherford 1993:317

¹⁸⁸ Rutherford 1993:318

¹⁸⁹ Rutherford 1993:319

¹⁹⁰ Rutherford 1993:321 När det Muslimska Brödrskapet deltagit i parlamentsvalen så har man gjort detta i samarbete med andra partier eftersom det finns en lag i Egypten som förbjuder politiska partier med religiös grund.

ett led i denna strategi var stödet till Sadat under presidentvalet 1976. Brödraskapet har också gjort vissa försök att påvisa en tolerant attityd mot icke-muslimska minoriteter och då främst de koptiska kristna, vilka i olika omgångar försäkrats om att de skall åtnjuta samma rättigheter som den muslimska majoriteten. Däremot har organisationen intagit en mer avvaktande roll när det gäller förhållandet till företrädare för affärsverksamhet och sekulära organisationer. Dessutom läggs inte någon större vikt vid att förbättra förhållandena för kvinnor. Brödraskapet har motsatt sig en rad förändringar som varit ägnade att öka kvinnors möjlighet att själva styra sina liv.¹⁹¹

Enligt Rutherford har deltagandet i den politiska processen inneburit att Brödraskapets ideologi kommit att förändras till att alltmer betona vikten av tolerans och kompromisser och att även se värdet i stegvisa förändringar i motsats till en omvälvande revolution. Ett exempel på den här utvecklingen är att Brödraskapet i sin retorik kommit att tona ner kravet på att olika lagar skall införas. Istället jobbar Brödraskapet mer för att fördjupa Egyptens islamiska identitet. En del i detta är uppbyggandet av ett ”islamiskt samhälle”. Brödraskapet har enligt Rutherford hjälpt till att utveckla och fördjupa demokratin i Egypten genom sitt engagemang för ökade politiska och medborgarrättigheter. Vägen till detta har gått genom återkommande uppmaningar till regimen som har uppmärksammat nödvändigheten av förändringar på dessa områden samtidigt som att Brödraskapet själva varit öppna för kompromisser.¹⁹² Denna utveckling uppmärksammar även Olivier Roy som beskriver den som ”social democratisation” av islamistiska grupper.

Att de här grupperna kommit att utstå repression har fått dem att protestera mot behandlingen med hänvisning till demokrati, mänskliga rättigheter och tolerans. Utvecklingen har betytt att islamistiska grupper mer och mer kommit att överge sin hegemoniska retorik och istället söka samarbete med icke islamiska krafter. Roy menar att detta har haft ett viktigt inflytande när det kommer till synen på styrande regimer som uppfattats som än mer auktoritära. Det har också haft betydelse för ett skifte av mentalitet och värderingar bland islamisterna på så sätt att de ställer sig mer positiva till formandet av politiska allianser och propagerar för mänskliga rättigheter. Islamister har också en allt mer positiv syn på politiskt deltagande när det har funnits möjlighet som exemplen visar i Turkiet, Kuwait och Jordanien.¹⁹³

¹⁹¹ Rutherford 1993:324ff

¹⁹² Rutherford 1993:328

¹⁹³ Roy 2004:82f

3.3.3 Synen på politiska partier

En viktig del av liberaldemokratien är individens rätt att fritt organisera sig i sammanslutningar som politiska partier vilka sedan har möjlighet att tävla om människors röster i fria val. Därför är det av intresse att fokusera på om det finns skillnader i uppfattningen om vilken roll partier skall spela i politiska processer i Mellanöstern. Undersökningar i Mellanöstern har visat att människor har en något ambivalent hållning till den roll som religionen bör spela inom politiken. I undersökningar gjorda i Egypten, Jordanien, Marocko och Algeriet uppvisade svaren en relativt stor skillnad. Egypten var det land där människor var mest positiva till att religionen hade en central roll i den politiska processen medan Jordanien och Marocko uppvisade ett mindre samtycke för den här ståndpunkten. I Algeriet höll endast 1/3 av de tillfrågade med om att religionens roll inom politiken borde utökas och att det skulle vara bra om personer i ledande befattningar uttryckte starka religiösa övertygelser.¹⁹⁴

En traditionell ståndpunkt som kan skönjas när det gäller politiska partier speglar en islamistiskt influerad islamtolkning. Islam ses som ett allomfattande, totalt system som är exklusivt andra trosövertygelser vilket leder till ett avståndstagande från ett fullt deltagande i politik som grundar sig på ett flerpartisystem. Ett exempel på detta är att många islamistiska organisationer helt och hållet förnekar att de skulle vara politiska partier.¹⁹⁵ Den negativa synen på politiska partier bottnar i strävan efter ett samhälle i harmoni. En annan form av politisk strukturering är de partier som är uppbyggda runt klan eller tribala relationer. Exempel på detta finns i de kurdiska partierna Kurdish Democratic Party (KDP) och Popular Union of Kurdistan (PUK) som verkar i den norra delen av Irak. Partierna domineras av två välkända rivaliserade kurdiska familjer, familjen Barzani styr KDP medan familjen Talabani dominerar PUK. Familjernas politiska inflytande begränsas inte bara till den politiska sfären utan de har också religiösa aspekter. Traditionellt är familjen Barzani ledare även sufishayker inom Naqshbandi-orden medan familjen Talabani inte är sufishayker, men har starka band till Qadiriyya-orden.¹⁹⁶ Dessutom finns det geografiska och lingvistiska skillnader i de områden som de båda familjerna dominerar. Talabani familjen hämtar sitt starkaste stöd från områden där det talas sorani samtidigt som att Barzani stöds av regioner där det talas kurmanji. Båda

¹⁹⁴ Tessler 2003:14

¹⁹⁵ Deegan 1993:127 Förnekandet av att vara ett politiskt parti gäller inte för FIS i Algeriet. För en närmare beskrivning se Stenberg 1996.

familjerna med sina respektive politiska partier förenades i sin kamp mot Saddam Husseins regim men detta förhindrade inte att det också uppstod konflikter mellan de två. Ett exempel är att Barzani 1996 llerade sig med Saddam Hussein för att få hjälp med att driva ut PUK från Erbil. Båda partierna har också i omgångar fått stöd från Iran.¹⁹⁷

En vanlig uppdelning av grupper inom muslimska samhällen konstitueras av muslimer, icke-muslimer, sunni och shia och de som tillhör andra riktningar. Till dessa olika grupper kommer sedan olika sociala och etniska sammanslutningar. Samtidigt som erkännandet av att det finns olika grupper i samhället, så läggs stor vikt vid att dessa grupper inte skall orsaka splittring emellan varandra genom framhävandet av den egna gruppens specifika intressen. Muslimska samhällen har därför beskrivits som pluralt men inte pluralistiskt. Det finns utrymme för att olika människor faktiskt är oeniga när det gäller värderingar och åsikter men dessa olika intressen skall i islamiska samhällen balanseras mot varandra så att en harmonisk helhet kan uppnås. Det är tanken om *fitna* och den katastrof som det innebär för samhället som speglar strävan efter harmoni, och därför avvisas alla sorters konflikter, även de som är av fredlig natur.¹⁹⁸

En följd av avståndstagandet från specifika intressen är att det inte finns något legitimt existensberättigande för vare sig politiska organisationer eller partier. Avfärdandet av politiska partier beror på att de ofta företräder specifika intressen vilket i förlängningen endast leder till att splittra ett idealt islamiskt samhälle. Enligt den här uppfattningen kan det endast finnas ett parti som är godkänt och det är Guds parti (*hizb allah*) som till sin motståndare har satans parti (*hizb al-shaytan*).¹⁹⁹

Förklaringen till att politiska partier inte ses som legitima återfinns i tanken om ”enhet” *tawhid*. Krämer finner att den starka betoningen av enhet inom den politiska sfären kan spåras till den religiösa. Enheten inom politiken tolkas utifrån Koranen där det är fastställt att ”Gud är absolut en” *tawhid* och att samhället skall vara ”enat” *wahda* men samtidigt finns det inget som fastslår att dessa premisser också gäller för ett politiskt ledarskap. När detta ämne berörs i Koranen, och lydnad avkrävs inför dem med legitim auktoritet, så görs detta i plural i. Sura 4:59 ”Troende! Lyd Gud och lyd Sändebudet och dem bland er åt vilka myndighet och ansvar

¹⁹⁶ Hjärpe & Lagervall & Stenberg 2003: 10

¹⁹⁷ *ibid*

¹⁹⁸ Krämer 1995:116f

¹⁹⁹ Krämer 1995:117, se även Ayubi 2000:350

anförtrotts.”²⁰⁰ Krämer poängterar i sin analys att det egentligen inte är tron i sig som kräver att ledarskapet skall falla på en enda person och att det skall utgå från övertygelsen om enhet. Istället handlar det om att de historiska omständigheter som förelåg fick den muslimska *umman* att utse en enda specifik individ som dess ledare.²⁰¹

De former av organisering som olika islamiska grupperingar kommit att använda sig av inkluderar ett antal olika synsätt. Jama’at- i Islami på den indiska subkontinenten har en lång tradition av politisk organisering. Deras politiska plattform är allmänt känd och de har deltagit i val, samt suttit i regeringar. Ett annat exempel på en starkt utvecklad politisk organisering finns hos AMAL i Libanon. AMAL ser sig som ett parti för alla, det vill säga en nationell libanesisk organisation men samtidigt är målet också att förbättra omständigheterna för den shia muslimska befolkningen. Strukturen på organisationen innebär återkommande partikonferenser och publicering av partiets policy i olika frågor.²⁰²

Trots den negativa synen på ett organiserat partiväsende har det också kommit att ske en utveckling mot en större acceptans av denna form av politisk organisering. Ett exempel är den utveckling som det Muslimska Brödrskapet i Egypten genomgått. Utgångspunkten för Hassan al-Banna var att all form av partipolitik och partianda (*hizbiyya*) var illegitim och att det endast kunde finnas ett legitimt parti: Guds Parti. Bakgrunden till al-Bannas negativa uppfattning om partipolitik grundade han på övertygelsen om att ett flerpartisystem endast skulle leda till den egyptiska nationen och den islamiska *ummans* splittring. Detta såg han som mycket allvarligt med tanke på det hot som den koloniala aggressionen utgjorde. Enda sättet att avfärda detta hot var att stå enade i kampen. Rent konkret innebar detta att Brödrskapet inte skulle vara ett politiskt parti i klassisk mening. De gjorde anspråk på förändring inom en rad samhällseliga sektorer (ekonomiskt, kulturellt, socialt) och ansåg att de inte kunde låta sig styras av snäva politiska konventioner. Istället skulle Brödrskapet vara ett förbund (*jama’a*) vars mål var att utbilda individer inom en rad olika områden som moral, religion och politik.²⁰³

Brödrskapet skiljde sig från ett traditionellt politiskt parti på det sätt som organisationen strukturerades. En Förebild var sufibrödrskapen som hade en celliknande uppdelning där det

²⁰⁰ Koranen Sura 4:59(Bernström 2000)

²⁰¹ Krämer 1995:117

²⁰² Eickelman & Piscatori 1996:120

²⁰³ Krämer 1995:120

fanns olika nivåer för de initierade, likväl som att vissa nivåer hölls hemliga från all insyn. Ledaren inom Brödraskapet kallades också *murshid* ”guide” vilket är en term som vanligtvis används för sufishejker.²⁰⁴ Trots avståndstagandet från inrättandet av politiska partier och de avarter som följde av *hizbiyya*: (främst vände de sig mot tanken om oomstridd lojalitet mot partiet och dess program), har Brödraskapet kommit att utveckla sidor som förknippas med traditionella politiska partier.²⁰⁵

Tidigt i Brödraskapets historia erkändes det parlamentariska systemet som den rätta arenan för att skapa förändring. Redan Hassan al-Banna förde fram sig själv som kandidat i nationella val under 1940-talet.²⁰⁶ Även andra organisationer, som Hizbullah som helt och hållet förnekar att de skulle vara ett politiskt parti, har utvecklats i riktning mot ett institutionaliserande av sin organisation. Hizbullahs förnekande av sin organisation som varande ett politiskt parti grundar sig på tanken om bred representation, vilket menar de innebär att de inte är beroende av någon form av formellt strukturerad ”organisation” *tanzim*.²⁰⁷

3.3.4. Demokratins tillstånd i dagens Mellanöstern?

Finns det en utveckling som pekar mot en positiv utveckling där större vikt läggs vid att implementera demokratiska styrelseformer, eller är det fortfarande en försvinnande liten del i utvecklingen som pekar mot en ökad demokratisering av regionens regimer? Historiskt har det funnits en viss form av demokrati bland staterna i Mellanöstern, såväl under som efter kolonialtiden, även om demokratin hade vissa klara begränsningar. Kolonialmakter som Storbritannien och Frankrike införde parlament och genomförde olika val.²⁰⁸

²⁰⁴ Eickelman / Piscatori 1996:121

²⁰⁵ Krämer 1995:120 Krämer nämner att mycket av dagens kritik mot Brödraskapet just inriktar sig på medlemmarnas blinda lydnad inför den egna gruppen och dess ledare. Brödraskapet har även deltagit i allmänna val på 1980-talet, dock alltid i koalition med andra partier med tanke på de lagar som fördes fram 1977 och instiftades 1979 som förbjöd bildandet av politiska partier som grundade sig på specifika intressen till exempel religiösa eller etniska.

²⁰⁶ Ibid. I Krämers framställning om det Muslimska Brödraskapets tycks det vara så att Brödraskapet redan på ett tidigt stadium till stor del kom att acceptera de parlamentariska spelreglerna. Dock nämns i Eickelman & Piscatori 1996:121 ett annat skeende nämligen att många organisationer med den här inriktningen även höll sig med hemliga avdelningar som använde sig av våld som en del av sina arbetsmetoder. Muslimska Brödraskapet skapade en speciell gren (*al-tanzim al-khass*) som bland annat var ansvariga för mordet på premiärminister Nuqrashi Pasha 1948 och många andra våldsamma aktioner.

²⁰⁷ Eickelman / Piscatori 1996:120

²⁰⁸ Bromley 2000:325 De parlamentariska system som fortlevde efter kolonial epoken spelade en relativt viktig roll i ett antal stater trots att de nya regimerna efter självständigheten anammade många av kolonial herrarnas

De här tidiga parlamentariska systemen handlade inte om massrörelser där befolkningen hade möjlighet att göra sina röster hörda. Egentligen handlade det om en mycket begränsad del av samhällets strata som hade möjlighet att påverka. Ofta handlade det om en elit av landägare och köpmän som helt dominerade det politiska livet. Maktbasen breddades genom ett patron-klient förhållande där de förstnämnda arbetade för att berika sig själva och sina klienter medan klienterna i sin tur hade till uppgift att ställa upp som arbetskraft samt att ge patronen sitt politiska stöd.

Vissa reformer kom att genomföras efter andra världskriget vilket inkluderade att särskilda privilegier för vissa grupper togs bort och möjligheten att vara anonym vid val infördes. Trots att det hade införts vissa reformer i demokratisk riktning fanns det stora brister på ett antal områden. Partiväsendet var dåligt utvecklat och politiska partier existerade nästan enbart när det skulle hållas val.²⁰⁹ En anledning till den bristande utvecklingen av ett fungerande partiväsende var den roll som klaner och allianser spelade i det politiska livet. Att klaner och allianser kom att spela en central roll berodde på att:

Up until the nineteenth century, the region saw a lack of large-scale, long-term, economic integration and the corresponding lack of an enduring, centralized administrative integration of large areas into clearly bounded corporate structures.²¹⁰

Bristen på ekonomisk integration och någon form av centraliserad administration betydde alltså att folk istället slöt sig samman båda på det lokala och regionala planet utifrån till exempel gemensamt släktskap för att organisera det politiska och ekonomiska livet.²¹¹ En annan sorts organisering som också spelade en politisk roll är den som skedde på bas av etno-religiös bakgrund. Grupper som baseras på etnisk och religiös tillhörighet hade samma funktioner som de som baserades på tillhörighet till en specifik familj med den skillnaden att den inte kom av blodsrelationer och att gränserna för medlemskap inte är lika strikta. Att det finns möjligheter för etniska och religiösa grupper att dominera statsapparaten i ett land visar

tricks när det gällde att fuska och utesluta specifika grupper när det gällde olika val. Exempel på länder där parlamenten spelade en central roll är Syrien 1946-54, 1961-63, Egypten 1936-52, Irak 1936-52 och Libanon 1946-75.

²⁰⁹ Bromley 2000:325

²¹⁰ King-Irani 2004: 304

²¹¹ ibid

inte minst utvecklingen i Syrien med dess alewiter och Iraks sunniter under det tidiga 1970-talet.²¹²

Nästa steg i utvecklingen kom under 1950-60-talet när många stater kom att inrikta sig på den nationella mobiliseringen där Egypten och Nasser sågs som föregångare. Rent konkret kom detta att innebära att mycket av den demokratiska utvecklingen kom i skymundan och begränsningar infördes när det gällde allmänna val. Istället kom en allt mer auktoritär struktur att institutionaliseras i ett flertal länder som Egypten, Syrien och Irak. Under 1970-80-talet inträffade en viss liberalisering av såväl den politiska som den ekonomiska sfären. Orsaken till förändringarna var dels det prekära ekonomiska läget i en rad av staterna i Mellanöstern och dels i att detta var en strategi från de styrande regimerna att skapa en större legitimitet för det egna styret, men även att det gav möjlighet att sprida ut ansvaret för tuffa beslut på grupper utanför statens absoluta kontroll.²¹³

Vissa steg mot en ökad demokrati togs under 1970-talet och fortsatte sedan under 1980-90-talet men frågan är hur pass framgångsrika dessa experiment verkligen var, och om de verkligen skapade en omdaning av de föreliggande politiska strukturerna? I själva verket tycks mycket liten reell förändring inträffat i kölvattnet på de liberaliseringar som styrande regimer sökt att genomföra. Orsaken till detta är att alla former av demokratiska öppningar till en överväldigande del reglerats efter statens önskemål. De val som kommit att genomföras har i stor utsträckning berört parlament som har en begränsad maktbas *vis- á- vis* den rådande president eller kungamakten. Den reformering av politiska institutioner som påbörjades under 1970-talet har till dags dato inte lett till att någon av de sittande regimerna kommit att ersättas av ett annat styre med annorlunda ideologisk inriktning. De positiva effekterna av dessa liberaliseringsförsök som skett inbegriper ökad yttrandefrihet och en strävan att stävja de allra mest uppenbara exemplen på godtycklig maktutövning. En större acceptans för politiska partier och andra oberoende sammanslutningar är också ett område där framsteg gjorts.²¹⁴

Trots dessa framsteg har demokratiutvecklingen gått relativt trögt och de försök till reformering som gjorts ter sig i ibland som halvhjärtade. Istället för att institutionalisera demokratin tycks det mer ha handlat om regimernas strävat efter att inkorporera sociala

²¹² King-Irani 2004: 320

²¹³ Bromley 2000:328

²¹⁴ Karlsson 2004:207f

protester till att omformas i politiska termer. Detta som ett led i förhindrandet av samverkan mellan moderata islamister och de som har en mer extrem inriktning. En samverkan mellan dessa två grupper skulle i förlängningen kunna innebära en avsevärd radikaliserings av politiken vilket de styrande regimerna inte anser önskvärd. En ytterligare bakomliggande faktor med de här liberaliseringsexperimenten har varit en strävan att försöka attrahera nyckelgrupper i samhället som ett led i att de skulle stödja de olika ekonomiska åtgärningar som genomförts.²¹⁵

Att demokrati inte står högst på agendan i Mellanöstern brukar förklaras med hänvisning till det hot som islamister utgör. Särskilt från de sittande regimerna förs påståenden fram att ifall islamisterna fick delta och sedermera segra i allmänna val, så skulle detta också de facto innebära slutet för alla former av demokrati. Konkreta resultat av en ökad demokratisering när det gäller vilka politiska partier som tillåts att ställa upp i allmänna val skulle troligtvis i ett första skede kunna innebära att olika grupperingar av islamister kunde få större inflytande i samhället och även vinna platser i respektive länders parlament. Detta skulle innebära en bredare bas för islamisterna att föra ut sina åsikter men de skulle också få möjligheten att vinna mark i och med att de skulle bli en legitim del av den politiska processen. En utveckling i den här riktningen där de islamistiska partierna blir en del av den politiska sfären skulle i förlängningen kunna innebära att de tog plats som någon form av koalitionspartner bland andra partier i ett antal av dagens stater i arabvärlden.²¹⁶

Det hot som islamister utgör inriktar sig i så fall enligt den amerikanske statsvetaren Mark Tessler inte främst mot vad som definieras som liberala demokratier. I större utsträckning riktar dessa gruppers kritik in sig på regimer som styrs av konservativa kungahus eller enpartistater. Här öppnar sig en ytterligare komplikation när det gäller de andra alternativen än ett islamiskt styre, eftersom de i stor utsträckning utgörs av militära regimer eller konservativa familje- eller kunga dynastier som inte drar sig för att beskriva sitt styre i demokratiska ordalag medan de i själva verket saknar all form av folklig förankring.²¹⁷ Det är inte ovanligt att regimer i Mellanöstern just återoppar skyddet av demokrati och pluralism som en anledning till den hårda repression som islamistiska grupperingar utsätts för. Exempel på detta finns i hur styrande regimer i Algeriet och Tunisien kommit att behandla inhemska

²¹⁵ Karlsson 2004:209

²¹⁶ Tessler 1999:280f

²¹⁷ Karlsson 2004:209

islamistiska partier. I Algeriet valde den styrande regimen att till en början acceptera FIS som en del av den demokratiska processen och de tillät partiet att ställa upp i de allmänna valen 1990 och 1991. När FIS fick en majoritet av rösterna i både lokala och nationella val valde den styrande regimen, uppbackade av militären, att ogiltigförklara valen. I Tunisien hindrades al-Nahda partiet från att ställa upp i allmänna val och sedan arresterades partiets ledare och anhängare.²¹⁸ Respektive regim legitimerade sitt handlande med att hänvisa till att islamister inte skulle respektera den demokratiska processen och därför var de tvungna att stoppa dem. Tessler ser en problematik när de här anklagelserna förs fram av den styrande eliten, samtidigt som att de inte tycks rygga tillbaks nämnvärt när det gäller att försvara sina egna maktpositioner och privilegier vilket i förlängningen också får till följd att en ökad demokratisering blir lidande.²¹⁹ Trots detta så finns det andra bedömare som menar att de styrande regimernas bevekelsegrunder inte tappar i legitimitet eftersom "the authoritarianism of current Arab regimes will become the quasi-totalitarianism of a theological state if religious opposition groups seize power".²²⁰

Att ge islamister en roll i en politisk process kan i ett första skede innebära att utvecklingen mot en ökad demokrati förhålls, eftersom styrande regimer känner sig hotade. Ayubi menar också att det kan leda till att regimer helt enkelt anammar en del av islamisternas ideologi vilket kan inkludera mer antisekylära ståndpunkter. Samtidigt finns det faktorer som motsäger att regimer skulle tjäna på att utestänga islamistiska rörelser och individer. I val där islamistiska partier fått tillåtelse att delta har stödet varit betydelsefullt men samtidigt relativt blygsamt. De har inte fått tillräckligt med röster för att utgöra en majoritet men deltagandet har visat att det funnits ett utrymme för pluralism inom det islamistiska lägret.²²¹

Det är viktigt att inte dra alla islamister över en kam utan det är av intresse att skilja mellan olika inriktningar. Islamistiska grupperingars inriktningar sträcker sig över ett brett spektra från de som är radikala, extremistiska och militanta till grupper som är moderata, pragmatiska och tillmötesgående. Enligt Tessler finns det klara skillnader mellan islamistiska grupper som är militanta och inte drar sig för användandet av våld, och de grupper som har en mer politisk inriktning, och tar avstånd från våld och istället väljer att betona vikten av att rena individers tänkande och sociala föreställningar från otillbörliga sekulära influenser. De här sistnämnda

²¹⁸ Tessler 1999:281

²¹⁹ Tessler 1999:282

²²⁰ ibid

²²¹ Ayubi 2000:361

grupperna är också de som tycks ha störst attraktionskraft och därmed möjligheten att vinna allt fler anhängare och samhälleligt inflytande vilket också utvecklingen i Egypten, Syrien, Tunisien och Marocko har visat.²²²

Istället för att se islamistiska grupper som ett hot mot ett demokratiskt samhälle så finns de som anser att det finns mer att vinna på att de får bli fullvärdiga medlemmar av de politiska processerna. Att de anses som legitima politiska företrädare och blir en del av en utveckling mot ökad demokrati menar Tessler kan i förlängningen skapa förändringar bland islamisternas ideologi och deras ledarskap i riktning mot en mer moderat utformad politik. Ett exempel är utvecklingen i Jordanien där det Muslimska Brödraskapet har varit en av de grupper som starkast förespråkade en ökad politisk liberalisering. Att Brödraskapet kommit att stödja reformer mot en ökad politisk transparens betyder inte ett övergivande av sina ideologiska mål utan det handlar om att de har kommit underfund med att en ökad demokrati är något som den egna organisationen i slutändan tjänar på. En annan faktor som talar emot ett uteslutande av islamister ur en demokratisk synpunkt är att när de väl accepteras i den politiska processen så möts de av helt andra problem än tidigare. De kan inte längre enbart ägna sig åt kritik mot de styrande utan de blir en del av det politiska etablissemanget och blir tvungna att ta politiskt och ekonomiskt ansvar. De kan då få det allt svårare att attrahera stora skaror av anhängare som vill uttrycka sitt missnöje med den rådande ordningen och deras hänvisning till att det är islam som är lösningen på alla former av samhällsliga problem måste då omsättas i konkreta handlingar. Ett exempel på detta är Jordanien där företrädare från det Muslimska Brödraskapet efter valet 1989 vann ett antal platser i parlamentet. En av partiets företrädare som utsågs till utbildningsminister fick utstå svidande kritik när han förde en politik som grundade sig på en mycket konservativ tolkning av islam.²²³

Om vi vänder på resonemanget och bortser från det påstådda islamistiska hotet mot demokratisering kan frågan ställas om hotet mot en utveckling med ökad demokrati kan utgöras av dagens styrande regimer. Regimerna vill gärna framstå som förespråkare för demokrati, samtidigt betonar Tessler att de mest tycks vara av intresserade av politisk liberalisering så länge de själva är de som sätter upp reglerna och innehar den övergripande

²²² Tessler 1999:282

²²³ Tessler 1999:283ff, se även Pool 1994:213. Även här beskrivs fördelarna med att låta de islamistiska grupperna vara en del av de politiska processen eftersom att de då kan jämföras med deras motståndare och mer eller mindre tävla om människors röster på ett jämlikt sätt. Islamisterna blir alltså ett parti bland många andra.

kontrollen.²²⁴ Detta har inneburit att de styrande försäkrat sig om att det inte skall kunna inträffa några omvälvande förändringar vilket fått till följd att vallagar och valkretsar inrättats som endast gynnar de som redan sitter vid makten.²²⁵

En strategi som dagens regimer i Mellanöstern använder sig av för att legitimera sitt styre och medföljande repression är att detta har gjorts som skydd för dess medborgare med tanke på de ”sammansvärjningar” *mu‘amara* som de är utsatta för. Valet av detta som förklaringsmodell grundar sig på att det är ett tacksamt sätt att avleda människors missnöje med de inhemska förhållandena samtidigt som det ger utrymme för regimen att gå hårt åt alla former av opposition. Försvaret mot både yttre och inre sammansvärjningar ger inget utrymme till ökad demokrati utan det totalitära styret står som en garant för att lag och ordning skall bibehållas. Den här fokuseringen på hotande sammansvärjningar spelar också en viktig roll ifråga om demokrati. De sammansvärjningar som det kommit att fokuseras på är de som leder till ett ”förvästligande” *al- taghrib*.

Förvästligandet har i propaganda kommit att bli ”konspiratörerna från västs” främsta vapen mot araberna och leder till att araber som är inställda på någon form av ömsesidigt förhållande med Väst brännmärks och blir beviset för att det faktiskt finns en utbredd sammansvärjning riktad mot arabvärlden. Detta tänkande där allt ses i svart och vitt och fördömandet av allt utländskt som ondskefullt förekommer inte bara bland de styrande makthavarna, utan det förekommer också bland andra oppositionella grupper såväl som hos islamister. Synsättet speglar även av sig på frågan om demokrati, eftersom demokrati definieras som något importerat och i ett nästa steg betyder detta att demokrati är en del av sammansvärjningen. Analyser med fokus på den västliga sammansvärjningen ger också enligt författaren och Sveriges generalkonsul i Istanbul Ingmar Karlsson en del svar på hur den politiska oppositionen uppfattas. Med betoning på det harmoniska islamiska samhället som tar avstånd från alla former av *fitna* så ses opposition som illegitim. Att sammansvärjningen kommer från Väst innebär att de som förespråkar demokrati per se är en del av konspirationen och de ses som fiender mot arabvärlden och islam.²²⁶

²²⁴ Tessler 1999:285f

²²⁵ Pool 1994:210

²²⁶ Karlsson 2004: 202f

I motsats till dem som ser frågan om demokrati som påtvingat från utlandet finns det företeelser som pekar i rakt motsatt riktning, nämligen att kraven på demokrati i själva verket kommer från den inhemska befolkningen i Mellanöstern. Undersökningar som gjorts i regi av *World Values Survey* visar att en majoritet av de tillfrågade individerna ställde sig positiva till demokrati som styrelseform.²²⁷ Undersökningen visade också att stöd för olika former av politisk islam bland vanliga medborgare inte ledde till en negativ uppfattning angående värdet av demokrati.²²⁸ Det finns alltså fog för tesen att folk i regionen verkligen eftersträvar ett demokratiskt styre men en anledning till att detta inte kommit att få ett större genomslag förklaras med "the nature of the over stated, over blown, over stretched state structure and the heavy handed authoritarian regimes (in most cases) in power at present".²²⁹ De ökade folkliga kraven på demokratisering under slutet på 1980-talet och i början på 1990-talet hade också en motsvarighet i den arabiska politiska diskursen, där krav på demokrati kom från ett mycket brett spektra av politiska grupperingar. Samtidigt kom synen på demokrati att väcka allt större intresse från arabiskt akademiskt håll vid olika konferenser.²³⁰

Det är inte ovanligt att det bland forskare från Väst framhålls att kraven på demokrati i Mellanöstern till stor del tillkommit som ett svar på de förändringar som inträffat i omvärlden. Främst hänvisas till Sovjetunionens upplösning och att demokratiska influenser anammats från andra världsdelar som Latinamerika och vissa delar av Asien. Dock finns det faktorer som pekar på att inhemska krav på ökad demokrati i många fall inträffade innan de demokratiska omvälvningarna i andra delar av världen. De olika experiment av politisk liberalisering som kom i mitten på och i slutet på 1980-talet hade i ett flertal länder föregåtts av missnöjesyttringar där befolkningen tydligt visade missnöje med den rådande politiska ordningen. Tessler framhåller att det finns fakta som tyder på att människor i regionen själva på ett relativt tidigt stadium uttryckte krav på genomgripande politiska förändringar.²³¹

Hur pass stor den genuina förståelsen av vad demokrati djupast sett är, hos gemene man i Mellanöstern är omstridd. David Pool poängterar att en del bedömare menar att själva termen för demokrati på arabiska *dimuqratiyya*, ger konnotationer till något utländskt och förvirrande. Trots detta uttrycks på många olika håll i regionen en önskan om att kunna göra

²²⁷ Tessler 2004: 12 Insamlandet av data pågick mellan 2000-2002. De länder som ingick i undersökningen var Egypten, Algeriet, Marocko och Jordanien.

²²⁸ Tessler 2004: 20

²²⁹ Al-Braizat 2004: 58

²³⁰ Tessler 1999: 265

sin röst hörd och skapa sig ett större politiskt inflytande. Kraven på de styrande regimerna är att de skall axla det ansvar de har inför befolkningen och att det skall vara möjligt att ställa dem till svars för sitt handlande.

En del i detta är en utveckling av den politiska processen så att det skapas fler politiska alternativ eftersom det blir möjligt att byta ut de styrande som inte i tillräcklig grad uppmärksammat folkets röst. Det finns ett antal undersökningar som stöder en analys som utgår från att en ökad demokrati faktiskt är något som den inhemska befolkningen i Mellanöstern eftersträvar. En undersökning som gjordes i Gaza och på Västbanken 1995 visade att en majoritet av de tillfrågade ansåg att en fri press, fria och rättvisa val och möjligheten att kritisera de styrande var något som var positivt.²³²

4. Civilsamhälle - Essentiell del av en demokrati?

I den andra delen av min undersökning kommer fokus att ligga på vilken roll samhällets uppbyggnad har när det gäller frågor som rör demokrati och förändringar från auktoritära styrelseformer till mer demokratiska former. Tyngdpunkten kommer att läggas på termen "Civil Society" och den roll den spelar när det gäller att dels skapa möjligheter för demokrati, dels att utveckla de demokratiska strukturer som kan föreligga. Relevansen för teorier om civilsamhället i kombination med islam och demokrati, ligger i att forskare med en negativ uppfattning om möjligheten att skapa demokrati i Mellanöstern pekat på avsaknaden av ett civilsamhälle som ett av de svåraste hindren för att en demokratisk process skulle vara möjlig. Forskare som ofta står i en orientalistisk tradition har till och med gått så långt att de påstått att det inte existerar något civilsamhälle i Mellanöstern.²³³ I kapitlet kommer tyngdpunkten att ligga på den roll som islamistiska grupper spelar i "Civil Society". Anledningen till att jag

²³¹ Tessler 1999: 265f

²³² Tessler 1999: 265ff Tessler påpekar att även andra undersökningar har visat stöd för demokrati bland befolkningen. I en undersökning gjord i Egypten 1988 bland stadsbefolkning visade det sig att 68 % av de tillfrågade ansåg att regeringen allt som oftast inte bryr sig om de villkor som folket lever under. Istället menade 71 % att de i en styrande position var mer intresserade av att berika sig själva. I en annan undersökning gjord i Marocko i början på 1980-talet visade det sig att det fanns ett stort mått av missnöje med staten, samtidigt som att de tillfrågade uttryckte rädsla inför den samma. Staten ansågs inte heller representerade folket på ett tillfredställande sätt.

²³³ Said 1978: 246 Edward Said beskriver den orientalistiska forskningstraditionen där orientalisterna såg sig själv som den som sammanförde Orienten med Occidenten. Egentligen handlade det om att förstärka känslan av Västs överlägsenhet och makt inom en rad områden som teknik och kultur. Synen på Orienten dominerades av essentialistiska och idealistiska uppfattningar av vad Orienten-Occidenten djupast konstituerades av och orientalisterna hänföll ofta åt alltför grova generaliseringar.

lägger fokus på islamister och deras grupper är att mycket av utvecklingen mot ökad demokrati och frågor som rör mänskliga rättigheter, åsikts och organisationsfrihet kommit att drivas av dessa grupper.²³⁴

4.1. Civilsamhälle – Definition och Historik

Civil Society²³⁵ är ett koncept som uppstod redan under det tidiga moderna politiska tänkandet i Europa bland annat hos Thomas Hobbes (d.1679) och John Locke (d.1704) och deras teorier om det privaträttsliga fältet.²³⁶ De frågor som berördes i den dåtida diskussionen om civilsamhället handlade om spänningen mellan det partikulära och det universella eller med andra ord kampen mellan strävandet efter att inrätta någon form av kollektiv solidaritet i en moralisk sammanslutning kontra själviska aspirationer hos enskilda individer. Andra föregångare med teorier om civilsamhället var de skotska upplysningsfilosofer som verkade under andra hälften av 1700- talet²³⁷ och Alexis de Tocqueville (d.1859) som berörde detta tema när han analyserade det amerikanska samhället.²³⁸

Under det sena 1800-talet och början på 1900-talet växte det sedan fram två olika teoribildningar som återopade antingen liberalismen eller marxismen som utgångspunkt för sina antaganden om civilsamhället.²³⁹ Skillnaden mellan dessa två ideologiers förståelse av civilsamhället ligger i att marxismen lägger stor vikt vid exploateringen av samhällsklasser

²³⁴ Detta är en utveckling som till exempel Roy :2004: 75f beskriver. Roy framhåller att islamistiska grupper haft förmågan att inkludera grupper i samhället som tidigare känt sig alienerade från den politiska processen. Islamistiska grupper har genom sitt arbete hjälpt till att skapa en bredare politisk sfär vilket underlättat en utveckling i ökad demokratisk riktning även om grupperna själva inte alltid propagerade för demokrati.

²³⁵ Hädanefter kommer jag att använda mig av den svenska översättningen av Civil Society som då benämns som Civilsamhälle.

²³⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Hobbes, http://en.wikipedia.org/wiki/John_Locke. Thomas Hobbes var politisk filosof av engelsk börd. Ett av hans mest kända verk är *Leviathan* (1651) där han för fram sina tankar om de moderna naturliga rättigheterna som han ansåg vara grunden för legitima regeringar och samhällen. John Locke var även han engelsman och framstående filosof. Han utvecklade tanken om det sociala kontraktet som bland annat framhöll människans naturliga rättigheter till liv, frihet och egendom. Hans tankar har kommit att spela stor roll för utvecklandet av politisk filosofi och inte minst liberala teorier.

²³⁷ Hann 1996:3f

²³⁸ Boussard 1998:150f Alexis de Tocqueville var fransk sociolog och historiker. 1831 gjorde han en 9 månaders resa i USA vilket resulterade i boken *Democracy in America* som beskrev USA och dess framväxande demokratiska institutioner.

²³⁹ Hann 1996:5, Gibbon 1996:21f När det gäller den marxistiska idéfåran så var det främst den italienske politiske filosofen och socialisten Antonio Gramsci (d.1937) som förnyade förståelsen om civilsamhället. Han använde sig av detta koncept för att komma underfund med utvecklingen i Europa under perioden 1918-21 när ett antal kommunistiska revolutioner hade misslyckats i CentralEuropa tillskillnad från Ryssland trots att det förelåg en djup ekonomisk kris med olika former av väpnade uppror. Enligt Gramsci hade revolutionen misslyckats genom en kombination av bourgeois stat och att civilsamhället var dominerat av bourgeoisin. För vidare läsning av Gramsci se *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (1971)

medan liberalismen prioriterar individens frihet att söka sig till olika grupper.²⁴⁰ Efter Antonio Gramsci (d.1937) tycks det som att teorier om civilsamhället hamnade i skymundan och de först kom att åter bli aktuella under mitten av 1970-talet och då främst i det forna östblocket som ett sätt att analysera de former av totalitarism som då var dominerande.²⁴¹ Under de senaste 20 åren har teorier om civilsamhället kommit att bli mer populära och beskrivs som en av de omistliga byggstenarna i en process mot ökad demokrati, samtidigt som att ett reellt existerande civilsamhälle anses vara en av de bästa garanterna för att demokrati skall ha en chans att konsolideras.²⁴²

Begreppsliggörandet av termen ”civilsamhälle” i dess moderna version har sammansmält två olika idétraditioner som härstammar från engelskans *Civil Society* ”civilsamhälle” och *Civic Society* ”medborgarsamhälle”. Utgångspunkten för dessa två traditioner är att:

Civilsamhället är en sfär i vilken individer interagerar och samarbetar. Alla intressen i samhället kan representeras och framväxten av pluralism gör att civilsamhället kan fungera som en motvikt gentemot statsmakten. Medborgarsamhället utgörs av normer och värderingar för hur medborgare ska agera gentemot politiska institutioner och andra medborgare.²⁴³

Skillnaderna mellan de två traditionerna grundar sig på respektive ursprungsideologi. Den mest uppenbara differensen ligger i synen på hur den moraliska ordningen skall förstås. Medborgarsamhället stöder sig på dygdläran och den moraliska ordningen ses som en allmän moral. Tanken är att genom deltagande i olika former av allmänna angelägenheter läggs grunden för att en allmän moral kommer att utvecklas. Civilsamhälle traditionen som mer har sina rötter i de skotska upplysningsfilosofernas tänkande ser moral inte som en allmän angelägenhet utan istället handlar det om den enskilda individens uppfattning. Detta synsätt lägger större vikt vid frågor som rör marknaden och kontraktets betydelse och pluralism blir av central betydelse och inte frågan om moral. Synen på samhällets differentiering skiljer också de två traditionerna åt. Inom medborgarsamhället ses differentiering som något negativt eftersom det förhindrar skapandet av en gemensam moral medan civilsamhälle traditionen ser

²⁴⁰ Hann 1996:5

²⁴¹ Gibbon 1996:24

²⁴² Boussard 1998:148

²⁴³ Boussard 1998:150

det som något positivt. I den moderna forskningen har sedan dessa två traditioner kommit att förenas och när det talas om civilsamhälle så åberopas båda traditionerna.²⁴⁴

Att teorier om civilsamhället har fått en renässans, särskilt under de senaste 20 åren. Detta har också inneburit att det idag finns en uppsjö med olika konkurrerande definitioner. Två vanligt förekommande varianter av definitionen speglar också två olika uppfattningar om hur ett civilsamhälle bör konstitueras.

I den ena betonas att:

Civil Society is (...) a complex balance of consensus and conflict, the valuation of as much difference as is compatible with the bare minimum of consensus necessary for settled existence.²⁴⁵

I den andra varianten läggs framhålls de byggstenar som sägs utgöra grunden för civilsamhället vilket betyder att:

(...) civil society is that set of diverse non- governmental institutions, which is strong enough to counterbalance the state, and, whilst not preventing the state from fulfilling its role as keeper of the peace and arbitrator between major interests, can nevertheless prevent the state from dominating and atomizing the rest of society.²⁴⁶

Poängen med de två olika definitionerna är att den förstnämnda definitionen ser samhället som uppbyggt kring ett antal gemensamma värderingar som berör demokratiska spelregler och institutioner. Detta hindrar inte att det i samhället existerar ett flertal med varandra inbördes konkurrerande intressen. I den andra definitionen som mer inriktar sig på det civila samhällets byggstenar så betyder detta att vikt läggs vid de olika aktörer som rör sig i samhället. Aktörer strävar efter att antingen beskydda eller åstadkomma gemensamma intressen. Detta arbete utförs sedan i den del av civilsamhället som inte styrs vare sig av staten

²⁴⁴ ibid

²⁴⁵ John A. Hall citerad i Boussard 1998:150

²⁴⁶ Ernest Gellner citerad i Boussard 1998:150

eller den enskilda familjen. De intressen som förenar dessa aktörer kan vara spridda över ett brett spektrum av intressen som sträcker sig från kulturella till sociala eller politiska frågor.²⁴⁷

Teorier om civilsamhällets betydelse tog sin början under en tid i den europeiska historien som präglades av stora samhälleliga omkastningar som den industriella revolutionen och därmed är teorierna historiskt och kulturellt betingade. Problematiken ligger i att definitionerna har kommit att utvecklas, men fortfarande utifrån samma kontext, nämligen i ett moderniserat Europa.

Utgångspunkten för definitionerna är att de skall appliceras på de förhållanden som råder i ett till fullo moderniserat samhälle, vilket inbegriper att olika minoriteter och de som tillhör samhällets lägre strata åtnjuter fulla politiska rättigheter och ses som en integrerad del av samhället. Kan definitionerna användas när det gäller att analysera samhällen som fortfarande är förmoderna och där det inte är ovanligt att just lägre samhällsklasser och olika minoriteter i stor utsträckning saknar möjlighet att påverka den politiska dagordningen?²⁴⁸ Problematiken som föreligger gör att ett visst mått av försiktighet bör iakttas när teorier som är sprungna ur Väst, där den autonoma individen spelar en central roll skall överföras till länder med en annorlunda tradition.²⁴⁹

Det finns två olika uppfattningar, en universalistisk och en relativistisk, om möjligheten att applicera teorier om civilsamhället, oavsett vilken kulturell bakgrund som föreligger. Socialantropologen Chris Hann identifierar förespråkare som gör universalistiska anspråk på civilsamhället utifrån deras antagande att det är definitionerna som vuxit fram i Väst som utgör fundamentet för hela teorin. Civilsamhället ses som något konkret som av nödvändighet behövs för att kunna utveckla goda styrelseformer. Kritiken mot den här uppfattningen riktar in sig på att de som förespråkar denna modell förväxlar det reella förhållandet med hur de anser att det bör vara i enlighet med den mall som de utgår ifrån.²⁵⁰ I linje med en universalistisk argumentation, vilken betraktar civilsamhället som en helt och hållet unik

²⁴⁷ Boussard 1998:151

²⁴⁸ Boussard 1998: 153f, se även Norton 1995:10f Även Norton pekar på att teorier om civilsamhället härstammar från Väst men han menar att detta egentligen har mindre betydelse och att det inte handlar om att importera koncept som inte har någon förankring i den inhemska kulturen. När det gäller civilsamhället och att det skulle vara ett historiskt specifikt koncept vilket skulle göra det problematiskt att applicera det på länder utanför Väst så ser han detta som ett exempel på en förväxling av en idealtyp med den reella verkligheten. Ett exempel på detta är att det existerande civilsamhället i Europa skiljer sig markant från visionen om hur det ideala civilsamhället skall vara konstruerat.

²⁴⁹ Hann 1996: 7

företeelse i den kulturella traditionen från Väst, ses dess fiender i samhällen som ligger utanför den sfären. Några av civilsamhällets mest allvarliga fiender anses då vara ”kulturer” där det inte finns någon strävan efter att balansera statens makt eller att respektera individuella rättigheter.

En av dessa fiender utgörs av islam eftersom:

(...) current history makes it absolutely apparent that Islam possesses a civilizational vision of its own, radically opposed to that of the West. The logical clarity enshrined in Islam - the monistic and puritanical scripturalism of its monotheism - obviated any equivalent to occidental 'liberties': possession of the truth was so complete that the culture was radically contractualist than corporatist. In addition, its social institutions did not allow for the autonomy of cities that is the shell within which many of the practises of civility have been born.²⁵¹

Citatet uttrycker enligt min mening en mycket statisk vision av islam. Islam framställs som immun mot alla former av förändringar och bilden av islam som en civilisation skild från Väst poängteras. Citatet visar också på en essentialistisk tolkning av islam som en monolitisk enhet, där de skillnader och tolkningsmöjligheter islam erbjuder helt förnekas.

Ett annat synsätt med universalistiska förtecken framhåller att det är fullt möjligt att applicera teorier om civilsamhället i kulturella kontexter som är icke- västliga som ett led i den ökade globaliseringen. Olika system och kulturer tar intryck och influeras av varandra, men även att teorier om civilsamhället redan nu används som ett analysverktyg i icke- västliga kulturella kontexter.²⁵² Att teorier om civilsamhället är sprungna ur Väst diskvalificerar dem alltså inte per definition, dock finns det anledning att bredda själva diskussionen när det gäller analyser av länder som befinner sig i en annan kontext, vilket kan innebära att inte nödvändigtvis jämföra organisationer från olika samhällen, utan istället undersöka om det finns alternativa organisationsformer.²⁵³ De som anammar den relativistiska ståndpunkten, framhåller att andra samhällen organiserat sig både socialt och politiskt efter andra värderingar och ideal, som inte alltid går ihop med dem som finns i Väst.²⁵⁴

²⁵⁰ Hann 1996: 17f

²⁵¹ Hall 1995: 14

²⁵² Herbert 2003: 265f

²⁵³ Boussard 1998: 154

²⁵⁴ Hann 1996: 18

Civilsamhällets applicerbarhet på muslimska samhällen avvisas av en del forskare, enligt Kazemi, eftersom det är ett modernt fenomen från Väst medan mycket av de teoretiska elementen i islam har förmoderna rötter. De som tillbakavisar detta synsätt menar att de förmoderna dragen visserligen kan vara problematiska, men att det på intet sätt handlar om ett oöverstigligt hinder. Mycket viktigare är istället att fastställa i hur pass stor grad civilsamhället är närvarande och hur autonomt det är i förhållande till staten.²⁵⁵

Det finns ingen konsensus om det direkta sambandet mellan demokrati och civilsamhälle. Är det så att det är civilsamhället, som skapar demokrati eller behövs det en reellt existerande demokrati för att ett civilsamhälle skall kunna blomstra i sin fulla potential. Det finns en rad motsatta uppfattningar i den här frågan och jag skall redovisa ett par av dem.

Ett synsätt framhåller att ett fungerande och starkt civilsamhälle är en av de viktigaste faktorerna i utvecklandet av demokrati. Civilsamhällets centrala roll grundar sig på att det annars inte kommer att skapas en miljö som är stödjande för demokratiska värderingar. I förlängningen innebär det att ett samhälle som inte tillåter åsiktsfrihet eller individer att fritt skapa egna sammanslutningar inte heller kommer att tillåta detta när det sedan gäller frågor som berör den politiska processen. Det är ett fullt utvecklat civilsamhälle som lägger grunden för en förändring i demokratisk riktning, eftersom det skapar en atmosfär som är positivt inställd till en sådan förändring. Det finns dock en skillnad mellan civilsamhälle i den mening att det är en arena där självständiga aktioner genomförs av vanliga medborgare, och civilsamhälle som den del där olika grupper mobiliserar och tävlar om att ta över den politiska makten. Dessa två delar är besläktade men bör inte ses som en enda enhet. Exemplet på detta finns i utvecklingen i Syrien och Egypten

I båda dessa staters samhällen finns det ett fungerande civilsamhälle med olika organisationer med kulturell, ekonomisk eller social inriktning. Samtidigt finns det ingen frihet att skapa oberoende politiska alternativ som skulle kunna utmana den rådande ordningen. Ett levande civilsamhälle kan alltså inte på egen hand skapa förutsättningar varken för politisk liberalisering eller politisk demokratisering. För att detta skall vara möjligt måste det finnas utrymme för grupper som strävar efter att utmana den styrande ordningen med någon form av

²⁵⁵ Kazemi 2002: 39

alternativt politiskt styre. Om det inte finns en möjlighet att välja fritt inom politiken mellan olika politiska inriktningar, kommer demokrati helt att tappa sin betydelse.²⁵⁶

En del sätter ett likhetstecken mellan civilsamhället och demokrati eftersom:

Democracy after all is a set of rules and institutions of governance through a peaceful management of competing groups and/or conflicting interests. Thus the normative component of 'civil society' is essentially the same as that of 'democracy'.²⁵⁷

Utgångspunkten är alltså att demokrati och civilsamhälle är två sidor av samma mynt. Demokrati är beroende av civilsamhället och vice versa. Betoningen ligger på är att de utgår från samma institutionella strukturer i ett samhälle där det finns möjlighet att uttrycka sina åsikter på ett normaliserat sätt.

Andra forskare uttrycker sig mer försiktigt när det gäller sambandet mellan civilsamhället och demokratisering, och varnar för en övertro på vad civilsamhället kan åstadkomma. Det innebär att "societies do not take two tablets of civil society at bedtime and wake up the next morning undergoing democratization"²⁵⁸. Istället ligger civilsamhällets betydelse i att det skänker varaktighet till deltagande politiska system, och krav på grundläggande rättigheter och skydd för individen kan framföras. De här rättigheterna är sedan själva grunden för att öppna politiska system skall ha en möjlighet att överleva.²⁵⁹ Att civilsamhället skulle vara den avgörande faktorn för att en demokratisering skall vara möjlig uppfattas som ytterst tveksamt, dock innebär inte detta att civilsamhället inte spelar en mycket signifikativ roll i själva processen, när det handlar om att avlegitimera styrande auktoritära institutioner.²⁶⁰ I ytterligare ett synsätt på förhållandet mellan demokrati och civilsamhälle är utgångspunkten att det inte finns ett enkelt redovisningsbart svar på frågan. Om civilsamhället spelar en positiv roll för demokratisering så beror det i större utsträckning på de aktörer som befolkar denna arena och vilka normer och värderingar de har som utgångspunkt.²⁶¹

²⁵⁶ Entelis 1996: 47f

²⁵⁷ Ibrahim 1995: 29

²⁵⁸ Norton 1996: 6

²⁵⁹ ibid

²⁶⁰ Boussard 1998: 168

²⁶¹ Nilsson 1998: 207

4.2. Civilsamhällets beståndsdelar

Vilka grupper skall anses vara en legitim del av civilsamhället? Av speciellt intresse blir det när det gäller organisationer som till sin struktur är odemokratiska, eller grupper som förespråkar ett förkastande av demokratin. Skall dessa grupper i så fall accepteras som en integrerad del av civilsamhället eller skall de stängas ute? Ett av förhållandena mellan civilsamhället och demokrati är att en demokratisering inbegriper att ett stort antal grupper, oavsett bakgrund eller mål tillerkänns politiska rättigheter. Dilemmat uppstår när grupper som inte accepterar de spelregler som finns i civilsamhället, som krav på en viss medborgaranda trots allt skall åtnjuta samma rättigheter som grupper som accepterar de gemensamma värderingarna. En organisation som har ett existensberättigande i en demokrati och inte anses vara illegal, kan samtidigt också anses vara oförenlig med den medborgerlighet som är en beståndsdel i civilsamhället.²⁶²

Ses civilsamhället som både demokratiskt och medborgerligt så får detta konsekvenser för vilka grupper som skall få vara med. Ett synsätt som förfäktar denna ståndpunkt framhåller att grupper som tar avstånd från demokrati och ett upprätthållande av rättstaten inte kan betraktas som en del av civilsamhället. Här uppstår dock en rad svåra gränsdragningar när det gäller vilka grupper som skall uteslutas. Det är en sak att ta avstånd från grupper som driver ett gerillakrig mot en demokratiskt vald regering, men hur skall grupper eller organisationer som strider mot ett auktoritärt styre bedömas? Dilemmat blir att själva målet för kampen kan vara demokratiskt, medan själva metoderna är allt annat än demokratiska. Andra grupper som inte har en plats i civilsamhället är de som utgår från att det är endast de själva som har möjligheten att avgöra vad som är den enda sanningen. Udden här är riktad mot grupper och organisationer av fundamentalistisk religiös natur.

Inte heller grupper eller organisationer som till sin strukturella uppbyggnad är odemokratiska och hierarkiskt uppbyggda efter patron- och klient förhållanden kan då vara en del av civilsamhället.²⁶³ Hierarkiska grupper strider mot tanken att civilsamhället har en utbildande funktion. Delaktighet i olika grupper inom civilsamhället skall leda till demokratisk fostran av individen, på så sätt att acceptans skapas för demokratiska spelregler. Kärnan i resonemang

²⁶² Boussard 1998:155

utgår från att deltagandet innebär att individen lär sig att värdesätta andras åsikter, tolerans och värnandet om minoriteters rättigheter. Av stor betydelse är att det genom den här fostran skapas en medborgaranda som ser bortom egenintresset och istället fokuserar på allmänintresset, vilket i många fall faktiskt kan visa sig sammanfalla. Att hierarkiskt uppbyggda organisationer inte ses som en del av civilsamhället beror på att de vertikala uppbyggnadsstrukturerna inte utvecklar positiva attityder till en gemensam medborgaranda. En positiv attityd skapas genom att de organisationer som verkar i civilsamhället är konstruerade på ett demokratiskt sätt.²⁶⁴

Kritiken mot detta förhållningssätt riktar in sig på att de definitioner som används för att utesluta vissa grupper och organisationer utgår från ett liberaldemokratiskt perspektiv. Många organisationer i Mellanöstern faller bort om det enda kriteriet är den strukturella uppbyggnaden. Dock är det viktigt att komma ihåg att det är de demokratiska aspekterna i liberal tappning som inte levs upp till, och att organisationerna inte saknar en utvecklad etik eller moral. Istället kan de här grupperna hjälpa till att balansera statens makt samtidigt som de verkar för att skapa ökat inflytande för sina anhängare i den politiska processen. De kan alltså ha en positiv betydelse även om de inte arbetar utifrån den liberaldemokratiska ideologin och deras arbete förminskas inte av att de har andra demokratiska ändamål med sitt arbete.²⁶⁵

En möjlig lösning är att definitioner av civilsamhället lyfts bort från den liberaldemokratiska agendan. Detta innebär att även organisationer eller grupper som förespråkar icke-liberala former av demokrati skall ses som en del av civilsamhället. Civilsamhällets definitioner kan lämna utrymme för inkorporerandet av rörelser som står på en annan social grund till exempel "(...) patriarchal, Islamic, communist, and fascist civil societies".²⁶⁶ Beckman anser att analyser av grupper i samhället med utgångspunkt i deras potentiella stöd för demokrati, bör utgå från att det inte är ett statiskt förhållande utan att det sker förändringar. Ett exempel på detta är att grupper som kämpar mot en auktoritär militär regim, kan välja att arbeta tillsammans med grupper inom militären som sympatiserar med den egna gruppens intressen. Olika grupper attityder till demokrati kan alltså skifta mellan att ena stunden stödja

²⁶³ Boussard 1998: 155f

²⁶⁴ Boussard 1998: 161

²⁶⁵ Nilsson 1998: 209

²⁶⁶ Beckman 1997: 2

utvecklingen, till att andra gånger motsätta sig eller helt enkelt vara likgiltiga; allt beroende på de förhållanden som råder vid en viss tidpunkt.²⁶⁷

Att en organisation är uppbyggd på ett horisontalt sätt garanterar inte en viss politisk inriktning. Därför bör även organisationer som är hierarkiskt uppbyggda vara en del av civilsamhället. Det inflytande som organisationer i civilsamhället har på den politiska processen beror inte enbart på de formella drag som respektive organisation, har utan det handlar också om att vara lyhörd inför vad gruppen och dess medlemmar säger och gör.²⁶⁸ Om inte alla horisontellt uppbyggda organisationer är överlägsna i fostrandet av demokratiska individer, så kan detta betyda att organisationer med en lodrät eller hierarkisk struktur också kan spela en viktig roll i civilsamhället. Grupper av det här slaget kan existera sida vid sida med andra grupper i civilsamhället utan att det behöver leda till konfrontationer. Alternativt kan de leda en utveckling där man fördjupar och stärker den offentliga kulturen av deltagande och medborgerlighet.²⁶⁹

Om vi ser på Mellanöstern så skulle en organisation som Muslimska Brödraskapet få mycket svårt att ses som en integrerad del av civilsamhället om organisationens uppbyggnad är den avgörande faktorn. Brödraskapet är hierarkiskt uppbyggt med sufibrödraskapen som förlaga. En uppfattning som motsäger att den horisontella strukturen på en organisation skall anses som måttet på om en grupp kan inkorporeras i civilsamhället pekar istället på att Muslimska Brödraskapet i sitt arbete i Egypten hjälpt till att fördjupa och stärka det inhemska civilsamhället. Brödraskapet har i Egypten sedan 1980-talet strävat efter att bredda sin samhällseliga närvaro, bland annat i olika yrkesorganisationer.

²⁶⁷ Beckman 2001: 59

²⁶⁸ Hefner 2000: 24 Att grupper som är horisontellt strukturerade per definition skulle vara bättre för ett samhälle när det gäller demokrati motsägs av Hefner. Som exempel pekar han på de olika högerextrema grupper som Ku Klux Klan och andra så kallade högermiliser som finns representerade i dagens USA. Dessa grupper är ofta inte hierarkiskt uppbyggda och deras budskap är allt som oftast starkt intolerant och sekteristiskt och inte det minsta demokratiskt.

²⁶⁹ Hefner 2000: 25 Hefner framhåller utvecklingen i Holland på 1700-1800-talet som ett exempel på hur organisationer med en lodrätstruktur kan fungera som brobyggare i ett konfliktfyllt samhälle. Vid denna tid i Holland fanns det stora konflikter mellan de tre dominerande religiösa grupperna, katoliker, ortodoxa protestanter och liberala protestanter. Bibehållandet av fred mellan dessa grupper skedde genom dessa lodräta organisationer och arbetet koordinerades av representanter som inte var präster från de tre grupperna. Tanken bakom detta upplägg var att de olika representanterna skulle förhandla fram överenskommelser så att alla fick en rättvis del av statens resurser och på så sätt undvika ytterligare konflikter mellan medlemmar i de olika grupperna. Kontentan är att lodrät koordination i slutändan såg till att det skapades horisontell fred.

Exempel på yrkesorganisationer där ledarskapet tagits över av Brödraskapet eller till dem närstående organisationer, är journalist-, läkar- och advokatsamfundet. Under tiden har Brödraskapet också fört en omfattande kampanj för att bredda sin maktbas i olika studentorganisationer vid universiteten. Vid val 1987 fick kandidater som sympatiserade med Brödraskapet så pass stort stöd att de tog över ledande positioner vid 11 olika universitet.²⁷⁰ Brödraskapets roll i förstärkandet av civilsamhället i Egypten beror till stor del på den *da'wa*-verksamhet som utförs. Arbetet inkluderar att i anslutning till ett antal moskéer driva allt från bibliotek, ålderdomshem till sjukvårdsinrättningar. Detta är en form av arbete som expanderat under de senaste årtiondena. I och med detta signalerar Brödraskapet till övriga invånare, särskilt de fattiga, att det kan göra ett bättre jobb än staten när det gäller att ta hand om sina invånare.²⁷¹

Att organisationer som Muslimska Brödraskapet kommit att anta alltmer framskjutna positioner i samhället beror på de ekonomiska svårigheter som drabbat det egyptiska samhället under Mubaraks styre. Muslimska Brödraskapet och andra grupper som av den styrande regimen förvägrats en accepterad plats inom den politiska processen av har valt att använda sig av alternativa kanaler och arbetar utanför parlamentarismens politiska institutioner för att sprida sitt budskap i samhället. Utvecklingen handlar egentligen inte om att regimen helhjärtat stödjer en demokratisering utan det handlar mer om att den inte längre har möjlighet att inkorporera den stora massan av folk i frågor som rör politik och ekonomi. Staten har tvingats att dra sig tillbaka från vissa delar av samhället och lämna över den till andra grupper. Det tomrum som staten lämnat efter sig har kommit att fyllas av bland annat olika islamiska organisationer. Här har Muslimska Brödraskapet en ledande roll, och det är en av få fristående organisationer som åtnjuter ett större folkligt stöd. Regimen behåller dock den politiska makten och förlitar sig på ett auktoritärt styre, eftersom den fruktar att en demokratisering skulle kunna leda till sociala konflikter. Regimen fortsätter samtidigt med sina ekonomiska reformer, som innebär att människor i de lägre klasserna drabbas hårdast.²⁷²

Det tycks inte som om en process mot ökad demokratisering skett i de yrkesorganisationer som styrs av Brödraskapet, om utvecklingen tolkas utifrån en liberal definition. Synen på den

²⁷⁰ Rutherford 1993: 327 Vid en del av universiteten fick kandidater som sympatiserade med Muslimska Brödraskapet en överväldigande del av rösterna. Exempelvis fick man 90 % av rösterna vid Kairo Universitet och 70 % vid Al- Azhar.

²⁷¹ Rutherford 1993: 328

²⁷² Wickham 1997: 121

politiska komuniteten inom organisationerna handlar mer om att de styrande och medlemmarna tillsammans delar en gemensam tro och att *sharia* följs.²⁷³ Utvecklingen har haft en positiv betydelse för Brödraskapet på ett flertal plan. Övertagandet av ledande positioner i yrkesorganisationer har inneburit att dess medlemmar fått erfarenhet när det gäller att utveckla sitt ledarskap. Samtidigt har Brödraskapet kunnat bredda sin medlemsbas. En ytterligare viktig aspekt är möjligheten att visa på en alternativ politisk scen för olika delar av medelklassen som organisationen strävar efter att attrahera. Förlorarna i den här utvecklingen är de som står utanför den konsensus som förs fram av företrädare för Brödraskapet. Främst handlar det om liberaler, sekulära muslimska kvinnor och män och kopter som riskerar att bli starkt marginaliserade.²⁷⁴

4.3. Frågan om Civilsamhälle i Mellanöstern

En aspekt av teorier som rör civilsamhället i Mellanöstern är ifrågasättandet om det verkligen existerar ett sådant. Robert Springborg uttrycker det som att:

Contemporary voluntary associations are not more successful than their medieval forerunners in inculcating strong horizontal loyalties between their members.²⁷⁵

I samma anda fastslår Ernst Gellner att det inte finns fog för existensen av ett separat civilsamhälle.

The expectation of some additional Civil Society, which could hold the state to account, on top of the *Umma* defined as a shared commitment to the implementation of the Law, would seem almost impious, but in any case unrealistic.²⁷⁶

De här två inledande citaten speglar en uppfattning som gör gällande att civilsamhället är något som egentligen inte existerar i muslimska samhällen. Springborg menar att det i egentlig mening inte skett någon utveckling i muslimska samhällen under mycket lång tid ifråga om frivilliga organisationer och lojalitetsband mellan dess medlemmar. För Gellner tycks det vara omöjligt att finna någon form av alternativ samhällsuppbyggnad utanför den

²⁷³ Wickham 1997: 130

²⁷⁴ Wickham 1997: 131f

²⁷⁵ Springborg 1975; 86

²⁷⁶ Gellner 1994: 28

muslimska *umman* som en jämbördig motståndare till staten. Återigen tycks synen på islam och muslimska samhällen vila på en statisk uppfattning som inte lämnar utrymme för eventuella förändringar.

Denna uppfattning har enligt Sadowski kommit att dominera forskningen i Väst under långa perioder. En av förklaringarna till att demokratin inte fått fotfäste i den så kallade Orienten var att det aldrig hade utvecklats ett civilsamhälle, och detta förklarade varför regimer i regionen allt som oftast hänfallit åt despotism.²⁷⁷ Ur ett historiskt perspektiv kan den här förkärleken för att måla upp Orienten som despotisk till skillnad från Väst ses som något underligt

It is a supreme irony in the history of state legitimation theories, then, that the pluralist, transactional, entrepreneurial, but traditional and relatively ungovernable East, should have been deemed 'despotic' by the pastoral, quiescent, relatively underdeveloped West, whose main concession to democracy involved parliaments, to which universal access was granted as late as the twentieth century of our era.²⁷⁸

Patricia Springborg menar att det egentligen var först när staterna i Mellanöstern koloniserades som de för första gången introducerades till den auktoritära staten. Att det inträffade vid denna tidpunkt berodde på att de europeiska kolonisateurerna på 1800-talet var de första som kunde använda sig av den tekniska utvecklingen, samtidigt som de hade en lång erfarenhet av vad ett auktoritärt styre bestod av. Utvecklingen skapade möjligheten att underminera de samhällen som koloniserades, vilket fick till följd att de institutioner som redan existerade i civilsamhället krossades. Samtidigt slogs även traditionella sociala strukturer sönder. Kontentan av den här politiken blev ett maktvakuum, där först kolonisateurerna, sedan deras hantlangare, och slutligen den revolutionära enpartistaten kunde träda in och obehindrat gripa makten.²⁷⁹

Yahya Sadowski spårar uppfattningen om avsaknaden av ett reellt civilsamhälle till att forskare i Väst utgick från att de olika sociala organisationer som existerade var mycket svagt organiserade och att det saknades en stark kollektiv identitet. Att organisationerna hade dessa

²⁷⁷ Sadowski 1997: 34f

²⁷⁸ Springborg 1992: 19

²⁷⁹ Springborg 1992: 4

brister betydde att de allt som oftast tenderade att bli alltför informella och ineffektiva. De organisationer som fanns kunde aldrig uppbåda den styrka som behövdes för att utmana de styrande regimerna och skapa ett starkt fristående civilsamhälle. Istället för att skapa ett eget utrymme för sitt arbete, handlade det mer om stöd och samarbetade med dem som innehade makten. Det system som genomsyrade hela samhället och den politiska processen var patron-klient förhållandet där löften om stöd, till olika familjer, i gengäld innebar olika former av beskydd.²⁸⁰

En annan form av kritik mot tanken om att det finns ett existerande civilsamhälle i muslimska länder framförs av den turkiske sociologen Serif Mardin. Grunden för den negativa synen på civilsamhället står att finna i att "Civil Society is a Western dream, a historical aspiration; it is also, in the concrete this dream has taken, part of the social history of Western Europe".²⁸¹

Det finns ingen möjlighet att överföra civilsamhället till fungerande islamiska termer, menar Mardin. Utvecklingen av denna dröm om civilsamhället är bundet till en specifik kontext, nämligen Väst och endast där.²⁸² Mardin finner att många moderna muslimska stater visserligen anammat institutioner som påminner om dem som finns i civilsamhället i Väst, men detta medför dock inte att de strävar efter ett gemensamt mål eftersom "(...) the dream of Western societies has not become the dream of Muslim societies".²⁸³

Anledningen till att den här skilda uppfattningen existerar beror enligt Mardin på minnet av det egna samhället och dess kultur, vilket gav möjlighet till ett bra liv utan att traditioner från väst åberopades; därmed har den fortfarande en positiv attraktion.²⁸⁴ Att det finns en skillnad gällande drömmar och aspirationer när det gäller demokrati och civilsamhälle mellan Väst och den muslimska världen motsägs av antropologen Robert W. Hefner. Hans forskning berör den indonesiska kontexten och han menar att Mardins påståenden om den muslimska förmågan till fantasi är "too textual and unitary for generalization to all Muslim societies".²⁸⁵ Istället menar Hefner att det indonesiska exemplet pekar i motsatt riktning nämligen att muslimernas sociala föreställningar fyllts med en mängd olika drömmar, som handlar om

²⁸⁰ Sadowski 1997: 35

²⁸¹ Mardin 1995: 278

²⁸² Mardin 1997: 279

²⁸³ Mardin 1997: 295

²⁸⁴ ibid

²⁸⁵ Hefner 2000: 214

demokrati.²⁸⁶ Andra kritiker av den här uppfattningen pekar på just att betoningen av civilsamhället som något kulturellt specifikt i en viss kontext är missvisande. Om detta skulle stämma, så vore denna tradition helt och hållet immun mot utomstående influenser av alla slag under tidens gång, något ingen civilisation som är vid liv visat sig vara.²⁸⁷

De forskare som avvisar påståenden om att det aldrig skulle ha existerat ett civilsamhälle pekar på en mängd bevis i den motsatta riktningen. I ett historiskt perspektiv fanns det enligt Inga Brandell, ett väl fungerande civilsamhälle i Mellanöstern innan dessa områden koloniserades. Grunden för samhället fanns i det så kallade "familjesamhället" *al- mujtama' al-ahli*. Familjesamhället var strukturerat på så sätt att det var en offentlig sfär som till viss del var sammanlänkad med staten samtidigt som det också hade en klar autonomi. I sin tur var familjesamhället uppdelat i en rad mindre kategorier, vilket inkluderade 'ulama' handelsmän, sufiordnar, olika yrkesorganisationer och bönder. Även om staten hade monopol på att bistå med vissa former av service till sina medborgare, så var en central del av familjesamhället att det innehade olika sociala och ekonomiska funktioner. Den sociala organiseringen i samhället kom sedan att slås sönder av reformer som kom precis innan eller under koloniseringen.

Förändringarna ledde till att familjesamhällets inflytande och betydelse förminskades radikalt. Ett led i koloniseringen var att den ekonomiska sektorn liberaliserades, vilket betydde att handelsmännen inte längre kunde förlita sig på sina monopol och att de allt mer fick tävla mot utländska ekonomiska intressen både när det gällde handel och produktion. Inte heller 'ulama' kunde undgå att drabbas av förändringarna i och med att nya politiska maktcentra skapades kom också andra källor för lagstiftningen än deras kunskap att användas. Även bönder och stammar kom att få allt mindre att säga till om, eftersom jordbruket kom under en stark förändring. Exempel på detta är odlandet av vin i Algeriet och bomull i Egypten.²⁸⁸

Ett sätt att finna legitimitet i att civilsamhället verkligen existerat, är den uppfattning som Moussalli framhåller genom att hänvisa till tidig islamisk historia och att det första muslimska samhället benämndes som *al- mujtama' al- madani* "civilsamhälle". Med hänvisning till hur städer byggdes upp utifrån den religiösa övertygelsen, det vill säga olika

²⁸⁶ Hefner 2000: 215

²⁸⁷ Sajoo 2002: 14

²⁸⁸ Brandell 1997: 106f Brandell gör också ett intressant påpekande som hon menar är en viktig del av de moderna teorierna om civilsamhället nämligen distinktionen mellan den privata sfären och familjen. Hon menar

segment av staden befolkades av muslimer som var allierade efter stamtillhörighet och geografiska linjer. Det samma gällde för judar och andra. Kontentan är att den sociala struktur som då förelåg påvisade de olika maktcentra som fanns och var accepterade av Profeten. Ett ytterligare tecken på detta är den första "islamiska konstitutionen" *sahifat al- madinah* som godkände pluralism ifråga om religion och levnadssätt. Detta innebar att varje stam eller religiös grupp hade rätten att sköta sig själva så länge deras vandel inte hotade staten och att respektive grupps ledare hade rollen som medlare mellan individer och staten.²⁸⁹

Kelsay menar att den roll som 'ulama' spelade i samhället visar att civilsamhällets grunder funnits i muslimska samhällen i ett längre historiskt perspektiv. Kelsays poäng är att deras inflytande inte kom av att de var framstående politiker eller att de var i besittning av militär makt, utan det handlade mer om att de fick sin framskjutna position i samhället utifrån den kunskap de hade. Att de religiöst lärde innehade framstående positioner vid en rad mycket viktiga institutioner som moskén, "religiösa skolor" *madrasan* och även senare vid "universiteten", *jami'a* innebar grundläggandet av ett fristående politiskt inflytande som såg till att i viss mån begränsa den makt som utövades av staten.²⁹⁰

Moussalli ser 'ulamas' roll i civilsamhället som stiftare av lagar och förordningar så att människorna som berördes kunde fullgöra sina plikter och ta tillvara sina rättigheter, som de förelåg i *sharia*, och inte att de styrande skulle behålla sin makt. Det finns även en lång tradition av att yrkesorganisationer och sufiordnar spelat viktiga och centrala roller som en del av det civilsamhället. Även en annan grupp spelade en viktig roll, nämligen *al-ashraf* "framstående personer", som var en informell gruppering som underlättade kontakter mellan enskilda individer och staten.²⁹¹ Det fanns ett tätt samarbete mellan de här framstående personerna och hantverkare och deras arbete på marknaden. Samarbetet mellan dessa två grupper hade betydelse för samhället, eftersom det skapade en förening i de lokala sociala och politiska strukturerna om de regler som myndigheterna använde i sitt utövande av makt och i kontakter med samhället. Gruppen av framstående personer stod också som garant för skyddet av enskilda individer och delar av samhället från statens godtyckliga utövande av makt. Det

att förståelsen av familjen och dess privata sfär skiljer sig markant från vad som är den vedertagna uppfattningen i Väst. Brandell framhåller att det visserligen fanns en privatsfär i dessa samhällen men att det inte var familjen.

²⁸⁹ Moussalli 1995: 83

²⁹⁰ Kelsay 2002: 10

²⁹¹ Moussalli 1995: 86 Den här gruppens legitimitet och inflytande kom av att de skulle vara besläktade med Profeten vilket innebar att de sågs som mycket respekterade av det övriga samhället. Deras ledare (*naqib al-ashraf*) hade ett stort samhälleligt inflytande och var samhällets part när det gällde förhandlingar med staten.

fanns alltså ett samarbete mellan grupper som gick tillbaka på social auktoritet i civilsamhället och som var skilt från den politiska auktoriteten. Den samhällseliga roll som sufiordnar och yrkesorganisationer spelade kom under slutet av 1800-talet att få allt mindre inflytande och under 1920-talet kom det slutgiltiga dråpslaget i och med införandet av moderna statsformer och fackförbund.²⁹²

4.4. Diskussionen om Mellanösterns svaga Civilsamhälle

Norton betonar att en del av forskningen om civilsamhället ser det som mycket tveksamt om detta kan bli en drivande kraft i arabvärlden när det gäller en utveckling mot öppna politiska system, eftersom det är alltför svagt och saknar den mognad och mångfald som behövs.²⁹³ Svaret på hur civilsamhällets relativa svaghet skall förklaras sträcker sig från kulturella och religiösa dispositioner till att handla om den roll som staten har spelat.

Civilsamhällets relativa svaghet i Mellanöstern förklaras utifrån kulturella yttringar av den iranske forskaren Mahmood Sarioalghalam med att "Indigenous Middle Eastern culture can perhaps be said to be the most distinct cultural structure in the world when compared to basic western norms."²⁹⁴ Sarioalghalams utgångspunkt är att majoriteten av befolkningen i Mellanöstern står utanför de kulturella normer som är dominerande i Väst. Befolkningen i regionen har inte några större problem att anpassa sig till de internationella ekonomiska förändringarna som inträffat under senare år, men detta har inte spillt över på det kulturella och politiska området. Tvärtom har utvecklingen gått i motsatt riktning under de senaste 20 åren och en allt mer specifik inhemska identitet har vuxit fram.²⁹⁵ Det tycks inte heller finnas någon omedelbar strävan efter att det skall ske förändringar i de kulturella värderingarna i Mellanöstern. Även om kulturen i Mellanöstern har tre beståndsdelar: islam, lokala sedvänjor och väst, så ponerar Sarioalghalam att de två förstnämnda den största betydelsen när det gäller individers politiska, sociala och kulturella uppfattningar. Det västerländska inflytandet spelar en större roll när det handlar om ekonomiska frågor.²⁹⁶

²⁹² Moussalli 1995: 86f

²⁹³ Norton 1995: 9

²⁹⁴ Sarioalghalam 1997: 55

²⁹⁵ ibid

²⁹⁶ Sarioalghalam 1997: 56

Sariolghalam identifierar ett par specifika faktorer som förhindrar att civilsamhället kan utvecklas i en positiv riktning. En av dessa har att göra med synen på staten och dess roll och det problem som utgörs av att regionens medborgare omfamnar en medgörlig attityd till de styrande. Anledningen till detta kan förklaras med att :

The mystic outlook that exists in large parts of the Middle East can be regarded as the source of such conformist behaviour, whereas any challenge to authority is considered the pursuit of materialistic ends.²⁹⁷

Det har också funnits en stor brist på starka grupper i samhället som sysslar med entreprenörsskap. Dessa gruppers svaghet har inneburit att det inte varit möjligt att skapa påtryckningar för ekonomiska förändringar i riktning mot ett starkare civilsamhälle. Skillnaden mot utvecklingen i Väst är markant, där det är vanligt att starka affärsintressen sluter sig samman för att på så sätt påverka statens agerande. En annan orsak som också spelat en viktig roll är att den privata sektorn i samhället ofta varit mycket svag eller knappt existerat. Detta har ytterligare ökat medgörligheten från vissa samhällsgrupper eftersom det är staten som i mångt och mycket bestämmer vilka som skall få möjlighet till anställning och därmed ekonomisk överlevnad.²⁹⁸

Den förhärskande synen på organisationer och samarbete i Mellanöstern innebär också att utvecklingen av civilsamhällets institutioner står inför stora svårigheter. Sariolghalams menar att detta speglas i människors relationer eftersom: "Individuals in this region quickly impose upon each other some form of institutional constraint, whether it be tribal, ideological, social or political".²⁹⁹

Han menar också att det finns en tradition av tveksamhet när det gäller för människor att skapa möjligheter för en effektiv interaktion sinsemellan. Orsaken till detta förhållande är en lång historia av olika former av despotiskt styre vilket fått till följd att människors värderingar och övertygelse tenderar att vara relativt flyktiga och starkt beroende av den omgivande kontexten. Att det i stor utsträckning saknas politisk stabilitet leder till att samhället i sig kommit att politiseras på den sociala nivån, och nästan alla frågor tilldelas någon form av politisk dimension. Problemet för civilsamhället ligger i att den sociala mobiliteten i regionen

²⁹⁷ Sariolghalam 1997: 59

²⁹⁸ ibid

²⁹⁹ Sariolghalam 1997: 60

inte är frukten av hårt arbete enligt Sariolghalam, utan det handlar istället om politiska kontakter och därmed ses fristående personer eller organisationer som suspekta. Han menar också att en av de avgörande faktorerna för att ett civilsamhälle skall kunna existera är att det finns flera olika sorters stabila trosstrukturer som tävlar mot varandra. Detta saknas i Mellanöstern där det är vanligare att olika former av övertygelser eller lojaliteter ofta fluktuerar vilket gör att stabiliteten går förlorad. Kontentan är att social interaktion sällan sträcker sig utanför familjen eller stammen och i de fall den gör det så är den till stor del konstgjord.³⁰⁰

En på många sätt annorlunda bild målas upp av Beckman och Herbert när de förklarar civilsamhällets relativa svaghet i Mellanöstern. Tanken att det skulle bero på kulturella dispositioner avvisas och istället fokuseras problematiken på den roll som staten har. Den postkoloniala etatismen blir enligt deras uppfattning civilsamhällets största fiende genom att den inte ger möjlighet till fristående organisationer att formera sig. Samtidigt med detta har förhållandet en negativ inverkan på själva statens förmåga till utveckling i och med att den inte disciplineras av de autonoma krafter som agerar i ett fungerande civilsamhälle.³⁰¹ Staternas relativa styrka eller svaghet är av central betydelse i en annan analys av civilsamhällets tillstånd i Mellanöstern. Utgångspunkten finns i den orientalistiska traditionen men i en nyare tappning som Sadowski identifierar som neoorientalist³⁰². Den klassiska orientalismen utgick från att staten i Mellanöstern per definition behövde vara stark, medan neo-orientalismen menar att det förhåller sig tvärtom. Neoorientalist ser inte enligt Sadowski ett ökande av olika sociala rörelser som något positivt, utan i själva verket kommer detta att förhindra en utveckling mot ökad maktdelning och större tolerans. I förlängningen kan utvecklingen leda till ett scenario med anarki eller inbördeskrig.

Sadowskis kritik betonar att både den klassiska formen av orientalism och dess arvtagare i neoorientalismen har uppenbara brister i sin analys av civilsamhället. Både ser maktförhållandet mellan samhälle och stat som avgörande faktor när framgångsrika demokratier och effektiva stater skapas. Skillnaden mellan de två inriktningarna är framförallt hur den här balansen skall konstitueras och hur pass starkt samhället skall vara. Kritiken mot

³⁰⁰ ibid

³⁰¹ Beckman 2001: 51f, Herbert 2003: 292

³⁰² Sadowski framhåller ett antal olika akademiker från skilda discipliner som företrädare för denna position som Patricia Crone och John A. Hall. En faktor som tycks förena den här nya generationen av orientalist är att de hämtat mycket av sin inspiration från Ernest Gellners arbete.

detta synsätt betonar att det är mycket svårt för att inte säga omöjligt att avgöra hur det optimala förhållandet mellan stat och samhälle skall se ut. Förhållandet är så pass komplext att kontinuerliga förändringar måste tas med i beräkningen och att stat och samhälle samtidigt både kan samarbeta och motarbeta varandra i olika specifika områden.³⁰³

En annorlunda analys av förhållandet mellan islam och civilsamhället framförs av den brittiska sociologen Berna Turam. Enligt henne så har dels de som ser en fungerande symbios mellan islam och civilsamhället och dels de som avvisar ett sådant förhållande låst sig vid samma felaktiga utgångspunkt, nämligen att det handlar om en kamp mellan å ena sidan olika islamiska grupper och å andra sidan den sekulära staten. Islams roll när det gäller att stjälp eller utveckla civilsamhället konkretiseras genom en kamp där motståndaren är den sekulära staten. Turam menar däremot att en ensidig fokusering på olika former av konfrontation riskerar att grumla fältet, och istället bör fokus skiftas till att se på de olika former av interaktion som föreligger mellan staten och islamiska grupper. Enligt Turam så är det genom den här processen som formandet av civilsamhället sker.³⁰⁴ En aspekt som kommit i skymundan är den roll som formella institutioner och staten spelar för civilsamhället. I mycket av debatten har staten och formella institutioner ansetts antingen vara alltför svaga eller alltför auktoritära för att de skall kunna ses som en basal del i att analysera civilsamhället.³⁰⁵ För Turam är nyckeln till att förstå förhållandet mellan civilsamhället och islam den roll som staten har eftersom: "Neither religious diversity in the public sphere nor the opposition by islamic forces is a sufficient condition for civil society and democratization in the Muslim context".³⁰⁶

Även andra forskare poängterar vikten av att inte utelämna statens roll när förhållandet mellan islam och civilsamhället analyseras. Hefner menar att uppbyggandet av nya demokratiska institutioner inte endast kan göras av medborgarorganisationer, utan att det också behövs hjälp av staten. Om inte staten hjälper till med att expandera den demokratiska rollen som olika medborgerliga nätverk kan spela, kan det leda till att de "may get lost in the backstreets of society rather than open on to a democratic public sphere".³⁰⁷

³⁰³ Sadowski 1997: 41ff

³⁰⁴ Turam 2004: 260f

³⁰⁵ Turam 2004: 264

³⁰⁶ Turam 2004: 276

³⁰⁷ Hefner 2000: 25

Om staten skall spela en viktig roll i demokratisering och utvecklingen av ett starkt civilsamhälle, måste samtidigt staten se till att utveckla sig till att bli mer civiliserad och begränsa sig. Civilsamhället står alltså inte i opposition till staten utan är starkt beroende av att staten uppträder på ett civiliserat sätt, och att den är villig att öppna upp för medborgarnas deltagande. Samhällets och de fristående organisationernas uppdrag är att hålla ett ständigt vakande öga på hur staten agerar så att de kan ingripa när det finns en tendens att frångå de demokratiska spelreglerna.³⁰⁸

4.5. Nutida civilsamhälle i Mellanöstern

Tiden efter självständigheten i ett flertal länder i Mellanöstern präglades av att nya härskare som tog över makten inte gjorde detta genom allmänna val, utan det handlade i stor utsträckning om att makten greps genom militärkupper. Länder som hade den här utvecklingen inkluderar Egypten, Syrien, Irak och Yemen. Det politiska styre som sedan kom att implementeras bars fram av ett par centrala punkter som socialism, panarabism och enpartisystem. Att det bara fanns utrymme för ett politiskt parti berodde på uppfattningen att ett flerpartisystem kunde få negativa effekter i uppbyggandet av den nya staten. Det fanns också en strävan efter att undvika alla möjliga källor till intern splittring. Med detta som utgångspunkt för de nya självständiga staterna ledde utvecklingen till en allomfattande stat. Samverkan mellan staten och det enda godkända politiska partiet kom att leda till att utrymmet för det civilsamhället blev starkt begränsat. Under tiden kom sedan den här politiska inriktningen med dess populism att sprida sig vidare från de länder som nämndes tidigare, till att under 1960-talet även omfatta till exempel Marocko och Jordanien. Den utbredning som staten hade i många av dessa länder kom att nå sin absoluta topp under 1970-talet, för att sedan gå tillbaks beroende på ökande ekonomisk oro.

Utvecklingen där statens positioner alltmer kom att flyttas tillbaka innebar en möjlighet för grupper och organisationer som varit aktiva tidigare att åter göra sina röster hörda, samtidigt som nya sammanslutningar bildades.³⁰⁹ Att utvecklingen verkligen gick framåt blir tydligt genom att titta på statistik över fristående organisationer i arabvärlden. Antalet NGOs ökade

³⁰⁸ Hefner 2000:215, se även Nilsson 1998: 205. Nilsson poängterar också statens roll och att man inte bör se förhållandet som konstituerat som en form av nollsummespel där de två parterna ständigt kämpar om utrymme på varandras bekostnad.

till 70 000 i slutet på 1980-talet, från att endast ha varit runt 20 000 under 1960 –talet.³¹⁰ Om vi ser till Egypten som exempel så fanns det 15000 registrerade NGOs i slutet på 1990-talet³¹¹ och en allt större del av egyptiska NGOs kan definieras som islamiska. Islamiska NGOs utgjorde under 1960-talet 17.3 % av alla verksamma NGOs i Egypten, vilket under 1970-talet steg till 31.2 % för att under slutet av 1980-talet uppgå till 34 %.³¹² I Egypten har frågan om NGOs status även väckt ökat intresse från den egyptiska staten, som 1999 lade fram en ny lag som var ämnad att begränsa de fristående organisationernas rörelsefrihet. NGOs i Egypten var innan den nya lagen trädde i kraft vanligtvis registrerade som civila företag, och inte som organisationer. Om de uppträdde som organisationer var de tvungna att registreras av ”Ministeriet för Sociala affärer”, vilket också betydde mer statlig kontroll. Den nya lagen förbjöd alla former av aktiviteter relaterade till civilsamhället av organisationer registrerade som företag. Flera av de NGOs som drabbades av lagändringen drev frågan till Egyptens högsta domstol som slutligen förkastade lagändringen i juni 2000.³¹³

Förklaringarna som ges till att de här förändringarna inträffat finns på olika plan. En central punkt är att staterna i arabvärlden i allt mindre utsträckning hade möjlighet att tillgodose sina medborgares krav när det gällde bostäder, hälsovård, utbildning och billiga livsmedel. Stora delar av befolkningen i regionen hade haft möjlighet att åtnjuta olika former av högre utbildning, vilket ledde till att människors medvetande och förväntningar höjts. Dessutom har den högre utbildningen som varit tillgänglig gett medborgare kunskap om hur arbetet konkret skall bedrivas för att skapa mer formella organisationer. Ekonomin är ytterligare en anledning till ökningen av fristående organisationer. Under slutet på 1970-talet och i början på 1980-talet, när ekonomin gick som mest framåt i arabvärlden, fanns det möjligheter för många enskilda medborgare att skapa sig privata förmögenheter. Förändringen underlättades av att flera stater i regionen experimenterade med olika former av ekonomisk liberalisering. Medan flera av regeringarna misslyckades med sina ekonomiska förehavanden, valde förmögna medborgare att starta olika sorters stiftelser. Slutligen spelade olika former av ökad frihet en viktig roll. Dels var detta frukten av att den statliga kontrollen började avmattas inom flera samhällsområden, dels berodde det på att medborgarna blev allt bättre på att komma runt statens förordningar. En annan bidragande orsak var den del av arabiska media som är

³⁰⁹ Nilsson 1998: 206f

³¹⁰ Ibrahim 1995: 39

³¹¹ Pratt 2005: 125

³¹² Shukr: 2005: 154 Definitionen av islamiska NGOs utgår från ett antal olika parametrar som att organisationerna till exempel grundats i anslutning till en moské eller att de sysslar med undervisning i Koranen.

verksamma utanför Mellanöstern; människors ökande resande ledde också till att de skapade kontakter utomlands.³¹⁴

Även om det finns en ökning i antalet fristående organisationer, och detta kan ses som en reell utveckling av civilsamhället, så väcks samtidigt vissa frågetecken som berör dess roll som drivande kraft i en process mot ökad demokrati. Främst handlar det om att de olika organisationernas demokratiska ideologi kan ifrågasättas. Ett exempel på detta är utvecklingen i Egypten, där det faktiskt var grupperingar av journalister och olika akademiker som under 1992 såg sig tvungna att råda president Mubarak att skrida långsamt framåt när det gällde demokratisering. Dessutom har många av de öppningar som framträdit i form av liberalisering och privatisering uppkommit genom statens försorg.³¹⁵

De organisationer som agerar i civilsamhället i Mellanöstern kan de delas upp i fyra olika kategorier: Politiska partier, Yrkesorganisationer, Partilikhande organisationer, Nygamla organisationer.³¹⁶

Politiska partier tillhör den kategori av aktörer som gått starkt framåt under de senaste årtiondena. En del av partierna som grundades innan självständigheten, till exempel *Istikal* (Marocko), överlevde den populistiska eran i regionens politiska historia, medan de flesta andra tynade bort. Under det sena 1970-talet kom ett antal tidigare aktiva partier åter fram, som *Wafd*-Partiet (Egypten), men den stora ökningen har inträffat genom att nya politiska partier tillkommit.³¹⁷ Det råder delade meningar om hur pass viktig roll de politiska partierna spelar i utvecklingen av civilsamhället. Många av de nya politiska partierna är relativt små vilket gör att deras möjlighet till inflytande är begränsad. De val som genomfördes i Marocko och Yemen 1993 vidimerar denna uppfattning. I valet i Marocko ställde 19 partier upp men det var endast 9 stycken av dem som attraherade väljarnas sympatier. Av dessa 9 partier så tillskansade sig fyra av dem 75 % av parlamentets stolar.³¹⁸ Andra bedömare ser de politiska partierna som den viktigaste aktören i civilsamhället i arabvärlden eftersom att många av

³¹³ Pratt 2005: 130

³¹⁴ Ibrahim 1995: 40

³¹⁵ Nilsson 1998: 207

³¹⁶ Nilsson 1998: 207?

³¹⁷ Ibrahim 1995: 41 Ökningen av politiska partier när detta väl godkändes av respektive stater innebar att det grundades 46 i Algeriet, 23 i Yemen, 19 i Jordanien och 13 i Egypten.

³¹⁸ Ibid Vid valet i Yemen ställde 43 partier upp men bara 7 stycken av dem vann platser i parlamentet. Av de fyra partierna tog tre av dem 80 % av rösterna. Även när det gäller NGOs så kan man ifrågasätta deras politiska

staterna godkänner bildandet av frivilliga organisationer medan man förbehåller sig rätten att neka det samma för politiska partier.³¹⁹ Moussali anser att de politiska partierna bör ses som fundamentala för civilsamhället eftersom:

Once free political parties are allowed to function, then any other kind of association should be allowed, in principle at least, to function. For the Arab world, the basic problem right now is political.³²⁰

Den andra gruppen av aktörer består av ”yrkesorganisationer” *niqabat*.³²¹ Yrkesorganisationer beskrivs som kanske de allra mest aktiva i medborgarfrågor i regionen. Deras aktivitet och inflytande i politiska frågor grundar sig på ett flertal plan. I ett internationellt perspektiv finns det ett gränsöverskridande, väl utvecklat panarabiskt samarbete mellan olika staters yrkesorganisationer. De olika yrkesorganisationerna har även fördelar av mer strategisk art eftersom de är organiserade i hjärtat av ett flertal betydelsefulla produktions- och serviceinrättningar som styrs av staten. Deras centrala positioner betyder att den styrande eliten inte kan tillåta sig att negligera deras uppmaningar och krav eftersom de kan sätta kraft bakom sina ståndpunkter genom strejker som kan lamslå ett helt land. Deras styrka beror också på att medlemmarna ofta har någon form av högre utbildning och politisk medvetenhet. Organisationernas attraktionskraft ligger i att de kan ge sina medlemmar olika förmåner och att de ofta är så pass finansiellt framgångsrika att de inte behöver be staten om olika former av bidrag. I ett flertal länder som Tunisien, Egypten och Marocko, har olika yrkesorganisationer flyttat fram sina positioner under 1970 och 1980-talet och varit framgångsrika som påtryckare för olika förändringar.³²² Fackförbunden och deras strävan efter ökad demokrati leder till en ambivalent bild. I flera länder, till exempel Syrien, Egypten och Algeriet, har fackförbunden valt att avstå från sin egen autonomi och strategin har istället varit att liera sig med den styrande regimen som ett sätt att utverka förmåner och välvillig behandling. Det är i Marocko, Tunisien, och Palestina som fackförbunden uttryckt störst strävan efter demokratiska reformer. Det tillhör inte ovanligheterna att dess företrädare och medlemmar råkat ut för olika former av förföljelser.³²³

betydelse. I en undersökning från 1993 visade det sig att ca 40 % av NGOs i Egypten var både aktiva och effektiva.

³¹⁹ Moussalli 1995: 82

³²⁰ ibid

³²¹ Det arabiska ordet *niqaba* kan betyda såväl ”yrkesorganisation” som ”fackförbund”.

³²² Ibrahim 1995: 41f

Den tredje gruppen av civilsamhällets aktörer är de som beskrivs som partilikhande organisationer. Dessa grupper har kommit att spela en roll under olika perioder när det inte har varit tillåtet att organisera sig i regelrätta politiska partier. Istället för politiska partier har det bildats olika medborgarorganisationer som i sitt arbete artikulera frågor som berör samhälle och politik och försökt utöva påtryckningar på de styrande. De här organisationerna är de som tycks ha haft den mest intensiva debatten i frågor som behandlat nödvändigheten av politiska förändringar. Ett exempel på detta är Muslimska Brödraskapets strategi i Egypten, där det enligt vissa lagar är förbjudet att verka som ett politiskt parti. De har valt en alternativ väg till inflytande och satsat på att ta över styret av de mest inflytelserika yrkesorganisationerna vilket inkluderar sammanslutningarna för läkare, advokater och ingenjörer.³²⁴

Den fjärde och sista gruppen består av nygamla organisationer vilket designerar grupper som har en lång tradition som kommit stöpas om i nya former. Till stor del handlar det om grupper som samlar medlemmar utifrån en gemensam stam, geografisk eller religiös tillhörighet. Själva organisationen har kommit att anta en modern tappning med formell registrering, kommittéer och öppna val, medan organisationen egentligen fortfarande styrs efter de traditionella mönster som redan förelåg. Att dessa typer av organisationer har en mycket traditionell styrform motsäger inte att de kan spela en viktig roll i samhället. Om organisationen finns i storstäder kan den hjälpa de som är nyinflyttande och tillhör samma grupp att finna sig tillrätta i den nya omgivningen, och fungera som en form av social resurs. Om de här organisationerna inte skulle finnas till för de nyinflyttande, skulle det finnas en stor risk för att de hamnar bland den stora massan av lumpproleteriat vars medlemmar under ett flertal tillfällen ställt till med svåra kravaller.³²⁵ De nygamla organisationerna gör mindre politiska anspråk än de andra tre grupperna och deras arbete ikläder sig mer rollen av ett socialt nätverk. De utgör ett skydd både för staten och civilsamhället med tanke på det tidigare nämnda problemet med lumpproleteriatet.³²⁶

Den här uppdelningen av fyra olika grupper av aktörer i civilsamhället ses som missvisande av en del forskare. Kritiken pekar på att stora delar av forskningen om civilsamhället i

³²³ Nilsson 1998: 208

³²⁴ Ibrahim 1995: 42

³²⁵ Ibrahim 1995: 43 Svåra kravaller och sammanstötningar har inträffat vid ett flertal tillfällen i t.ex. Egypten (1977, 1986, 1992), Marocko (1974, 1981, 1987), Tunisien (1976, 1987), Jordanien (1988), Algeriet (1988).

³²⁶ *ibid*

Mellanöstern nästan uteslutande fokuserar på organisationer och grupper som befolkas av människor från medelklassen. I diskussioner om civilsamhället i regionen förutsätts det att detta inbegriper feministiska grupper, fackförbund och andra organisationer som passar i den mall som redan utarbetats i väst när det gäller fria sammanslutningar av individer och deras förhållande till staten. Återigen blir det problematiskt eftersom dessa grupper attraherar medlemmar som ofta kommer från elitskikten i samhället. Med en sådan ensidig utgångspunkt negligeras de olika informella former av organisering som finns bland arbetarklassen.³²⁷ Dessa grupper kan fungera som en brygga mellan de mer klassiska formerna av organisering och de som grundar sig på gemensam stamtillhörighet. I Jenny B Whites forskning, som är inriktad på organisationsformer bland den urbana arbetarklassen i Turkiet, betonar hon att det finns olika former av hybridorganisationer som verkar i en egen fåra. De här grupperna:

(...) are not forged of contractually bound individuals, nor are they kinship – based. Religion may organise their activities but is not their *raison d’etre*; their organisational framework may be *either* religious *or* secular.³²⁸

Det är inte ovanligt att de här organisationernas livslängd är relativt korta och att de ofta växer fram som ett svar på någon specifik fråga. Själva utgångspunkten för de här grupperna är inte initialt att tillskansa sig makt på bekostnad av staten utan arbetet är mer inriktat på att skapa förändring i den lokala kontexten, vilket kan inkludera bättre hälsovård eller bristen på rent vatten och elektricitet. Organisationer som dessa ligger alltså någonstans emellan; islam är inte utgångspunkten för arbetet men samtidigt så skiljer sig organisationerna också från de grupper som har en sekulär och borgerlig framtoning, som yrkesorganisationer eller feministiska organisationer.³²⁹

I debatten om civilsamhället som den konstituerat sig i Egypten har det vuxit fram två dominerande inriktningar. De som förfäktar en ståndpunkt med en sekulär liberal eller vänsterinriktad bakgrund definierar civilsamhället som bestående av frivilliga organisationer, yrkesorganisationer, fackförbund, påtryckargrupper, politiska partier. Betoningen på frivilliga organisationer går tillbaks på att de här institutionerna ses som den arena där medborgare fostras och får utbildning i vad individuell autonomi betyder och hur arbete för att utverka

³²⁷ White 1996: 143f, Norton 1996: 12f Även Norton uppmärksammar vikten av se bortom civilsamhället som en borgerlig konstruktion och att alternativa organisationsformer bör uppmärksammas som till exempel bland arbetarklassen.

³²⁸ White 1996: 144 -145

sociala och politiska rättigheter går till. Inriktningen på de här grupperna står sedan i skarp kontrast till organisationer som finns inom statens sfär eller grundar sig på religiös, stam eller släkttillhörighet. De här grupperna ses som en del av en krets som till sin form har auktoritära och tvingande drag som kan användas för att utöva repression mot enskilda individer eller åsidosätta mänskliga rättigheter.³³⁰

Den andra uppfattningen i den egyptiska debatten domineras av dem som tar islam som utgångspunkt. Civilsamhället ses som ett informellt nätverk av relationer. En del av argumenten för den här ståndpunkten växte fram under slutet på 1980-talet som ett försvar för islamiska investeringsföretag när det höjdes röster för att staten borde hålla dem under bättre uppsyn. Företagen arbetade direkt med sina olika investerare utan att använda sig av de officiella finansiella institutionerna, och därmed slapp de också undan från att implementera statens föreskrifter. De som försvarade detta förhållningssätt åberopade att detta var en fortsättning på en mycket gammal tradition som funnits under mycket lång tid. Särskilt på den egyptiska landsbygden var det vanligt förekommande att pengar lånades av någon, där ett personligt band redan förelåg, till exempel en jordägare, istället för att sätta in sina besparingar på banken. Om staten skulle lägga sig i så skulle detta leda till att denna autentiska tradition skulle förstöras och bli en del av de officiella finansiella institutionerna. Småsparare skulle då tveka inför att investera sina pengar i inhemska projekt och Egyptens utveckling skulle bli lidande.³³¹

Själva poängen med hela resonemanget är att civilsamhället inte skall styras av byråkratin. Civilsamhället som sådant skall alltså ligga utanför statens domän och om det inte gör det så löper det risk att tappa sin autenticitet. Själva kärnan i civilsamhället består då av informella nätverk och andra sociala relationer som grundar sig på beroende och ömsesidig hjälp. De aktiviteter som det fokuseras på är affärer och ägande. De här två uppfattningarna och deras definitioner av civilsamhällets beståndsdelar är präglade av två skilda ideologiska utgångspunkter. Den ena tolkar civilsamhället utifrån en liberal sekulär samhällssyn, medan den andra tolkar med en islamisk kommunalistisk. Det finns en inneboende konflikt mellan dessa två tolkningar, där särskilt den liberala sekulära i sina politiska anspråk som inbegriper ökad respekt för mänskliga rättigheter och skapandet av demokratiska institutioner inte bara

³²⁹ White 1996: 145

³³⁰ Zubaida 1997: 52

³³¹ Zubaida 1997: 53

har udden riktad mot staten och de förhärskande lagarna utan också mot de icke-liberala anspråk som kommer från islamistiska grupperingar.³³²

Att definiera vilken reell roll islamister spelar i civilsamhället kan vara problematiskt. Jag har i tidigare delar av undersökningen visat på exempel där olika grupper som. Muslimska Brödraskapet i Egypten enligt forskare hjälpt till att fördjupa och utveckla civilsamhället genom sitt arbete. Det finns dock andra forskare som Zami Zubaida som gör en annorlunda, mer negativ tolkning av islamisternas roll .

Även om det finns en mängd olika tolkningar bland islamister om vad som skall anses vara den riktiga formen av ett islamiskt samhälle finns det ett antal punkter som ofta anförs som essentiella: utgångspunkten för politiken är *tawhid*, *sharia* ses som överordnad, och bildandet av en islamisk stat står också högt upp på dagordningen. Grundandet av ett samhälle med de här utgångspunkterna kan vara ytterst problematiskt om det samtidigt strävar efter att ha ett levande och pluralistiskt civilsamhälle. I ett system av detta slag finns det i mindre utsträckning utrymme för individens egna anspråk. Genomförs *shura* på ett riktigt sätt förväntas utslaget beskriva den allmänna opinionen bland folket vilket i förlängningen blir det samma som den gudomliga viljan, och det blir inte möjligt för olika grupper eller enskilda individer att ta avstånd från eller inte följa besluten. Ytterst handlar det om att samhällets enhet skall bibehållas vilket också i förlängningen kan innebära restriktioner rörande politiska partier och andra organisationer.³³³ Kontentan blir enligt Moussali att: "The individual can only be represented comunally, and parties, associations and other civil institutions cannot operate as possessing representation of the general will".³³⁴

En argumentation som utgår från de här premisserna skulle leda till att alla former av avsteg från vad som anses svara den kommunalistiska andan i samhället kan straffas. Individen inlemmas i den kollektiva andan eller står utanför, vilket även gäller för allehanda organisationer. Till sist är det samhällets kollektiva intressen som avgör vad som kan vara legitimt och tillåtet. Statens roll blir att se till att de moraliska förordningarna åtföljs av den enskilde. Individens moraliska dygd är i det här systemet inte längre en privatsak utan det är statens plikt att ålägga detta kollektivt på medborgarna. Ett samhälle inordnat på detta sätt får

³³² Zubaida 1997: 53f

³³³ Moussalli 1995: 88

³³⁴ Moussalli 1995: 89

mycket svårt att samtidigt också ha ett fungerande civilsamhälle med ett stort mått av personlig frihet. Den enskilde medborgaren måste först och främst se till det kollektiva sociala ansvaret och det lämnas litet utrymme för individuella ställningstaganden. Samhället i stort avgör vad som kan vara tillåtet, och staten blir den institution vars plikt det blir att implementera detta. Följden blir att "the society that legitimately exists is religiously Islamic".³³⁵

Ett exempel som framhålls när det gäller de negativa effekter som islamister kan ha på civilsamhället är utvecklingen i Egypten i de delar av samhället som beskrivs som den islamiska sektorn. Sektorn består av islamiska banker, investeringsföretag och hälsovårdsinrättningar som i egentlig mening saknar en enhetlig organisatorisk uppbyggnad. Trots detta finns det vissa gemensamma nämnare som att organisationerna och företagen utför olika tjänster till överkomliga priser och att de skapar arbetsmöjligheter inom en mängd områden. Problematiken med de företag och hälsovårdsinrättningar som befolkar den här sektorn är att deras tjänster inte kan användas villkorslöst av alla medborgarna. En förutsättning för att få tillgång är följandet av de moraliska regler som styr familjelivet och den sociala interaktionen enligt islam. Det hjälper även om det finns tillgång till olika nätverk som grundar sig på patron- klient förhållande. Om civilsamhället skall ses som en arena där mänskliga rättigheter och social autonomi är i förgrunden finns det problem, enligt Zubaida, med en sektor som den islamiska eftersom den är mer partikularistisk och personellt inriktad. Kritiken poängterar också att den här delen av samhället i ny tappning reproducerar traditionellt patriarkala och auktoritära mönster som går tillbaks på stam och religiös tillhörighet.³³⁶

I Egypten har flera olika människorättsaktivister protesterat och uttryckt stark oro mot vad de anser vara en utbredning av antidemokratiska värderingar i sektorer av samhället som domineras av islamister. De auktoritära dragen i samhället kommer alltså inte bara från staten utan även från de islamistiska organisationerna. Att islamister i stor utsträckning kommit att dominera olika byar och vissa delar av större städer, ses av en del som en positiv utveckling på gräsrotsnivå där traditionella strukturer bryts upp av lokalt ledarskap. Zubaida håller inte med om detta, utan beskriver förhållandet mellan de styrande islamisterna och den stora massan som starkt auktoritärt inriktat.

³³⁵ *ibid*

³³⁶ Zubaida 1997: 60f

Islamisternas strategi är inte heller att försöka inkorporera lokala medborgare i de styrande lokala organen, utan endast de egna medlemmarna erhåller framträdande poster. De uppmuntrar inte heller skapandet av alternativa organisationer. Utbredningen av islamistiska organisationer med starkt auktoritära drag har enligt Zubaida också inneburit att förföljelsen av kristna kopter har ökat i vissa delar av Egypten. De islamiska grupperna (*gama'at islamiyya*) har försökt ta över en rad byar i övre Egypten genom att skapa oro i samhällena och tvinga de muslimska invånarna att välja sida. Flera av attackerna har resulterat i såväl dödsfall som att egendomar förstörts.³³⁷ De som strävar efter en utveckling i Egypten mot ökad åsikts- och organisationsfrihet, mänskliga rättigheter och jämlikhet för religiösa minoriteter, har enligt Zubaida inte bara den auktoritära staten att tampas med utan måste också kämpa emot "(...) religious authority and forms of authoritarian communal organizations which derive legitimacy from the prevailing religious ambience".³³⁸

5. Soroush, Hanafi, Ramadan

Den tredje delen av min undersökning fokuserar på en analys av tre samtida muslimska tänkare och deras syn på kompatibiliteten mellan islam och demokrati. Anledningen till att jag intresserat mig specifikt för dessa tre personer beror på att de kommer från tre skilda kontexter och skiftande bakgrund samtidigt som att de frågeställningar de arbetar utifrån påminner om varandra.

5.1. Abdolkarim Soroush³³⁹ - Bakgrund

Om vårt system skall vara islamiskt måste det underkasta sig en demokratisk ordning. Ty sann tro grundar sig på en fri vilja.³⁴⁰

Abdolkarim Soroush (pseudonym för Husain Haj Farrajullah Dabbagh) föddes 1945 i Teheran. Han studerade till farmaceut vid Teherans universitet för att efter examen bege sig

³³⁷ Zubaida 1997: 61f

³³⁸ Zubaida 1997: 62

³³⁹ Jag hade själv förmånen att resa till Iran och den heliga staden Qum. Tyvärr fick jag ingen möjlighet att träffa Abdolkarim Soroush, eftersom han vid denna tidpunkt befann sig på resande fot utomlands.

till England och vidare studier i kemi. Efter kemistudierna kom han att ändra inriktning på sin utbildning och fokus lades till viss del på historia men mest kom han att intressera sig för vetenskapsfilosofi. Ett ämne som han också senare doktorerade i. Under perioden i Europa kom han allt mer influeras av den radikaliserings som var förhärskande bland iranska intellektuella både i hemlandet och utomlands och han var aktiv bland grupper av iranska studenter i London. Soroush gav den islamiska revolutionen och dess förgrundsfigur Ayatolla Khomeini sitt fulla stöd och i ett antal av sina tidiga verk som riktade sig mot shahens regim utmålade han dem som anti-islamiska.³⁴¹

Med tanke på Soroushs fulla stöd för den islamiska revolutionen föll det sig naturligt att han återvände till Iran. Även om han spelade en relativt marginell roll under själva förloppet så dröjde det inte länge efter revolutionens fullbordande innan hans tjänster eftersöktes av den nya regimen. Khomeini själv utnämnde honom till en av medlemmarna i "Höga Rådet för Kulturrevolutionen", som hade till uppgift att se över och förändra landets utbildningsväsen. Soroush kom efter revolutionen att bli relativt känd och betraktades som en av de främsta ideologerna. Främst kom han bland befolkningen att förknippas med föreläsningar som sändes på Tv om Jalal al-Din Rumis (d. 1273) dikt konst. Under två år undervisade han också vid en av de religiösa skolorna i Qum. Trots den status som Soroush hade tilldelats efter revolutionen uttryckte han ingen större vilja att ytterligare involvera sig i det politiska livet utan hans intresse låg mer på undervisning och föreläsningar. Soroush kom att förbli medlem i Rådet för Kulturrevolutionen fram till slutet av 1983 innan han avsåg sig uppdraget på eget bevåg. Efter detta har han inte innehaft några officiella politiska befattningar inom den iranska staten, utan han har till stor del ägnat sig åt att undervisa vid den Humanistiska Fakulteten på Teherans Universitet.³⁴²

³⁴⁰ Reuter 2004:327. Abdolkarim Soroush intervjuad av Reuter

³⁴¹ Dahlén 2001:186ff Samtidigt som att Soroush studerade vid Teherans universitet så fick han också privat undervisning i de religiösa vetenskaperna av olika religiöst lärde. Främst kom hans undervisning att handla om *fiqh, falsafah och ilm a- kalam*.

³⁴² Dahlén 2001: 188, Jfr Jahanbakhsh 2001: 145 Frågan om vilken roll Soroush spelade efter revolutionen särskilt när det gäller stängningen av universitet och ideologiskt motiverade utrensningar av studenter och lärare har skapat kontroverser. Dahlén framhåller att Soroush själv menar att Höga Rådet för Kulturrevolutionen hade till uppgift att återöppna universitetet och att han genom sitt deltagande aktivt arbetade för att säkerställa möjligheten till framtida humanistiska studier i Iran. Dahlén påpekar att Soroush åsikter inte alls föll inom ramen för den då dominerande intellektuella islamiska diskursen när han försvarade samhällsvetenskap mot den traditionella islamiska metafysiken. Jahanbakhsh beskriver samma händelseförlopp som Dahlén när det gäller Soroush roll efter revolutionen, dock med förbehållet att det egentligen aldrig har utretts vad som egentligen hände under den så kallade Kulturrevolutionen.

Soroush inflytande på den iranska debatten när det gäller frågor som berör religion, frihet och demokrati är omvitnat stort. Socialantropologen Ziba Mir-Hosseini framhåller att Soroush troligen är ”the most influential and controversial thinker the Islamic Republic has so far produced”,³⁴³ medan Valla Vakili pekar på att Soroush ”emerged in the late 1980s and early 1990s as the foremost Iranian intellectual operating within the terms of religious discourse”,³⁴⁴ Farhang Rajaei ser Soroush som ”the most articulate and influential of the present thinkers in Iran”.³⁴⁵

Att regimen inte ser med blida ögon på hans arbete har inneburit att Soroush blivit fysiskt attackerad när han har försökt undervisa och hålla föredrag. Bland hans främsta antagonister finns en studentgrupp som kallar sig Ansar-i Hizbullah ”Medhjälpare till Guds parti”, som anser att Soroush genom sitt arbete inte bara underminerar den religiösa övertygelsen bland unga iranier utan att han också ifrågasätter centrala aspekter av islams doktriner samt att han verkar för sekularism. Den här gruppens förföljelse som resulterat i ett antal attacker mot Soroush och hans publik, ledde till att Soroush valde att lämna Iran 1996 under en period av elva månader eftersom att han fruktade för sitt liv. Innan han gjorde detta drastiska val hade han uppmärksammat den dåvarande presidenten Rafsanjani på sin prekära situation och krävt från officiellt håll att de skulle garantera hans personliga säkerhet, men hans krav lämnades obesvarade. När han väl återvände till Iran konfiskerade myndigheterna hans pass och behöll det under ett antal månader. Soroush främsta kritiker har sedan dess oförtrutet fortsatt med att utmåla honom som ett av de största hoten mot den iranska staten.³⁴⁶ Den starka kritik som konservativa krafter utsatte Soroush för ledde till slut till att han inte längre hade tillåtelse att fortsätta sin undervisning vid Teherans universitet och han kom också att bli bannlyst från Qum. Han förbjöds även att hålla föreläsningar i ett flertal moskéer i Teheran. Efter det att Muhammad Khatami valdes till president 1997 har Soroushs situation kommit att förbättras och han erbjöds också att återuppta sin undervisning vid universitet vilket han avböjde eftersom den iranska staten inte säger sig kunna garantera hans säkerhet. Samtidigt togs de restriktioner bort som förbjöd Soroush att åka utomlands.³⁴⁷

³⁴³ Mir- Hosseini 2000: 217

³⁴⁴ Vakili 2001: 150

³⁴⁵ Rajaei 1993: 109

³⁴⁶ Vakili 2001: 173, Se även Dahlén 2001: 190 Ansar i- Hizbullah grundades 1995. Enligt Dahlén så har den här gruppen mycket nära kontakter och stöds av ett antal mycket högt uppsatta politiskt konservativa präster. Ett flertal av dem innehar mycket centrala platser inom den styrande eliten i bl.a. Vaktarrådet och Expertrådet.

³⁴⁷ Dahlén 2001: 191

5.1.2. Ideologisering av religionen

Soroush skiljer sig till stor del från dem som tidigare framhållit att islam måste genomgå någon form av revitalisering eller rekonstruktion som ett led i att möta den reella verkligheten; en värld under ständig förändring. Kärnpunkten i Soroush argumentation när det gäller synen på religion och hur den skall förstås i den moderna utvecklingen, blir att muslimer inte bör söka förändring i religionen utan det är deras förståelse av religionen som måste förlikas med den utveckling som sker i den omgivande världen. Utgångspunkten för Soroush antaganden står att finna i att religionen, som tidigare nämnts inte förändras medan den mänskliga kunskapen och förståelsen om religion befinner sig i förändring. Soroush menar att:

Therefore it is not because of conspiracy or aberration of mind or illegitimate manipulation or extravagant interpretations that the science of religion changes. Rather, it is the natural product of the revolution of human understanding in non-religious fields and contexts that forces religion to be comprehended differently.³⁴⁸

Den analys som Soroush här kommer fram till får till följd att kunskap om religion bara är en i mängden bland andra former av kunskap som människan innehar. Kunskap om religion skall alltså inte förväxlas med religionen *per se*, och kunskapen skall inte heller ses som gudomlig.³⁴⁹

Religiös kunskap skall alltså inte ses som en gudomlig form av kunskap, utan den karakteriseras av att det handlar om människans strävan efter att komma underfund med religionen. Soroush gör återigen stor skillnad mellan den religiösa kunskapen eller förståelsen, och det han betecknar som religionen. Återkommande är att religionen är enhetlig, ickeföränderlig, sann och allomfattande medan kunskapen om religionen inte kan ses som absolut, utan under ständig förändring och påverkan från den omgivande verkligheten med komplexa social och intellektuella interaktioner. Med Soroushs egna ord föreslår han att en lösning av den problematiska relationen mellan tradition och förändring sker genom att ”separate religion from the understanding of religion. The first is unchanging, but the second

³⁴⁸ Soroush 1998: 246

³⁴⁹ Vakili 2001: 153f

changes”.³⁵⁰ Rent konkret innebär detta att alla former av analys och interpretation av religionen inte sker i någon form av vakuum, utan de är beroende av omgivande sammanhang samtidigt som individer påverkar genom egna förståelse av världen och mänskligheten.

Det finns en tidsbundenhet när det gäller kunskap om och förståelse av religionen som tillsammans med andra former av kunskap är föränderlig. Soroushs analys får långtgående efterverkningar, i och med att han utifrån sin analys av den religiösa kunskapen postulerar att det inte kan finnas en förståelse av religion som är helig och slutgiltig. Det är inte heller möjligt för en enskild person eller grupp att utmåla sig som de enda vilka innehar kunskapen om den slutgiltiga sanningen, och på grund av den kunskapen kan tillskansa sig olika former av privilegium. Udden är här riktad mot det shiitiska ledarskapet som Soroush menar åberopar sin auktoritet på att de skulle vara efterföljare till den tolfte imamen som befinner sig i ”ockultation” *ghayba*. Detta betyder i förlängningen att de ser sig själva som de sanna förvaltarna av islam, och anser därmed sig berättigade att bedöma riktigheten i alla andra tolkningar av religionen. När det gäller den iranska kontexten, som Soroush befinner sig i, så får hans syn på ledarskapet till följd att han förnekar att de skall uppbära någon som helst form av privilegierad roll inom det politiska livet.³⁵¹

Kritiken mot det shiitiska prästerskapet är en av de punkter där Soroush kommit att få utstå en överväldigande kritik. Soroush har attackerat prästerskapets ”teologiska seminarier” *hawza* eftersom han anser att deras nästintill allenarådande fokusering på *fiqh* görs på bekostnad av andra ämnen inom den religiösa utbildningen. De religiösa seminariernas inriktning har kommit under attack tidigare, från högst uppsatta personer inom ledarskapet, men kritiken har då inte skapat den uppståndelse som när Soroush uttryckte den. Den främsta anledningen till detta tycks bero på att kritiken kommit från Soroush, som är intellektuell lekman, vilket fått framstående präster att bedöma detta som ett frontal angrep på ledarskapets samhällliga position, Soroushs opposition har därför framställts som blasfemisk.³⁵² En av Soroushs främsta kritiker har under lång tid varit storayatollan Nasir MakarimShirazi(f.1924). Jag hade själv förmånen att få träffa MakarimShirazi under Islamologernas studieresa till Iran 2005 vid

³⁵⁰ Soroush citerad i Rajae 1993:114

³⁵¹ Jahanbakhsh 2001: 148ff Även om det inte finns en absolut och evig tolkning av religionen så innebär inte detta att det är fritt fram för vilka tolkningar som helst när det gäller förståelsen av religionen. Det finns en skillnad mellan vad som är riktigt och oriktigt. Men kärnan är att vad som är riktigt inte kan beslutas av en enskild individ eller utifrån ett enda kriterium.

en privat audiens. Under mötet frågade jag honom om han var bekant med Soroushs arbete och särskilt det som handlar om islam och demokrati och vad hans uppfattning var om detta. Tyvärr var svaret allt annat än uttömmande och MakaremShirazi närmast avfärdade frågan och svarade att vissa saker tycker han bättre om och andra mindre.

En ytterligare aspekt som har betydelse för Soroush syn på demokrati är hans avståndstagande från religion som ideologi. Återigen skiljer sig Soroush från en relativt dominerande utveckling där just skapandet av en islamisk ideologi framstår som eftersträvansvärd, särskilt när det gäller politiska frågor. Soroush ser alla försök till att skapa någon form av islamisk ideologi som direkt skadliga, eftersom ideologi står som det främsta hindret för att den religiösa kunskapen skall kunna utökas.³⁵³ Soroush finner att religionen är alldeles för allomfattande och livsviktig för att den skall kunna stängas in i en form som dikteras av en ideologi. Soroush uppfattar ideologi som "a systematized school of thought with defined principles which prescribe ideals and values, determine people's position regarding social, political and moral issues and direct their actions".³⁵⁴ Djupast skiljer sig religion och ideologi från varandra genom att ideologins främsta mål är att vara ett instrument när det gäller att försvara den egna ideologin eller att attackera andra konkurrerande former av ideologier. Ideologin är per definition skapad att möta yttre former av hot vid en specifik tid och plats och detta innebär att ideologi till sin natur är övergående. Religion är å andra sidan inte bundet av en specifik tid, plats eller fiende utan är evig.³⁵⁵

Soroush är medveten om att islamisk ideologi när den används som en revolutionär kraft besitter en utomordentlig styrka, vilket den iranska revolutionen är ett bra bevis på. Trots detta så avvisar Soroush tanken på att ideologi och religion kan samverka. Först och främst handlar det om på vilket sätt ideologi påverkar religion. Om ideologin får inflytande på religionen innebär detta att den världsbild som formas kommer att vara absolut och ickeföränderlig, och problemet enligt Soroush är att det inte går att ponera att en definition av islam vid en specifik tidpunkt kan anses vara den slutgiltiga utan det sker hela tiden förändringar. Det är när religionen förvandlas till en ideologi som detta inträffar att religionen fastnar i en form som inte förändras. Religionen är då inte längre en religion utan har

³⁵² Jahanbakhsh 2001: 150, Boroujerdi 1996: 170

³⁵³ Vakili 2001: 156

³⁵⁴ Jahanbakhsh 2001: 151

³⁵⁵ ibid

transformerats till att bli en ideologisk version i ny skepnad.³⁵⁶ Enligt Soroush så lider alla system av ett antal olika problem, så också ett system på religiös grund. Soroush identifierar problemen så här:

One of those problems is hypocrisy. The other is ideologization of religion, which means turning it to an instrument of fanaticism and hatred. I have always stated that unity could be achieved as much through kindness as through hatred. Ideology attains this objective through hatred. These, in my view are the plagues of the religious thought that will become epidemic if they are neglected. These problems are readily identifiable in our nascent religious society, yet our leaders are not only complacent, they unconsciously or otherwise propagate them.³⁵⁷

En ytterligare aspekt som gör att Soroush tar avstånd från ideologisering av religion är att religiösa idéer precis som alla annan form av kunskap är möjlig att falsifiera. Att förändra religionen till att ikläda sig rollen av ideologi är i mångt och mycket omöjligt, eftersom det egentligen saknas klart definierade metoder för hur man skall tolka de uppenbarade källorna, samtidigt som att den religiösa tolkningen inte kan stängas in i ett slutet ideologiskt system.³⁵⁸

Soroush förklarar att:

to ideologise religion is to reduce the eternal, the ocean of attributes, the mystery, the radiance and ability of religion by transforming it into a shallow and low-grounded basin of no use while at the same time making universal claims.³⁵⁹

Inte heller regimer som styrs utifrån ideologiska utgångspunkter är enligt Soroush eftersträvansvärda. Regimer med ideologiska anspråk är till stor del hämmande när det gäller att öka den religiösa kunskapen. Orsaken till detta är att regimen inte bara måste skapa och underhålla en ideologisk grund som ger dem legitimitet, utan de måste samtidigt utifrån den officiella hållningen sträva efter att ena och mobilisera samhället. Detta blir inte möjligt att genomföra om inte regimen i sin tjänst har en kader av officiella ideologer vars uppgift det blir att försvara den rådande regimens ideologiska ståndpunkter. När en regims anspråk på makt grundar sig på en religiös ideologi så blir de officiella ideologerna inget annat en regimens uttolkare av religionen och religionen accepteras i en officiell och fastställd form.

³⁵⁶ Vakili 2001: 156

³⁵⁷ Soroush 2000: 21f

³⁵⁸ Dahlén 2001: 219

Religionen kommer enbart att tjäna regimen och användas som en legitimering av den härskande ideologin.³⁶⁰ För Soroushs syn på förhållandena i Iran innebär detta att:

the islamic government in our society is, unfortunately, a government without theory and doctrine. Thus in the areas of economy, politics, human rights and international affairs, it acts in a haphazard and reactive way. It has built no foundations and principles from which to act meaningfully. Nor does it have time to do so.³⁶¹

Ideologier är enligt Soroush som mest användbara när målet är någon form av socio-politisk rörelse, men när sedan den revolutionära perioden har nått sin ände och det är viktigare att skapa solida sociala institutioner så finns det ingen hjälp att få från ideologin. Religionen är däremot fullt kapabel att verka under båda dessa förhållanden eftersom religionen fungerar så att den kan förändras under olika former av tolkning. Samhällen där ideologi är dominerande är för Soroush exempel på ställen där det inte finns något utrymme för att skapa sig egna uppfattningar och där förnuftet inte ges möjlighet att verka. Återigen handlar det om att ideologi tar fram de värsta sidorna, som blind lydnad, dogmatism och hat mot allt och alla som kan definieras som avvikande. I det ideologiska samhället finns det ingen öppning för pluralism när det gäller idéer. I det ideala religiösa samhället uppfattar Soroush möjligheterna till pluralism som långt större. I detta samhälle kan det visserligen finnas en dominerande uppfattning om religionen, men detta innebär inte att det finns en tolkning som är sanktionerad eller officiell från den rådande makten.³⁶²

5.1.3. Demokratins spelregler

What I have in mind when I speak about democracy is democracy as the rejection of tyranny. In other words, my proposed democracy is an anti-tyranny theory. It is about what politics we should opt for that will allow us freedom of choice. This is my main intention when I speak about democracy.³⁶³

Enligt Vakili definierar Soroush demokrati som bestående av två beståndsdelar: dels är det en styrelseform och dels är det ett värde system. Att demokrati är ett värdesystem betyder att det

³⁵⁹ Soroush citerad i Dahlén 2001: 219

³⁶⁰ Vakili 2001: 156f

³⁶¹ Soroush 2000: 23

³⁶² Jahanbakhsh 2001: 152

inkorporerar vissa specifika värden, som människors rätt att välja sina ledare och att de som valts också skall kunna avkrävas ansvar för sina handlingar. Det inkluderar också skyddet av mänskliga rättigheter. Demokrati som en styrelseform innebär att den klassiska formen av maktindelning uppehålls och att människor har möjlighet att fritt uttrycka sina åsikter. Fria val, fri press och möjligheten att starta politiska partier inkluderas också.³⁶⁴ Demokrati kan inte definieras som tillhörande en specifik kulturell tradition, utan Soroush uppfattar det som att ”Some people assign an essence to democracy and define it in a specific way. I want to say that this is incorrect; that we do not have one democracy but many democracies”.³⁶⁵ När det gäller demokratins ursprung så finner inte Soroush att den kan sägas enbart tillhöra den kulturella traditionen i Väst och att den där med skall anses vara något som skall motverkas som icke applicerbart på en annorlunda kontext. Istället ligger demokratins storhet just i att den är möjlig att användas i en mängd olika politiska kulturer vilket inkluderar den islamiska.³⁶⁶ I sin syn på Väst så argumenterar Soroush emot dem som uppfattar Väst som en enda homogen enhet där det finns en mycket klar och skarp definition av vad som skall ingå i de intellektuella och kulturella gränsdragningarna. Inte heller sällade han sig till dem som anser att allt som kom från Väst per definition skulle anses som skadligt. Soroush menar att det är fullt möjligt att ta till sig idéer som berör politik, idéer eller teknologi utan att man för den skull tar skada. Synen på Väst åskådliggörs av följande citat

Where do you draw the boundaries of the West? Is this moral decline present wherever there is the West or wherever there is the West is there a moral decline? Should we know the “Western spirit” based on the West or should we recognize the “West” from the Western spirit.³⁶⁷

Soroush syn på vilka traditioner det är som format den iranska befolkningen har också väckt uppmärksamhet. Jahanbakhsh poängterar att Soroush ser den för-islamiska persiska kulturen, den islamiska men även kulturen från Väst som de tre beståndsdelar som iranierna är arvtagare till, och han gör ingen inbördes skillnad mellan de tre traditionerna utan ser det som att alla tre bör jämkas samman. Tanken bakom att betona dessa tre traditioners betydelse är för Soroush att de skapar en möjlighet för människor i Iran att öka sin tolerans inför de olikheter som finns mellan människor och grupper. Enligt Jahanbakhsh betyder detta att ”by

³⁶³ *Shargh Newspaper* 200312. Intervju med Soroush

³⁶⁴ Vakili 2001: 161

³⁶⁵ *Sharg Newspaper* 100312. Intervju med Soroush

³⁶⁶ Vakili 2001: 160

³⁶⁷ Jahanbakhsh 1994: 242

identifying the Western heritage as one of the three pillars of Iranian historical memory, Soroush wishes to turn a perceived handicap into a comparative advantage”.³⁶⁸

Soroush vänder sig även emot sammanblandandet av demokrati och liberaldemokrati och menar att de två mycket väl kan skiljas från varandra eftersom:

equating liberalism and democracy signifies, at once great ignorance of the former and grave injustice toward the latter. The liberal democratic society has plural foundations. Its many bases, while not mutually conflicting, are far from being mutually indispensable. It is, therefore logically possible to separate them.³⁶⁹

Ett inte helt ovanligt drag bland muslimska modernister har varit en strävan efter att beskriva traditionella muslimska koncept som *shura* och *bay‘a* som likvärdiga med europeiska former av demokrati. Enligt Dahlén menar Soroush att detta inte låter sig göras eftersom ”these concepts mystify the elemental meaning of rational thought and management, which is the very lifeblood of the democratic social system”.³⁷⁰ Soroush ser även den här metoden som suspekt på grund av att det sker en fördold ideologisering av religionen i och med användandet av traditionell terminologi som sedan ges en politisk tillämpning. Detta är något som strider mot de demokratiska principerna, där en av de avgörande faktorerna är synen på människan som innehavare av naturliga rättigheter.³⁷¹

Soroush uppfattar frågan om ett demokratiskt styre som tillhörande tanken om de naturliga rättigheterna och identifierar inte frågan som tillhörande ”jurisprudensens” *fiqh* område. Ett demokratiskt styre inkluderar då frågan om mänskliga rättigheter, som i ett nästa steg handlar om människors rätt till självstyre. Soroush framhåller att det inte finns någon grupp i samhället som *a priori* kan säga sig vara de enda uttolkarna av människors önskan efter suveränitet, och detta är samtidigt ett avståndstagande från de former av oinskränkt auktoritet som vanligtvis är en av frukterna av en strikt dogmatisk tolkning av islam.³⁷²

Soroushs syn på demokrati och islam har kommit att få utstå en strid ström av kritik i Iran både från de religiöst lärde och från andra intellektuella lekmän. En form av kritik som

³⁶⁸ Jahanbakhsh 1994: 243

³⁶⁹ Soroush 2000: 138

³⁷⁰ Dahlén 2001: 223

³⁷¹ *ibid*

³⁷² Jahanbakhsh 2001: 156f

framförts utgår från att demokrati inte kan separeras från vare sig liberalism eller sekularism, och detta betyder att demokrati och islam helt enkelt inte kan vara kompatibla. Kritiker som fasthåller vid den här ståndpunkten menar att den demokratiska statens grundläggande styrelseform inte är religionen och detta leder till att religionens roll i samhället kommer att försvinna och det religiösa arvet bland folket kommer att försvagas. De som sällar sig till den här sortens kritik menar också att ett av den demokratiska statens fundament, nämligen respekten för mänskliga rättigheter oavsett individens etniska eller religiösa bakgrund, inte fungerar med islam då islam gör skillnad på muslimer och ickemuslimer. Soroush svar på kritiken när det gäller mänskliga rättigheter utgår från att dessa rättigheter inte bör ses i ljuset av religiösa rättigheter. I en demokratisk stat menar han att en individs mänskliga rättigheter inte kommer av en specifik religiös tillhörighet, utan att detta tillhör själva mänskligheten. Kontentan för Soroush blir att rättigheter inte är något som grundar sig på den religiösa övertygelsen.³⁷³

Soroush uppfattar mänskliga rättigheter som en intrikat del av den moderna förståelsen av rättvisa, och detta är något som den religiösa tron både bör och kan acceptera. Soroushs motståndare avvisar detta och hänvisar till att en mängd länder, bland annat Iran inte accepterar dagens utformning av de mänskliga rättigheterna med hänvisning till religiösa premisser.³⁷⁴ Frågan om kvinnans ställning och roll är också ett område där Soroush kommit att få utstå kritik. Främst handlar det om att han egentligen berör kvinnans roll och ställning ytterst sparsamt i sina olika texter och föreläsningar, men även att han tycks ha en ambivalent hållning när det gäller könsrelaterade frågor. När det gäller kvinnors ställning i Iran har han poängterat att de skall acceptera den roll som de fått genom skapelsen.³⁷⁵ Soroush svar på kritiken om att han ägnar alltför lite intresse för kvinnofrågor är att detta är något som ingår i hans arbete om mänskliga rättigheter, samt att kvinnors roll och ställning är något som de själva i stor utsträckning sysslar med.

³⁷³ Vakili 2001: 162f

³⁷⁴ Vakili 2001: 163

³⁷⁵ Mir-Hosseini 2000: 238

5.1.4. Det demokratiska religiösa styret

The root of democracy is a novel insight that humanity has gained about itself and the limitations of its knowledge. Wherever this seed is allowed to germinate, the external manifestations of democracy will, inevitably bloom.³⁷⁶

Även om Soroush avvisar alla former av islam som en politisk ideologi, så innebär detta inte att han avvisar ett sammanförande av religion och politik. Istället så framhåller Soroush att i ett religiöst samhälle så kommer politik oundvikligen att gestalta sig i en politisk form. Förklaringen till detta finner Soroush i att när människor i ett religiöst samhälle uttrycker sina kollektiva religiösa åsikter, får detta inverkan på deras politiska spörsmål³⁷⁷ För att förstå Soroushs analys av den religiösa demokratiska staten som en reell möjlighet är det av intresse enligt Jahanbakhsh att uppmärksamma Soroushs uppfattning om två olika sorters religiös tolkning som skapar två olika samhälls typer.

För Soroush är inte en demokratisk styrelseform fullt kompatibel med religionen, utan den är också en avgörande faktor för ett religiöst samhälle. De två uppfattningarna om religionen baseras antingen på *fiqh* eller på själva tron. Om tyngdpunkten ligger på *fiqh* kommer samhället otvetydigt att utvecklas i riktning mot ett samhälle som innehar vissa demokratiska aspekter, men i det stora hela kommer utvecklingen att gå emot en allomfattande totalitär styrelseform. Om samhället däremot grundas på tron så innebär detta att den enda möjliga utvecklingen är i demokratisk riktning. Soroush menar att beroende på vilken aspekt av islam som kommer i förgrunden, antingen den ”inre tron” *iman* eller den ”yttre praxisen” *amal* kommer olika samhällen att inrättas. Ett samhälle där den yttre praxisen, med ritualer, blir av yttersta betydelse leder till att de i ledande position ser som sin främsta uppgift att se till att de religiösa lagarna efterlevs. Dessutom skall övervakning av befolkningen se till att de följer de lagar och ritualer som föreskrivits. I den här tappningen blir det i ett nästa steg de ”religiösa experterna” *fuqaha* som har till uppgift att sköta övervakningen och samtidigt kommer deras position i samhället att bli ytterligare privilegierad i det politiska systemet. Statens roll blir att implementera *sharia* och detta skall fullföljas även om det skulle innebära att tillgripa våld.³⁷⁸

³⁷⁶ Soroush 2000: 133

³⁷⁷ Vakili 2001: 158

³⁷⁸ Jahanbakhsh 2001: 153f

Soroush poäng med den här uppdelningen är hans uppfattning att *fiqh* bara är en del av den islamiska traditionen. Han menar att en stat som grundar sig på en alltför stor förlitan till *fiqh* möjligen kan styra människors kroppar, men de kan aldrig få tillgång till och styra människors hjärtan.³⁷⁹ Tecknet på att ett samhälle och dess styrande är religiösa är inte att sharia påtvingas samhället. Tvärtom är ett religiöst samhälle med ett religiöst styre ett samhälle där människor på frivillig basis ansluter sig till den religiösa övertygelsen. Ett samhälle som utgår från *fiqh* kan aldrig vara demokratiskt genom att det påtvingar människor *sharia* och därmed också söker skapa en enda uniform uppfattning om den religiösa upplevelsen bland samhällets alla invånare. Samhället kommer att lida brist på pluralism när det gäller åsikter, vilket i sin tur öppnar vägen för en monopolisering och ökad elitism.³⁸⁰ Det samhälle som Soroush förespråkar är det som grundar sig på *iman* där människor själva fritt väljer sin religiösa övertygelse. I detta samhälle finns det inget utrymme för staten att påverka eller tvinga människor att anamma en specifik utformning av tron, utan statens roll blir att möjliggöra för människor att sträva efter och förverkliga *iman*.

I ett samhälle som utgår från den här förståelsen av religionen kommer mindre betydelse att läggas vid yttre former av praxis och större vikt läggs vid etik och moral. Soroush ser ett religiöst samhälle som ett samhälle där den religiösa tron utgör grundvalen för samhällets institutioner. Ett samhälle av det här slaget finns det inget utrymme för de styrande att åberopa sina religiösa plikter eller rättigheter som ett led i fortsatt dominans av samhället. Om ett samhälle och dess styre verkligen är religiöst så får detta oundvikligen konsekvenser för hur lagar stiftas och efterlevs. Lagar stiftas då utifrån folkets tro och detta betyder också att den förändras i takt med skiftningar i respektive tids era. I ett samhälle som utgår från de här premisserna blir det inte eliten som definierar den idealiska islamiska staten, utan det blir övertygelsen och viljan hos den stora majoriteten av befolkningen som har det sista ordet.³⁸¹ Vilka är det då som skall styra, och finns det en religiös rättighet eller plikt när det gäller en stats styrelseformer? Soroush finner att ett samhälle där *fiqh* är den dominerande faktorn kommer att ägna mindre utrymme och lägga mindre vikt vid frågor som rör frihet, mänskliga rättigheter och rättvisa. Det kommer inte heller att finnas någon egen utformning eller uppfattning om vad mänskliga rättigheter och rättvisa djupast konstitueras av. Istället

³⁷⁹ *ibid.* Soroush hämtar i sin åtskillnad mellan *fiqh* och *iman* inspiration från al-Ghazzali (d.1111) där han beskriver de två som kropp och själ. Muhammad al-Ghazzali brukar beskrivas som en av de främsta teologiska och mystiska tänkarna i islamisk historia. Bland hans mest kända verk finns självbiografien *al-Munqidh min al-dalal* som beskriver hans omvändelse till sufismen.

³⁸⁰ *ibid*

förväntas detta komma med på köpet när *sharia* implementeras. Deltagande i den politiska processen kommer att erkännas till folket eftersom att de är troende och att det ingår i deras gemensamma plikter att se till att *sharia* förverkligas.

Ett styre som utformas på det här sättet skapar enligt Soroush en djup paradox, så till vida att det politiska styret endast får sitt existensberättigande från att det hela handlar om en religiös rättighet, och att statens alla institutioner ges legitimitet endast genom *fiqh* och *fuqaha*. När det samtidigt finns olika former av institutioner, som parlament som har till uppgift att kontrollera de styrandes maktutövning, så kan de inte få en tillräckligt självständig roll eftersom de i stor utsträckning kommer att vara beroende av den politiska eliten. Det räcker inte med att människor har möjligheten att avsätta den styrande regimen för att det hela skall definieras som en reell demokrati. Istället handlar det om människors rättighet att fritt välja vem som skall styra och då skall utgångspunkten inte vara att valmöjligheten sträcker sig till personer som i ett tidigare skede redan givits en *a priori* rätt att ta hand om den exekutiva makten.³⁸² Soroush uttrycker detta på följande sätt:

It is not predestinated who among Moslems will be the ruler. Rulers need to be "designated" through rational methods. That is why appointing religious judges to this office, without regard for people's will and vote and without utilizing democratic methods, is incompatible with democracy. It is not only the right but the duty of religious people to elect their own rulers through an equitable method and to restrict the power of their leaders so that their lapses of policy and deliberation are minimized and their transgressions democratically restituted or retributed.³⁸³

Till de kritiker som menar att religion och demokrati inte kan leva sida vid sida i en fungerande symbios, pekar Soroush på att de allt som oftast fastnat i ett antal olika stereotypa villfarelser. I islams fall hänvisas det till bristen på jämlikhet mellan könen, dogmatism, teokrati, och dödsstraff för människor som avfallit från islam. Soroush menar att dessa argument för att det inte går att sammanföra islam med demokrati i stor utsträckning grundar sig på tre antaganden som alla är felaktiga. Dessa tre felaktiga utgångspunkter är att demokrati är det samma som extrem liberalism, och när det gäller användningen av den religiösa jurisprudensen så används den utan sina grunder och citeras i brottsstycken utan kontext som

³⁸¹ Jahanbakhsh 2001: 155

³⁸² Jahanbakhsh 2001: 156

ett sätt att föra bevis. Den avslutande punkten är att det sätts likhetstecken mellan det demokratiska religiösa styret och ett religiöst jurisprudensiskt styre och att det ses som en monolitisk enhet.³⁸⁴ Soroushs argument grundar sig på att *sharia* inte skall uppfattas som varande synonymt med religionen som helhet. Inte heller bör argumenten för ett demokratiskt religiöst styre ses i ljuset av endast frågor som grundar sig på den religiösa jurisprudensen.

Soroush vänder sig även mot dem som förnekar möjligheten till sammanförandet av islam och demokrati eftersom att det endast skulle vara möjligt om islam helt och hållet kom att sekulariseras. Återigen menar Soroush att detta antagande utgår från en felaktig uppfattning, nämligen att "relativistic liberalism and democracy are identical".³⁸⁵ Det finns inget i en demokratisk ordning som leder till att människor tvingas att överge sin religiösa övertygelse och att samhället sekulariseras. Soroush ställer frågan: "Why should a religion that is freely and enthusiastically adopted be cast away? Why shouldn't the believers be allowed to strengthen and spread their belief?"³⁸⁶ För Soroush är det alltså uppenbart att en människa som inte upplever religionen som ett tvång kommer att omfamna den och också stärkas av den. Att religion inte påtvingas individen är en av de aspekter som det demokratiska samhället ombesörjer.

Idéhistorikern Muhammad Fazlhashemi framhåller att Soroush inte sätter ett likhetstecken mellan att människors i ett samhälle som uttrycker stark religiös övertygelse också skulle i förlängningen formera ett gott samhälle. Grunden för att religiositeten skall ha en möjlighet att utökas ligger istället att samhället garanterar människors demokratiska rättigheter till frihet och att deras dagliga tillvaro inte ständigt präglas av en kamp för överlevnad. I ett samhälle där detta är förverkligat så finns det en större möjlighet för människor att ägna sig åt religionen.³⁸⁷ Soroush poängterar att det som verkligen kan ses som antidemokratiska tendenser inte är ett omfamnande av en religiös övertygelse, utan att en viss tro förordnas som den allenarådande samtidigt som att det finns ett överhängande hot om bestraffning om den tolkning som föreskrivs inte följs.³⁸⁸

³⁸³ Soroush 2000: 152

³⁸⁴ Soroush 2000: 134

³⁸⁵ Soroush 2000: 135

³⁸⁶ *ibid*

³⁸⁷ Fazlhashemi 1997: 16f

³⁸⁸ *ibid*

Till de kritiker som attackerar Soroush med sekulariseringen som utgångspunkt, håller han med om att det inte är troligt att det går att införa ett religiöst demokratiskt styre i ett sekulärt samhälle, med hänvisning till att det religiösa styret inte skulle behöva rätta sig efter folkets vilja. Soroush håller dock inte med de kritiker som menar att ett religiöst demokratiskt styre inte ens skulle var önskvärt i ett religiöst samhälle. Enligt Soroush kan ett demokratiskt religiöst styre mycket väl motsvara de förväntningar som finns i ett religiöst samhälle och införandet av ett sekulärt styre i ett samhälle präglad av religiositet skulle tillika vara ytterst odemokratiskt. Om ett religiöst styre skall anses vara demokratiskt beror främst på två faktorer: dels i vilken utsträckning som de styrande tar del av den kollektiva kunskapen som finns tillgänglig, och dels i vilken mån mänskliga rättigheter respekteras. Den perfekta symbiosen mellan religion och demokrati skulle innebära att det gives utrymme både till ”förnuft” *aql* och ”uppenbarelsen” *shar*.³⁸⁹

Fazlhashemi betonar att Soroush i sin syn på mänskliga rättigheter avvisar de kritiker som argumenterar för att dessa principer används godtyckligt av Väst för att vinna politiska poäng. Det är inte politiker från den västliga kultur traditionen som är upphovsmän till de här värderingarna, utan de kommer från ett antal olika västerländska tänkare. Soroushs grundval är att det inte är möjligt att skapa ett islamiskt samhälle utan reell demokrati och respekt för mänskliga rättigheter. Soroush motsätter sig även den form av relativism som går ut på att olika folk och kulturer har sina egna uppfattningar om vad som skall anses var rätt och riktigt, och att det inte går att påtvinga egna värderingar på andra, som till exempel frågan om mänskliga rättigheters status. Just mänskliga rättigheter tillhör en grupp som inte kan begränsas av tillhörighet till en viss kultur eller folk. Att mänskliga rättigheter har en övergripande dimension beror på att de här rättigheterna just får sin legitimitet av människan i sig. Därför kan aldrig någon form av kränkning av dessa inneboende rättigheter accepteras med hänvisning till en specifik ideologi som särskiljer människor.³⁹⁰

³⁸⁹ Soroush 2000: 126 När Soroush talar om förnuft så menar han inte en individuell form av förnuft utan det handlar om ett kollektivt förnuft som växer fram genom deltagande av människor och deras erfarenheter i den demokratiska processen.

³⁹⁰ Fazlhashemi 1997: 17

5.2. Hasan Hanafi- Bakgrund

”Religion itself can be understood as an ideology. Ideology is the religion of the moderns.”³⁹¹

Ovanstående citat kan ses som ett valspråk för Hasan Hanafi (f. 1935) som är egyptier och professor i filosofi vid Kairouniversitet. Hanafi startade sina högre studier i filosofi vid Kairo Universitet 1952. Redan innan han påbörjade sina universitets studier hade han intresserat sig för politiska spörsmål, och särskilt då de som fördes fram av Muslimska Brödrskapet. Hanafi blev medlem i Brödrskapet när han enrollerades vid universitetet 1952 och han hade fortsättningsvis en aktiv roll inom organisationen fram till att den förbjöds och han lämnade universitetet 1956. Under hans tid som filosofi student kom hans åsikter att rendera honom en del problem, särskilt från lärare vid den filosofiska fakulteten som inte accepterade hans syn i politiska frågor. Dessa konflikter samt att Muslimska brödrskapet förbjöds var en bidragande orsak till att Hanafi lämnade Egypten och begav sig till Frankrike och påbörjade ytterligare studier vid Sorbonne som slutligen resulterade i att han doktorerade.³⁹² Under tiden i Frankrike kom han att än mer intressera sig för europeisk filosofi och då främst tyska filosofer, som Johan Gottlieb Fichte(d.1814) och Edmund Husserl(d.1938). Sammanlagt spenderade han 10 år i Frankrike innan han åter begav sig till Egypten och påbörjade en tjänst vid Kairouniversitet där han undervisade i kristen filosofi och idéhistoria från Väst.³⁹³ Under 1970-1980 –talet spenderade han långa perioder som gästprofessor i bl.a. Belgien, USA, Kuwait, Japan och Marocko. Hanafi var också akademisk rådgivare mellan 1985-1987 vid FN:s Universitet i Tokyo.³⁹⁴

Hanafi har kommit att bli relativt känd främst i akademiska kretsar i den muslimska världen men han har också till viss del rönt uppmärksamhet för sina åsikter i väst. En del av hans

³⁹¹ Hanafi 1977: 204

³⁹² Olsson 2004: 15f, Esposito/Voll 2001: 76 Hanafis doktorsavhandling är i själva verket tre olika avhandlingar. Den första som kom 1965 är ”*The Methods of Exegesis: Essay on the Science of the Fundamentals of Understanding in the Discipline of Usul al- fiqh*”. Målet med den första avhandlingen var enligt Hanafi själv att försöka rekonstruera *fiqh* eller teologisk jurisprudens. I det initiala skedet av avhandlingsarbetet fick han hjälp av Louis Massignon när det gällde att definiera utgångspunkten för undersökningen. De två andra kompletterande avhandlingarna kom 1966 och är betitlade ”*The Exegesis of Phenomenology , the State of the Art of the Phenomenological Method and Its Application to the phenomenon of Religion*” och ”*The Phenomenology of Exegesis: An Essay in the Existential Hermeneutics of the New Testament*”. Den förstnämnda kompletterande avhandlingen fokuserar på den europeiska förståelsen av religion och särskilt då den roll som fenomenologin spelade i den här utvecklingen medan den andra avhandlingen analyserar Nya Testamentet utifrån den metodik Hanafi höll på att utveckla. Hanafi strävade efter att sammanföra fenomenologi med en exegetisk interpretation av texten, för att sedan applicera detta på Nya Testamentet.

³⁹³ Esposito/ Voll 2001:77

arbeten har kommit att tolkas som mycket kontroversiella, vilket 1997 resulterade i en *fatwa* från en shejk vid al- Azhar. *Fatwan* gick ut på att Hanafi misskrediterade islams grundläggande sanningar samt att han i sitt arbete som filosofi professor korrumpade unga människors tankar.³⁹⁵

5.2.3. Religionen som ideologi

I want to make Islam a permanent revolutionary movement.³⁹⁶

För att komma underfund med Hanafis syn på och analys av politik och demokrati blir det av stort intresse att skärskåda hans syn på religion. När Hanafi beskriver teologi så beskriver han den som vetenskaplig³⁹⁷ och hans förståelse och strävan efter att få teologin vetenskaplig ligger i linje med hans betoning av hermeneutiken som hans främsta analysinstrument. Texten i sig har bara ett värde så länge som den erbjuder en hjälp till den världsliga verklighet som föreligger. Hanafi kritiserar vad han benämner som ”establishment islam” som han menar i allt för stor utsträckning kommit att betona enbart texten och givit den all auktoritet. En tolkning som betonar texten på bekostnad av annat riskerar att leda till en tro som saknar förståelse.³⁹⁸ Hanafi finner att islam i grund och botten är socialt aktiverande och att religionens bas finns i det sociala livet. Hanafi tolkar ordet *islam* och dess betydelse som både revolt och revolution. För Hanafi blir det uppenbart att muslimer har en principiell uppgift att delta i samhället och att den strävan som utför görs med hänvisning till *tawhid*, och en ökad social rättvisa. En aspekt av den här strävan är vad Hanafi kallar enhetens revolution ”*thawrat al- tawhid*” som inbegriper en islamisk revolution baserad på *tawhid*. Hanafis förståelse av islam inbegriper att han ser religionen som ett sätt att skapa frigörelse från förtryck i olika former³⁹⁹

Att Hanafi framhåller den sociala och revolutionära kraften i sin tolkning av islam grundar sig på att en av de frågor som han kommit att lägga mycket kraft på är den verklighet och de förhållanden som föreligger i vad som brukar benämnas som tredje världen. Hanafi menar att

³⁹⁴ Olsson 2004: 17

³⁹⁵ Olsson 2004: 7

³⁹⁶ Hanafi citerad i Olsson 2004: 118

³⁹⁷ Ordet som används är scientific

³⁹⁸ Olsson 2004: 118f

³⁹⁹ Olsson 2004:120f

det finns möjliga lösningar på de problem som plågar tredje världen och att dessa faktiskt finns inom räckhåll. Med detta som bakgrund så insisterar Hanafi på ett förenande av revolution och teologi, och Olsson pekar på att ”Hanafis interpretation of theology requires revolution”⁴⁰⁰. Det är när han behandlar problem i tredje världen generellt, och mer specifikt den muslimska världen, som förenandet av teologi och revolution är av avgörande betydelse. Argumentet som Hanafi framhåller är att ett sammanlänkande av teologi och revolution skulle innebära att det finns möjlighet att både skapa nationell enhet och historisk kontinuitet i ett samhälle. Om de inte kan jämkas samman riskerar detta att istället leda till en fragmentisering av samhället mellan olika ståndpunkter, vilket är fallet mellan modernistiska och traditionalistiska tolkningar av islam.⁴⁰¹ Sålunda finner Hanafi att den revolutionära teologin:

turns the situation upside down and prevails body on soul, or at least unifies man again. In the Third World, masses are poor while the soul is perfect. What makes problems is not the soul but the body.⁴⁰²

Utgångspunkten för att det skall kunna ske en förändring i tredje världen är alltså ett sammanförande av teologi och revolution, eller uttryckt på ett annat sätt ett sammanförande av religionen med folkets tradition. Kontentan av detta är att det kan inträffa en förändring i världsåskådningen, bland muslimer vilket i sin tur kommer göra det möjligt att skapa sociala förändringar. Tillsammans kommer då folkets tradition med religionen att omvandlas till att bli en politisk ideologi. Särskilt i den tredje världen har religionen en mycket central roll att spela när det gäller att söka utveckla nationella mål och politiska ideologier. Anledningen till att religionen spelar en sådan viktig roll står enligt Hanafi, att finna i att religionen när den transformeras till att bli en politisk ideologi, råder bot på den utbredda resignation som är förhärskande bland befolkningen på grund av den omfattande underutvecklingen. För Hanafi blir religionen det som ser till att det finns en inneboende kontinuitet i den egna nationens kulturella arv, samtidigt som det ser till att beskydda samhället för alltför står påverkan från Väst, med en ökad sekularisering.⁴⁰³ Den teologi som Hanafi utvecklar ikläder sig rollen av en befrielse-teologi som skall verka för att utplåna alla former av förtryck. Detta innebär på ett mer konkret plan att det sker en omprövning av de nedärvda värderingssystem som är förhärskande. Hanafi menar att utvecklingen av de teologiska strukturerna i stor utsträckning

⁴⁰⁰ Olsson 2004: 121

⁴⁰¹ ibid

⁴⁰² Hanafi 1977: 207

⁴⁰³ Olsson 1999: 52

återspeglas i andra dominerande maktstrukturer i muslimska samhällen. Dessa strukturer har allt som oftast kommit att stödja eliten mot de stora massorna.⁴⁰⁴

Att förstå och tolka islam som en befrielseologi innebär också att Hanafi gör anspråk på att det går att forma en universell etik. Islam kan i den tolkning som Hanafi gör utgöra basen för alla religioner och i ett vidare skede eftersträvas alla människors frihet och att Guds rike skall kunna etableras på jorden så att det blir möjligt att infria rättvisa och jämställdhet bland jordens befolkning. Att det blir möjligt att förena alla religioner står att finna i att befrielseologin omfamnar essensen i alla religioner, samt att befrielseologin lägger större vikt vid ortopraxi än ortodoxi. Detta faktum är av stor betydelse när det gäller att skapa dialog mellan olika religioner och att utgångspunkten är att förändra den värld där de fattiga mer än några andra lider av ett ständigt förtryck.

Ett genomförande av befrielseologin kan enligt Hanafi närmast liknas vid ett sociopolitiskt program där målet blir att sammanföra olika kulturer, religioner och folk. De nya samhällsförhållanden som skall råda kommer då att ha sin grund i islam och tyngdpunkten kommer att ligga vid implementerandet av harmoni och rättvisa. Hanafi gör alltså universella anspråk, men med detta menar han inte att islam skall dominera och alla andra former av lokala sedvänjor skall undertryckas. Istället ser han islam som mycket elastisk, med en stor förmåga att anpassa sig till lokala kulturyttringar, och att det finns en lång tradition av att prioritera lokala sedvänjor.⁴⁰⁵ Med detta sagt så är det dock den universella etiken som kommer att ligga i förgrunden vilket kommer att öppna upp för dialog och förståelse mellan olika skilda kulturer. Hanafis utgångspunkt är att ”The real universal is a relation between particulars and the agreement on a common cause, rational and useful for all”.⁴⁰⁶

När det gäller ordet revolution och dess konnotationer kan det vara av intresse att se närmare på vad Hanafi egentligen menar när han använder sig av detta ord. Hanafi uppfattar religionen som det som binder samman människor och deras syn på världen samtidigt som att det också styr den enskilda individens beteende. Religionen ikläder sig rollen av att vara en ideologi,

⁴⁰⁴ Esposito/Voll 2001: 85 Hanafis strävan efter att skapa en befrielseologi kan ses mot bakgrund av hans tidigare influenser. Under hans tid vid Sorbonne kom hans mentor att bli filosofi professorn Jean Guittou som var en ledande romersk katolsk modernist och introducerade Hanafi i den västerländska filosofi traditionen. Även senare kom Hanafi att finna inspiration bland kristna befrielseologer under en tid som gäst föreläsare vid Louvain University i Belgien och då särskilt Camillo Torres idéer om religiös revolution som ett religiöst imperativ.

⁴⁰⁵ Olsson 1999:53f

som enligt Hanafi i sig bär fröet till en social revolution. Enligt Olsson kan det vara missvisande att sätta likhetstecken mellan Hanafis användande av ordet revolution och den betydelse ordet kommit att få i Väst. Det handlar inte om någon form av våldsam samhällsomstörtning, utan den revolution som förespråkas här utgår från att den i ett första skede skall ske i tankesättet hos muslimer och i ett andra skede skall detta spridas till att inbegripa samhället i stort. Revolutionen skall alltså ske genom gradvisa förändringar där det slutgiltiga målet är upprättandet av en samhällsordning som till fullo grundar sig på *tawhid*.⁴⁰⁷

Enligt Olsson så finner Hanafi ingen problematik i det faktum att *tawhid* är ett koncept som är mycket intimt förknippat med islam. För Hanafi blir inte *tawhid* något som endast skall förknippas med islam, utan i själva verket är det något som står att finna i varje människa. Det handlar då om en enhet som i människans personlighet bär med sig förmågan att överbrygga skillnaden mellan teori och praktik och sammanföra de två, vilket leder till ett stävande av dubbelmoral. Olsson uppfattar Hanafi som att hans utgångspunkt är att alla människor oavsett bakgrund kan omfatta den globala etiken, en etik som ursprungligen kommer från islam.⁴⁰⁸ Revolutionens ideologi är ämnad till att väcka människors medvetande och detta kommer sedan att göras genom olika former av massmobilisering. När väl folks medvetande har väckts så skall de enligt Hanafi idealt ledas av intellektuella som har förmågan att skapa ett kollektivt medvetande bland folket; det vill säga ledarskapet måste tillfalla någon som vet sanningen och kan sätta standarden för hur allt annat skall komma att uppfattas. Denna syn på ledarskapet faller tillbaka på en tanke om att människor till stor del är lurade och behöver någon form av guide för att skapa förändring.⁴⁰⁹

5.2.4 Den islamiska vänstern

Men det var Vår vilja att visa dessa förnedrade och förtrampade människor Vår särskilda nåd och göra dem till föregångsmän [i tron] och låta dem ärva [de ogudaktigas makt]⁴¹⁰

Ovanstående är sura 28:5. Den används som slogan för vad Hanafi benämner som den ”Islamiska vänstern”⁴¹¹ *al-yasar al-islami*. I den islamiska vänstern tolkas den som att den

⁴⁰⁶ Hanafi citerad i Olsson 1999: 54

⁴⁰⁷ Olsson 2004: 120ff, Olsson 1999: 53

⁴⁰⁸ Olsson 2002: 160

⁴⁰⁹ Olsson 2004: 120ff, Olsson 1999: 53

talar om att de förtrampade och förtryckta kommer att göra revolution vilket i slutändan leder till att de kommer att få ärva landet och dess ledning. Hanafis politiska ställningstaganden är ideologiskt uppenbart socialistiska, men att karakterisera honom som tillhörande en viss strömning inom socialismen är desto svårare. När det gäller Hanafis tolkning av socialism finns det aspekter i hans förståelse som pekar på att mycket av hans influenser kommer från den marxistiska analysen från Latinamerika som en del av befrielse-teologin.⁴¹² Hanafis mål med sitt politiska arbete sammanfattas av Issa J. Boullata som att:

he sees himself as a spearhead of a new Islamic Left aiming at improving the life of the crushed Arab masses by making them regain their identity and shed their alienation and rid themselves of all that deters development, better standards of living and self-determination while developing a new Islamic theology of man. He sees himself as a philosopher with a new hermeneutic that combines an innovative understanding of Islam, Marxism and phenomenology and creates a revolutionary ideology that gives people everywhere a theory of action and behaviour leading to change, progress and fulfilment based on revelation.⁴¹³

Enligt Hanafis själv så strävar han efter att försöka skapa ett samhälle vars politiska system grundar sig på vad han kallar ”Democratic and Human Socialism” eftersom detta system är det som bäst motsvarar vad som kan anses konstituera islamisk rättvisa. De skandinaviska staternas form av demokratisk socialism i socialdemokratisk tappning anser han vara ett föredöme, och det är också denna form av socialism som enligt Hanafi kommer närmast islam i synen på social rättvisa.⁴¹⁴

Hanafi menar att själva ursprunget eller upphovsmännen till den politiska tolkningen som föreligger är av mindre betydelse eftersom: ”islam is not just what is practiced by Muslims. It is a social structure irrespective of the belief-system of those who implement it”⁴¹⁵ Hanafi menar att de misslyckanden som socialismen kom att undergå i Europa på intet sätt betyder att det är dags att överge socialismen som ett reellt politiskt alternativ. De misslyckanden som inträffade i Europa berodde på ”the material base of socialism, intertwined with 19th century

⁴¹⁰ Koranen sura 28:5 (Bernström 2000)

⁴¹¹ Hanafi använder sig av det arabiska ordet *yasar* vilket kan översättas som vänster och har sitt ursprung i vänster som politiskt koncept i Väst. Vanligtvis översätts annars socialism som *ishtirakiyya* på arabiska.

⁴¹² Boullata 1990: 44

⁴¹³ Boullata 1990: 44f

⁴¹⁴ Hanafi 1995: 68f

⁴¹⁵ Hanafi 1995: 69

European Darwinism, not human socialism".⁴¹⁶ Hanafi påpekar också att de regimer som föll inte tillhörde de som grundade sig på en demokratisk socialism, utan de hade degenererat till att enbart uppehålla sin makt genom diktatoriska fasoner.

För Hanafi är det uppenbart att det enbart är islam uppfattad i dess socialistiska tolkning som kan skapa en bättre morgondag för befolkningen i Egypten. Grunden för sina politiska ställningstaganden finner Hanafi i den kände reformisten Djamal ad-Din al-Afghani (d.1897).⁴¹⁷ Hanafi uttrycker det som att alla reformistiska politiska muslimska ideologier som uppstått under det senaste århundradet alla har haft en gemensam nämnare och det är arvet från Afghani. I det arv som dessa tidiga reformister och senare lärjungar skapade försökte de komma underfund med nya förhållanden som gällde i mötet med Europa under kolonialismens tidevarv. Hanafi framhåller att den islamiska vänstern befinner sig i den här traditionen och att det alternativ som han påvisar är det enda som har en möjlighet att verkligen fungera sedan det visat sig att alla de sekulära alternativen inte kunnat leva upp till sina löften. De politiska grupperingar som strävar efter autencitet bör därför söka sig till den islamiska vänstern.⁴¹⁸

När det gäller den politiska utvecklingen i Egypten finner Hanafi att det finns tre dominerande ideologiska strömningar: 1.konservativa/traditionella vilket inkluderar Muslimska Brödrskapet men även officiell islam, det vill säga statens tolkning. 2.liberala/sekulära vilket betyder grupper som anammar marxism eller andra västerländska ideologier och slutligen 3. modernister/reformister. Olsson menar att Hanafi själv förmodligen anser sig tillhöra den tredje gruppen av modernister och reformister.

Genom historien har de reformister som propagerat för vänster ideologiska åsikter haft svårt att vinna folks hjärtan. Enligt Hanafi har detta berott på att de saknat förmågan att skapa en förbindelse med det "islamiska arvet" *turath*, vilket de islamiska politiska grupperna varit mycket bättre på, därav deras popularitet. Olsson framhåller att Hanafi ser den islamiska vänstern som något av ett historiskt koncept. Attraktionen till den islamiska vänstern finns latent bland människor. Att den islamiska vänstern inte rönt större framgångar och inflytande förklarar Hanafi med att detta kommer att bli möjligt först när människor fått mer utbildning.

⁴¹⁶ Hanafi 1995: 69

⁴¹⁷ Al-Afghani var grundare av "reform" rörelsen, *islah*. En annan förgrundsfigur i denna rörelse var Muhammad Abduh (d.1905).

⁴¹⁸ Olsson 2002: 143

När detta väl inträffar kommer den stora massan att bli varse om att det är den islamiska vänstern som har lösningen på de rådande problemen.⁴¹⁹ En av de främsta orsakerna till att Hanafis tankar enligt honom själv inte kommit att attrahera fler människor, beror på att människor i arabvärlden inte lever i en frihet som grundar sig på en genomsyrande demokrati. Människor befinner sig helt enkelt i ett mentalt fångelse. En förändring av detta tillstånd skulle kunna ske genom ökad demokratisering av samhället och en reformation av utbildningsväsendet vilket skulle kunna skapa större acceptans för hans socialistiska tolkning av islam.

En aspekt som är intressant är i vilken mån Hanafis form av socialism kan anses vara marxistisk. Hanafi själv menar att han allt som oftast utmålas som marxist av sina motståndare som ett sätt att misskreditera hans arbete. Detta beror enligt honom själv på att de som kritiserar honom använder sig av västliga referensramar, och den här kritiken är något som alla som kämpar för social rättvisa måste lära sig att leva med. Olsson poängterar att Hanafi snarare bör betraktas som socialist, inte marxist eftersom att han när han framför sina teorier i mycket stor utsträckning hänvisar till generella socialistiska principer när det gäller sociala frågor. Visserligen använder han sig ibland av marxistiska argument, men hans socialistiska uppfattning grundar sig mer än något annat på islam. Hanafis uppfattning om marxismen och dess användningsområde grundar sig på antagandet att en nytolkning måste komma tillstånd som innebär att tolkningen av Marx sker med islamiska förtecken eller att islam och dess texter tolkas utifrån marxismens grundläggande teorier. För Hanafi betyder detta att han vill koncentrera sig på delar av marxismen som kan användas av de förtryckta människorna i sin kamp för förbättrade förhållanden. Denna del av marxismen har kommit glömts bort vilket Hanafi menar har lett till att religiösa människor tappat intresse för marxismen och enbart sett den som uteslutande ateistisk och stereotyp.⁴²⁰

Den kritik som Hanafi framför när det gäller synen på det mentala fångelse som han menar stryker människors förmåga till att tänka fritt har fått utstå en del kritik. Filosofen och författaren Richard K. Khuri pekar på, som han ser det, ett antal felaktiga slutsatser som Hanafi gör sig skyldig till. Khuri menar att bristen på dialog i ett samhälle inte endast kan

⁴¹⁹ Olsson 2002: 143f, Olsson 2004:145 Olsson gör ett intressant påpekande när det gäller den islamiska vänstern. Enligt henne så handlar det inte om ett politiskt parti i traditionell bemärkelse eller en form av organiserad rörelse. Hon menar istället att Hanafis hänvisande till den islamiska vänstern handlar om hans eget intellektuella ideologiska projekt.

⁴²⁰ Olsson 1999: 44f

mätas genom att stirra sig blind på den offentliga debatten och olika former av kritik. Som ett exempel lyfter han fram Ungern där det långt innan kommunismens fall var relativt vanligt med filmer som på ett snillrikt sätt inkorporerade olika former av samhällskritik utan att det var helt och hållet uppenbart. Khuri menar att det finns en mängd liknande exempel från arabvärlden, och kanske då främst från Egypten. Som exempel nämner han Naguib Mahfouz författarskap där han inte har undvikit att ta upp flera olika former av samhällsproblem i sina romaner. Det samma gäller för den egyptiska filmindustrin som genom en rad olika filmer visat en egen vilja utanför de begränsningar som staten förordad. Även inom den syriska teatern och filmen finns det tydliga tecken på att allt inte bara handlar om en ständig lovprisning till den förre syriska presidenten Hafiz al-Asad (d.2000).⁴²¹ Dessa exempel menar Khuri visar att regimerna i arabvärlden visserligen inte ser med blida ögon på öppen kritik men detta förhindrar inte att:

Arabs show as many signs of being alert to a pluralistic world, even politically, as East Europeans did in the years when the dismantling of their communist system was unthinkable.⁴²²

Khuri kritiserar också Hanafi och hans påståenden om att ytterligare en orsak till att människor inte har förmågan att tänka fritt när det gäller demokrati och mänskliga rättigheter är att de styrande regimerna i arabvärlden har en förkärlek för att sudda ut den närliggande historien från det kollektiva minnet. Konkret innebär detta att när väl nya regimer kommer till makten strävar de efter att omintet göra alla de beslut och synsätt som var dominerande under det tidigare styret. Detta leder sedan till en form av vakuum där den närliggande historien flyter samman med den historia som ligger längre bort. Khuri tolkar Hanafis tankegång som att:

(...) with the recent past denied the chance to accumulate into a vital residue, the distant past has no serious competitor or even modifier. Set *turath* rules supreme over the minds, values and behaviour of contemporary Arab Muslims.⁴²³

Khuri menar att det inte är möjligt för en regim, oavsett hur diktatorisk den än är, att helt och hållet rasera och sudda ut vad företrädarna gjort. I än mer utsträckning gäller detta för det

⁴²¹ Khuri 1994: 89f

⁴²² Khuri 1994: 90

⁴²³ Khuri 1994: 89

kollektiva minnet. Khuri framhåller att en politisk regim egentligen mening bara har en viss räckvidd när det gäller att forma människors perception och ideologiska ställningstaganden. Återigen, människor kan leva under olika former av ytterst hård repression, men detta innebär inte att det sker förändringar i folkdjupet och det kollektiva minnet som gått i arv från generation till generation. Som ett exempel på att detta faktiskt stämmer pekar Khuri på att när mongolerna erövrade det islamiska imperiet med sin överväldigande kraft så kunde de aldrig få sina undersåtar att vända islam ryggen utan istället kom mongolerna att omfamna islam och konvertera.⁴²⁴

Khuri finner att antagandet som Hanafi gör att regimerna i området har en förkärlek för att radera ut vad tidigare regimer åstadkommit till viss del stämmer, men de förändringar de gör av historien rör de delar av verkligheten som är "to shallow to endure in any case".⁴²⁵ Att regimer i arabvärlden lyckas med att radera ut sina företrädares ideologi och värderingar är enligt Khuri ett uppenbart tecken på att det saknas en reell förmåga att verkligen modifiera det gemensamma arvet i den mån det inte handlar om att göra våld på den tidigare historien eller att ägna sig åt imitation. Att regimerna ägnar sig åt att radera föregångarnas historia pekar enbart på den egna regimens uppenbara ytlighet. Samtidigt så menar Khuri att bilden som målas upp, där dagens härskare lägger stor möda på att skriva om historien inte helt och hållet stämmer. Som exempel nämner han Marocko som han menar uppvisar en lång historia av historisk kontinuitet, men även legitimitet. Ifråga om Gulf staterna och Saudiarabien så framhåller han att det visserligen finns en historisk kontinuitet, medan frågan om legitimitet reser en del frågetecken. Även Egypten kan ses som ett exempel på att det har funnits en röd tråd sedan revolutionen 1952. Även om de efterföljande regimerna efter Nasser lade ner stor möda på att ta avstånd från alla former av nasserism så har det inte hindrat att mycket kommit att bibehållas i olika former.⁴²⁶ Därför menar Khuri att den beskrivning Hanafi gör av arabvärlden "is thus best considered as a limiting case to which some Arab states come much closer than others".⁴²⁷

⁴²⁴ Khuri 1994: 90f

⁴²⁵ Khuri 1994: 91

⁴²⁶ Khuri 1994: 92

5.2.5 Demokrati och ledarskap

The source of authority in Islam is neither heredity (Kingdoms), nor coups d'état by free officers (People's republics), nor referendums (Parliamentary systems), but Islamic law. The Political power is only an executive power, neither a legislative nor a judiciary power.⁴²⁸

I ovanstående citat tar Hanafi avstånd från vad han anser vara orättfärdiga former av auktoritet inom islam. Makt skall inte gå i arv i kungadömen, och inte heller skall auktoritet utvinnas genom militärkupper. I den sista meningen av citatet tar Hanafi också avstånd från islamister och deras strävan efter införandet av en islamisk stat, när han betonar att den politiska makten endast är exekutiv och inte grunden för lagstiftning eller rättsväsende.

Hanafi poängterar att mycket av det elände och våld som kommit att dominera i ett flertal stater i den muslimska världen till stor del beror på den interna repression som olika diktatoriska regimer själva åsamkat sin befolkning. Att den muslimska majoriteten kommit att styras av en sekulär minoritet genom olika sekulära ideologier, som liberalism och nationalism är ingenting annat än ett djupt orättfärdigt sätt att tillskansa sig makt på. Hanafi menar också att det inte finns någon möjlighet till förändring i en mera fridfull riktning så länge stater i den muslimska världen leds av regimer som styrs utifrån sekulära ideologier. En utveckling där de muslimska samhällen inte ständigt plågas av repression och våld är bara möjligt att infria den dag som ”freedom of expression stipulated in Islam is implemented in practice”.⁴²⁹

Görs en tillbakablick på den islamiska historien uppfattar Hanafi det som att det finns tre genomgående trender när det gäller opposition mot det rådande styret. Först och främst fanns det den hemliga oppositionen som verkade innanför och Hanafi menar att den här gruppen dominerades av shiiter som betonade vikten av politisk absolutism. Den andra trenden var den form av opposition som verkade utanför eller i samhällets periferi och befolkades av kharijiter. Den tredje trenden av opposition är den hållning som framfördes av Mutaziliterna som framförde sina avvikande ståndpunkter öppet utan något hemlighållande. Hanafi är anhängare till Mutaziliternas form av opposition eftersom den hemliga oppositionen inte har

⁴²⁷ ibid

⁴²⁸ Hanafi 1995: 257

⁴²⁹ Hanafi 1995: 258

en möjlighet att nå ut till de breda folklagren, på grund av att de styrande har tillgång till en kraftfull organisation som strävar efter att begränsa alla former av kritik. Den öppna kritik som sker vid sidan om det dominerande samhället är inte heller att föredra, enligt Hanafi, på grund av att den inte har möjlighet att attrahera de stora massorna. Samtidigt öppnar sig denna form av opposition för anklagelser om att de arbetar för utländska intressen.⁴³⁰ Av detta sluter sig Hanafi till att det enda sättet som opposition kan verka på är att göra det genom transparens och öppenhet vilket betyder att:

It challenges political power through reason before the masses using legal channels of communication. It operates legally because it utilizes legal religious duties such as advice ... [and to] order the good and prohibit the evil having recourse to the judiciary against the highest political authority in the state.⁴³¹

I synen på demokrati tycks Hanafi ha en något ambivalent hållning. Som tidigare nämnts så menar han att det behövs ledare som har en större förmåga att greppa sanningen eftersom folket ofta är missledda. Han framhåller även vikten av att bibehålla institutioner som ger intellektuella en framskjuten position när det gäller att mobilisera de stora massorna. Olsson betonar att tankar av det här slaget kan anses vara kontraproduktiva när det gäller att skapa ökad demokrati.⁴³² Trots detta så poängterar Hanafi att ett samhälle som skall anses vara baserat på frihet enbart kan utgå från:

(...) a political system based on free choice for all. Shura (consultation) prevents all forms of despotism, unilateralism in opinions and dictatorship. Anyone can be elected regardless of his social class or of his genealogy.⁴³³

Hanafi menar att islam som styrelseform grundar sig på tanken att samhällets politiska institutioner skall grunda sig på ”konsultativ maktfördelning” *shura* och ”fria och allmänna val” *ikhtar*. Hanafi betonar starkt att staten aldrig skall verka som en förtryckare, utan i själva verket skall staten stå som garant för att mänskliga rättigheter respekteras, och i detta ingår då att:

⁴³⁰ Esposito/Voll 2001: 86

⁴³¹ Hanafi citerad i Esposito/ Voll 2001: 87

⁴³² Olsson 2004: 122f

⁴³³ Hanafi 1995: 567

political power is wielded by representatives freely chosen by the people as suggested by the old expression *ahl al-hall wa 'l-aqd* (literally those who loosen and bind”), namely those who speak in behalf of the people.⁴³⁴

För att det islamiska styret sedan skall anses vara legitimt måste det också upprättas ett ”kontrakt” *aqd* mellan de berörda parterna och detta kontrakt skall då ses som en konstitution.⁴³⁵ Hanafi tolkar islam i termer av en sociopolitisk struktur vilket betyder att han inte betonar islam som en ritualistisk religion. Islam blir med andra ord inte enbart det som utövas av muslimer, utan istället är det en social struktur som inkorporerar alla, oavsett trosinriktelse som befinner sig innanför strukturen. Olsson ser det som ett sätt för Hanafi att utveckla en politisk ideologi som har en historisk kontinuitet och ett klart arv i traditionen. Hanafis socialistiska utgångspunkt tolkas av honom som varande ursprungligen islamisk. Hanafi finner att ett flertal koncept som kommit att användas till stor del har likheter med den form av demokrati uppfattning som finns i Väst. Dessa olika begrepp har också varit närvarande i den islamiska historien, men Hanafi menar att de har kommit i skymundan under perioder av nedgång. När de sedan kommit att åter plockas fram avfärdas de allt som oftast som icke-islamiska koncept enbart sprungna ur Väst.⁴³⁶

Hanafi betonar även vikten av att det finns utrymme för yttrandefrihet mellan olika skilda ideologier. På ett mer konkret plan menar han att islamiska politiska partier borde tillåtas som ett tecken på att islam är holistiskt. Om staten skulle besluta sig för att tillåta politiska partier grundade på islam tillsammans med ökad maktindelning, frihet och islamisering av samhället, skulle detta slutligen resultera i att staten ansågs vara legitim av folket och de islamistiska grupperingarna skulle inte behöva föra sin kamp i det fördolda.⁴³⁷ Hanafi finner det uppseendeväckande att:

(...) in the whole Muslim World, there is not one legal and popular Islamic party which would fill the gap in the political life, in spite of the complaint, expressed by all political leaders about the political vacuum in their respective societies.⁴³⁸

⁴³⁴ Hanafi 2002: 69

⁴³⁵ Olsson 2004: 134

⁴³⁶ Olsson 2002: 140f Att argumentera för ett återanvändande av koncept som redan tidigare varit islamiska är ett relativt vanligt sätt att argumentera bland muslimska grupper när de beskylls för att ta in saker som inte tillhör islamisk historia. Med detta som argument skapas även legitimitet för att använda sig av begrepp som är rotade i Väst.

⁴³⁷ Olsson 2002: 142

Skulle islamister få verka öppet skulle inte folket i allmänhet attraheras lika mycket av deras idéer, men det skulle också betyda att det fanns möjlighet för att skapa fred i den muslimska världen just genom att låta olika islam tolkningar uttryckas på ett lagligt sätt.

Över tid har det inträffat vissa förändringar när det gäller de grupper som Hanafi identifierar som sina främsta antagonister. Under sin tid som student fann han att de största utmaningarna kom från kommunister eller de som tillhörde den sekulära vänstern. Detta fokus kom sedan att ändra sig särskilt under 1980-talet då han alltmer kom att uppfatta olika extrema islamistiska strömningar som sin största utmaning.⁴³⁹ Hanafi menar att olika islamistiska mainstream rörelser som finns i stor utsträckning saknar en djupgående förståelse av historien vilket lett till att dessa grupper inte förstått vad själva själen av *sharia* egentligen innebär.⁴⁴⁰ Kritiken mot islamistiska grupper riktar även in sig på att de i stor utsträckning inte har någon fungerande länk mellan teori och praxis, och Hanafi ifrågasätter också om de ”extrema islamistiska grupperna” *al-harakat al-dini al mutatarrifah* verkligen kan sägas basera sin ideologiska grund på islam. Att fundamentalistiska rörelser kommit att åtnjuta stöd bland befolkningen i muslimska länder ser Hanafi som en reaktion på den västernisering som han menar pågår i många muslimska samhällen, vilket leder till en kris för den egna kulturella identiteten.⁴⁴¹ Så länge den här processen fortgår så kommer det också att komma motreaktioner mot allehanda former av symboler som imiterar Väst som ett försvar för den inhemska traditionen. Hanafi fastställer att utveckling:

(...) does not necessarily mean adoption of the Western model: growth, modernization, consumerism. An endogenous development rather than the exogenous one would protect Cultural Identity.⁴⁴²

Även om Hanafi i ett tidigt skede kom att bli medlem i Muslimska Brödrskapet så har det inte hindrat honom från att öppet kritisera organisationen. Han kom på ett tidigt stadium att lära känna de idéer som framfördes av Brödrskapets främsta ideologer som Hasan al-Banna(d.1949), Said Ramadan(d.1995) och Sayyid Qutb(d. 1966). Av dessa tre är det främst Qutbs tankar som tycks ha haft störst inflytande på Hanafis egna filosofi. Precis som Qutb har Hanafi strävat efter att göra en ny tolkning av *tawhid*, i bemärkelsen att det kan fungera som

⁴³⁸ Hanafi 1995: 263

⁴³⁹ Esposito/Voll 2001: 71

⁴⁴⁰ Salvatore 1997: 235

⁴⁴¹ Hanafi 1995: 262

basen för en social revolution. Skillnaden mellan de två är att Hanafi går ett steg längre och lägger större vikt vid *ijtihad* än den aktuella förmågan till interpretation.

Den kritik som Hanafi har när det gäller Qutb beror på att Qutb under sin tid i fängelse utvecklade en världsbild som grundade sig på starka dikotomier. Hanafi tar avstånd från den uppdelning Qutb gjorde av människor som antingen troende eller "icketroende" *kafirun*, och på det samhällsliga planet uppdelningen mellan *islam* och *jahiliyya*, eftersom Qutbs uppfattning saknade all möjlighet till dialog. Inte heller accepterade Hanafi tanken om *al-takfir wa al-hidjra* på grund av hans avståndstagande från alla former av hemliga rörelser.⁴⁴³ Olsson menar att det trots kritiken finns uppenbara likheter mellan Hanafis filosofi och Brödrskapet och Qutb. Den punkt där den största skillnaden gör sig påmind i relation till Qutb är synen på Gud. För Qutb var Gud allsmäktig medan Hanafi lägger större vikt vid frågan om rättvisa och ser sig själv och den islamiska vänstern som förnyare av Qutbs tidiga tankar innan han skrev "Milstolpar" *Ma'alim fi-t-tariq*. Där deras tankar finner mest gemensam grund är kraven på olika former av social rättvisa.⁴⁴⁴

Synen på hur ledarskapet skall konstitueras spelar också en central roll i formandet av ett demokratiskt samhälle. För Hanafi skall ett legitimt ledarskap varken grunda sig på arv eller utnämningar eftersom båda strider mot tanken om det fria valet. Ledarskapet för staten skall väljas utifrån "values embodied in him, such as knowledge, justice, power, piety".⁴⁴⁵ Det är endast dessa värderingar som är av betydelse och ett politiskt ledarskap som saknar detta blir enbart en travesti på den exekutiva makten. Om ledaren under sin tid vid makten skulle börja degenerera från de ursprungliga värderingarna bör folket till en början skrida långsamt fram och varna för den utveckling som inträffat och i ett andra skede skall en formell varning utlysas. Fungerar inte detta heller återstår för folket att resa sig och organisera en revolt.⁴⁴⁶ Hanafi söker en medelväg när det gäller synen på ledarskapet mellan att se ledarskapet som nödvändigt beroende på att människan till sin natur är dålig och behöver någon form av styrning, eller att se ledarskapet som obsolet eftersom människan av naturen är god och därmed inte är i behov av en guide. Hanafi menar istället att ledarskapet grundar sig på att

⁴⁴² ibid

⁴⁴³ Olsson 2004:157f *al-takfir wa al-hidjra kan översättas som* "kalla dem hedningar och dra sig undan (dem). Denna tanke utvecklades av Qutb, nämligen att de troende skulle dra sig undan och inte beblanda sig med icketroende så att de kunde skapa ett nytt samhälle grundat på sann islam fritt från skadliga influenser.

⁴⁴⁴ Olsson 2004: 159 För analys av Qutbs idéer se till exempel Kepel 1985

⁴⁴⁵ Hanafi 1995: 548

⁴⁴⁶ ibid

människan inte är ensam utan att vi lever i ett socialt sammanhang där vi är beroende av andra människor. Ledarskapet blir i förlängningen en naturlig parallell till skapandet av sociala grupper i samhället. Kontentan är att ett gott ledarskap är att föredra men om detta fallerar till att bli förtryckande och auktoritärt finns det legitimt utrymme för att göra uppror.⁴⁴⁷

Olsson poängterar att Hanafis syn på ledarskap inkluderar en viss acceptans för auktoritära drag. Ledaren skall åtlydas så länge som han agerar i samklang med uppenbarelsen och med godkända sociala teorier. Om detta inte görs skall folket inte heller lyda de förordningar som ledaren kungjort. En intressant aspekt är att de som skall leda ett uppror är en förtrupp av intellektuella, som skall ombesörja människors rättigheter. Ledarskapet skall mycket riktigt vara öppet för alla så länge de är muslimer, vuxna och fria, dock tycks Hanafi utgå från att det endast är män som är kapabla att axla detta ansvar. För Hanafi blir det politiska ledarskapet en förlängning av profetskapet eftersom profeter i alla tider strävat efter transcendens och att upphäva alla former av förtryck.⁴⁴⁸

Hanafis tankar om demokrati inkluderar att civilsamhället spelar en mycket viktig roll i en process mot ökad demokrati. Hanafi framhåller att civilsamhället visserligen inte kan sägas vara fullständigt utvecklat i den muslimska världen, och att det finns stora svårigheter för en utveckling i rätt riktning med tanke på att demokrati och respekt för mänskliga rättigheter snarare tillhör undantag än rådande norm.⁴⁴⁹ Trots detta menar han att det civilsamhället har en central betydelse för skapandet av demokrati. Hanafi säger sig tillhöra den modernistiska/reformistiska synen på civilsamhället, vilket betyder att genom att utveckla de klassiska formerna av islam så kan man möta den nya tidens sociala verklighet och hitta en lösning. De som omfamnar den här inriktningen ponerar att: "similarities can be maintained and differences can be bridged through creative reinterpretation- or *ijtihad*- of the basic ethical sources of islam".⁴⁵⁰

Hanafi definierar civilsamhället som:

When it does exist, however, it provides a certain balance between power from the ruler and the power of the people, between power from the top and power from the

⁴⁴⁷ Esposito/Voll 2001: 85f

⁴⁴⁸ Olsson 2004: 131f

⁴⁴⁹ Hanafi 2002: 57

⁴⁵⁰ Hanafi 2002: 56

bottom, between the government and the opposition, which allows state and society to coexist without falling into the extremes of authoritarian rule or popular revolt.⁴⁵¹

Hanafi definition visar att han ser ett fungerande civilsamhälle som en viktig instans för maktindelning. Om det finns ett fungerande civilsamhälle kan detta fungera som en garant för fredlig samvaro och samtidigt skydda samhället från en utveckling med auktoritära drag eller revolutioner. Hanafi är på det klara med att teorier om civilsamhället är sprungna ur västerländsk tradition, men enligt honom så förminskar detta inte teoriernas giltighet. Om civilsamhället djupast handlar om hur maktindelningssystem skall kunna implementeras i ett samhälle så att en grupp eller person inte enväldigt kan härska, så menar Hanafi att detta är något som det finns en lång tradition av i muslimsk historia. Skillnaden mellan teorier om civilsamhället som kommer från en islamisk kultur och från Väst ligger i att de islamiska är ”more innocent concepts, value free and without a hidden agenda”.⁴⁵² Genom en återblick på islamisk historia påpekar Hanafi att det finns en mycket lång tradition av legitima grupper som befunnit sig mellan stat och individ, som *qabila* ”stam”, *milla* ”religiös kommunitet/ sekt” och *ahl al-kitab* ”bokens folk”. Dessa grupper kom att i olika utsträckning ha autonomi från den styrande staten, och Hanafi poängterar att historiskt sätt har islamiska samhällen ofta varit mindre monolitiska och differentierade än den gängse västerländska stereotypen av vad som antas förekomma i ett teokratiskt samhälle.⁴⁵³ Samtidigt har det genom islamisk historia också funnits en mängd olika institutioner som på ett konkret sätt verkat inom det civilsamhället, som *hisba* och *Diwan al-mazalim*⁴⁵⁴ Enligt Hanafi har dessa institutioner efterföljare som kan identifieras i dagens moderna civilsamhälle, och även om dagens institutioner kommit att få nya namn så är påminner de om varandra när det gäller det arbete de utför. Hanafi är medveten om att hur pass stort inflytande de olika institutionerna och hur pass självständiga de varit, i stor utsträckning berott på olika tider och den verklighet som varit rådande. Men detta fråntar inte den aspekt som Hanafi finner viktigast nämligen att:

⁴⁵¹ Hanafi 2002: 58

⁴⁵² Hanafi 2002: 58

⁴⁵³ Hanafi 2002: 60

⁴⁵⁴ Hanafi 2002: 60f *Hisba* Är en benämning på att det hålls ett öga på att lagar och förordningar följs i samhället och då särskilt på marknadsplatsen. Målet var att försöka minimera olika missförhållanden som olika former av monopol eller att varor såldes till överpriser. Personen som hade detta som arbetsuppgift kallades *muhtasib* och hade till uppgift att hålla ett öga på att både stat och samhälle följde lagen. *Diwan al-mazalim* kan enklast beskrivas som en domstol där alla muslimer hade möjlighet att klaga på orätter som hade utförts, antingen av samhällets ledare eller de som var i hans tjänst. Domstolen fungerade som ett sätt för människor att direkt få sina spörsmål behandlade av statens högsta institutioner när de vanliga instanserna i samhället inte lyckats skydda den enskildes rättigheter.

”Islamic theory contains within it the idea of an intergrated politico- religious community, but with power dispersed among its constituent elements”.⁴⁵⁵

Hanafi berör även frågan om vilken roll ickemuslimska grupper skall ha i civilsamhället och hur de skall behandlas. Genom historien finns det en mängd exempel på hur kristna och judar levt i symbios med sina muslimska grannar. Detta är en historia som Hanafi finner har kommit att undergå en negativ utveckling under senare år och de som är orsaken till den här utvecklingen är fundamentalister. Dessa grupperingar menar han lever kvar i en förgången tid, när den religiösa tillhörigheten ansågs vara det samma som den politiska identiteten. Nuförtiden är realiteten den att alla medborgare i en stat är lika inför lagen, med undantag för familjelagen, oberoende vilken religiös övertygelse som individen omfamnar. Islamiska värderingar inom politik betyder för Hanafi ett betonde av pluralism i nationell bemärkelse vilket då inkluderar både muslimer och ickemuslimer och inte en politik i kommunalistisk anda där muslimer favoriseras.⁴⁵⁶

Hanafi är medveten om att civilsamhället och dess utveckling på intet sätt kan lösa alla de problem som finns i muslimska samhällen, men om ett utvecklat och fungerande civilsamhälle existerar finns det en större möjlighet att maktindelningen fungerar vilket leder till en bättre balans i en stat. Ett samhälle i balans ger i sin tur utrymme för större autonomi för olika grupper, samt i personlig frihet för individen. De uppenbara problem som Hanafi identifierar när det gäller civilsamhället i muslimska länder gäller glidningen mot teokratiska styrelseformer och kvinnans roll.

I det förstnämnda exemplet menar han att om staten är alltför stark och att ledaren blir mer och mer absolutistisk där han åberopar sin utnämning som given av Gud, riskerar hela systemet att bli perverterat. Det handlar då inte längre om att folket kan välja sin ledare utan detta är något som tillfaller Gud. Den absolutistiska tendensen är något som det finns en lång tradition av, enligt Hanafi oavsett, om det handlar om sunni eller shia. Kvinnans roll förs ofta fram och kritiker pekar på att familjelagen till stora delar diskriminerar kvinnor, till exempel genom att polygami är tillåtet och att kvinnors rättigheter är beskurna när det gäller skilsmässa och arvsrätt.⁴⁵⁷ För Hanafi är det uppenbart att familjelagen på en mängd punkter

⁴⁵⁵ Hanafi 2002: 61

⁴⁵⁶ Hanafi 2002: 64

⁴⁵⁷ Hanafi 2002: 70

bör omformas så att den kan möta den verklighet som dagens muslimska samhällen befinner sig i. En utveckling i den här riktningen är också något som skett i ett antal muslimska länder. Problemet består dock inte bara i diverse lagändringar, utan Hanafi menar att det är en annan sak att kvinnor verkligen blir medvetna om vilka rättigheter de egentligen har. En anledning till att kvinnors rättigheter ligger efter, är att staten i sig ofta inte fullföljer de lagar och förordningar som finns för att skydda kvinnans rättigheter.⁴⁵⁸ Det kanske största hindret ser Hanafi i de samhälleliga värderingarna där en konservativ syn på kvinnan är förhärskande och där kvinnans roll anses tillhöra familjens privata angelägenheter, där staten inte skall ha någon rätt att lägga sig i.

Att det finns något inom islam som förhindrar en utveckling av ett fungerande civilsamhället tillbakavisas av Hanafi. Problematiken ligger på ett annat plan, genom att vad han identifierar som en djupt konservativ strömning vuxit sig allt starkare under de senaste 50 åren. Bakomliggande faktorer till denna antipluralistiska hållning står att finna i de sekulära regimer som kommit till makten genom militärkupper, men även de nya former av kungadömen som kommit att bli institutionaliserade. De försök som gjorts av sekulära regimer eller militär när det gällt att reformera de muslimska samhällena har i stort sett misslyckats eftersom att deras utgångspunkt har varit att inkorporera Västs värderingar, vilket i slutändan lett till att folket kommit att bli alienerade från eliten. Detta misslyckande menar Hanafi har öppnat vägen för fundamentalister i deras strävan efter en form av autentisk islam. Även om Hanafi inte anser att dessa grupper för något positivt med sig är utvecklingen där de är förbjudna och inte kan verka öppet inte heller önskvärd.

Resultatet av en sådan politik är, enligt Hanafi, att grupper som inte kan arbeta öppet och tävla om människors stöd i civilsamhället kommer att vända sig emot de grundläggande värderingarna som civilsamhället är uppbyggda kring.⁴⁵⁹ För Hanafi blir svaret att det måste utvecklas en medelväg mellan sekularism och fundamentalism för att muslimska samhällen skall kunna utvecklas i demokratisk riktning. Utmaningen ligger i att:

Unless Muslim advocates of a middle course resume the serious task of developing and implementing pluralistic and representative conceptions of state

⁴⁵⁸ Hanafi 2002: 71

⁴⁵⁹ Hanafi 2002: 73

and society from within the Islamic tradition, Islam will offer no alternative conception of civil society.⁴⁶⁰

Hanafi strävar efter att finna den rätta medelvägen för islam och dess roll i samhället. Han vänder sig både mot en ökad sekularisering och mer extrema tolkningar av islam. Poängen är att inom islams tradition ge röst till krafter som betonar pluralism och en större delaktighet i samhället, vilket då kan bereda vägen för en alternativ islamisk tolkning av civilsamhället. Olsson menar att Hanafi i sina analyser strävar efter inrättandet av ett ”allomfattande politiskt system” *nizam*, där islam tillsammans med en utvecklad maktfördelning är själva grundbulten. Tanken om konsultation och fria val är också av mycket central betydelse. Det system som enligt Hanafi själv är bäst lämpat att skapa detta är vänsterns progressiva program som arbetar för att skapa ett ”rättvist samhälle” *nizam‘adil*. Vänsterns mål är att ta bort alla former av ”klasskillnader i samhället” *fawariq bain al- tabaqat* och att institutionerna och produktionsmedlen i stor utsträckning skall ägas av staten. Detta skall leda till att alla former av exploatering och monopol skall undanröjas. Om ett samhälle och dess institutioner inrättas efter dessa premisser kommer det inte att finnas något utrymme för dyrkande av enskilda individer samtidigt som det skyddar folkets rättigheter.⁴⁶¹

Olssons analys utgår ifrån att Hanafis ideologiska ställningstaganden i större utsträckning grundar sig på förnuftet än uppenbarelsen. Hanafis mål med sina analyser av samhället, kunskap och politik är att söka skapa ökad förståelse bland muslimer så att de kan skapa förändring bland annat inom de sociala och politiska planen, vilket i sin tur kommer att föra med sig utveckling på en rad andra samhällsliga områden. En sådan utveckling är nödvändig eftersom muslimer känner sig underlägsna den västliga världen och dess hegemoniska ställning.⁴⁶² Det som Olsson ser som mest problematiskt i Hanafis politiska anföranden är bristen på klara definitioner. Hanafi använder sig av termer som demokrati utan att för den skull uttryckligt förklara vad han själv egentligen menar. Dessutom specificerar han inte ”who the free electors should be, who may constitute the members of a *shura* council or what the accommodation of *shariah* actually means”.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Hanafi 2002: 74

⁴⁶¹ Olsson 2004: 133

⁴⁶² Olsson 2004: 134

⁴⁶³ *ibid*

Även om Hanafis idéer grundar sig på islamiska traditioner så finns en mängd idéstoff som uppenbarligen också är vanligt förekommande i diskussioner i Väst. Olsson exemplifierar detta genom att peka på det sätt Hanafi behandlar frågan om de religiösa källorna som en ny bas. För Hanafi handlar intresset inte om källorna i sig, utan hans fokus ligger på källornas utveckling. Kontentan blir att islam som sådan är ett objekt Hanafi studerar. När Hanafi fokuserar på demokrati och vad detta inkorporerar, gör han inte detta utifrån antagandet att det är ett koncept från Väst, utan demokrati ses som något islamiskt. Den process som Hanafi använder sig av kan enligt Olsson ses som ”an Islamisation of Western concepts and ideas”.⁴⁶⁴ Den problematiska sidan av Hanafis syn på vad det politiska systemet skall innehålla är att han tycks vara mer intresserad av vilka principer den tilltänkta ledaren skall följa än hur statens politiska institutioner rent konkret skall formas. Bristen på en rak definition av vad en demokrati egentligen betyder är också hämmande, men Olsson betonar att det inte handlar om en sekulär demokrati, det vill säga statens styre skall legitimeras genom någon form av gudomligt dekret.⁴⁶⁵ En av de saker som Hanafis syn på demokrati inkorporerar är tanken om att revolution skall vara en social rättighet, demokratin gör då att revolution eller olika former av sociala omvälvningar blir något som anses vara acceptabelt. Olsson framhåller att:

his method is an obvious break with conventional Islamic hermeneutics as well as with political ideals usually found within Islamic political interpretations. Thus, he wants to re- actualise the *rational* elements of *turath*.⁴⁶⁶

Hanafis utgångspunkter gör alltså att hans förståelse av islam och politisk ideologi skiljer sig från de ideal som annars förknippas med politiska tolkningar av islam.

⁴⁶⁴ Olsson 2004: 136

⁴⁶⁵ Olsson 2004: 136

5.3. Tariq Ramadan- Bakgrund

Tariq Ramadan (f. 1962) är född i Schweiz men av egyptiskt ursprung. Han är verksam vid universiteten i Fribourg och Genève. Ramadan har examen i filosofi och fransk litteratur och har doktorerat i islamologi vid universitetet i Genève. Under sin studieperiod spenderade han också tid vid al-Azhar där han studerade arabiska och islam.⁴⁶⁷ Att Ramadan kommit att bli relativt känd handlar inte bara om att han försöker behandla frågor som berör muslimer i Europa där de befinner sig i minoritetsställning, utan till viss del spelar hans släkträd också in. Ramadan är dotterson till grundaren av Muslimska Brödraskapet i Egypten, Hassan al-Banna, och hans far är Said Ramadan som brukar beskrivas som en av de mest framstående ideologerna inom Brödraskapet. Anledningen till att Ramadan är född och uppvuxen i Schweiz är att hans far var tvungen att lämna Egypten i kölvattnet på den förföljelse och repression som drabbade Brödraskapet under Nassers regim.⁴⁶⁸

Att Ramadan tankar och idéer inte anses vara helt okontroversiella blev tydligt i september 2004 när han nekades inresa till USA. Anledningen till resan var att han hade blivit utnämnd till gästprofessor vid Notre Dame University i Indiana. Att han nekades visum berodde enligt den amerikanska administrationen på att han ansågs utgöra en säkerhetsrisk, och att det fanns misstankar om att han hade haft hemliga kontakter med al-Qaida.⁴⁶⁹ Kritiken mot Ramadan har även riktat in sig på att han är islamist, och att hans tankar om dialog bara är en chimär och att det egentligen handlar om en strävan efter ett islamiskt världsherravälde. Denna tanke framfördes av Lisbeth Lindeborg i *Dagens Nyheter* där hon med hänvisning till Ramadan framhöll att han:

följer (...) den islamistiska vilseledande strategin och talar om sin vilja till dialog medan det långsiktiga målet är raserandet av de västliga demokratierna.⁴⁷⁰

Lindeborg uttrycker här en inte helt ovanlig beskyllning nämligen att islamister egentligen bara visar upp en demokratisk fasad, medan deras övergripande mål är att omforma de samhällen de verkar i till att bli islamiska.

⁴⁶⁶ ibid

⁴⁶⁷ www.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ramadan

⁴⁶⁸ Hjärpe 2003:127

⁴⁶⁹ Hjärpe SD 2004-10-16

⁴⁷⁰ Lindeborg DN 2005-08-13 Lisbeth Lindeborg är statsvetare verksam i Magdeburg, Tyskland.

5.3.1. Västeuropa och den muslimska identiteten

Det är av avgörande betydelse för Ramadan att aktualisera vad det innebär att vara muslim i Västeuropa och vilket fundament detta skall utgå ifrån. Han menar att:

Islam in the West- although its fundamental principles must be known to rely on the Qur'an and the *Sunna* – should have a specific and appropriate actualisation and this is the message young and not so young Muslims are clearly conveying.⁴⁷¹

För Ramadan betyder inte den nya omgivningen att de fundamentala principerna i religionen skall åsidosättas, istället bör utvecklingen innebära att islams budskap tolkas genom den reella verklighet som omger muslimer idag. Ramadan argumenterar för att muslimer i Väst på nytt måste skapa en egen muslimsk identitet. För att detta skall bli möjligt måste muslimer göra sig av med uppfattningen att islam i sig är ett problem. Detta är en uppfattning som Ramadan menar har varit vanlig i Europa bland den inhemska befolkningen, och denna uppfattning har sedan kommit att internaliseras av den muslimska befolkningen. Muslimerna själva har kommit att bli övertygade om att islam i västerlandet är en ekvation som inte går att lösa på ett positivt sätt, och att muslimer inte är positivt inställda till frågor som rör modernitet, utveckling och demokrati. Bland muslimerna själva finns det också aspekter som spelar in i den här utvecklingen, främst handlar det om att den första generationens muslimska emigranter som ett sätt att bibehålla den egna identiteten har kommit att överdrivet fokusera på vissa specifika aspekter av livet i Väst som till exempel moskéer, begravningsplatser och mat. Rent konkret menar Ramadan att detta har lett muslimer till att antingen hålla en mycket låg profil i samhället och inte möjliggöra kritik, mot den egna gruppen eller så har all tid ägnats åt att försöka förklara vad islam är- och inte är.⁴⁷² Utvecklingen av den egna muslimska identiteten här därför blivit hämmad och mer konkret har det betytt att:

The Muslims have often developed a perverted concept of themselves and consequently, of the Islamic way of life. They have almost forgotten what Islam is *in itself*, what its fundamental and universal message is, what the Muslim contribution to human civilisation over the course of history has been (within law, science and philosophy).⁴⁷³

⁴⁷¹ Ramadan 1999:115

⁴⁷² Ramadan 1999: 113

En utveckling där muslimer enbart intresserar sig för vissa specifika områden som till exempel matregler är något som Ramadan finner oacceptabelt. Den egna muslimska identiteten måste stärkas genom att återknyta till de fundamentala delarna av islam och mindre kraft ägnas åt frågor som inte är av lika central betydelse. Ramadan framhåller att lösningen på hur islam och det västerländska samhället skall kunna leva i en fruktbar symbios sida vid sida inte innebär att muslimer skall leva sina liv utan islam, eller med andra ord att mindre religion till leder till mindre problem.

Ramadan menar att en utveckling där de här frågorna ställs i centrum har blivit allt mer påtaglig under senare år och att en uppenbar förändring kan skönjas. Det är andra och tredje generationens invandrare som står för den här förändringen och de strävar alltmer efter att återerövra sin egen muslimska identitet och leva enligt islam. Ramadan poängterar att utvecklingen inte kan sägas vara ett isolerat fenomen i specifika länder utan detta är något som pågår i hela västvärlden. Ofta är det ungdomar som efter en problematisk uppväxt kommit att återupptäcka sin egen tradition och religion. Att se den här utvecklingen som enbart ett avståndstagande från Väst är enligt Ramadan att missförstå hela situationen. Egentligen handlar det mer om att de här ungdomarna på ett positivt sätt omfamnar sin islamiska identitet. Ramadan ser den här utvecklingen som en avgörande faktor när det gäller den roll som islam skall ha i framtiden i Väst. En viktig aspekt som är av betydelse är att den islam som den nya generationen möter är renad från vad Ramadan kallar "the accidents of its traditional reading".⁴⁷⁴ Med detta menar han att det inte länge handlar om den tolkning av islam som kanske varit förhärskande på den marockanska landsbygden utan istället betyder det människor har en direkt förbindelse till de fundamentala delarna av tron genom att det finns en omedelbar kontakt med Koranen och sunna. Just detta faktum anser Ramadan vara av helt avgörande betydelse eftersom:

It sets the seal on the break-up between, on the one hand, Islam and its actualisation in North Africa or Asia and, on the other, the way it should be thought, adapted and lived in the West.⁴⁷⁵

Ramadan gör i ovanstående citat en skillnad mellan det sätt som religionen tolkades i de gamla hemländerna som han finner föråldrad och det sätt som islam bör tolkas och levas i den

⁴⁷³ Ramadan 1999: 114

⁴⁷⁴ Ramadan 1999: 114

⁴⁷⁵ Ramadan 1999: 115

omgivning muslimer idag befinner sig i Västeuropa. Även om Ramadan finner att det finns en positiv utveckling där muslimska ungdomar allt mer strävar efter att aktualisera sin muslimska tradition och identitet bär detta också med sig stora problem som måste åtgärdas. Problematiken bottnar i att ungdomar befinner sig långt borta från sina ursprungsländer, samtidigt som att de behöver klara, enkla islamiska svar på uppkomna frågor. Många ungdomar saknar någon form av religiös utbildning och den stora delen av dem talar inte heller arabiska. Rent konkret pekar Ramadan på att detta leder till att dessa grupper inte känner sig delaktiga i utvecklingen av en muslimsk identitet i Europa, och att de vänder allt sitt intresse till *fiqh* för att genom jurisprudence lösa sina problem.

En negativ spiral inträffar när den andra eller tredje generationens invandrare enbart tror att de måste söka svaren utomlands från 'ulama' som bor i muslimska länder och befinner sig i en annan kontext, istället för att själva söka efter svaren.⁴⁷⁶ En ytterligare faktor som spelar in är att de första generationernas muslimska invandrare och deras respektive organisationer i stor utsträckning inte själva anser sig vara tillräckligt kompetenta för att kunna ge svar på frågor om vad som till exempel är tillåtet inom islam. Att de inte kan ge svar på frågor betyder att det inte heller går att fastställa vilken metodologi som skall brukas inom den nya kontexten i Europa. Detta leder i sin tur menar Ramadan till att muslimsk ungdom får en snedvriden bild av vad det innebär att vara muslim och muslimsk identitet reduceras till att endast bli en samling traditionella regler om vad som skall anses vara "tillåtet och förbjudet" *al-halal wa al-haram*. Samtidigt leder det till att de viktiga kunskaper och erfarenheter som muslimska ungdomar kommit att erövra i sitt dagliga liv i europeiska samhällen inte kommer till nytta.⁴⁷⁷

Hur ser då Ramadan på muslimer och deras roll i en europeisk kontext? För Ramadan betyder detta att det finns en rad positiva aspekter som muslimska invånare har haft och har nytta av. Muslimer i Europa är fria att praktisera sin religion och de har rätt att bygga moskéer och starta egna autonoma organisationer. Till stora delar lever muslimer i Europa i frid och under säkra förhållanden, och det är bara i undantagsfall som deras närvaro i samhället ses som en av orsakerna till arbetslöshet och andra sociala problem. Ramadan påpekar att det inte finns någon europeisk konstitution som till sin utformning är anti-islamisk och det finns också en jämlikhet inför lagen som betyder att ingen diskrimineras på grund av sin religiösa övertygelse. Ett ytterligare faktum som verkar positivt för muslimer i Europa är att det finns

⁴⁷⁶ ibid

⁴⁷⁷ Ramadan 1999: 116

stora möjligheter att bedriva utbildning och undervisning som är till gagn för den egna komuniteten. Det finns inga lagar och förordningar som förhindra detta, däremot är det mer regel än undantag att muslimer inte genomför detta och ägnar sig åt sina ”gemensamma plikter” *fard kifaya* när det gäller att själva söka förbättra den egna situationen. Det är muslimerna själva som måste utföra sina plikter när det gäller att skapa möjligheter för den egna gruppen att återknyta till sin religion Oavsett hur stort engagemanget är kan bristen på religiöst utövande inte skyllas på det omkringliggande samhället, enligt Ramadan.⁴⁷⁸

Att leva i Europa innebär för Ramadan att muslimerna skall ta tillvara på de rättigheter som de har givits. Detta betyder i sin tur att det är av central betydelse att de engagerar sig i de nya samhällen de är en del av. Frågan om muslimska invandrare skall anses vara först och främst muslimer, eller om de skall ses som europeiska invandrare, är ett tydligt exempel enligt Ramadan på en fråga som egentligen inte är av betydelse. Anledningen är att de konstitutioner som är förhärskande i Europa inte sammanblandar religiös övertygelse med nationalitet. I detta fallet poängterar Ramadan att frågan om religiös övertygelse och nationalitet svarar på olika frågor: ”Muslim identity is an answer to the question ”Why?” While national identity answers the question ”How?”⁴⁷⁹ Att vara muslim är då att uppehålla ett förtroende som ger mening i livet, en uppfattning om vad livet och döden innebär och tron på en skapare. Nationalitet däremot i dagens industrialiserade länder handlar mer om att det skapar en struktur för hur livet skall levas tillsammans med andra medborgare.⁴⁸⁰

Frågan om muslimer egentligen är tillåtna enligt islam att leva i icke-muslimska länder, betonar Ramadan att det inte finns några hinder för detta så länge som att ett par principer kan uppehållas. Dessa principer inbegriper att muslimer fritt kan utöva sin religion och att de kan skydda sin identitet. Bland muslimer är det inte ovanligt att de missförstår frågan om identitet. Ofta reduceras identitet till att endast handla om olika regler som skall följas. Ramadan anser att det allts om oftast sker en alltför stor sammanblandning mellan privata känslor och regler det gäller att finna en medelväg mellan alienering och assimilation. Att välja någon av dessa två är det som Ramadan ser som det naturliga valet när muslimer befinner sig i en nykontext där man också är en minoritet. Det handlar helt enkelt om självbevaringsdrift från muslimernas sida.⁴⁸¹ Lösningen på detta går genom att muslimerna själva kan formulera sin

⁴⁷⁸ Ramadan 1999: 122

⁴⁷⁹ Ramadan 1999: 163

⁴⁸⁰ *ibid*

⁴⁸¹ Ramadan 1999 179f

egen identitet i Väst vilket innebär att de inte behöver reagera på det omgivande samhället antingen med assimilation eller alienering. En utveckling där muslimer inte skapar en egen autonom europeisk identitet hotar att leda till att de inte anser sig ha något att bidra med till samhället de lever i. Deras självbild kommer att domineras av känslan att de inte "are able to to have a positive impact on this society, let alone have their contribution recognised".⁴⁸²

För att kunna leva ett fruktbart liv, vilket ger möjlighet att bidra i positiv riktning till samhället måste individen, enligt Ramadan först och främst skapa sig en egen identitet. Om detta inte görs kommer individen att sakna incitament för förändring. Att vara muslim i Europa betyder för Ramadan ett bejakande av sitt medborgarskap. Därför är det en negativ trend när muslimer försöker ställa sig utanför de europeiska samhällena och istället skapar egna slutna enklaver med andra meningsfränder. I enklaverna försöker de att återuppbygga de sociala mönster som var dominerande i det gamla hemlandet och muslimer själva ser en sådan utveckling som den bästa garanten för att etniska och religiösa traditioner skall fortleva utan skadliga influenser från Väst. Ramadan pekar på utvecklingen i Storbritannien där grupper från Pakistan och Indien lever sina liv med mycket lite eller ingen kontakt med det omgivande samhället. Ramadan hävdar att de här grupperna i egentlig mening inte skyddar den asiatiska befolkningen som etnisk grupp eller en muslimsk identitet, utan det handlar om ett skydd av det asiatiska sättet att tolka och leva islam. Att leva enligt islam i dessa muslimers ögon blir att reproducera de former som var dominerande i det gamla landet, samtidigt som att alla former av ifrågasättande av gamla traditioner i den nya kontexten brännmärks som varande ett förräderi mot islam och något som hotar den muslimska identiteten. Skapandet av slutna komuniteter av muslimer betyder för Ramadan att:

once again, the Message of Islam is reduced to its traditional or cultural dimension but, this time, for exactly the opposite reasons, because of a fear generated by the environment.⁴⁸³

Ramadan motsätter sig därför en utveckling där rädsla för det omgivande samhället styr tolkningen av religionen i en konservativ riktning som leder till att grupper sluter sig och avvisar det omgivande samhället. Motsatsen till en framtid där muslimer lever sitt liv inneslutna i sina egna områden, utan kontakt med det omgivande samhället, är att muslimska

⁴⁸² Ramadan 1999: 181

⁴⁸³ Ramadan 1999: 187

invandrare ser till att skapa en grundläggande kunskap om de samhällen de lever i. Detta kan betyda att det anordnas någon form av medborgarutbildning som tar upp viktiga sociala och politiska aspekter i den nya kontexten. Muslimer själva måste uttrycka intresse för att få djupare kunskap om vad medborgarskapet bär med sig för rättigheter och plikter. De måste själva försöka bilda sig en uppfattning om hur det sociala och politiska landskapet ser ut i det nya landet. Muslimska organisationer och muslimska ledare bör betona vikten av engagemang, särskilt på lokal gräsrotsnivå, och det är också av yttersta vikt att samarbeta med icke-muslimska grupper grundläggs.⁴⁸⁴ För Ramadan pekar allt detta i en riktning nämligen att det är alla muslimers plikt att inta en aktiv roll i det nya samfundet. Muslimska organisationer måste söka samarbete med andra institutioner i samhället för att på så sätt bli betraktade som en reell social kraft att räkna med. Genom samarbete med andra grupper kommer det bli möjligt att vinna det övriga samhällets erkännande eftersom:

Women and men, whether young, adolescent or adult need to be acknowledged by their peers and a society only gives credit to those it knows and recognises.⁴⁸⁵

Lösningen på problematiken ligger i att anta alla former av aktivitet som något positivt. Genom att visa sig villiga till förändring och gränsöverskridande samarbete, menar Ramadan att resten av samhället kommer att få upp ögonen för de positiva aspekter som den muslimska gruppen kan ha i samhället. Professorn i islamologi Jan Hjärpe karakteriserar Ramadans strävan efter formandet av en europeisk islam som att han argumenterar för detta utifrån en position mitt emellan radikala islamister och europeiska sekularister. Ramadan drivs av tanken att det inte bara går att förena islam som religion med värden som betonar frihets och rättighetstankar utan att de också är möjliga att sammanföra med islamismen. Hjärpe framhåller att Ramadan i sin tolkning av religion poängterar vikten av att religionen tolkas utifrån den del av den europeiska idéhistorien där tankarna om mänskliga rättigheter, frihet och broderskap har sitt ursprung.⁴⁸⁶ En av Ramadans grundläggande argument när det gäller den muslimska närvaron i Europa är att det är av stor betydelse att muslimer i alla delar av samhället är så aktiva som möjligt. Just betoningen av aktivitet tolkar Hjärpe som del av en kritik mot muslimska länder och de odemokratiska regimer som styr där genom allehanda former av repression, vilket gör att invånarna lever under mycket svåra förhållanden.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Ramadan 1999:231f

⁴⁸⁵ Ramadan 1999:232

⁴⁸⁶ Hjärpe 2003: 128

⁴⁸⁷ Hjärpe SD 2004-10-16

5.3.2. Demokratins okränkbarhet

Ramadan motsätter sig alla former av karakterisering av förhållandet mellan islam och demokrati som pekar på att de skulle vara inkompatibla. Det handlar inte om att:

(...) one must chose either *islam* or *democracy*. In other words, either a theocratic organisation or a state of law?⁴⁸⁸

Det finns alltså inte fog för påståenden som gör gällande att valet står mellan antingen islam eller demokrati och att de två inte kan fungera tillsammans. Ramadan pekar på att det finns fyra premisser för förhållandet mellan religion och politik med islam som utgångspunkt. Startpunkten är Koranen och sunna eftersom att de ger en heltäckande bild av vad det innebär att vara människa och leva. Detta till trots så ger inte dessa två källor konkreta råd i alla frågor som berör en annorlunda historisk och geografisk kontext. Med Koranen och sunna som utgångspunkt är det möjligt att åstadkomma *ijtihad* så länge som detta inte motsäger dessa två källor, och det är respektive tidsepok och kommunitets ansvar att detta följs i skapandet av olika synsätt. I sin förståelse av sambandet mellan religion och politik betonar Ramadan att det finns uppenbara skillnader med hur den religiösa sfären tolkas inom den kristna och judiska traditionen. Framst handlar skillnaden om att:

The spheres of the religious and the rational, the sacred and the profane are defined differently. They do not have the same limits and they are articulated very specifically from one tradition to another.⁴⁸⁹

Att muslimer tar religionen som grund och referenspunkt för sitt politiska engagemang innebär inte att de per definition skall exkluderas när det gäller olika former av beslutsfattande i samhället, som stiftandet av lagar. Det finns enligt Ramadan en viktig aspekt som tycks falla bort i diskussionen om kombinationen av religion och politik, och då särskilt när det gäller islam. Att neka muslimer att se till islam som sin grund när de engagerar sig politiskt, är helt enkelt inte möjligt eftersom det skulle vara att skära av dem från deras ursprung och kulturella identitet.⁴⁹⁰ Det är ett förlegat kolonialistiskt sätt att tänka menar Ramadan, där värderingar

⁴⁸⁸ Ramadan 2001: 75

⁴⁸⁹ Ramadan 2001: 79

⁴⁹⁰ Ramadan 2001: 80

från Väst endast ses som normerande medan muslimerna ses som bakåtsträvande. Han påpekar att:

Faithfulness to principles cannot involve faithfulness to the historical model because times change, societies and political and economic systems become more complex, and in every age it is in fact necessary to think of a model appropriate to each social and cultural reality.⁴⁹¹

Med ovanstående som utgångspunkt menar Ramadan att varje samhälle själva ges möjlighet att besluta vilka styrelseformer som är mest lämpade med hänvisning till den egna historien och kulturen. När muslimer och deras förhållande till demokrati diskuteras i intellektuella kretsar i Väst läggs stor vikt vid att muslimer skall anamma en specifik demokratisk modell, medan det underliggande motivet är att utröna om muslimer verkligen är intresserade av att implementera demokratiska principer. Ramadan tolkar det som att det finns en förkärlek för att glömma bort det faktum att även om de demokratiska grundprinciperna är de samma, så finns det stora skillnader i själva utformningen vid en jämförelse mellan Europa och USA.⁴⁹²

På samma sätt anser Ramadan att det är fel när de styrande regeringarna i Väst ser de som betecknar sig som liberaler eller reformister som de enda sanna förespråkarna för demokrati. Att de ses som de enda riktiga demokraterna beror på att deras sätt att formulera sina ståndpunkter lätt kan översättas i termer som är kända i Väst och att de samtidigt accepterar de referensramar som är dominerande där. Ramadan finner inte att den här gruppen är en dominerande kraft, utan de tillhör egentligen en minoritet som i vissa fall ändå kommit att tillskansa sig den yttersta makten. Han ifrågasätter också deras demokratiska renommé emedan personer som kallar sig liberaler inte har tvekat att uttrycka stöd för regimerna i bland annat Tunisien och Algeriet. I kampen mot så kallade fundamentalister anser inte liberaler och reformister det klandervärdigt att alliera sig med despoter.⁴⁹³

Att demokrati inte är den dominerande samhällstrukturen i den muslimska världen, menar Ramadan kan inte förklaras genom att peka på en specifik faktor. Skulden finns både bland muslimerna själva men också västvärlden har del i bristen på demokratisering. Han säger:

⁴⁹¹ Ramadan 2004: 36

⁴⁹² Ramadan 2004: 235

⁴⁹³ Ramadan 2004: 233

Behind the beautiful speeches based on human rights and democracy, the great powers support regimes whose least concern is to be representative. Democracy here supports dictatorial terror there.⁴⁹⁴

Kontentan för Ramadan är att Väst inte tvekar att stödja repressive regimer så länge som det gagnar deras egen agenda. Stödet för de odemokratiska regimerna är också en garanti för att befolkningen inte skall försöka skapa social förändring utan att status quo bibehålls. När folk står under ett ständigt hot om olika former av repressalier finns det inte utrymme för en strävan mot en omvandling av samhället i demokratisk riktning. Att skapa en strukturell utveckling där de muslimska länderna ges möjlighet till ökad demokrati är inte något som det finns en politisk vilja att genomföra i dag därför att detta inte anses vara produktivt enligt vissa specifika politiska intressen. Valet blir då enkelt hellre ”a dictator than a ’madman of God’ who promises us beards and will impose veils”.⁴⁹⁵ Diktatorer får hållas så länge de bara kan se till att behålla stabilitet medan de som gör anspråk på makten utifrån religiösa ideal anses vara helt opålitliga.

Muslimerna själva bär också en stor skuld i att demokrati inte kommit att slå rot på ett mera kraftfullt sätt i den muslimska världen. När det gäller staten och dess roll betonar Ramadan att stat-nation modellen mer eller mindre har misslyckats. Främst beror detta på att utvecklingen av denna modell i Europa hade en annorlunda historisk kontext att förhålla sig till än den muslimska världen. En viktig aspekt är den sekulariseringsprocess som varit dominerande i Västeuropa men inte haft samma betydelse i den muslimska. De stater som skapades efter självständigheten, med honnörsord som modernism och progressivitet, med ledare som Nasser, Bourgiba och Ben Bella, misslyckades med att skapa samhällen med en bred samling runt vad medborgarskapet egentligen skulle innebära. Lösningen på dilemmat med medborgarskapets grundläggande värderingar består inte i ett övertagande av de strukturer som finns i Västeuropa. Anledningen till att ett överförande inte är möjligt är att det enbart skulle skapa leda till ett fördjupande av de redan föreliggande konflikterna.⁴⁹⁶ Vägen framåt enligt Ramadan ligger i att den religiösa dimensionen av människors medborgarskap kommer i förgrunden.

⁴⁹⁴ Ramadan 2001: 121

⁴⁹⁵ Ramadan 2001: 123

⁴⁹⁶ Ramadan 2001:114f

Unlike the West which is more or less relatively liberated of the religious in order to create an individual citizen, our epoch reminds us that it is within Islam that a dynamic must develop that enables a citizenship which is respectful of the values of each one. We cannot continue thinking, unless we want to be blinded indefinitely, that we can reach a result by denying the religious and cultural substratum of identity.⁴⁹⁷

Ramadan efterlyser i citatet ovan en utveckling där värderingar om frågor som rör medborgarskap och respekt för medmänniskor inhämtas från islam. Han menar att Väst inte längre lägger vikt vid religionens betydelse, men detta är inte fallet för muslimer, utan det är den religiösa identiteten som skall forma individen. Ramadan ser islam som en omistlig del av ett framtida samhälle som grundar sig på demokratiska värderingar. Samtidigt så uttrycker han kritik mot vad han anser vara bakåtsträvande teologer. Många av dagens teologer som besitter så pass stor kunskap att de kan ägna sig åt *ijtihad* befinner sig i ett vakuum när det gäller den verklighet som möter muslimer. Antingen ägnar de sig åt teorier eller enstaka specifika frågor. När teologer enligt Ramadan befinner sig på ett så pass stort avstånd från den reella verkligheten är det inte konstigt att de inte kan lösa de problem som uppstår, egentligen handlar det om att det behövs en annan form av kompetens. Att dagens teologer inte har möjlighet att möta utvecklingen och de problem som uppstår är inte konstigt. Ramadan menar att detta bottnar i det faktum att deras utbildning inte låter dem närma sig nya områden utan att de enbart kan ge omdömen eller svar inom en väldigt snäv ram.

För att riktig förändring skall bli möjlig argumenterar Ramadan för att teologerna inte skall vara de enda som har möjlighet att fälla den avgörande rösten, Istället bör kunskapen sökas i en mängd olika kunskapsfält. Lösningen ligger i att:

we increase contact between the intellectuals who are skilled in contemporary political sciences, sociology, law, economy, field specialists (urbanists, architects, members of NGOs) as also with theologians whom we have talked about.⁴⁹⁸

Utmaningen för framtida muslimska samhällen ligger alltså i att varken imitera Väst och dess samhällen eller att skapa samhällen som inte bibehåller islamiska värderingar. Skapandet av vad Ramadan benämner som ett "original Islamic project" betyder att själva samhällsgrunden

⁴⁹⁷ Ramadan 2001: 115

⁴⁹⁸ Ramadan 2001: 119

inte enbart kan utgå från teologiska frågor utgående från principen om ”tillåtet-otillåtet” *yajuz la yajuz* utan det måste också till andra former av djuplodande analys.⁴⁹⁹ I sin analys av den muslimska världens kris trycker Taha Jabir al-Alwani på den viktiga roll som *ijtihad* har för att krisen skall få en lösning.⁵⁰⁰ Al-Alwanis analys utgår från att den kris som den muslimska *umman* befinner sig i inneburit att den inte längre har en egen distinkt kulturell identitet med tillhörande värderingar. En anledning till detta är att alltför mycket lånats in från Väst så att den egna traditionen kommit att förblekna. Inledningen på den kris som är förhärskande spårar al-Alwani i underlåtenheten att använda *ijtihad* och istället förlita sig på *taqlid* ”härkning”.⁵⁰¹ Om en förändring skall ske måste *ijtihad* användas på ett nytt sätt och ett sätt som al-Alwani ponerar är att en *faqih* kan ikläda sig rollen av sociolog och vara en del av det vetenskapliga arbetet och därmed fungera som ett komplement till de sociologer som redan finns för handen. Det bakomliggande antagandet för al-Alwani är att det inte är möjligt för en enda människa att bemästra vitt skilda discipliner i det moderna samhället.

Lösningen på dilemmat står att finna i en form av grupp *ijtihad*.⁵⁰² I al-Alwanis tolkning avvisar han de som menar att *ijtihad* endast är något som kan utföras av de religiöst lärda men samtidigt är hans uppfattning inte att detta är något som kan realiserars av vem som helst. Den avgörande faktorn i vem som har rätt att syssla med *ijtihad* beror på utbildning och det är genom utbildning som individen kommer att besitta auktoritet. Auktoritet är alltså inget som går i arv utan individen själv:” may be capable of creating his or her personal expertise, and therefore authority is intimately related to the individual’s personal learning”.⁵⁰³ Det finns beröringspunkter i den analys av samhället som görs av både Ramadan och al-Alwani. De vill att teologer fortfarande skall spela en roll i förandet av samhället men samtidigt är de medvetna om att det också behöver inkorporeras människor med andra kunskapsområden. De varnar också för att influenser från Väst inte får bli alltför dominerande så att de överskuggar den egna traditionen. De betonar även vikten av utbildning för att möta de utmaningar som dagens samhälle bär med sig och för al-Alwani är utbildning själva nyckeln till auktoritet och de som skall kunna genomföra *ijtihad*.

⁴⁹⁹ Ramadan 2001: 120

⁵⁰⁰ Stenberg 2004: 96 Taha Jabir al-Alwani var tidigare chef för IIIT (The International Institute of Islamic Thought) som grundades 1981 i USA. Han kommer ursprungligen från Irak men fick sin högre utbildning och doktorerade vid al-Azhar. Al-Alwani akademiska specialområde är *fiqh*.

⁵⁰¹ Stenberg 2004: 97f

⁵⁰² Stenberg 2004: 100 Tanken om grupp *ijtihad* har också framförts av den indonesiske muslimska tänkaren Nurcholish Madjid.

Tanken att islam utgör själva grunden för skapandet av ett gott samhälle betonas av Ramadan. Detta är något som även Hjärpe uppmärksammar och poängterar att Ramadan befinner sig i en något prekär situation, mellan de som förespråkar en mer radikal islamism och de som förespråkar en utveckling där religionen inte skall vara en del av den politiska agendan. Skillnaden ligger i att Ramadans strävan grundar sig på övertygelsen att kampen mot orättvisor och allehanda former av förtryck ikläds den religiösa språkdräkten. Betoningen av religionens roll är också av stor betydelse när det gäller att attrahera människor i den muslimska världen för värderingar som mänskliga rättigheter och demokrati. Utan den religiösa förankringen är det inte möjligt att skapa ett brett folkligt stöd för de här principerna.⁵⁰⁴

5.3.3. Ett samhälle med demokratiska principer

Den princip som Ramadan menar har den största betydelsen när det gäller demokrati är *shura*. Ramadans argumentation utgår från Koranen och de suror som nämner och behandlar frågan om konsultation, främst sura 42:36-8 och 3:159. Samtidigt som att det finns stöd för principen om *shura* i Koranen, så finns det inga konkreta råd för hur tanken om konsultation skall utformas. Historien visar också att själva formen kommit att skilja sig markant mellan Profetens olika efterträdare.

Med detta som utgångspunkt finner Ramadan att det trots allt går att fastställa ett antal olika principer för hur konsultation kan tolkas. Det politiska styret måste ge människor möjlighet till deltagande i den politiska processen, och detta kan utformas på en mängd olika sätt. Antingen kan det handla om direkta val eller andra former av representation. Det som avgör detta från fall till fall är den historiska och kulturella kontexten som föreligger i respektive land. I kölvattnet på människors rättighet att delta är det av nödvändighet att ett ”parlament” *majlis as-shura* inrättas. Den konkreta utformningen av ett sådant parlament är inte heller statistiskt utan Ramadan ponerar att det finns en mängd olika tänkbara utformningar som direkta val eller andra regionala råd, med den gemensamma nämnare att de inte skall bryta mot Koranens tanke om konsultation bland gemene man och kvinna. De personer som skall ha möjlighet att väljas måste besitta en rad olika former av kunskap. Visserligen måste det finnas personer som är traditionellt skolade inom teologi, men det behövs också personer

⁵⁰³ Stenberg 2004: 100

som är skolade inom andra discipliner som ekonomi, sociologi och statsvetenskap. En av de viktigaste arbetsuppgifterna för de invalda är sedan att applicera *ijtihad*, så att källorna kan tolkas i takt med den omgivande verkligheten. Detta är inte något som längre endast kan ses som en uppgift för teologerna, eftersom utvecklingen inom en rad vetenskapliga områden nått så långt att det inte är möjligt att besluta i mycket komplexa frågor utan att rådfråga experter från andra discipliner.⁵⁰⁵

Synen på ledarskapet och vem som skall kunna väljas till president är också en fråga som Ramadan anser vara beroende av den historiska och kulturella kontexten. Det finns inget inom islam som motsäger att en person kan väljas till en tidsmässigt fastlagd mandatperiod. Vilka som sedan skall sköta valet av president är också möjligt att diskutera. Ramadan ser två möjligheter antingen folket själva eller *majlis as-shura*. Det måste också fastställas att rösträtt inte är något som endast är förbehållet män, utan även kvinnor skall garanteras rösträtt. En annan aspekt som Ramadan ser som avgörande är att en klar maktdelning genomförs. Ramadan menar att det finns en tradition av detta inom islam ända sedan Abu Bakr tog över efter profeten. Traditionen från den tidiga historien visar att ”domarna” *qadi* utförde sitt arbete i en självständig anda där likhet inför lagen för alla var en central tanke. Efter att en president kommit att väljas av en majoritet av de röstberättigade skall sedan folket ”svära trohet” *bay‘a* med den utsedde segraren. Att svära trohet till den nye ledaren är något som måste ske på frivillig basis, och det skall inte handla om någon form av blind lydnad. Väljarna, menar Ramadan, har en plikt att kritiskt övervaka den nye ledarens politik och beslut och om ledaren visar sig vara orättfärdig är det också en plikt för människor att inom lagens ramar, se till att han avlägsnas.⁵⁰⁶ Ett problem är hur forskare från Väst väljer att skildra förhållandet mellan religion och politik med hänvisning till islam.

Many Western researchers and intellectuals, regardless of how good their intention is, make the mistake of apprehending the domains of the religious and the political, at the same time as their articulation and interaction, according to points of reference which are theirs and in the light of their own history.⁵⁰⁷

Det finns alltså en form av etnocentriskt jäv hos forskare från Västs. Deras framställningar av islam och politik grundar sig på referenser från den egna historiska kontexten. Detta leder till

⁵⁰⁴ Hjärpe 2003: 128f

⁵⁰⁵ Ramadan 2001: 84f

⁵⁰⁶ Ramadan 2001: 85f

att deras analyser har en tendens att bli missvisande. Ramadan utgår från att det inte går att särskilja termer som används från den utveckling de kommit att undergå genom historien. De är alltså färgade av den kulturella kontexten där de framsprungit. Därför kan det vara svårt eller nästintill omöjligt att göra rättvisa jämförelser när referenspunkter och kultur markant skiljer sig åt. Men detta är inte något som enbart speglar uppfattningar i Väst, utan även muslimer gör sig skyldiga till samma misstag. En del av lösningen för Ramadan när frågor som demokrati, mänskliga rättigheter och yttrandefrihet behandlas är att det görs en åtskillnad ”between normative definitions and ideological and political tools”.⁵⁰⁸ Det är följaktligen av värde att göra skillnad mellan det som kan användas som politiska och ideologiska instrument med de normativa definitionerna.

Att islam som religion skulle föreskriva teokrati som politisk styrelseform är något som Ramadan bestämt tar avstånd ifrån. Ramadan tolkar relationen till Gud när det gäller den politiska processen som att detta föreskriver öppenhet och pluralism. Det finns bara en Gud, en Profet och en text men detta faktum hindrar inte att samhälles grundläggande värderingar präglas av pluralism, och tyngdpunkten ligger på att det finns en mängd olika tolkningsmöjligheter. Pluralismen ser Ramadan som den aspekt som skall garantera yttrandefrihet i den politiska processen och därför är det också nödvändigt att det inrättas ett legitimt flerpartisystem.⁵⁰⁹ Utmaningen ligger i att få fram nya perspektiv på människors deltagande i politiska frågor som gör dem villiga att engagera sig. I det moderna samhället argumenterar Ramadan för att det inte finns utrymme för att makt skall kunna gå i arv inom en familj eller en klan. Kompetens och moral är inte något som per definition överflyttas till kommande generationer.

En av de saker som Ramadan anser vara en gemensam nämnare för demokratiska stater är respekten för individuella rättigheter och respekten för minoriteter. Ramadan argumenterar för att detta är en tradition som historiskt sett också funnits i muslimska samhällen. Respekten för individen och att alla är lika inför lagen är en grundläggande tanke inom islam och detta är

⁵⁰⁷ Ramadan 2001: 86

⁵⁰⁸ Ramadan 2001: 87

⁵⁰⁹ Ramadan 2001: 93. Ramadan uttrycker dock viss skepsis när det gäller den utveckling som han menar är dominerande i Väst där politiska partier mer eller mindre har samma politiska agenda och enbart tävlar om vem som skall inneha den yttersta makten. Han poängterar att utvecklingen där allt färre människor tar del av den politiska processen i viss mån också pekar på systemets begränsningar.

en debatt som ständigt förs i muslimska länder.⁵¹⁰ Samtidigt vill Ramadan också framhålla att det finns en problematik i spørsmålet eftersom det inte finns en enda fastlagd mall för hur islam skall organisera ett samhälle. Detta faktum skall lösas genom applicerandet av *ijtihad* så att nya frågor i annorlunda kontexter kan få en produktiv lösning. Även om det finns stora skillnader mellan värderingar som är grundade i Väst respektive islam anser Ramadan att det finns uppenbara likheter när han jämför islamisk rationalism med den demokratiska rationalismen. Det finns skillnader, men det är helheten och strävan efter gemensamma mål som är av störst värde och Ramadan beskriver sin syn som att:

The fundamental points of reference are different, histories are divergent, and terms are not the same. However, one finds oneself obligated to point out similarities in the principles of articulation and the objectives granted to the pluralism and differences of with regard to the political.⁵¹¹

Tanken som Ramadan pläderar för är att referenser och historien må vara divergerande men trots detta så finns det likheter mellan den demokratiska rationalismen och islamisk rationalism i sättet att artikulera och söka lösningar på problematiken. För muslimer som befinner sig i sina nya länder i Väst spelar civilsamhällets institutioner en viktig roll när det gäller att skapa förståelse för vad det nya medborgarskapet innebär. Ramadan tänker sig att det borde inrättas någon form av medborgarutbildning för alla medborgare, men det är speciellt viktigt att de muslimska invandrarna intresserar sig för en sådan utbildning eftersom:

young people know less and less about functioning of the institutions and the whole political system of their countries and show a growing disinterest in voting and participation.⁵¹²

Muslimska invandrare måste förstå att en medborgarutbildning spelar en viktig roll när de som individer eller kollektiv skall förkovra sig. Genom ökad utbildning kan de samtidigt bli en aktiv del av samhället, men även bibehålla sina egna principer. Dessutom skulle en medborgarutbildning hjälpa till att skapa dialog med andra grupper som lever under liknande förhållanden. Ramadan anser att det är av stor betydelse att människor fostras till ett

⁵¹⁰ Ramadan 2001: 109f Ramadan erkänner utan omsvep att ickemuslimer och minoriteter under historiens gång kommit att behandlas illa av muslimer i islams namn. Detta är något som muslimerna själva måste erkänna och inte skyla över så att samma misstag inte görs om.

⁵¹¹ Ramadan 2001: 95

⁵¹² Ramadan 2004: 166

hälsosamt ifrågasättande och att det finns en genuin vilja till debatt. Att erbjuda en öppen och pluralistisk dialog är något som alla muslimska organisationer bör anstränga sig att åstadkomma, både internt men också mot det omgivande samhället. Om människor skolas till ett kritiskt tänkande blir det enklare att genomskåda nyheter som ofta sysslar med generaliseringar. Utbildning tillsammans med en öppen debatt och en konkret vilja att vara aktiva i samhället spelar en avgörande roll när det gäller att förhindra att ungdomar blir indragna ”into fashionable movements or groups that lobby for or defend special interests rather than putting forward a social policy”.⁵¹³ Att anta ett nytt medborgarskap kan inte göras till vilket pris som helst enligt Ramadan. Det måste också finnas en etisk bas att bygga utvecklingen på, och detta menar han är grunden för en form av medborgaretik.⁵¹⁴ För muslimer innebär detta att de inte skall lägga tyngdpunkten på att de är annorlunda, utan istället på ett positivt sätt bejaka sin historia och tradition och samtidigt utgöra en aktiv del av det nya samhället. Han säger:

Promoting an ethic to be applied to the citizenry demands first of all that one feel entrusted with a mission that consists in reminding one's fellow citizens of the demanding responsibility they have, on both the individual and collective levels, to respect their fellows and the creation as a whole: this also means commitment to enforcing the elementary principles of respect for the right of human persons—their integrity, freedom (of conscience and worship), right to equality and so on—for all people in all circumstances.⁵¹⁵

De rättigheter som Ramadan tar upp, menar han kan vid vissa specifika tillfällen behöva skyddas när det gäller en grupp som hotas av olika former av diskriminering. Men detta betyder inte att ens medborgarengagemang skall förminska till att enbart handla om försvar av den egna religionen eller etniciteten. Alla former av sekreterianism och ghettoisering måste motverkas. De första årens muslimska invandrare i Väst slöt sig samman inom den egna gruppen och detta var en naturlig utveckling menar Ramadan, men nu är tiden inne för att muslimer visar sitt engagemang för samhällets alla invånare.⁵¹⁶

⁵¹³ Ramadan 2004: 167

⁵¹⁴ Ramadan 2004: 168

⁵¹⁵ Ramadan 2004: 168

⁵¹⁶ ibid

Ramadans ideologiska utgångspunkt beskriver Hjärpe som tillhörande den islamistiska diskursen.⁵¹⁷ Detta innebär dock inte att Ramadan tillhör de islamister som kräver någon form av våldsam samhällsomstörtande revolution. I själva verket tar Ramadan konsekvent avstånd från alla former av religiöst legitimerad terrorism. Hjärpe menar att Ramadan för att visa sin tolkning av islamismens värderingar, utan omsvep erkänner att islamistiska rörelser genom historien underlåtit att kämpa för demokrati och mänskliga rättigheter, och istället kommit att fokusera sin energi på andra aspekter av mer symbolisk karaktär som klädsel eller matregler. För att försvara sin egen tolkning av islamism pekar Ramadan på att det som skett tidigare beror på historiska faktorer. Muslimska Brödraskapets avståndstagande från flerpartisystem bör ses i ljuset av den kontext som då var förhärskande i Egypten. Ramadan stödjer FN:s deklARATION om mänskliga rättigheter från 1948, och han menar att människor själva skall bestämma om de vill byta religion. Med detta sagt, utgår han fortfarande från att det är religionen som är utgångspunkt för livet. Hjärpe betonar att Ramadans argument utgår från en rädsla för att religionens betydelse skall förminska i samhället. Ramadan strävar efter att försvara religionens roll som inte enbart en ensak för den individuella fromheten, utan också i viss mån en samhällsordning.⁵¹⁸

Den franske forskaren Olivier Roy menar att Ramadans ideologiska hemvist är tveeggad. Han har framstått som en liberal och modern tänkare genom att propagera för medborgarskapets betydelse och integration i det franska samhället. Men Ramadan har samtidigt också kommit att framstå som mindre liberal genom sin uppmaning till muslimska kvinnor att bära *hidjab* ”slöja”.⁵¹⁹ Enligt Roy argumenterar Ramadan för att *hidjab* är obligatoriskt för muslimska kvinnor, vilket skulle definiera honom som tillhörande den mer konservativa tolkningen i motsats till liberala ståndpunkter. Ramadans argumentering skiljer sig dock i att han inte förespråkar att användandet av *hidjab* skall påtvingas någon. Istället handlar det om att individen själv skall välja att bära *hidjab*, som ett tecken på ett personligt ställningstagande inför Gud. Roy menar Ramadans sätt att tolka dessa frågor har mer att göra med ortodox sufism än de former som utvecklades av Taliban med dess religiösa polis. Ramadan vill alltså inte göra avsteg från en religiösa lagen, utan dess normativa anspråk behålls, men samtidigt är det frågor som individen själv måste ta ställning till.⁵²⁰

⁵¹⁷ Hjärpe SD 2004-10-16

⁵¹⁸ Hjärpe 2003:128ff

⁵¹⁹ Roy 2004: 150

⁵²⁰ Roy 2004: 189

6. *Analys*

6.1. **Soroush, Hanafi, och Ramadan- Religion och Samhälle**

Abdolkarim Soroush, Hassan Hanafi, och Tariq Ramadan försöker alla komma underfund med vilken roll religion skall spela i formandet av vad de anser vara ett demokratiskt och rättvist samhälle. Deras visioner och svar skiljer sig på en mängd punkter, men en fråga som de alla tycks vara enade i är att ett framtida demokratiskt samhälle skapas genom att islam utgör fundamentet för såväl samhällets som individens värderingsgrund.

I analysen kommer ett antal centrala punkter att jämföras mellan de tre. De frågor jag fokuserar på är: deras syn på religionen och dess roll i samhället. Hur de definierar demokrati och hur ett demokratiskt samhälle bör byggas. Jag skärskådar också inställningen till ledarskap, genus och synen på "Väst". Analysen av Soroush, Hanafi, och Ramadan avslutas sedan med en avslutande kommentar och sammanfattning. Analys delen fullbordas därefter med en avslutande kommentar som berör förhållandet mellan islam och demokrati.

Vid en jämförelse mellan Soroush och Hanafis syn på religionens roll finns det uppenbara skillnader. Soroush avvisar vad han ser som ideologisering av religion. Religion är något som är alldeles för viktigt för att stängas in ett system, vars gränser dikteras av ideologi. Att eftersträva skapandet av islamiska ideologier är kontraproduktivt eftersom detta kommer att strypa möjligheterna till utökande av den religiösa kunskapen. Frågan om den religiösa kunskapen spelar en viktig i Soroushs analys eftersom han menar att detta är något som kan förändras över tid. Lösningen är inte att sträva efter förändring i religionen, utan förändringen skall ske i människornas förståelse av religion. Soroushs påstående om att kunskapen om religion befinner sig i ständig förändring får konsekvenser i en mängd avseenden. Om kunskapen ständigt förändras finns det inte utrymme för en slutgiltig allennarådande sanning.

Hanafis ståndpunkt ter sig rakt motsatt. Den tolkning han gör av islam sträva efter att formulera religion som en ideologi. Detta inkorporerar ett sammanförande av teologi och revolution som ett led i att befria människor, särskilt i tredje världen från alla former av förtryck. För Hanafi är det religionen som sammanlänkar människor i samhället och speciellt i den tredje världen är detta av betydelse. Om religion kan förändras till att bli en politisk

ideologi finns det utrymme för en förändring, där människor kan bryta den resignation som är en aspekt av den underutveckling tredje världen lider av. Hanafis tolkning av islam inbegriper influenser från befrielseologi, men han tolkar även islam utifrån socialistiska förtecken ofta hämtade från en marxistisk analys som växt fram i Latinamerika.

I Ramadans tolkning av religion ligger tyngdpunkten på att komma underfund med hur islam skall förstås i Västeuropa. Detta betyder att muslimska invandrare som befinner sig i en ny kontext måste kasta av sig oket av de gamla hemländernas uppfattning om islam. Istället handlar det om att islams budskap skall harmoniseras med den nya omgivningen och de förhållanden som är rådande. Ramadan lägger stor vikt vid att detta inte handlar om att islams grundläggande principer skall åsidosättas, utan förändringen innebär att religionen måste tolkas genom den verklighet som muslimer möter i de nya hemländerna. En utveckling i den här riktningen är absolut beroende av att muslimer själva skapar sig en egen individuell muslimsk identitet. Skapandet av en egen muslimsk identitet sker genom att muslimer i ett första steg gör sig fria från uppfattningen att islam och det så kallade Väst är varandras antiteser. Enligt Ramadan finns det inget i islam som gör att muslimer inte kan omfamna värderingar som demokrati, mänskliga rättigheter och utveckling. En viktig aspekt som varit hämmande för en utveckling i positiv riktning är att muslimska grupper som ett led i ett bibehållande av den egna identiteten kommit att fokusera på specifika aspekter som kläder eller matregler, istället för att begrunda vad islam, enligt Ramadan egentligen betyder som religion. En ytterligare försvårande omständighet är att muslimer ställer sig utanför de samhällen de lever i och försöker skapa egna enklaver med så lite kontakt med det omgivande samhället som möjligt. Ramadan avvisar bildandet av avskärmade komuniteter eftersom det enbart leder till att konservativa tolkningar av islam förblir dominerande som ett led i en rädsla för den nya omgivningen.

Vilken roll islam skall spela i samhället är även det en fråga där Soroush, Ramadan, och Hanafi ger skilda svar. Soroush propagerar för vad han kallar det ”demokratiska religiösa styret”. Även om Soroush uttrycker en stark aversion mot sammanblandandet av religion och ideologi innebär inte detta att han avvisar ett sammanförande av politik och religion. Tanken bakom denna form av styre är att i ett religiöst samhälle kommer människors kollektiva religiösa engagemang att influera politiken. Ett demokratiskt samhälle står inte i motsats till ett religiöst samhälle, istället menar Soroush att garanten för ett religiöst samhälle står och faller med inrättandet av demokratiska institutioner. Soroush analys innebär en åtskillnad

mellan två sätt att förstå religion, ett samhälle som lägger tyngdpunkten på *fiqh* kan till viss del utvecklas i demokratisk riktning men samtidigt kommer det att ge utrymme till totalitära uppfattningar. Om samhällets principer istället centreras runt den inre religiösa övertygelsen får detta till följd att demokrati utvecklas. I denna tappning skiljer också Soroush mellan två olika tolkningar av islam och den form han förespråkar lägger större vikt vid den inre tron och inte den yttre praxisen.

Ett fokuserande på yttre praxis kommer att innebära att samhället koncentreras runt bibehållande av ritualer och följandet av *sharia* oavsett om detta skall implementeras genom våld. De som uppbär rollen av att de religiösa förordningarna efterlevs kommer att vara de religiösa experterna, vars samhällliga roll då blir än mer privilegerad. Vad Soroush strävar efter är att visa att en stat som styrs med hänvisning till *sharia* aldrig kan vinna människors hjärtan. Det samhälle som Soroush, menar är möjligt att inrätta avvisar tvång i alla dess former, och det är människorna själva som frivilligt skall omfamna religionen. Om samhället styrs av *sharia* hämmas alla former av pluralism medan ett samhälle med den inre tron i förgrunden aldrig kan tillåta att en specifik religiös tolkning blir allenarådande. I ett samhälle som grundas på religion menar Soroush att statens institutioner också kommer att grunda sig på den religiösa övertygelsen. Detta får betydelse till exempel för stiftandet av lagar som då skall stiftas med utgångspunkt i människors tro och att lagarna över tid skall ha möjlighet att förändras.

Hassan Hanafis samhällsanalys skiljer sig från Soroushs på ett antal punkter. Hanafis syn på samhället och hur det bör inrättas är färgat av hans socialistiska övertygelse och han tolkar sin socialistiska övertygelse utifrån islam. Hans politiska filosofi är främst inriktad på den tredje världen och de problem som är förhärskande där. Det samhälle som Hanafi strävar efter utgår från en socialism i islamisk tappning eftersom detta är den form av styre som kommer närmast det Hanafi ser som islamisk rättvisa. De länder som han anser vara föregångare i implementerandet av en sådan samhällsordning är de socialdemokratiska välfärdsstaterna i Skandinavien. Omformandet av den politiska processen tar för Hanafi sitt avstamp i den egyptiska kontexten och det är genom hans eget projekt "den islamiska vänstern" som detta skall ske. Hanafis politiska analys bär vissa drag av marxism och de delar av marxismen som han själv menar att han använder sig av är de som omtolkats med hjälp av islam. De delar av marxismen som Hanafi omfamnar är de som ger människor möjlighet att protestera mot det förtryck de lever under, och skapa bättre förhållanden. Att Hanafis politiska ståndpunkter inte

kommit att få större inflytande och attrahera de breda folklagren förklarar han med att vänstern historiskt sett har haft svårigheter att återknyta sin politiska vision med det islamiska arvet. På detta område har de islamistiska grupperna varit mycket mer framgångsrika. När väl människor dels åtnjuter mer utbildning, och dels kommer ur det mentala fängelse de lever i på grund av avsaknaden av fullständig demokrati kommer den stora massan att komma underfund med att det är den islamiska vänstern som har möjlighet att råda bot på de problem som plågar människorna. Hanafis menar att den islamiska vänstern står som ett kraftfullt alternativ till de sekulära varianter som misslyckats i sina politiska aspirationer. I det samhälle Hanafi vill inrätta spelar islam en central roll, men detta får inte till följd att samhällets lagar och förordningar skall inrättas efter religionen. Hanafi tar alltså avstånd ifrån inrättandet av en islamisk stat. Den politiska makten skall vara exekutiv, men inte utgöra grunden för statens institutioner.

Ramadans syn på staten är färgad av den kontext han befinner sig i nämligen Västeuropa. Han eftersträvar inte heller inrättandet av en islamisk stat. Däremot vill Ramadan att religion skall spela en central roll i samhället. Ramadan utgår från att det inte går att skapa ett rättvist samhälle utan att förankra detta i religion. En anledning till att religion spelar en viktig roll i samhället är att utan den så kommer inte ett brett folkligt stöd att växa fram för principer som mänskliga rättigheter och demokrati. Ramadan strävar inte efter någon form av islamisk stat men samtidigt så menar han att det är fullt legitimt att sammanföra religion och politik. Han menar att muslimer till viss del utesluts från olika former av beslutsfattande eftersom de i sina politiska grundantaganden utgår från islam. Det är inte möjligt att förbjuda muslimer att referera till sin religiösa övertygelse som grund för det politiska engagemanget emedan detta skulle vara att förneka deras kulturella ursprung och identitet. Ett sådant synsätt på muslimer är förlegad och utgår från att det är endast de normer som är dominerande i Västeuropa som kan vara giltiga, medan muslimer är mot alla former av utveckling.

6.1.1. Demokrati och dess betydelse

Vid en jämförelse av hur demokrati skall definieras och vad det innebär att inrätta ett demokratiskt samhälle ger Soroush, Hanafi, och Ramadan en rad olika svar. Den av de tre som tycks ha störst svårighet att formulera vad demokrati egentligen innebär är, enligt min mening Hassan Hanafi. Problemet med Hanafi är att hans analyser av samhället och olika styrelseformer alla är relativt vaga, och det är svårt att komma underfund med vad han menar. Dessutom ger han uttryck för ett ganska stort mått av elitism. Hanafi förklarar bristen på demokrati i muslimska länder med de repressiva regimer som innehar makten. Han finner det djupt orättfärdigt att en liten sekulär minoritet förespråkande sekulära ideologier som nationalism och liberalism kommit att dominera den politiska processen och så länge dessa krafter innehar all makt kommer det inte att ske några markanta förändringar mot ökad demokrati. Grunden för demokrati finner Hanafi i *shura* ”konsultation” och han ser ömsesidig konsultation som en princip för hur ett samhälle som betonar frihet skall inrättas. För Hanafi innebär ett politiskt system baserat på konsultation att alla har möjlighet att väljas oavsett klasstillhörighet och konsultation ger inte utrymme för despoter eller diktatorer. Att konsultation och fria val skall införas är något som Hanafi finner stöd för genom att hänvisa till islam och fullbordandet av denna styrelseform är att ett kontrakt mellan folket och de folkvalda inrättas. Kontraktet är sedan att betrakta som en konstitution.

När Hanafi talar om ett islamiskt styre handlar det inte om islam utifrån rituella aspekter, utan Hanafi tolkar islam som en social struktur som kan inkorporera alla som befinner sig innanför strukturen, även de som tillhör en annan religion. Hanafi tycks grunda sin filosofi på demokratiska värderingar men det finns också inslag som pekar i motsatt riktning. Främst handlar det om hans elitistiska syn på vilka det är som bör inneha inflytelserika positioner i den politiska processen. Enligt Hanafi måste den stora massan väckas från sin kollektiva sömn. När människor blivit medvetna måste de sedan ledas av intellektuella som kan skapa ett kollektivt medvetande. Detta är inte något som gemene man eller kvinna kan göra utan uppgiften måste tillfalla människor som har kunskap om sanningen. Hanafi förutsätter att den stora massan av människor är lurade och måste få hjälp och vägledning för att ta sig vidare. Sådana tankegångar rimmar illa med en syn på människan som jämlik. Tyngdpunkten i Hanafis resonemang vilar på att upplysning kommer ovanifrån. Hanafi betonar också att det

är viktigt att inte radera samhälls institutioner som ger intellektuella en särställning i samhället.

Abdolkarim Soroush har en annan tolkning av hur konsultation skall konkretiseras. Enligt honom är det inte möjligt att översätta termer som *shura* till att få en betydelse som är den samma som demokrati i dess europeiska mening. Att sätta likhetstecken mellan traditionella muslimska koncept och olika former av demokrati är egentligen raka motsatsen till vad som är demokratiskt. En anledning är att det sker en ideologisering av religionen när traditionell terminologi överförs till att få politisk betydelse. Om detta sker så är det inte att betrakta som demokrati därför att en grundläggande värdering i en demokrati är att människan besitter naturliga rättigheter. Frågan om naturliga rättigheter är central i Soroush syn på demokrati. Demokrati är inte något som kan hänvisas till *fiqh*, utan detta är något som tillhör de naturliga rättigheterna. Det är intressant att notera att Soroush alltså inte grundar sin uppfattning om demokrati på islam. Istället ser han demokrati som starkt förknippad med mänskliga rättigheter, och en av de rättigheterna är människors möjlighet att fritt välja hur samhället skall inrättas. Människor har en naturlig rätt till självstyre och Soroush finner att det inte kan finnas en grupp i samhället som ensamt kan besluta hur människors suveränitet skall konkretiseras. Soroush tar avstånd från de former av oinskränkt auktoritet som han menar är frukten av en strikt dogmatisk tolkning av islam.

Soroush definierar demokrati som ett värdesystem och en styrelseform. Styrelseformerna identifierar han som klassiska former av maktindelning där människor är fria att uttrycka sig och det inte finns restriktioner för press eller politisk organisering. Demokrati är också ett värdesystem som baseras på att människor har en rättighet att fritt välja sina företrädare och de som valts sedan skall kunna avkrävas ansvar för sina handlingar. Soroush kritiserar också de som menar att demokrati enbart tillhör en specifik tradition. För Soroush finns det inte en definition av demokrati som är universell, istället menar han att det finns en mängd olika varianter och demokrati är inte heller ett system som enbart kommer från vad han kallar Väst. Det finns ingen sanning enligt Soroush i påståenden som gör gällande att det inte är möjligt att applicera demokrati i olika kulturella kontexter. Storheten med demokrati som styrelseform är att den är elastisk och formbar och kan användas i en mängd skiftande miljöer, vilket inkluderar den muslimska. Kritiker som menar att det inte är möjligt att kombinera islam och demokrati till exempel med hänvisning till mänskliga rättigheter eftersom att islam gör skillnad på muslimer och ickemuslimer avvisas av Soroush. Återigen utgår inte Soroush

från religionen när det kommer till att analysera mänskliga rättigheter. Mänskliga rättigheter skall inte sammanblandas med religiösa rättigheter. I en demokratisk stat tillskrivs inte mänskliga rättigheter med hänvisning till att personen tillhör en viss religion. Att människor åtnjuter dessa rättigheter beror på att de tillhör mänskligheten.

Ramadans resonemang om demokrati utgår från att principen om *shura* är den viktigaste för en demokratisk utveckling. Det finns egentligen inga klara riktlinjer för hur konsultation skall förstås, men Ramadan menar trots detta att det finns ett antal punkter som kan förverkligas. Ramadans analys av demokrati baseras på att respektive samhälle själva måste utröna vilka styrelseformer som bäst passar den egna historiska och kulturella bakgrunden. I detta fall sällar sig Ramadan till dem som uttrycker tvekan till att endast en form av demokrati skall vara normerande. Hans ståndpunkt ter sig relativistisk i det att han förespråkar att olika samhällen måste ges möjlighet att välja styrelseform efter egna förutsättningar. De som kritiserar detta synsätt, menar Ramadan sysslar med hyckleri. När förhållandet mellan muslimer och demokrati analyseras i Västeuropa är det endast en form av demokrati som är på tapeten, medan det finns ett antal olika sätt som demokrati utvecklats, vilket utvecklingen i Europa respektive Nordamerika visar.

När det kommer till att på ett mer konkret sätt aktualisera vad ett samhälle baserat på principen om konsultation innebär, blir Ramadan vagare. Av det faktum att människor har rätt att delta i den politiska processen sluter sig Ramadan till att ett parlament måste inrättas. Dock har han inte fullt klart för sig på vilket sätt parlamentets ledamöter skall väljas. Det finns ett antal olika tänkbara sätt som regionala råd eller direkta val. Det viktiga, vilket Ramadan betonar är att konsultation sker i Koranens anda, så att både män och kvinnor har möjlighet att delta. Bland personer som väljs till ett parlament måste det finnas en stor kunskapsmässig bredd. Ramadan argumenterar för att det visserligen måste finnas med teologer, men samtidigt måste personer med andra kunskaper som ekonomer och sociologer också beredas plats. I det politiska system som Ramadan strävar efter finns det inte utrymme för någon form av teokrati. Detta är ett vanligt missförstånd, nämligen att islam skulle vara predisponerad för någon form av Guds stat. I sin tolkning av islam betonar Ramadan istället pluralism och öppenhet som en del av relationen till Gud. Att det bara finns en Gud betyder inte att det inte finns olika sätt att forma ett samhälle. Det finns ingenting i islam som förhindrar att ett samhälles grundläggande värderingar består av pluralism.

6.1.2. Civilsamhällets förtjänster

Hassan Hanafi uppfattar civilsamhället som en viktig del i samhället för att skapa en fungerande maktindelning. Han menar att det finns stora svårigheter att utveckla ett fungerande civilsamhälle emedan mänskliga rättigheter och demokrati inte har en framskjuten position i de muslimska länder. Därför menar Hanafi att civilsamhället fortfarande inte fullt utvecklat. Trots svårigheterna, menar han att civilsamhället bör ses som en central del i en utvecklad demokrati. I Hanafis fall är det intressant att notera att han ser sin definition av civilsamhället som grundad på de klassiska formerna av islam vilket är vad som behövs för att lösa problem i dagens samhälle. I Hanafis definition ser han civilsamhället som den enhet som hjälper till att skapa balans i samhället mellan olika maktcentra. Detta är en viktig instans eftersom det ser till att samhällsutvecklingen inte får auktoritära drag. Hanafis definition påminner om en av de två definitionerna i kapitel 4 som betonar civilsamhällets byggstenar och den roll som ickestatliga grupper har i att motverka statens totala dominans av samhället. Att teorier om civilsamhället har sitt ursprung i Europa ser inte Hanafi som ett problem. Istället vänder han på resonemanget och påpekar att civilsamhällets teorier som utgår från olika former av maktindelning så att det skapas en diversifiering av makt lika väl kan ses som islamiska eftersom det finns en lång tradition av detta i muslimsk historia. Den skillnad han ser mellan teorier om civilsamhället som kommer från den muslimska världen respektive Väst är att de från muslimskt håll inte innehåller förutbestämda värderingar. Hanafis övertygelse om civilsamhällets existensberättigande rättfärdigas med hänvisning till muslimsk historia. Genom historien menar han att det funnits en mängd institutioner och grupper som på fristående basis verkat utanför statens maktsfär. Exempel som Hanafi refererar till inkluderar olika religiösa komuniteter och stamtillhörighet.

I sin syn på civilsamhället tangerar Ramadan uppfattningar som beskrivs i kapitel 4 ifråga om vilken roll civilsamhället spelar för individen. Det handlar då om den instans av fostran som deltagande i civilsamhället kan skapa. Tanken är att genom möten med andra grupper och individer vars synsätt och värderingar skiljer sig från de egna skapa tolerans för meningsskiljaktigheter. I förlängningen skall detta fostra individen i en demokratisk anda som ger respekt för de demokratiska spelreglerna. Om individen aktivt engagerar sig i civilsamhället finns det också möjlighet för skapandet av en medborgaranda, där fokus ligger på det allmänna goda istället för att begränsas till egenintresset. I Ramadans tolkning av

civilsamhället betonar han den fostrande aspekten. Genom ett fungerande civilsamhälle kan muslimska invandrare utbildas och få kunskap om vad det nya medborgarskapet betyder. Ramadans förslag är att en form av medborgarskapsutbildning skapas för alla medborgare, men det är särskilt viktigt att muslimer engagerar sig därför att de till stor del saknar kunskap om hur samhällets institutioner och den politiska processen fungerar. För muslimska invandrare gäller det att ta aktiv del i samhället och detta blir först möjligt om de är villiga att öka sin kunskap både individuellt och som kollektiv. Frukterna av att ta del av en medborgarutbildning är inte bara en ökad integrering i samhället, utan det ger också möjlighet till att bevara den egna gruppens principer. En annan viktig aspekt som Ramadan framhåller är att en medborgarutbildning skulle möjliggöra dialog med andra grupper som befinner sig i en liknande situation, men även att den skulle inspirera till en mer kritisk och ifrågasättande hållning bland muslimska invandrare. Ramadan konkluderar att uppgiften för muslimska grupper i civilsamhället är att förestå en öppen och pluralistisk debatt, såväl med det omgivande samhället som internt. Att främja utbildning är särskilt viktigt för de yngre generationerna av muslimska invandrare eftersom detta leder till att de inte i samma utsträckning kommer att attraheras av mer extrema och extremistiska grupper.

6.1.3. Ledarskap, Genus och synen på ”Väst”

Frågan om ledarskapets natur och auktoritet är även det av betydelse för hur ett demokratiskt samhälle skall formos. Hassan Hanfi är den av de tre vars inställning tycks ha störst drag av konservatism i sin syn på ledarskap inom politiken. Som tidigare nämnts i analysen utgår Hanafi från att ledarskapet måste innehas av någon som besitter den intellektuella kapaciteten att skåda den rätta sanningen. Idealt är detta ett uppdrag som är vikt för personer som tillhör den intellektuella eliten, och de skall ikläda sig rollen av någon form av guider för den stora massan som enligt Hanafi lever under förhållanden formade av bedräglighet från maktens sida. Hanafi kritiserar alla former av ledarskap som grundar sig på arv eller speciella utnämningar därför att ett sådant förfarande strider mot tanken om människans fria val. För Hanafi är det viktigare att den som får den yttersta exekutiva makten och uppdraget att leda staten innehar vissa specifika kvaliteter som rättvisa, kunskap, och fromhet. Har inte ledaren dessa färdigheter är den exekutiva makten att betrakta som illegitim. Människor har också rätten att protestera och till sist avsätta en ledare som under sin tid vid styret visat sig ovärdig

sitt ämbete. Hanafi försöker sätta in frågan om ledarskap i ett större socialt sammanhang där han jämför ledarskapet med bildandet av olika sociala grupper i samhället. I Hanafis syn på ledarskap finns det utmärkande drag som pekar på att han accepterar vissa former av auktoritära drag. Det är en plikt att lyda ledaren så länge som hans beslut sker inom ramen för uppenbarelsen och de sociala konventioner som är accepterade. Folket kan först uttrycka sitt missnöje om ledaren inte lever upp till dessa värderingar. Hanafis elitism skiner också igenom när han utgår från att det inte är möjligt för folket att själva starta en process där ledaren avlägsnas från sitt uppdrag. Detta kan bara ske genom att intellektuella sluter sig samman för att agera som ombud och försvarare av människors rättigheter.

Hanafis tolkning av ledarskap vittnar också om att han saknar någon form av genusperspektiv. Det är möjligt för alla att ikläda sig rollen av ledare så länge som personen ifråga är vuxen, muslim, och fri, men samtidigt utgår Hanafi från att det endast är män som är kapabla att inneha rollen som ledare. En anledning till Hanafis exkluderande av kvinnor kan vara att han uppfattar det politiska ledarskapet som sammankopplat med profetskapet i den mån att profeter, enligt honom har en lång tradition av kamp mot allehanda förtryck.

I sin analys av samhället betonar Soroush att det inte är eftersträvansvärt att skapa ett samhälle där fokus enbart ligger på förverkligandet av *sharia*. Ett samhälle under sådana premisser kommer att vara hämmande när människor själva skall bilda sig en uppfattning om frågor som rör mänskliga rättigheter och rättvisa. Människor kommer inte att erbjudas en del i den politiska processen utifrån deras status som fria människor. Att de får möjlighet att delta i ett *sharia*-baserat samhälle beror, enligt Soroush bara på att de är religiösa och att genomförandet av en religiös rätt uppfattas som en kollektiv plikt av de styrande. Soroush framhåller att ett samhälle där det politiska ledarskapet ges legitimitet med hänvisning till religion står inför uppenbara problem. De som är valda eller tillsatta att granska den exekutiva makten kommer att sakna möjligheter att göra en egen bedömning när de är beroende av den politiska eliten. Soroush analys grundar sig på att demokrati inte bara handlar om att människor har makten att avsätta personer i ledande ställning, utan att det djupast handlar om människors rätt att själva välja sina företrädare. Enligt Soroush kan det inte vara förutbestämt vem som kan anta rollen som ledare för samhället. Han menar att det bryter mot demokratiska värderingar att till exempel låta religiösa domare utses till ledare utan att folkets mening uppmärksammas. Ledare skall istället väljas genom andra former av mer rationella metoder och Soroush betonar att det är en plikt för religiösa människor att välja sina egna företrädare

och att begränsa deras maktutövning. Vi kan här se en skillnad till hur Hanafi uppfattar frågan om ledarskap. Soroush betonar att vem som helst kan väljas medan Hanafi har en mer elitistisk hållning som betonar vilka dygder som den tilltänkta ledaren bör ha. Han förespråkar också att intellektuella skall ha en särställning i samhället som ledare för de slumrande massorna.

Även Soroush visar ett bristande intresse för genusrelaterade frågor. En del av den kritik som riktats mot honom har också fokuserat på bristande engagemang i frågor som berör kvinnors rättigheter vilket avspeglas i att detta är frågor som Soroush sällan berör i sina böcker eller föreläsningar. Soroush något halvhjärtade svar på kritiken är att detta är frågor som kvinnor själva måste artikulera. Dessutom menar han att kvinnors rättigheter är något som inte kan skiljas från de mänskliga rättigheterna, utan att de är en del av dessa rättigheter. Hanafis exkluderande av kvinnor och brist på insikt i könsrelaterade frågor är inte lika omfattande hos Soroush som är medveten om betydelsen av genusfrågor, samtidigt som att han inte ägnar frågorna särskilt stort intresse. Dock ger även Soroush uttryck för konservativa tankegångar när han beskriver kvinnors roll i Iran som att de skall godtaga det som skapelsen föreskrivet.

I sin syn på hur samhället skulle formeras betonade Ramadan som tidigare nämnts vikten av att respektive samhälles kulturella och historiska bakgrund vägs in. Detta resonemang återkommer i hans uppfattning om hur det ideala ledarskapet skall utformas. Ramadan utgår från att det inte finns något i islam som skulle motsäga att en person väljs till ledare för en sedan tidigare bestämd tidsperiod. Men hur detta val skall konkretiseras ger Ramadan vagare svar på. Han tänker sig att valet kan göra antingen av folket i allmänna val eller att det görs av ett ”parlament” *majlis as-shura*. I Ramadans analys är det av central betydelse att det genomförs en rättmätig maktindelning, vilket han finner stöd för med hänvisning till islamisk historia, och då främst det maktövertagande som skedde efter Muhammads död med Abu Bakr. Den politiska process Ramadan förespråkar inbegriper att när en majoritet av folket vid allmänna val utsett en president så skall de av fri vilja svära trohet till den nya ledaren. Folkets skyldigheter är inte enbart att rösta på olika kandidater, utan de skall också övervaka att den nye ledaren verkligen håller vad han har lovat. Om han inte uppfyller de krav som folket har rätt att ställa kan medborgarna med rätta se till att ledaren avlägsnas. Detta skall dock göras med lagliga medel.

Ramadans tankar om människors rätt att avsätta en ledare som inte uppfyller de plikter ämbetet kräver påminner om Hanafis åsikter och att detta skall ske med lagliga medel. Alla tre, Soroush, Ramadan, och Hanafi förespråkar med vissa gradskillnader att den som skall leda staten också skall väljas av folket. Skillnaderna ligger i utformningen och urvalet. Hanafi har en mer elitistisk inriktning som exkluderar kvinnor, men också betonar att ledaren måste inneha specifika drag som underförstått innebär att det är den intellektuella eliten som också skall vara ledare. Soroush avvisar bestämt att det finns någon som är bättre lämpad att leda den exekutiva makten och att det bryter mot demokratiska grundvärderingar att till exempel utnämna religiösa företrädare till maktpositioner, och inte rådfråga folket om deras mening. Ramadan ger inte klara riktlinjer för hur han menar att ledarskapet skall utformas. En president kan väljas av folket eller ett parlament. Hur detta skall avgöras beror på olika samhällens bakgrund. Ramadans resonemang ter sig ambivalent och kan kritiseras utifrån den relativism han uttrycker med hänvisning till kulturella skillnader. Här finns en skarp skillnad till hur Soroush uppfattar frågan om relativism. Han tar avstånd från ett synsätt som menar att frågor som berör skilda uppfattningar om rätt och fel kan förklaras med olika kulturella dispositioner, och att det inte går att påtvinga vissa sorters värderingar. Soroush tar som exempel de mänskliga rättigheterna, som han menar står över allt detta i kraft av att de kommer av vår inneboende mänsklighet. Det går alltså inte att negligera dessa rättigheter genom att åberopa andra historiska och kulturella värderingar.

Inte heller Ramadan ger särskilt stort utrymme till genus relaterade frågor. Han påpekar att rätten att rösta i allmänna val inte enbart är förbehållet män, utan att kvinnor skall åtnjuta samma rättigheter. Ramadan har också i debatten om slöjor propagerat för att muslimska kvinnor bör bära slöja, men att detta är något som individen själv måste besluta om. Det finns inget utrymme för tvång i den här frågan.

Sammanfattningsvis är det en ganska dystert bild rörande frågor som rör genus och kvinnors rättigheter. Ramadan, Soroush, och Hanafi ägnar mycket lite utrymme till dessa frågor och i de fall de berör dem skrapar de mest på ytan. Detta ter sig underligt i och med att de pläderar för värdet av demokrati och respekt för mänskliga rättigheter, men inte mera kraftfullt argumenterar för att detta är frågor som också inbegriper kvinnors reella verklighet.

I synen på "Väst" utkristalliserar sig främst Soroush som den som har en relativt nyanserad bild. Det som gör hans analys intressant är att han förnekar en vanlig form av stereotypisering där "Väst" ses som en enda sammanhängande enhet med klara definitioner på vad som skall ingå i de kulturella och ideologiska värderingarna. Soroush hävdar helt sonika att den iranska kulturen baseras bland annat på traditioner som härstammar från "Väst". Soroush poäng är att genom att erkänna dessa influenser kommer människor att kunna utverka en mycket större tolerans för det som är annorlunda och nytt. Det finns inte heller enligt Soroush fog för åsikter som gör gällande att allt från "Väst" oavsett innehållet skulle vara skadligt och därmed icke önskvärt.

Hanafis uppfattning om det han kallar "Väst" är relativt ensidig och bygger till viss del på en dikotomi mellan islam och "Väst". En aspekt av detta är att Hanafi förklarar de islamistiska gruppernas framgång med att de styrande sekulära regimerna hämtat för mycket influenser från "Väst". Detta har betytt att människor i muslimska samhällen kommit att hamna i en djup kulturell identitetskrisis. Den här utvecklingen kan bara brytas genom att den egna inhemska kulturen ges företräde framför värderingar som betonar modernisering och konsumtion. Genom att använda sig av den egna historien kan muslimer återerövra sin egna kulturella identitet. Att det finns ett bristfälligt och svagt civilsamhälle kan också förklaras med hänvisning till den västernisering som Hanafi, menar pågår i muslimska samhällen. Utvecklingen har inneburit att konservativa krafter attraherar allt större grupper av människor och därmed har deras samhällsinflytande även ökat. En anledning till att konservativa krafter vunnit mark är de misslyckade försök att reformera muslimska samhällen som sekulära regimer och kungadömen gjort. Att de har misslyckat beror enligt Hanafi på att förändringarna utgått från en västernisering som den inhemska befolkningen inte accepterat och som lett till än djupare klyftor mellan folket och de styrande. Samtidigt med Hanafis avståndstagande från de värderingar som dominerar i Europa och Nordamerika drar han sig inte för att använda idéer eller teorier som kommer där ifrån. Poängen är att han omformar idéerna och klär dem i en islamisk skrud, för att sedan hävda att de egentligen ursprungligen är islamiska koncept. Hanafis analys av "Väst" grundar sig på att termen begreppsliiggörs som en monolitisk enhet, där det finns vissa värderingar som är dominerande som till exempel konsumtion. Till skillnad från Soroush som menar att "Väst" inte bör uppfattas som en sammanhängande enhet, tycks Hanafi utgå från att det finns klara definitioner för vad termen inkorporerar ifråga om politik och kultur.

Samtidigt bygger Hanafi också sin filosofi på en dikotomi mellan islam och ”Väst”, där han ser västernisering av muslimska samhällen som något skadligt för den muslimska kulturella identiteten. För Hanafi är lösningen på den underlägsenhet som han menar att muslimer känner inför ”Väst”, att återgå till den egna kulturella historien.

Ramadans argumentation fokuserar på att muslimer som slagit sig ner i Västeuropa inte skall försaka islams grundläggande principer, utan det handlar istället om att göra en ny tolkning som är i samklang med den nya kontext muslimer befinner sig i. Ett sätt att lösa detta på är att muslimer ser till att återskapa en egen identitet. Ramadan uttrycker sig i positiva ordalag när han beskriver de möjligheter muslimer har i sina nya länder. Muslimer i Europa är fria att uttrycka sig och praktisera sin religion och de kan även skapa fristående organisationer utan restriktioner från myndigheter. Ramadan uppmärksammar också att muslimer i Europa lever under säkra förhållanden och att det endast är i undantagsfall som muslimer utsätts för diskriminering. Det är också viktigt att muslimer har möjlighet att utbilda sig själva och den egna gruppen, men detta är något som enligt Ramadan utnyttjas allt för dåligt av muslimerna själva. Ramadan har ett individcentrerat perspektiv där han framhåller att det är muslimerna själva som måste aktivera sig för att skapa förändring. Det går inte att skylla på samhället i frågor som berör bristande religiöst engagemang bland muslimer. Att fokus ligger på aktivitet lyser igenom när Ramadan propagerar för att det inte handlar om att muslimer skall definieras antingen som enbart muslimer eller europeiska invandrare. Detta är enligt honom en förlegad syn därför att konstitutioner i Europa inte gör skillnad mellan religion och nationalitet. Av detta kommer att det inte finns några hinder för muslimer att engagera sig i de samhällen de nu lever i.

Den kritik Ramadan framför riktar in sig på det stöd som han menar att regeringar i ”Väst” uttrycker för odemokratiska regimer i till exempel Mellanöstern bara för att de beskriver sig som liberaler eller reformister. Ramadan menar att stödet de får grundar sig på att liberaler och reformister använder sig av en vokabulär som lätt kan förstås i Europa och Nordamerika, och att de också accepterar gemensamma referensramar. Problemet är att de här grupperna inte stöds av en majoritet av befolkningen och deras så kallade positiva attityd till demokrati kan också ifrågasättas, menar Ramadan.

6.2. Soroush, Hanafi, Ramadan- Demokrati, men hur?

Både Hassan Hanafi och Tariq Ramadan befinner sig i en islamistisk idétradition, men de tolkningar de gör skiljer sig åt. En anledning till detta kan vara att de inte bara befinner sig i två olika kontexter, utan att deras tankar också riktar sig till skilda miljöer. Hanafis politiska analys riktar sig till de fattiga i den tredje världen och han betonar att lösningen på ekonomiska och sociala problem är att politik och religion sammanförs. Hanafis politiska ståndpunkt är också influerad av socialism och den form av marxistisk befrielsesteologi som vuxit fram i Latinamerika. Socialismen tolkad utifrån islam är det som skall hjälpa massorna till en bättre framtid och ett genomgående tema i Hanafis filosofi är den revolution och kamp som måste till för att väcka människors medvetande. Hanafi förespråkar en demokrati som ger möjlighet till att fritt starta politiska partier oavsett vilken grund partierna står på. I den egyptiska kontexten förespråkar han därför att islamistiska partier skall erkännas och vara en del av den politiska processen, eftersom tolerans mellan olika ideologier är ett tecken på demokrati. Om islamistiska partier fick ett generellt erkännande, menar han att folk skulle se staten som mer legitim samtidigt som att islamistiska partier inte skulle behöva utföra sitt arbete i hemlighet. Det samhälle Hanafi eftersträvar är inte ett där islam får mindre betydelse utan han förespråkar också att samhället bör genomgå en islamisering, dock inte i betydelsen att statens lagar och institutioner skall grundas på islam. Poängen som Hanafi har med att tillåta ett verkligt flerpartisystem är att detta är ett sätt för den muslimska världen att uppnå större fredlig samexistens genom legitima forum för allehanda åsikter. Hanafi definierar sig själv som tillhörande de progressiva inom politiken. Målet är att skapa ett samhällssystem baserat på islam, men att det samtidigt finns ett väl utvecklat maktdelningssystem, vilket inkluderar konsultation och allmänna val. Samhället skall vara uppbyggd efter socialistiska ideal och staten skall spela en central roll som dominerande ägare av produktionsmedlen. Trots Hanafis progressiva definition av sin politiska ideologi finns det också konservativa drag som är mest tydliga när det gäller genusfrågor och hans elitistiska inställning till vem som har kapacitet att leda samhället. I Hanafis vision intar samhällets intellektuella en särställning och det är de som skall leda massorna mot en revolution av medvetandet.

Ramadans ideologiska utgångspunkt är besläktad med traditioner från islamismen. Men hans synsätt är också tydligt influerat av att han befinner sig i en europeisk kontext. Framst handlar det om hans betoning av den roll som individen spelar för att uppnå utveckling och

förändring. Centralt för hans analys står två aspekter; aktivitet och identitet. Aktivitet innebär att muslimer i Europa måste se till att vara en aktiv del i samhället. Det finns inga restriktioner för muslimer att praktisera sin tro eller att utbilda sig. Muslimska organisationer bör arbeta för att skapa band med andra grupper som befinner sig i samma situation och med det övriga samhället. Det är viktigt att muslimer skaffar sig kunskap om sina rättigheter och de samhällen de lever i och för att lyckas med detta förordnar Ramadan någon form av medborgarutbildning. Identitet handlar om att muslimska invandrare för att bli en positiv del av samhället måste återerövra sin egen tradition och religion. Att göra detta är inte detsamma som att ta avstånd från de samhällsliga värderingar som är dominerande i Västeuropa. Det går inte att skapa en positiv framtid om det inte finns en solid grund att stå på vilket utgörs av en eget formulerad muslimsk identitet. Demokrati skall inte ses som en antites till islam och Ramadan lägger stor vikt vid att det finns en mängd sätt att utforma demokratiska system på. Hur den konkreta utformningen skall gå till kan inte avgöras av en universell norm, utan respektive lands historia och kultur måste tas i beaktande. Ramadans islamistiska tankegods blir mest framträdande i hans plädery för den roll som han menar att islam bör ha i samhället. Svar på frågor som berör värderingar och etiska avvägningar borde inhämtas från islam, samtidigt kritiserar Ramadan också teologer som han anser är bakåtsträvande. Många gånger befinner sig teologer på ett alltför stort avstånd från den verklighet som muslimer lever under och deras svar saknar därför relevans. En lösning på problematiken är att inkludera människor med kunskaper från en rad olika områden som ekonomer, statsvetare och jurister. I Ramadans ideala samhälle har islam en självklar plats inte bara för den enskilde individen, men också som en samhällstruktur samtidigt som att individens frihet är försäkrad genom en institutionaliserad maktindelning.

Soroushs syn på religion skiljer sig från Hanafis och Ramadans. Dels handlar det om hans syn på religiös kunskap, och dels hans motstånd mot ideologisering av religion. Soroush förespråkar ett skiljande mellan religion och religiös kunskap. Religiös kunskap är något som kan förändras över tid medan religionen inte är föränderlig. Analysen mynnar ut i att det inte finns en tolkning av religionen som är evig och sann och att det inte heller kan finnas någon grupp som kan inneha kunskap om den slutgiltiga sanningen. Ideologisering av religionen får till följd att den religiösa kunskapen inte kan växa och där till är ideologi något tidsbundet. Soroush menar att ett religiöst samhällssystem lider av uppenbara brister om det sker en ideologisering av religionen i och med att religionen används som ett instrument för fanatism och intolerans. Det samhälle Soroush vill bygga står också idealt på en religiös grund, men

med den skillnaden att detta samhälle är något som folket själva har valt och inte påtvingats av staten. I ett samhälle av detta slag finns det stort utrymme för pluralism, även om Soroush menar att det samtidigt kan finnas en dominerande religion. Detta kommer inte att vara ett hinder för människors frihet eftersom det inte föreligger en allenarådande uppfattning om sanningen. Soroush fokuserar på individ nivån i det att värderingar skapas med hjälp av religionen och att religiösa normer följs efter beslut från individen själv och inte kommer från staten. I det religiösa samhälle Soroush argumenterar för är demokrati en direkt följd av religiositeten och människors tro. Tanken är att så länge människor inte blir tvingade till religiös tro kommer de att inse värdet av religionen och uttrycka starkare engagemang. Att demokrati är en legitim styrelseform försvarar Soroush inte med hänvisning till religionen utan demokrati ser han som en del av de naturliga rättigheterna och i förlängningen förknippar han detta med de mänskliga rättigheterna. Ett religiöst styre kan mycket väl vara demokratiskt och en av de avgörande faktorerna är om de mänskliga rättigheterna implementeras och respekteras.

Soroush, Hanafi, och Ramadan ger alla ett skiftande intryck ifråga om självuppfattning och den roll de ger sig själva. Hanafi framstår som klarast i sina personliga anspråk. Han ser sig själv som den som har den intellektuella kapaciteten att formulera och råda bot på de problem som plågar världen, och i synnerhet muslimska länder. Utifrån sin filosofiska och politiska ideologi gör Hanafi universella anspråk på att hans samhällssyn kan gagna alla människor oavsett politisk eller religiös tillhörighet. Dock finns det en problematik i hans argumentation som bottenar i att delar av hans filosofi bygger på dikotomier till exempel mellan islam och det han kallar "Väst". Istället för att se Europa och Nordamerika som något mångfacetterat ifråga om kulturer och ideologier framhärdar han en uppfattning som vilar på en stereotypisk föreställning om att det finns specifika värderingar som styr i denna del av världen. Hanafis syn på sig själv vittnar dessutom om en mindre smickrande syn på den breda massan av människor. Ett av de mål Hanafi har i skapandet av ett rättvist samhälle är att befria människor från alla former av klasstillhörighet, men detta hindrar inte honom från att särskilja gruppen av intellektuella och postulera att det är dem som är förutbestämda för ledarskap.

Soroush gör inte samma anspråk på ledarskap som Hanafi och han har enligt mig en mer nyanserad bild av sin egen roll. Trots att han under de senaste åren fått utstå repression från den iranska staten och det shiitiska ledarskapet har detta inte hindrat honom från att inta en aktiv roll i den iranska samhällsdebatten. Soroush visar inte heller några aspirationer på att

söka officiella maktpositioner i samhället. Under en kort period efter revolutionen var han ansvarig för islamiserandet av universiteten, men efter detta har han tackat nej till alla officiella politiska uppdrag. Soroush gör inga explicita anspråk på politisk makt och han har också mest ägnat sig åt undervisning efter det att han lämnade det officiella politiska livet. Samtidigt har Soroushs medvetet eller omedvetet kommit att spela en central roll inom den iranska politiska kursen genom sina böcker och föreläsningar. Hans tankar har särskilt attraherat grupper av studenter och intellektuella. Hos Soroush finns det inte den uttalade elitism som karakteriserar Hanafis argumentation. Istället vänder sig Soroush mot ett samhälle där specifika grupper har möjlighet att tillskansa sig makt och privilegium på odemokratiska grunder. I Soroush lokala kontext betyder detta att han finner det förkastligt att det shiitiska ledarskapet kommit att totalt dominera det iranska samhället och den politiska debatten.

Ramadan, ger även han intrycket av att ha en mer nyanserad uppfattning om sig själv och vilken roll han har i det offentliga samtalet. Intrycket av Ramadan är dock att han ser sig som något av en självutnämnd talesman för Västeuropas muslimer, och han håller också en hög massmedial profil, där han inte drar sig för att debattera politiska frågor. Ramadans framtoning vilar på föreställningen om honom som en slags reformator av islam. Han beskrivs som tillhörande den nya generationen av muslimska intellektuella och pekas även ut som en av dem som är tillräckligt karismatisk för att kunna åstadkomma förändring. Hur pass stort inflytande han verkligen har är förstås svårt att mäta, men det tycks som att hans böcker och idéer blivit populära, särskilt bland yngre muslimer i Västeuropa. Ramadan försöker grundlägga en europeiskt influerad tolkning av islam som kan attrahera de muslimer som befinner sig som andra eller tredje generationens invandrare i Europa. Hans roll som självutnämnd talesman för dessa visar också på en uppenbar problematik, som handlar om den medelväg han försöker åstadkomma mellan mer radikala tolkningar av islam och de som förespråkar ett sekulariserat samhälle.

6.3. Islam och Demokrati- Avslutande kommentar

Något som blivit uppenbart under tiden jag arbetat med min undersökning är den ofta fördomsfulla och pessimistiska synen på möjligheten att länka samman islam och demokrati. Stereotypa uppfattningar av islam är fortfarande utbredda, där en essentialistisk tolkning görs av både kultur och religion. Att vara muslim är det samma som att vara antidemokrat.

Religionen antas styra personens känslor och handlingar. Från detta synsätt är det sedan inte långt till att hävda att det finns ett specifikt sätt som muslimer agerar på. Att vara muslim innebär att du antas uppfatta saker och handla på ett sätt som särskiljer dig från alla andra människor. Uppbyggd runt denna analys av religion och kultur finns också uppfattningen om att islam är en statisk och utvecklingsfientlig religion.

Islam och dess kulturella historia beskrivs som tillhörande en annan civilisation, som markant skiljer sig från vad som anses vara normerande i Europa och Nordamerika, och värderingarna är så olika att det inte finns hopp om att finna gemensam grund. Betoningen av skillnader i värdegrund leder till ett vi och dom tänkande, där det faller sig naturligt att förklara bristande demokrati i länder med en muslimsk majoritet, med att människor inte är intresserade av att demokrati skall införas. En sådan analys av förhållandet mellan islam och demokrati är inte bara bristande utan det gränsar också till islamofobi. Att detta är ett förlegat sätt att se på islam och muslimer bekräftas av attityd undersökningar angående synen på demokrati som genomförts av *World Values Survey*. Undersökningarnas resultat pekade på att det finns ett överväldigande stöd för demokrati bland människor i Europa och Nordamerika, såväl som i länder med en muslimsk befolkning i majoritet. Mer negativa attityder till demokrati fanns främst i Latinamerika och Centraleuropa och i länder som till exempel Kina och Japan fanns det störst stöd för att tanken om ett starkt ledarskap.⁵²¹ Den fråga som visade på störst skillnad var att i länder med muslimsk majoritet uttryckte människor sig positivt till att religiösa företrädare har framstående positioner i samhället. Synen på religiösa auktoriteters roll i samhället visar dock inte egentligen på motsatta värderingar, utan pekar mer på en klyfta mellan länder i Europa och Nordamerika, och länder som i mindre grad sekulariserats som stater söder om Sahara och Latinamerika.⁵²² Den mest uppenbara skillnaden rörande värderingar härrör istället till frågor som berör genus och sexualitet. I de sociala värderingarna uppvisar Europa och Nordamerika större acceptans för jämlikhet mellan könen, abort, och homosexualitet än människor i muslimska samhällen.⁵²³ Slutsatsen blir att det inte finns fog för uppfattningar som gör gällande att islam och muslimer tillhör en annorlunda civilisation som inte strävar efter en framtid med ökad demokrati.

⁵²¹ Norris & Inglehart 2004: 146

⁵²² Norris & Inglehart 2004: 147

⁵²³ Norris & Inglehart 2004: 149 Se även Roy 2004: 335. Roy uppmärksammar att muslimer inte är ensamma om konservativa attityder i frågor som rör homosexualitet och abort utan att detta även inkluderar konservativa

Ifrågasättandet av kompatibiliteten mellan islam och demokrati visar också på en förkärlek för generaliseringar och en betydande historielöshet. Demokrati som samhällssystem är ett relativt nytt påfund som under historiens gång många gånger inte varit det självklara sättet att formera ett samhälle på. Dessutom finns det en tendens att devalvera demokratiska styrelseformer som utvecklats utanför Europa och Nordamerika, som om den demokrati vi åtnjuter skulle vara inneboende i europeiska eller nordamerikanska samhällsstrukturer. En återkommande punkt i den pessimistiska synen på att islam och demokrati kan verka sida vid sida är att islam beskrivs som oföränderligt. Synsättet grundar sig på en statisk syn på islam som mynnar ut i att utveckling inte är möjligt, och att demokrati som grundläggande värdering inte har en plats i muslimska länder som styrelseform. En uppfattning av det här slaget ter sig förlegad och bär drag av orientalistisk idétradition. Istället för att bekräfta den stereotypa bilden av islam som en extremt rigid religion och muslimer som personer helt styrda av sin religiösa tro, finns det också möjligheten att uppmärksamma den mångfald som islam inkorporerar. Att beskriva islam som en statisk enhet är att förbise den ständiga förändring som islam genomgår ifråga om värderingar och tolkningar. Det är mer fruktbart att beskriva islam som "islamer" i den mening att det finns stora skillnader i hur islam praktiseras och tolkas. Det finns alltså inte ett enda fastslaget sätt att leva sitt liv som muslim, utan en mängd olika sätt som kan skilja sig åt. Dessutom är det viktigt att uppmärksamma den roll som islam har i förändringsprocesser, vilket inte minst debatten om demokrati i muslimska länder visar. Islam fungerar här inte som en bromskloss, utan det är till exempel med hänvisning till islam som debatten förs framåt. Det pågår hela tiden en nytolkning av de fundamentala principerna som gör att uppfattningen om islam som en sluten enhet ter sig malplacerad. Muslimska demokratiföreträdare nytolkar källorna och poängterar att islam bär med sig värderingar som legitimerar pluralism och respekt för mänskliga rättigheter.

En central uppfattning som Ramadan ofta återkommer till är behovet av en breddning av den kunskapsmässiga basen när det kommer till att skapa ett demokratiskt samhälle. Det är inte möjligt att genomföra detta om det endast är teologer som skall konkretisera de demokratiska institutionernas roll. Ramadan förespråkar därför att en kunskapsmässig bredd måste till bland människor i en beslutsfattande roll. Att betona det positiva i en kunskapsmässig breddning är inte Ramadan ensam om. Även andra muslimska tänkare har argumenterat för liknande ståndpunkter.

kristna och judar. De här värderingarna, menar Roy finns i alla religioner och det är inte ovanligt att konservativa muslimer och kristna samarbetar i frågor de har en gemensam syn på.

Ett exempel på detta är indonesiern Nurcholish Madjid som påtalat behovet av kollektiv *ijtihad*, där personer som inte är klassiskt religiöst skolade också kan spela en viktig roll i en process av nytolkning.⁵²⁴ Liknande strömningar finns inom diskursen som berör islam och epistemologi. Aktörer inom detta område är religiösa experter, men samtidigt saknar de formell religiös utbildning. Det finns en strävan att öppna upp möjligheterna för *ijtihad* även till människor som inte har genomgått religiös utbildning, men det finns också restriktioner för vilka som kan vara en del av nytolkningen. Om formell religiös utbildning saknas måste det vägas upp av andra meriter som kontakter, samhällsposition eller kunskap inom andra kunskapsdiscipliner. Precis som hos Ramadan finns det här en uttalad kritik mot de religiöst lärde som betonar att enbart deras bakgrund och utbildning inte är tillräckligt för att lösa de problem som den omgivande verkligheten kräver.⁵²⁵

Det pågår en kamp i muslimska länder om vem som skall anses tala för islam och vilken tolkning det är som skall ha förtur. Mot varandra står dikotomier som grundar sig på synen på islam, demokrati, mänskliga rättigheter, genusrelaterade frågor, och ”Väst”. Att denna debatt fortgår utan några tecken på avstannande visar att islam inte kan ses som en statisk och oföränderlig religion. Istället bör vi rikta blicken på den roll islam har i processer mot förändring och nytolkning i frågor som rör demokrati.

⁵²⁴ Kull 2005: 253

⁵²⁵ Stenberg 2004: 107f

6.4. Framtida forskning

Min undersökning har handlat om förhållandet mellan islam och demokrati, exemplifierat med en analys av tre nutida muslimska tänkarens syn på dessa frågor. En intressant aspekt av framtida forskning inom detta område skulle vara att försöka skapa ett perspektiv skifte i synen på islam och demokrati. Förändringen skulle bestå i att starkare betona den roll som islam har i förändringsprocesser, och samtidigt se närmare på olika former av nytolkning. Utgångspunkten måste vara att komma bort från stereotypa skildringar av islam där tyngdpunkten hela tiden ligger på islam som en ytterst rigid och utvecklingsfientlig religion. En intressant utveckling i den här riktningen är att arbeta utifrån en breddad syn på vad demokrati kan innebära. Utgångspunkten bör vara att även demokratiska styrelseformer som inte har sitt ursprung i Europa och Nordamerika uppfattas som fullvärdiga alternativa definitioner.

Forskning som utgår från de tidigare nämnda premisserna skulle kunna fokusera på att analysera vilken roll islam har i väljandet av politisk ideologi. Det handlar då om att utvärdera vilken funktion islam har när individer skall komma underfund med politisk tillhörighet utifrån en ideologisk vänster-höger skala. I den svenska kontexten skulle det innebära en analys av var det är som attraherar muslimer i Sverige när det gäller att välja partier i till exempel riksdagsvalen. Sker valet mellan olika partier med hänvisning till den religiösa övertygelsen eller finns det andra faktorer som spelar in som till exempel uppmaningar från religiösa ledare eller politisk bakgrund i de gamla hemländerna? En ytterligare aspekt är vilken roll positiva förebilder spelar när det gäller att attrahera muslimska väljare och i vilken utsträckning det finns en strategi bland politiska partier för att till exempel få muslimer att rösta? Ett sätt att närma sig problematiken kan vara att undersöka om muslimska organisationer i Sverige också ser sig som politiska och om deras arbete också har en politisk ideologisk förankring? Det är också intressant att skärskåda synen på politiker och om det anses viktigt att engagera sig politiskt? Frågan bör också ställas om det är ett förlegat sätt att analysera utifrån ideologi och politiska partier och istället undersöka om det finns andra former av organisering som bättre kan åskådliggöra politiska åsikter?

7. Käll och Litteraturförteckning

Anderson, Lisa. 1995. "Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach", i R. Brynen B. Korany & P. Noble (eds.), *Political Liberalization & Democratization in the Arab World. Volume 1, Theoretical Perspectives*. Lynne Rienner Publishers, London.

Ali, Zeenat Shaukat. 2002. "Democracy at the Heart of Islam", i A. Race & I. Shafer (eds.), *Religions in Dialogue. From theocracy to democracy*. Ashgate Publishing Limited, Aldershot

Arvidson, Malin. 1998. "Demokrati som liberalismens fånge", i G.Hydén (red.) *Demokratisering i tredje världen*. Studentlitteratur, Lund.

Ayubi, Nazib N. 2000. "Islam and democracy", i D. Potter, D. Goldblatt, M. Kiloh & P. Lewis (eds.), *Democratization*. Polity Press, Cambridge.

Beckman, Björn. 1997. "Explaining Democratization: Notes on the Concept of Civil Society", i E. Özdalga, & S. Persson (eds.), *Civil Society Democracy and the Muslim World*. Curzon Press, Istanbul.

Beckman, Björn. 2001. "Civil Society and Alliance Politics" i B. Beckman E. Hansson & A. Sjögren (eds.) *Civil Society and Authoritarianism in the Third World*. Akademityck AB, Edsbruk.

Berg, J, Halldén,P, Otterbeck, J, Stenberg, L. 1995. "I do not want to play games!" Samtal med Sadeq al-Azm, *TfMS*. Nr 2.

Bernström, Muhammad Knut. 2000. *Koranens Budskap*. Proprius Förlag, Stockholm.

Boullata, Issa. J. 1990. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. State University of New York Press, New York.

Boussard, Caroline. 1998. "Civilsamhälle och demokratisering", i G. Hydén (red.) *Demokratisering i tredje världen*. Studentlitteratur, Lund.

Boroujerdi, Mehrzad. 1996. *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism.*, Syracuse University Press, Syracuse, New York

Brandell, Inga. 1997. "Labour, Civil Society and Democratization in North Africa", i E. Ödalga & S. Persson (eds.). *Civil Society Democracy and the Muslim World*. Curzon Press, Istanbul

Al-Braizat, Fares. 2003. "Muslims and Democracy. An Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach" i R. Inglehart (ed.), *Islam, Gender, Culture, and Democracy. Findings from the World Values Survey and the European Values Survey*. de Sitter Publications, Willowdale.

R. Brynen, B. Korany & P. Noble, 1995. *Political Liberalization & Democratization in the Arab World., Volume 1, Theoretical perspectives*. Lynne Rienner Publishers, London.

Bromley, Simon. 2000. "Middle East exceptionalism- myth or reality?", i D. Potter, D. Goldblatt, M. Kiloh & P. Lewis (eds.), *Democratization*. Polity Press, Cambridge.

Dahlén, Ashk. 2001. *Deciphering the meaning of revealed law. The Surushian paradigm in sh'ii epistemology*. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Iranica Upsaliensia 5, Uppsala.

Deegan, Heather. 1993. *The Middle East and Problems of Democracy*. Open University Press, Buckingham.

Duran, Khalid. 2002. "How democratic is Islam?", i A. Race & I. Shafer (eds.), *Religions in Dialogue. From theocracy to democracy*. Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

Eickelman, Dale F. 1997. "The prospects for Democracy in North Africa and the Middle East", i J. P. Entelis. (ed.), *Islam, Democracy and the State in North Africa*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Eickelman, Dale F. & Piscatori, James. 1996. *Muslim Politics*. Princeton University Press, Princeton.

Entelis, John P. 1996. "Civil Society and the authoritarian temptation in Algerian politics: islamic democracy vs. the centralized state", i A.R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East. Volume 2*. Leiden. E.J. Brill, New York. Köln.

Esposito, John L. & Voll, John O. 1996. *Islam and Democracy*. Oxford University Press, New York.

Esposito, John L. & Voll, John O. 2001. "Hasan Hanafi: The Classic Intellectual", i J. Esposito & J. Voll (eds.), *Makers of Contemporary Islam*. Oxford University Press, New York.

Fazlhashemi, Muhammad. 1997. "Att bryta med traditionen", *TfMS*, nr 2.

Gardell, Mattias. 2005. *Bin Ladin i våra hjärtan. Globaliseringen och framväxten av politisk islam*. Leopard Förlag, Stockholm

Gellner, Ernest. 1994. *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*. Penguin Books, London.

Gibbon, Peter. 1996. "Some reflections on 'Civil Society' and political change", i L. Rudebeck & O. Törnquist (eds.), *Democratisation in the third world. Concrete cases in comparative and theoretical perspective*. The Seminar for Development Studies, Uppsala Universitet, Uppsala.

R. Hague, M. Harrop & S. Breslin,. 2000. *Styrelseskick och Politik*. Nya Doxa, Falun.

Hall, John A. 1995. "In Search of Civil Society", i J.A. Hall (ed.), *Civil Society. Theory, History, Comparison*. Polity Press, Cambridge.

Halldén, Philip. 1995. "Sadeq al-Azm-Kättaren från Damaskus", *TfMS*. Nr2

Hanafi, Hassan. 1977. *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity and Islam*. AngloEgyptian Bookshop, Kairo.

Hassan, Hanafi. 1995. *Islam in the Modern World: Religion, Ideology and Development*. vol 1. AngloEgyptian Bookshop, Kairo.

Hanafi, Hassan. 1995. *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, Culture*. vol 2. AngloEgyptian Bookshop, Kairo.

Hanafi, Hassan. 2002. "Alternative Conceptions of Civil Society. A Reflective Islamic Approach", i S.H. Hashimi (ed.), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Hann, Chris. 1996. "Introduction: political society and civil anthropology", i C. Hann & E. Dunn. (eds.), *Civil Society. Challenging Western Models*. Routledge, London, New York.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press, Princeton

Herbert, David. 2003. *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. . Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

Hjärpe, Jan. 2003. *Tusen och en natt & den elfte september*. Prisma, Stockholm.

Hjärpe, Jan. Sydsvenska Dagbladet. 2004-10-16. "Jan Hjärpe om Tariq Ramadan".

J,Hjärpe, R, Lagervall & L, Stenberg. 2003. *Irak: Analys av religion, etniska grupper och tribalism ur konflikt- och demokratiperspektiv*. CTR, Avdelningen för religionshistoriska ämnen, islamologi, Lund.

Holmén, Hans. 1994. "Vem behöver Mellanöstern?", *TfMS*. Nr 1.

Hudson, Michael C. 1995. "The Political Culture Approach to Arab Democratization: The Case for Bringing it Back In, Carefully", i R. Brynen B. Korany & P. Noble (eds.), *Political Liberalization & Democratization in the Arab World. Volume 1, Theoretical Perspectives*. Lynne Rienner Publishers, London.

Huff, Toby E. 2005. "Freedom of Expression in the Muslim World", *Society*. Nr 4.

Huntington, Samuel P. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma),

Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World*. Simon & Schuster, New York.

Ibrahim, Saad, Eddin. 1995. "Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World", i A. R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East. Volume 1*. Leiden. E.J. Brill, New York, Köln.

Jahanbakhsh, Forough. 1994. "The Encounter of Post- Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger, and Popper", i S. Mardin (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East*. E.J. Brill, Leiden.

Jahanbakhsh, Forough. 2001. *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran(1953-2000). From Bazargan to Soroush*. E.J. Brill, Leiden.

Karlsson, Ingmar. 2004. *Tro Terror och Tolerans. Essäer om religion och politik*. Wahlström & Widstrand, Finland.

Kazemi, Farhad. 2002. "Perspectives on Islam and Civil Society", i S. H. Hashmi (ed.), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Princeton University Press, Princeton.

Kazemi, Farhad. & Norton, Augustus Richard. 1998. "Hardliners and Softliners in the Middle East: Problems of Governance and the Prospects for Liberalization in Authoritarian Political Systems", i H. Handelman M. Tessler (eds.), *Democracy and its Limits. Lessons from Asia, Latin America and the Middle East.*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Kelsay, John. 2002."Civil Society and Government in Islam", i S. H. Hashmi (ed.), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Princeton University Press, Princeton.

Kepel, Gilles. 1985. *The Prophet and the Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt*. Al Saqi Books, London.

Khuri, Richard K. 1994. "A Critique of Hassan Hanafi Concerning his Reflections on the Scarcity of Freedom in the Arab- Muslim World, i S. Mardin (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East*. E.J. Brill, Leiden.

King-Irani, Laurie. 2004."Kinship, Class, and Ethnicity" i D. Gerner & J. Schwedler (eds.), *Understanding the Contemporary Middle East*. Lynne Rienner Publishers, London.

Krämer, Gudrun. 1995. "Islam and Pluralism", i R. Brynen B. Korany & P. Noble (eds.), *Political Liberalization & Democarization in the Arab World. Volume 1, Theoretical Perspectives*. Lynne Rienner Publishers, London.

Krämer, Gudrun.1999. "Techniques and values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy", i G. M. Munoz, (ed.), *Islam, Modernism and the West. Cultural and Political Relations at the End of the Millenium.*, I.B. Tauris Publishers, London, New York.

Kull, Ann. 2005. *Piety and Politics. Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. KFS i Lund AB, Lund.

Leca, Jean.1994. "Democratization in the Arab World: uncertainty, vulnerability and legitimacy. A tentative conceptualization and some hypotheses", i G. Salamé (ed.) *Democracy without Democrats?TheRenewal of Politics in the Muslim World*. I.B. Tauris Publishers, London, New York.

Lindeborg, Lisbeth. Dagens Nyheter. 2005-08-13. "Militant islamism utgör den tredje totalitarismen".

Lundell, Krister. 2000. *Religion och demokrati. En studie av 109 stater i tredje världen*. Meddelanden från Ekonomisk- Statsvetenskapliga Fakulteten vid Åbo Akademi, Åbo.

Mardin, Serif. 1995. "Civil Society and Islam", i J. A. Hall (ed.), *Civil Society. Theory, History, Comparison*. Polity Press, Cambridge.

Mitchell, R.P. 1969. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford University Press, London.

Mir-Hosseini, Ziba. 2000. *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*. I.B. Tauris Publishers, London. New York.

Moussalli, Ahmad S. 1995. "Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy", i A. R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East. Volume 1*. E.J. Brill, Leiden. New York. Köln.

Murden, Simon W.2002. *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*. Lynne Rienner Publishers, London.

Nilsson, Tom. 1998. "Islam och Demokrati?", i G. Hydén (red.), *Demokratisering i tredje världen*. Studentlitteratur, Lund.

Norton, Augustus, Richard. 1995. "Introduction", i A. R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East. Volume 1*. E. J. Brill,Leiden. New York, Köln.

Norton, Augustus, Richard. 1996. "Introduction", i A. R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East. Volume 2*. E. J. Brill, Leiden. New York. Köln.

Olsson, Susanne. 1999. "Hassan Hanafi- islamisk renässans i mötet med västvärlden", *TfMS*. Nr 2.

Olsson, Susanne. 2002. "Islamisk Vänster: Hassan Hanafis politiska filosofi" i H. Rydving (red.), *Antisekularism. Några exempel från kristendom och islam*. Universitetstryckeriet, Uppsala.

Olsson, Susanne. 2002. "Hassan Hanafis Occidentalism- polemik eller dialog?", i M. Stenmark & D. Westerlund (red.), *Polemik eller Dialog? Nutida religionsteologiska perspektiv bland kristna och muslimer*. Nya Doxa, Nora.

Olsson, Susanne. 2004. *Renewal and Heritage. The Quest for Authenticity in Hassan Hanafis Islamic Ideology*. Department of Theology, Uppsala.

Osman, Fathi. 2002. "Democracy and the Concept of Shura", i A. Race & I. Shafer (eds.), *Religions in Dialogue. From theocracy to democracy*. Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

Parekh, Bhiku. 1993. "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", i D. Held (ed.), *Prospects of Democracy. North, South, East, West*. Polity Press, Cambridge.

Pool, David. 1994. "Staying at home with the wife: democratization and its limits in the Middle East", i G. Parry, & M. Moran (eds.), *Democracy and Democratization*. Routledge, London.

Pratt, Nicola. 2005. "Hegemony and Counter-hegemony in Egypt: Advocacy NGOs, Civil Society and the State", i S.B. Nefissa, N. al-Fattah, S. Hanfi & C. Milani (eds.), *NGOs and Governance in the Arab World*. The American University in Cairo Press, Cairo.

Rajaei, Farhang. 1993. "Islam and Modernity: The Reconstruction of an Alternative Shi'ite Islamic Worldview in Iran", i R. S. Appleby & M. E. Marty (eds.), *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the family, and Education*. University of Chicago Press, Chicago.

Ramadan, Tariq. 1999. *To be a European Muslim*. The Islamic Foundation Leicester.

Ramadan, Tariq. 2001. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. The Islamic Foundation, Markfield.

Ramadan, Tariq. 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, New York.

Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*., Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.

Roy, Olivier. 2004. *Globalised Islam. The search for a new ummah*. C. Hurst & Co, London.

Reuter, Christoph. 2004. *Med livet som vapen. En bok om självmordsbombare*. Historisk Media, Lund.

Rindefjäll, Teresia. 1998. "Demokratidefinitionens dilemma- smal eller bred?", i G. Hydén, (red.), *Demokratisering i tredje världen*. Studentlitteratur, Lund.

Rutherford, Bruce K. 1993. "Can an islamic group aid democratization?", i J. W. Chapman & I. Shapiro (eds.), *Democratic Community*., New York University Press, New York. London.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. Routledge and Keegan Paul, London.

Sadowski, Yahya. 1997. "The New Orientalism and the Democracy Debate", i J. Beinin & J. Stork (eds.), *Political Islam. Essays from Middle East Report*., I.B. Tauris Publishers, London. New York.

Sajoo, Aryn B. 2002. "Introduction: Civic Quests and Bequests", i A. B. Sajoo (ed.), *Civil Society in the Muslim World. Contemporary Perspectives*. I.B. Tauris Publishers, London. New York.

Salvatore, Armando. 1997. *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Ithaca, Reading.

Sariolghalam, Mahmood. 1997. "Prospects for Civil Society in the Middle East: An Analysis of the Cultural Impediments", i E. Özdalga & S. Persson (eds.), *Civil Society Democracy and the Muslim World*. Curzon Press, Istanbul.

Shargh Newspaper. 200312. *Democracy and Rationality*. (intervju med Soroush).

Shukr, Abd al-Ghaffar. 2005. "Islamic NGOs and the Development of Democracy in Egypt", i S.B. Nefissa, N. al-Fattah, S. Hanfi & C. Milani (eds.), *NGOs and Governance in the Arab World*. The American University in Cairo Press, Cairo.

Soroush, Abdolkarim. 1998. "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge", i C. Kurzman (ed.), *Liberal Islam*. Oxford University Press, New York.

Soroush, Abdolkarim. 2000. *Reason, Freedom and Democracy in Islam. Essential writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford University Press, New York.

Stenberg, Leif. 1996. *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

Stenberg, Leif. 1996. "The Revealed Word and the Struggle for Authority: Interpretation and Use of Islamic Terminology among Algerian Islamists, i D. Westerlund (ed.), *Questioning the Secular State. The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. C. Hurst & Co. Ltd, London

Stenberg, Leif 2004. "Islam, Knowledge and the 'West'. The making of Global Islam", i B. Schaebler & L. Stenberg (eds.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity*. Syracuse University Press, Syracuse.

Sulaiman, Sadek J. 1998. "Democracy and Shura", i C. Kurzman (ed.), *Liberal Islam*. Oxford University Press, New York.

Springborg, Patricia. 1992. *Western Republicanism and the Oriental Prince*. Polity Press, Cambridge.

Springborg, Robert. 1975. "Patterns of Association in the Egyptian Political Elite", i G. Lenczowski (ed.), *Political Elites in the Middle East*. American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D.C.

Stepan, Alfred. & Robertson, Graeme B. 2003. "An arab more than muslim electoral gap", *Journal of Democracy*, Vol 14, Nr 3.

Tehrani, Majid. 2003. "Disenchanted worlds: Secularization and democratization in the Middle East", i A. Saikal & A. Schnabel A (eds.), *Democratization in the Middle East. Experiences, Struggles, Challenges*. United Nations University Press, Tokyo.

Tessler, Mark. 2003. "The influence of Islam on attitudes toward democracy in Marocco and Algeria", i A. Saikal & A. Schnabel (eds.), *Democratization in the Middle East. Experiences, Struggles, Challenges*. United Nations University Press, Tokyo.

Tessler, Mark. 2003. "Do Islamic Orientations Influence Attitudes Toward Democracy in the Arab World? Evidence from Egypt, Jordan, Morocco and Algeria", i R. Inglehart (ed.), *Islam, Gender, Culture, and Democracy. Findings from the World Values Survey and the European values Survey*. de Sitter Publications, Willowdale.

Toqueville, Alexis de. 1946. *Democracy in America*. Henry Steel Commager (ed.), Oxford University Press, London.

Turam, Berna, 2004. "The politics of engagement between Islam and the secular state: ambivalences of civil society", *The British Journal of Sociology*, Nr 2.

Vakili, Valla. 2001."Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran", i J. Esposito & J. Voll (eds.), *Makers of Contemporary Islam*. Oxford University Press, New York,

Watt, William M. 1986."Al-Madina" i *Encyclopedia of Islam* (Ny ed.), Vol V. E.J. Brill, Leiden.

Waterbury, John. 1994. "Democracy Without Democrats?:the potential for political liberalization in the Middle East", i G. Salamé G (ed.), *Democracy Without Democrats? The renewal of Politics in the Muslim World*. I.B. Tauris Publishers, London, New York

Wickham, Rosefsky, Carrie. 1997."Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations", i J. Beinin & J. Stork (eds.), *Political Islam. Essays from Middle East Report*. I.B. Tauris Publishers London .New York.

www.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ramadan

http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Hobbes

http://en.wikipedia.org/wiki/John_Locke

White, Jenny B. 1996. "Civic culture and islam in urban Turkey", i C. Hann & E. Dunn (eds.), *Civil Society. Challenging Western Models*. Routledge, London. New York.

Zubaida, Sami. 1997. "Religion, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt", i J. Beinin & J. Stork (eds.), *Political Islam. Essays from Middle East Report*. I.B. Tauris Publishers London. New York.

