

Perspektiv på politisk idéhistoria

Redaktörer
Hjalmar Falk
My Klockar Linder
& Petter Tistedt



Södertörns högskola
(Södertörn University)
Biblioteket
SE-141 89 Huddinge

www.sh.se/publications

© Författarna

Omslag: Jonathan Robson
Grafisk form: Per Lindblom & Jonathan Robson

Tryck: E-print, Stockholm 2023

Södertörn Studies in Intellectual and Cultural History 9
Södertörn Academic Studies 93
ISSN 1650-433X
ISBN 978-91-89504-34-9 (tryck)
ISBN 978-91-89504-35-6 (digital)

Muslimsk politisk idéhistoria

Religiös legitimitet och sociopolitisk kontext

Mohammad Fazlhashemi

Den politiska idéhistoria som studeras i Sverige har till övervägande del varit västcentrerad. Även i den forskning som lyfter fram religiösa idétraditioners betydelse inom politiken är det främst det kristna arvet som står i centrum. På senare tid har politisk islam uppmärksammas ur statsvetenskapligt, islamologiskt, religionsvetenskapligt och säkerhetspolitiskt perspektiv. Forskning om muslimsk politisk idéhistoria har däremot, med några få undantag, lyst med sin frånvaro. Ett annat problem har varit synen på politisk islam, som ofta framställts som en monolitisk politisk idétradition.

Politisk idéhistoria inom muslimsk kontext kan grovt sett delas in i två tidsperioder; före och efter modern tid. Gemensamt för båda perioderna är att muslimska tänkare ville förankra sina ståndpunkter i islams urkunder, det vill säga Koranen och profet-traditionen. Men de politiska idétraditionerna påverkades i stor utsträckning av rådande historiska och socio-politiska omständigheter, vilket motsäger föreställningarna om muslimsk politisk idéhistoria ur essentialistiska och orientalistiska perspektiv. Här finns också politiska idétraditioner som har tagit tydliga influenser från icke-muslimska filosofiska och politiska idéströmningar eller samtida ideologiska tankefigurer. Ett exempel är den filosofiska utopismen som kom till uttryck hos bland andra den muslimske filosofen al-Farabi (872–950) som var präglad av Platons

idealstat. På liknande sätt har politiska idétraditioner som utformats i muslimsk kontext tagit intryck av liberala, socialistiska, nationalistiska med flera idétraditioner under modern tid. Dessa faktorer bidrog till mångfalden av politiska idétraditioner inom den muslimska tankevärlden. Ännu en källa till denna mångfald är skillnaden i fråga om synen på aktörskap och agens. Detta mönster kan tydligt skönjas i synen på makt och ledarskap i ett tänkt idealt politiskt system; ett tema som kommer att stå i fokus i denna text.

Jag kommer i det följande att utgå från Koranversen 4:59 och visa hur uttolkningen av denna vers har spelat en avgörande roll i utformningen av muslimsk politisk idéhistoria i både förmodern och modern tid. Versen ifråga lyder så här:

Troende! Lyd Gud och lyd Sändebudet och dem bland er åt vilka myndighet och ansvar anförtrots.

Denna vers har varit av grundläggande betydelse för både förmodernt och modernt muslimskt politiskt tänkande, men som jag kommer visa har den inte förståtts på ett entydigt vis utan använts för att legitimera olika former av politiskt styre genom islams historia. Avsikten med detta kapitel är att visa hur en idéhistorisk analys kan hjälpa oss att undvika essentialismens och orientalisismens fallgropar.

Förmodern islam: filosofisk utopism och politisk pragmatism

Den tidigaste formen av politisk idétradition inom islam framträder i synen på kalifatet som den optimala politiska styrelseformen. Diskussionerna kring detta tog fart efter profeten Muhammeds död och i samband med striden kring successionsfrågan. Muhammed kunde inte efterträdas som profet, då han ansågs vara den siste profeten. Han hade dock trätt in i rollen som världslig ledare och det var i den egenskapen man skulle utse hans efterträdare. Detta ledde till en splittring bland muslimerna som

finns kvar än idag. En majoritet ansåg att valet av Muhammeds efterträdare skulle följa en etablerad tradition på den arabiska halvön där man enades om en person ur den närmaste kretsen kring den döde ledaren. En minoritet ansåg dock att ledarskapet skulle gå i arv i hans ätt. Majoriteten, sunniterna, vann denna maktkamp, medan minoriteten, shiiterna, fortsatte att hävda sin uppfattning. Inom båda riktningarna utformades distinkta politiska idétraditioner. Bland sunniterna lyftes kalifatet som den optimala styrelseformen och man ägnade stor möda för att definiera kalifens egenskaper.

Frasen ”dem bland er åt vilka myndighet och ansvar anförtrotts” ansågs syfta på kalifen som i sin tur skulle besitta en viss kunskapsnivå i framför allt islamisk rätt samt uppfylla en rad egenskaper som rättrådighet och kunna sätta sig över särintressen. Ett par kalifatdynastier avlöste varandra under de första århundradena efter etableringen av det islamiska riket. Den umayyadiska kalifatdynastin (661–750) följdes av det abbasidiska kalifatet (750–1258), innan deras era fick ett abrupt slut i samband med mongolinvasionen. Med början från mitten av 900-talet fick det abbasidiska kalifatet konkurrens av rivaliserande maktkonstellationer, vilket gjorde att centralmaktens inflytande över det muslimska områdets utbredning reducerades.

De tidiga politiska idétraditionerna inom islam kretsade kring härskarens person och hans dygder och egenskaper. Domaren al-Mawardi (972–1058) lade ner stor möda på att skapa ett regelverk kring kalifernas kvaliteter.¹ Till dessa hörde hans kunskaper i den islamiska rätten och personliga dygder som mod, djärvhet och rättrådighet. Dessa tänkare bekymrades inte över frågan om maktkoncentration hos kalifen. De utgick från föreställningen att den rätta tron, insynen i den islamiska rätten och moraliska egenskaper, som exempelvis rättrådighet, var en garant mot korrup­tion och maktmissbruk.²

¹ Abu al-Hassan al-Mawardi: *Al-Ahkam al-Sultaniyya wa al-Wilaya al-Dinyya* (Kairo, 1990), 3.

² Ann K. S. Lambton: *State and government in medieval islam. An introduction to the study of islamic political theory* (Oxford, 1981), 88–89.

Redan tidigt motsatte sig muslimska filosofer denna idé-tradition. Exempelvis al-Farabi såg kalifatet som en dysfunktionell styrelseform med stora brister och riktade kritik mot föreställningen om den ideale härskarens egenskaper. För honom var istället förnuft och kunskap ledstjärnorna för samhällets styrning. Enligt al-Farabi var hela tillvaron förnuftigt inrättad. Influerad av Platon såg han samhället som en nödvändig inrättning och människan som en social varelse. Det goda samhället är i hans tankevärld en kopia av universum, en liten värld, en mikrokosmos, som avspeglar den stora världen, makrokosmos. Detta universum är till alla delar harmoniskt, allt är ordning, balans och harmoni. Det är en sammanhängande helhet där alla delar samverkar. En sådan ordning är också ett uttryck för himmelsk rättvisa. Den gode härskaren styr samhället med universum som modell och därför måste härskaren vara filosof.

Trots sina föreställningar om mänsklig samverkan och lycka framstår al-Farabis idealsamhälle som klart hierarkiskt. Filosofkungen skiljer sig från övriga människor genom sina breda kunskaper och sin kännedom om helheten. Han kan stå över alla särintressen i samhället. al-Farabi vill gärna framställa filosofkungen som en lärare som lär sitt folk vad som är bra och inte bra för dem och för samhället. Det är denne lärare som har förmågan att tolka de gudomliga lagarna och möta alla nya situationer och behov som samhället och människorna kan tänkas konfronteras med. I samband med detta lägger han grunden för ett auktoritärt tänkesätt. Han slår fast att alla människor inte är mottagliga för den förnuftsbaseade kunskapen och därmed är i behov av en vis filosofkungen som erbjuder dem en fast handledning.³

Filosofkungen beskrivs också som en skicklig läkare som ordinerar medicin för de sjuka.⁴ Det är han som avgör vad som är bäst för såväl individen som samhället. Likt läkaren har filosofkungen förmågan att bedöma hur en kroppsdel (en del av samhället) som har drabbats av en sjukdom ska botas i förhållande till kroppen i

³ Abu Nasr al-Farabi: *al-Siyasa al-madaniyya*, red. Fauzi Matrim Najjar (Beirut, 1993), 74.

⁴ *Ibid.*, 67.

helhet. Filosofkungen bemöter problem genom att ställa dem i relation till hela samhällets behov. På samma sätt som en kroppsdel kan behöva avlägsnas för att inte bli till nackdel för intilliggande kroppsorgan eller kroppen i dess helhet kan en filosofkung behandla samhällsproblemen. Han ser till att avlägsna de samhällsproblem som hotar hela samhället.⁵

Genom sina ingående kunskaper behöver filosofkungen inte hjälp eller råd från någon annan människa. Han har en extraordinär förmåga att ta till sig nya kunskaper och använda dessa för att vägleda andra. Filosofkungen kan följaktligen förmå eller tvinga andra att följa hans råd för att uppnå samhällelig lycka.⁶ al-Farabi ville visserligen göra någonting åt problemet med att makten låg i händerna på okunniga och inkompetenta makthavare, men flyttade i praktiken den centraliserade makten från en aktör till en annan.⁷

De allra flesta muslimska politiska tänkare under förmodern tid var eniga i frågan om aktörskapet. Den kalif, sultan eller kung som på ett eller annat sätt hade tagit över makten och som förband sig att följa islam erkändes som legitim härskare.⁸ Bland de egenskaper som man räknade upp för härskaren fanns att denne skulle besitta ledaregenskaper, ingående religiösa kunskaper, fromhet, rättrådighet, mod, djärvhet.⁹ Men hur dessa ideal skulle relateras till den politiska praktiken var inte alltid uppenbart. Den filosofiska utopismen kunde emellanåt behöva samsas med en viss politisk pragmatism.

En del muslimska tänkare, som teologen al-Ghazali (1058–1111), var tvungna att förhålla sig till två maktkonstellationer, det

⁵ Ibid., 42–43.

⁶ Ibid., 77–78.

⁷ Ibid., 75–76.

⁸ Det abbasidiska kalifatets makt över det vidsträckta islamiska riket decimerades alltmer under 900-talet. Konkurrerande maktcentra grundades i väster, det fatimidiska kalifatet i Kairo (i början av 900-talet), och i öster var det tidigare slavmilitärer med säte i Centralasien som grundade sina sultanat. Bland dessa räknas exempelvis det ghaznavidiska sultanatet (963–1187), eller det seldjukiska sultanatet (1037–1187) med flera.

⁹ Abu Hamid al-Ghazali: *Nasihah al-muluk*, red. Jalal al-din Homa'i (Teheran, 1988), 128.

abbasidiska kalifatet i Bagdad och det seljukiska sultanatet i östra Persien. I slutet av 1000-talet skrev al-Ghazali furstespeglen, *al-Mustazhari*,¹⁰ för den sittande abbasidiske kalifen. Knappt ett decennium senare skrev han sin andra furstespegel, *Nasihah al-muluk* (råd för konungar), för den seljukiske sultanen. I sin första furstespegel lyfte han fram kalifatet som den optimala styrelseformen och i den senare hyllade han sultanatet på samma sätt.¹¹ Vid en första anblick framstår han som en simpel opportunist, men han var känd som en principfast och from människa med stor integritet. Båda hans furstespeglar utgår från en rådande tolkning av Koranversen 4:59, som innebar att den som hade tagit över den världsliga makten skulle betraktas som legitim härskare. al-Ghazali legitimerade sitt pragmatiska lojalitetsbyte utifrån principen att nöd bryter lag; en princip som han förankrade i den teologiska och rättsliga traditionen i islam.¹² Där slås det fast att värnande av liv går före allt, till och med den islamiska rättsliga traditionen.¹³

al-Ghazali hade att hantera en politisk situation med makt-havare som ofta var obildade krigare med obefintliga kunskaper i islam. Denna verklighet gjorde att han nöjde sig med att härskarna upprätthöll *pax et justitia*, fred i betydelsen ordning och stabilitet och rättvisa i betydelsen skydd mot förtryck, någonting som var en bristvara under hans tid. Han utgick från uppfattningen att uppror mot mäktiga makthavare skulle leda till kaos och blodutgjutelse och motverka både fred och stabilitet. Istället

¹⁰ al-Ghazali skrev denna furstespegel för den sittande kalifen al-Mustazhar och boktiteln är en anspelning på kalifens namn. Av detta skäl är den svår att översätta. Man skulle kunna beskriva den som en bok dedicerad till kalifen al-Mustazhar eller (ungefär) *furstligt* som ordet *al-Mustazhar* betyder.

¹¹ Abu Hamid al-Ghazali: *al-Iqtisad fi al-i'tiqad*. (Beirut, 1988), 147.

¹² al-Ghazali hänvisar till den rättsmetodologiska principen inom islamisk rättsvetenskap: "Nöden gör det otillättna tillåtet" (*al-darurato tobih al-mahdurat*), *ibid.*, 151.

¹³ Koranen 16:115. Mohammed Knut Bernström: *Koranens budskap* (Stockholm, 1998).

för att mana allmänheten till uppror försökte han på ett pedagogiskt sätt förmå härskarna att vara rättrådiga.¹⁴

Till skillnad från tidigare tänkare som lade stor vikt vid härskarens personliga egenskaper och dennes bundenhet vid islams dygder ansåg al-Ghazali att de personliga dygderna var någonting som hörde den privata sfären till. Det som är viktigt är ämbetet i sig i egenskap av institution där härskarmakten och maktbevarandet utformas. Han utgick från att de personliga dygderna förvisso är av godo, men av pragmatiska skäl skiljer han mellan härskarens privata och offentliga liv. al-Ghazali skriver exempelvis att det är önskvärt att härskaren följer islams moraliska regler och iakttar dess påbud och avstår från det som är förbjudet, men understryker att det inte är en förutsättning för en god härskare. Det viktiga är att härskaren ska iaktta måttfullhet och försiktighet i sitt offentliga liv. Om han tänker begå omoraliska handlingar ska han se till att de inte skapar ett hinder för honom i hans världsliga och ämbetsmässiga åtaganden.¹⁵

al-Ghazali beklagade att han levde i en tid som i högsta grad var ond. Människorna är onda, de religiösa ledarna är korrumpierade och makthavarna är alltför upptagna med sina maktkamper, skriver han.¹⁶ Hans svar på denna krissituation är att härskaren måste agera resolut och utöva makt för att få samhället på rätt köl och därigenom skapa förutsättningarna för ett samhälle som präglas av trygghet och stabilitet.¹⁷ Det viktiga för honom var rättvisan, som inte bara tjänade undersåtarna utan också härskaren själv. I ett rike präglat av rättvisa trivs undersåtarna. De arbetar och betalar skatt, med vilken härskaren kan underhålla sin armé som han kan använda för att värna om sin maktställning.

¹⁴ Abu Hamid al-Ghazali: *Ihya ulum al-din*, persisk översättning av Mu'ayyid al-din Muhammad Khwarazmi, red. Hussein Khadiw Jam (Teheran, 1985), 304.

¹⁵ al-Ghazali: *Nasihah al-muluk*, 227–228, 249–250.

¹⁶ *Ibid.*, 147–148.

¹⁷ *Ibid.*, 131.

Rättrådighet skapar förutsättning för att alla inblandade parter tjänar på att hålla fast vid värnet av rättvisa i samhället.¹⁸

Utvecklingen inom minoritetsriktningen i islam, shiaislam, följde ett liknande mönster om än med viss modifikation. Det dröjde ända fram till 1500-talet innan den dominerande riktningen inom shia, imamiyya shia, fick status som statsreligion. Detta sammanföll med safavidernas maktövertagande i Persien 1501. Shiitiska tänkare utgick från samma koranverser som de sunnitiska, men betonade de 12 shiitiska imamernas rätt till makten. En central tanke inom imamiyya shia är föreställningen om den tolfte imamen, al-Mahdi, som gick under jorden för att undkomma sina fiender på 870-talet och som anses leva i fördoldhet allt sedan dess. Han ses som en frälsare och förväntas komma tillbaka någon gång i framtiden för att skapa en rättvis värld.¹⁹ En fråga som kom att bli avgörande för shiitiskt politiskt tänkande är hur man skulle förhålla sig till den världsliga makten under tiden man väntade på al-Mahdis återkomst. Här utvecklades tre olika politiska linjer; kvietism, revolutionär ideologi och pragmatism. Den pragmatiska linjen har dominerat den politiska idétraditionen inom shia under lång tid och var en förutsättning för den pakt som ingicks mellan det safavidiska kungahuset och shiitiska rättslärda. De rättslärda fick därigenom rätt att missionera, uppbära religiös skatt, utforma det rättsliga systemet, ta hand om utbildningsväsendet, samt ansvara för social omsorg i samhället. Resten av makten tillföll kungahuset. Safaviderna utropade shiaislam till statsreligion och förband sig att försvara den och de shiitiska rättslärda förband sig i gengäld att ge safavidernas världsliga maktställning religiös legitimitet. Detta parallella maktfördelningssystem höll i över fyra och ett halvt sekel.

¹⁸ Ibid., 100.

¹⁹ Seyyed Hussein Modarresi Tabatabai: *Crises and consolidation in the formative period of Shiite Islam*, persisk översättning Hashem Izad Panah, andra upplagan (Teheran, 2007), 38–43, 168–169, 181–182.

Reformism och utopism i modern politisk islam

I takt med de ökade kontakterna mellan muslimska tänkare och europeiskt tankegods under modern tid utvecklade allt fler muslimska tänkare idéer som innebar en inkorporering av konstitutionella liberala reformer med islamiskt politiskt tänkande. En del muslimska tänkare, som exempelvis den inflytelserike al-Afghani (1838–1897), gick så långt som att hävda att konstitutionell styrelseform och folkstyre låg i islams väsen, men att de hade övergivits eller motverkats av enväldiga härskare i muslimska länder. Den indiske muslimske tänkaren Ahmad Khan (1817–1898) pläderade istället för en förening av konstitutionell styrelseform och islam. Han ville ta bort de hinder som en traditionell tolkning av islam utgjorde för denna förening, då han var övertygad om att en sådan skulle göra det möjligt för muslimska länder att genomgå samma positiva utveckling som de kristna européerna genomgått. Han varnade dock för sekulariseringen i Europa, som enligt honom var skadlig för islam.

Med det Osmanska rikets sammanbrott efter första världskriget och kalifatets upplösning trädde allt fler sunnitiska tänkare fram som yrkade på förnyelse och reformer. Framväxten av politisk islam inom shia föregicks av ett brott för den tidigare nämnda pakten om parallellt maktfördelningssystem som slöts mellan shiitiska företrädare och det safavidiska kungahuset. Kungen Reza Shah (1874–1944) tog genom en rad drastiska åtgärder under mellankrigstiden initiativ till att bryta pakten. Svaret från de shiitiska rättslärda, med Ayatollah Khomeini i spetsen, kom först i början 1960-talet och satte slutgiltigt punkt för maktfördelningssystemets idé.

Trots de teologiska skillnaderna fanns det många gemensamma beröringspunkter mellan utvecklingen i sunnitisk och shiitisk kontext. Inom båda kan man skönja tydliga reaktioner på sociala och politiska processer i muslimska samhällen. 1800-talet och början av 1900-talet var en mycket turbulent tid. Muslimska staters ställning försvagades alltmer på grund av despotiska härskares maktmissbruk, utbredd korruption, rättsstatens frånvaro

och kolonialmakternas frammarsch. Allt fler röster höjdes mot de religiösa/muslimska auktoriteterna och institutionerna från ett internt muslimskt håll. Bland dessa fanns det nya aktörer som blickade bakåt i tiden och hämtade förebilden i islams begynnelse. Politisk islam framträdde som ett alternativ till moderna politiska ideologier, däribland konstitutionell liberal parlamentarism, vänsterorienterade politiska ideologier och nationalism.

Ett exempel är Muslimska brödrskapet, som grundades i Egypten på 1920-talet och som kom att prägla politisk islam under lång tid. Grundarna för denna rörelse kritiserade inte bara egyptiska makthavare och kolonialmakten England. De var lika skoningslösa i sin kritik mot sunniislams främsta lärosäte och de religiösa auktoriteter som var verksamma vid universitetet al-Azhar i Kairo. Dessa anklagades för att syssla med sådant som saknade varje form av anknytning med den muslimska allmänhetens vardagliga problem. Muslimska brödrskapet betecknade deras arbete som antikvarisk verksamhet.

Kännetecknande för brödrskapet och en betydande skara av sunnimuslimska tänkare var att det vände sig mot den tidigare tolkningen av Koranversen 4:59. Frasen ”dem bland er åt vilka myndighet och ansvar anförtrotts” syftade enligt dem inte på sittande regenter. I stället för lydnad mot korrupta och enväldiga världsliga makthavare skulle man ha rätten att kritisera och avlägsna dem från makten. De världsliga makthavarna anklagades för att ha svikit sitt ansvar och för att ha frångått islams rättviseideal. Ett av de mest akuta problemen i muslimska länder i början av 1900-talet var avsaknaden av rättssäkerhet. Makt-havarna beskyldes också för den sociala välfärdens tillkortakommanden, bristerna i omhändertagandet av de svaga och nödställda i samhället, samt den ekonomiska ojämlikheten. Vidare påpekades att så gott som alla muslimska länder i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet var antingen koloniserade av europeiska stater eller var under deras politiska och ekonomiska överhöghet. Kritikerna kallade detta förhållande för främlingsvälde, och de världsliga makthavarna klandrades för att ha givit efter för kolonialmakter eller för att ha gått i dessa främmande makters ledband.

De världsliga makthavarna ansågs ha diskvalificerat sig själva för rollen som värdiga ledare för muslimska länder och därmed gavs vers 4:59 den muslimska allmänheten rätt att störta dem och skapa en ny ordning.

Den brittiske statsvetaren Charles Tripp drar paralleller mellan framväxten av politisk islam på nationell nivå och nationalismens framväxt i Europa under modern tid. Båda idétraditionerna är resultaten av historiska och ekonomiska faktorer samt mellanstatliga förhållanden under modern tid och tar sin utgångspunkt i faktorer som marginalisering, otrygghet och kollektiv existentiell oro. Ytterligare en likhet är att de har stått som grund för politiska rörelser som velat åstadkomma samhällsförändringar genom att ta över statsmakten. Parallellt med det skapar de motkulturer, alternativa identiteter och vänder sig till de stora massorna för att mobilisera dessa för sin sak.²⁰

Genom att se parallellerna mellan politisk islam och nationalism framhävs det historiskt betingade i denna idétradition. De är systerideologier och ska tolkas som likartade diskurser, som följaktligen bör analyseras med samma verktyg. Detta har betydelse för förståelsen av rörelsernas bevekelsegrunder och dynamik, då man ur en västerländsk horisont kan känna igen en tankevärld som präglad europeiska intellektuella traditioner. När man inser att politisk islams ståndpunkter är resultatet av välbekanta omständigheter, såsom likartade historiska omständigheter, sociala strukturer, ekonomiska faktorer och mellanstatliga förhållanden, kan man undvika reduktionen av politisk islam till en uppsättning främmande värden som saknar varje form av samhörighet med den egna traditionen.²¹

Islams idéhistoria har alltid varit och förblir multipolär. Samma sak gäller tolkningarna av islam under modern tid. Många muslimska tänkare instämde i kritiken mot de världsliga makthavarna och de etablerade islamiska institutionerna. Utöver det gick åsikterna starkt isär när det gällde hur man skulle komma åt

²⁰ Charles Tripp: "Islam och politikens betingade karaktär" i Kurt Almqvist (red.): *Den sekulära staten och islam i Europa* (Stockholm, 2007), 98–100.

²¹ *Ibid.*, 99.

problemen. Ena sidan ansåg att lösningen låg i liberala reformer, införande av konstitutionell styrelseform, parlamentarism och en harmonisering mellan islam och moderniteten. På så sätt skulle man både göra sig av med de auktoritära och enväldiga makt-havarna och ersätta dem med ett modernt styre. Parallellt med detta skulle man ersätta de klassiska och stelbenta tolkningarna av islam och därigenom vitalisera den islamiska traditionen, som enligt dessa tänkare inte stod i samklang med tidens alla nymodigheter och de nya frågor som det muslimska samhället brottades med.

På andra sidan stod de som hade blicken fäst bakåt i tiden. Här kom idén om en återgång till en autentisk form av islam, som skulle ha funnits under en kort tid i islams begynnelse, till uttryck. Idén förknippas med teologen Ibn Taymiyya (1263–1328), som ansåg att tolkningen av islams urkunder kommit på avvägar genom den rationalistiska teologins och filosofins ”vantolkningar”.²² Denna ”avvikelse” från den ursprungliga och uppenbarelsbase-rade teologin skulle åtgärdas genom en återgång till vad som dock var en idealiserad och konstruerad bild av förhållandena i islams begynnelse.²³ Man ansåg att en sådan återgång skulle lösa alla problem i muslimska länder.

Denna salafistiskt inspirerade lösning blev populär bland tänkare i de forna arabiska provinserna i Osmanska riket i början av 1900-talet.²⁴ Det var en tid då drömmarna om ett sammanhållande arabiskt rike, som de arabiska ledarna hade fått utfästelser om i sitt samarbete med ententen under första världskriget, hade gått om intet. England och Frankrike hade svikit alla tidigare

²² Ahmad ibn Abd al-Halim Ibn Taymiyya: ”al-’Aqida al-humawiyya al-kubra” i *Majmo’ al-rasa’il al-kubra vol 1* (Beirut, 1972), 428–429.

²³ Ahmad ibn Abd al-Halim Ibn Taymiyya: *Majmo’a al-tafsir shaykh al-islam Ibn Taymiyya* (Bombay, 1954), 360–362.

²⁴ Salafismen är en fundamentalistisk tolkningstradition inom sunniislam vars främsta syfte är en återgång till en föreställd bild av förhållandena i islams begynnelse. Denna ”autentiska” och ”rena” form av islam var, enligt salafismen, fri från alla avvikelser och vidskepligheter såsom islamisk filosofi, rationalistisk teologi, islamisk mystik, sufism etcetera. Enligt salafismen kan man återuppliva den ”autentiska” formen av islam genom en återgång till *Koranen* och genom att förlita sig på de tolkningar som gjordes av profeten och de tidiga uttolkarna av islam, förfäderna, *aslaf*.

löften till de arabiska ledarna och delat upp Mellanöstern mellan sig i enlighet med det famösa Sykes-Picot-avtalet som slöts 1916. Ett flertal nya lydstaten under brittiskt eller franskt protektorat skapades i regionen, där gränslinjerna följde segerherrarnas geopolitiska intressen. Denna nya ordning uppfattades som ett stort svek och föranledde ett flertal uppror, som alla utan undantag slogs ner mycket brutalt. Kombinationen av politisk ineffektivitet, utbredd korruption, avsaknad av rättssäkerhet och obefintlig ekonomisk fördelningspolitik som kännetecknade de enväldiga härskare som utsetts av briter och fransmän bäddade för nya konflikter och oroligheter. Under dessa omständigheter trädde en rad muslimska tänkare fram och presenterade nya idéer.

Gemensamt för dessa muslimska tänkare var att de ville hitta en väg ut ur de kriser som hemsökte muslimska länder. De hade erfarenhet av korta, men misslyckade försök att införa konstitutionellt styre i muslimska länder. De reformer som genomförts hade visat sig vara otillräckliga. Länderna som uppstod efter Sykes-Picot-avtalet var lapptäcken av olika etniska och religiösa grupperingar. För att skapa en känsla av patriotism och nations-tillhörighet i dessa nya länder genomförde makthavarna statligt sanktionerade kampanjer som skulle stärka den nationella identiteten. Med början i mellankrigstiden svepte en våg av nationalism över Mellanöstern och Nordafrika. Problemet var bara att dessa nationalistiska kampanjer inte åtföljdes av liberala politiska reformer. Ytterligare en faktor var avsaknaden av oberoende samhällsinstitutioner som skulle värna om demokratins grundläggande fundament. Sammantaget ledde detta till att kampanjerna misslyckades. Från religiöst håll såg man också den växande nationalismen som ett stort hot mot islam och den muslimska identiteten.

Även i länder som inte hade omfattats av Sykes-Picot-avtalet har vi sett denna våg av nationalism. Utvecklingen i Iran och Turkiet under mellankrigstiden vittnar om hur makthavarna drog i gång en nationalistisk våg i syfte att stärka den nationella identiteten. Nationalismen marknadsfördes som en ädlare identitetsgrund, äldre och mer genuin till karaktären, än islam. I Turkiets och Irans statliga kampanjer framställdes islam som en semi-

tisk/arabisk religion och tradition som saknade samhörighet med den nationella karaktären hos befolkningen. Med inspiration från den nazistiska ideologin betonades den ariska rasens överlägsenhet i den statliga kampanjen i Iran. Kampanjerna fick alltså snarast karaktär av nationalchauvinism.

Till denna nationalchauvinistiska våg ska läggas ytterligare en kampanj som de västunderlydande statsmakterna drev i flera muslimska länder under mellankrigstiden: en sekulariseringskampanj, förd med mycket aggressiva metoder. Förlagan till denna kampanj var den franska laïcité-modellen. Kampanjen drev inte bara på en boskillnad mellan staten och de religiösa institutionerna utan framställde islam och modernitet som två totalt oförenliga storheter, varav den ena, islam, sågs som ett hinder för den andra, moderniteten.

Att dessa kampanjer hade bedrivits i muslimska länder utan att de etablerade muslimska institutionerna gjort något större motstånd sågs av företrädare för politisk islam som ytterligare bevis på dessa institutioners svaghet och bristande motståndsförmåga. Reaktionerna på de odemokratiska staternas aggressiva kampanjer lät inte vänta på sig. I likhet med nationalismen sågs sekulariseringskampanjen som allvarliga hot som riktades mot islam som religion och mot den muslimska identiteten. Det var i denna kontext som många desillusionerade muslimska tänkare riktade sökarljuset mot det förflutna och utvecklade utopiska föreställningar om möjligheten att återskapa ett idealsamhälle som skulle ha funnits under islams tidiga historia.

En rad framstående sunnitiska tänkare anslöt sig till denna uppfattning. Bland dessa kan man nämna den syriska teologen Rashid Rida (1865–1935), som var med om att introducera idén om inrättandet av ett nytt kalifat efter det Osmanska kalifatets upplösning. Detta kalifat var tänkt att ledas av de rättslärda. Ännu ett känt namn i detta sammanhang är den egyptiske tänkaren och grundaren av Muslimska brödraskapet, Hassan al-Banna (1906–1949). Han anklagade öppet de traditionella muslimska auktoriteterna för att ha vilselett och fjärrat den muslimska allmänheten från det sanna islam. Som främsta mål stod en återgång till det

ursprungliga islam eftersom svaren på alla frågor fanns där. Denna uppfattning kom att ligga till grund för Muslimska brödraskapets politiska program: ”Islam är vägen och Koranen är vår konstitution”.²⁵

En annan tänkare som ville göra upp med det religiösa etablissemanget var egyptiern Sayyid Qutb (1906–1966). Han kom att bli en av Muslimska brödraskapets främsta ideologer, vars idéer har påverkat generationer av muslimska tänkare, främst inom sunniislam. Till skillnad från salafistiska tänkare som ropade på en bokstavstrogen tolkning av islam gav han uttryck för helt nya föreställningar, påverkade av tidens ideal. Även han förfäktade idéer om upprättandet av en islamisk stat som skulle ersätta de korrupta och despotiska världsliga makthavarna i muslimska länder. Han betraktade den icke-muslimska världen i allmänhet och den västerländska kulturen och civilisationen, den amerikanska i synnerhet, som mörkrets, okunnighetens, cynismens, materialismens, egoismens och det moraliska fördärvets boning. Parallellt med detta talade Qutb om det klasslösa samhället. I sina skrifter skildrade han ett idealsamhälle, vars främsta kännetecken var rättvisa och jämlikhet, utan ekonomiska klyftor och där privat äganderätt avskaffats. Egendom var i själva verket en gåva av samhället som utsett den enskilde till ombud att förvalta den. Ägarskap var, enligt Qutb, en uppgift man tilldelades, inte något man tog sig. Egendom och rikedomar tillhörde samhället som i sin tur har fått dem från Gud.²⁶

Qutb var på ett uppenbart sätt influerad av rådande vänsterideal. Men samtidigt illustrerar han mångfalden av idéer inom muslimsk idéhistoria, oavsett när och var i islams värld man gör ett nedslag. Muslimska brödraskapet gjorde senare upp med Qutbs ideal och framhöll i stället privat ägande som den islamiska normen. På samma sätt har en hel del idéer som förknippades med de tidiga grundarna av och ideologerna i Muslimska brödra-

²⁵ Mohammad Fazlhashemi: *Islams dynamiska mellantid. Muslimsk idéhistoria mellan Guldåldern och framväxten av politisk islam* (Stockholm, 2016), 264–269.

²⁶ *Ibid.*, 222.

skapet fått lämna plats för nya idéer. Dit hör exempelvis idéerna om arabisk solidaritet och panarabism, vilka fick lämna plats för islamisk samhörighet.

Även moderna shiamuslimska tänkare bröt mot den traditionella tolkningen av Koranversen 4:59. Inte heller de ville längre kännas vid den tolkning som legitimerade världsliga makthavare. Under första halvan av 1900-talet framträdde shiitiska religiösa ledare som i likhet med sunnitiska tänkare talade om införandet av en islamisk styrelseform, fast nu utifrån shiitiska föreställningar.²⁷ I nytolkningarna av 4:59 framhölls att det i själva verket var de rättslärda som åsyftades med frasen ”dem bland er åt vilka myndighet och ansvar anförtrotts”. I väntan på den tolfte shiitiska imamen ska de rättslärda ta över den världsliga makten.²⁸

En av de mest kända profilerna inom denna idétradition var den iranske storayatollan Khomeini (1902–1989). I sin doktrin om den rättslärdes styre, *Velayat-e faqih*, som han presenterade först i en serie föreläsningar i början 1970-talet, bröt han med den tidigare överenskommelsen om det parallella maktfördelnings-systemet. Khomeini påpekade att det pahlavidiska kungahuset på flera områden redan brutit mot den överenskommelse som de shiitiska rättslärda slutit med det safavidiska kungahuset på 1500-talet. Bland annat hade det redan under mellankrigstiden tagit tillbaka en rad jurisdiktioner som enligt överenskommelsen reserverades för de rättslärda, inte minst över rätts- och utbildningsväsendet.²⁹

En annan punkt där kungamakten hade brutit mot det tidigare avtalet var, enligt Khomeini, skyddet av shiaislam. Han syftade särskilt på den nationalchauvinistiska politiken och de antireligiösa sekulariseringskampanjerna, samt ekonomiska begränsningar av de religiösa institutionernas tillgångar. Parallellt med

²⁷ Rohollah Mousavi al-Khomeini: *Velayat-e faqih, Hokoumat-e eslami* (Teheran, 1979), 23.

²⁸ *Ibid.*, 27–28.

²⁹ Algar Hamid: ”Religious forces in twentieth century Iran” i Peter Avery, Gavin Hambly & Charles Melville (red.): *The Cambridge history of Iran vol. 7* (Cambridge, 1991), 739.

dessa belades all offentlig religiös aktivitet i landet med omfattande restriktioner. Det var också under denna period som staten införde förbud mot de muslimska kvinnornas traditionella klädsel. Förbudet mot hijab, slöja, som infördes under mellankrigstiden i Iran – det hade redan införts av Atatürk i Turkiet – uppfattades av de rättslärda som ett direkt angrepp mot islam.³⁰

Slutligen anklagade Khomeini den iranska kungamakten för att ha gett utländska makter stort inflytande över landets inrikes- och utrikespolitik. Han använde ord som främlingsvälde, hokumat-e ajnabi, och rättslig/juridisk kapitulation inför främmande makter. Så hade till exempel den siste shahen av Iran i början av 1960-talet beviljat amerikanska medborgare verksamma i landet rättslig immunitet.³¹

Khomeini slog fast att hela andan i avtalet gick ut på att de båda parterna skulle respektera varandras domäner, men när kungamakten hade brutit mot överenskommelsen fanns det ingen anledning för de rättslärda att hålla fast vid den heller. Han annullerade därför överenskommelsen officiellt år 1964 och riktade hård kritik mot kungahuset med krav på kungens avgång.³² Khomeini nöjde sig dock inte med att begränsa sin kritik mot den sittande kungen. I sin nya politiska doktrin yrkade han på införandet av en ny styrelseform där den världsliga makten skulle innehas av de rättslärda. Det var en modell som lånat idéer från republikanskt styre och inkluderade en president, ett konstitutionellt system, samt ett parlament vars ledamöter skulle utses i allmänna val. Ovanpå på detta valsystem fanns dock den högste religiöse rättslärde och dennes kontrollorgan, som hade rätt att granska vilka som kunde ställa upp i de olika valen. Detta väktarråd, vars ledamöter skulle utses av den högste religiöse ledaren, hade vetorätt både när det gällde gallringen av kandidater till

³⁰ Hesam al-din Ashna: "Kashf-e hejab dar aine-ye asnad" i *Ganjine-ye asnad* (Teheran, 1991), 110.

³¹ Ruhollah Mousavi al-Khomeini: *Sahife-ye nour vol. 1* (Teheran, 1982), 102–117.

³² Kauthar, *An anthology of the speeches of Imam Khomeini including an account of the events of the revolution 1962–1978 vol. 1* (Teheran, 1995), 222–223.

presidentposten och parlamentet och när det gällde vilka lagförslag som kunde vinna laga kraft eller inte. Doktrinen om den rättslärdes styre byggde på ett omvänt parallellt maktsystem som lade den verkliga makten i de rättslärdas händer.

Det starka utopiska draget var tydligt hos många muslimska tänkare som var och en på sitt sätt bidrog till det som kom att kallas politisk islam eller islamism. Khomeini skrev redan på 1940-talet att man bara ett par år efter en övergång till islamiskt styre skulle kunna hemförlova alla inom polis, rättsväsende och fängvård eftersom grunden för all brottslighet skulle försvinna i ett islamiskt samhälle.³³

Alla reformistiska röster försvann dock inte. En tillbakablick på det politiska islams utveckling under de senaste hundra åren visar att den mångfald av röster som är utmärkande för muslimsk idéhistoria fortfor. Ett exempel på grupper och organisationer som ville hålla reformandans fana högt är det konservativa an-Nahda-partiet i Tunisien, som inte bara avstod från sitt tidigare krav om införande av sharialagar efter revolutionen 2011, utan också våren 2016 förklarade att de ville separera politiken från de religiösa institutionerna.

an-Nahda-partiet ska dock ses som ett undantag. I andra delar av den muslimska världen har utvecklingen gått mot en än större radikaliserings. Bakslagen som mötte folkresningarna i samband med den arabiska våren, Muslimska brödraskapets fall från makten genom militärkuppen i Egypten 2013, inbördeskrigen i Irak och Syrien, centralmaktens kollaps i Libyen samt en rad andra yttre faktorer, gjorde att den form av politisk islam som hade valt delar av den demokratiska modellen med allmänna val förlorade terräng.

Besvikelsen över de misslyckanden som de mer reforminriktade riktningarna av politisk islam har mött under de senaste åren har ökat attraktionskraften hos salafismen och dess olika schatteringar, däribland den mest radikala inriktningen, våldsbejakande islamistisk extremism eller jihadism. Detta är ett idékomplex med ännu starkare inslag av utopism. Dess företrädare använder

³³ Ruhollah Mousavi al-Khomeini: *Kashf al-asrar* (Qom, 1944), 331.

populismen som sin främsta metod för att saluföra sina enkla och holistiska lösningar på alla problem. Det är en anti-etablissemangsrörelse som opponerar sig mot världsliga makt-havarna för deras tillkortakommanden och fientlighet mot islam, men den vänder sig också mot det religiösa etablissemanget och de reforminriktade islamiska rörelserna. Företrädarna för denna radikala idéströmning stämplar de reformsinnade riktningarna av politisk islam som avfallingar på grund av deras försök att förena demokrati och konstitutionalism med islam. Den populistiska karaktären gör att ju mer de etablerade islamiska institutionerna och politikerna brännmärker dessa grupper, desto mer förstärks de i sin ställning som det enda sanna och handlingskraftiga islamiska alternativet. De presenterar sig som ett alternativ som vill åstadkomma önskvärda revolutionära förändringar direkt, i detta nu.

Den våldsbejakande islamistiska extremismen kan spåras tillbaka till början av 1980-talet och kampen mot den sovjetiska ockupationsmakten i Afghanistan. Ideologin förstärktes under Balkankriget på 1990-talet och gjorde sig känd för omvärlden genom terrorattackerna den 11/9 2001. Dess senaste kulmen nåddes med Islamiska staten (IS) under inbördeskrigen i Irak och Syrien. Trots sitt skillnadstänkande och våldsförhärlikande lockade denna idétradition många unga människor som ville se stora och snabba förändringar. Man legitimerade sekterismen och våldsmetoderna med religiösa argument. Utropandet av IS-kalifatet i delar av Irak och Syrien sommaren 2014 markerade övergången från oppositionell missnöjesideologi till ”statsbärande” politisk ideologi. Även i det fallet visade sig denna övergång bli ödesdiger, då de blottlade de allvarliga brister idétraditionen bär på. Konfrontationsmodellen och de våldshandlingar som kantade det kortlivade kalifatet visade sig vara ytterst kontraproduktiv. IS-kalifatet var ännu ett utopiskt projekt, vars företrädare var beredda att ta till ytterst våldsamma metoder för dess förverkligande.

Avslutning

Denna korta genomgång av några olika politiska idéer i muslimsk kontext, under såväl förmodern som modern tid, visar att framväxten av dessa strömningar inte har skett i något socio-politiskt vakuum. Vi kan konstatera att det rör sig om religiöst präglade politiska idétraditioner, som oavsett om de har varit av konservativ, moderat, pragmatisk, revolutionär eller radikal/extremistisk karaktär har förankrats och legitimerats genom diverse tolkningar av islams urkunder. Legitimitetsfrågan spelar en viktig roll i studiet av islams politiska idéhistoria eftersom den religiösa traditionen i sig inte förtäljer något explicit i fråga om politiskt ledarskap eller politisk linje. Muslimska tänkare har följaktligen känt ett ständigt behov av att tydliggöra grunden för sina politiska ställningstaganden i förhållande till den religiösa traditionen. Till detta ska dock läggas att dessa idétraditioner har utvecklats genom interaktioner med andra politiska strömningar. I denna process har man lånat hela eller delar av andra politiska idétraditioner och inkorporerat dessa i den egna som om det vore den mest givna kombinationen. Detta bekräftar i sin tur att aktörerna bakom de olika politiska idétraditionerna i muslimsk kontext har varit barn av sin tid.

Detta visar att politisk legitimering med hjälp av religiösa argument sker utifrån premissen att religioner kan erbjuda moralisk auktoritet. Den religiösa legitimeringen av politiska idéer är dock sammanflätad med lokala och historiska förutsättningar, vilket inte innebär att återopandet av religiös legitimitet ska ses som en återgång till traditionen per se. Det rör sig snarare om en rekonstruktion av traditionen i en ny kontext.³⁴

Sammanfattningsvis framstår forskningen om muslimsk politisk idéhistoria som viktig ur många perspektiv. Forskningsfältet bidrar till en bättre förståelse av framväxten av politiska idéströmningar inom muslimsk kontext, vilket hjälper oss med en djupare insikt om samspelet mellan religiösa och politiska idétraditioner

³⁴ Scott W. Hibbard: *Religious politics and secular states. Egypt, India, and the United States*, (Baltimore, 2010), 12, 19.

hos muslimska tänkare. Det är dock inte bara muslimsk politisk idéhistoria som är förtjänt av detta forskningsområde. Studier av interaktionen mellan religion och politik är oundviklig för studiet av politisk idéhistoria i stort.