

BILDENES EVIGE GANG

ISLAMREPRESENTASJONER I AMERIKANSK POLITIKK 1990-2010

PÅL O. HOLTE

Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved Universitetet i Agder og er godkjent som del av denne utdanningen. Denne godkjenningen innebærer ikke at universitetet inntår for de metoder som er anvendt og de konklusjoner som er trukket.

Universitetet i Agder, 2010

Fakultet for økonomi og samfunnsvitenskap

Institutt for statsvitenskap og ledelsesfag

Masteroppgave i offentlig politikk og ledelse,
Universitetet i Agder,
Institutt for statsvitenskap og ledelsefag.

Abstract

Pål O. Holte, Bildenes evige gang. Islamrepresentasjoner i amerikansk politikk 1990-2010. Islam inntar en sentral plass i dagens amerikanske politiske debatt. Ofte blir islam fremstilt som en trussel mot Vestens kultur og egenart, og muslimer som en sikkerhetspolitisk trussel. Forfatteren undersøkte i denne besvarelsen islamrepresentasjoner i amerikansk politikk i tidsrommet 1990-2010 fra et diskursteoretisk perspektiv. Han identifiserte to rivaliserende diskurser, en kritisk-konfronterende diskurs tilknyttet tenketanker og institusjoner på den politiske høyresiden, og en sympatiserende diskurs som i større grad var representert ved universitetene. Disse diskursene omtalte islam, islamisme og muslimer på diametralt ulike måter, og gav også forskjellige handlingsanvisninger.

Indeksord: Islam, diskursteori, representasjon, amerikansk politikk.

Forord

En stor takk går til Jan Erik Grindheim, førsteamanuensis i europeisk integrasjon ved Universitet i Agder. Han hjalp meg med å unnfange det overordnede temaet, og var en stor inspirasjon under skriveprosessen. Jeg kan trygt si at besvarelsen ikke hadde foreligget uten hans hjelp og veiledning. Likeledes vil jeg rette en stor takk til Gunvor Lande, som med sitt pedagogiske klarsyn overbeviste meg om at jeg faktisk evnet å gjennomføre prosjektet. En takk også til Katja Skjølberg for inspirasjon under prosjektseminaret, og til Torje Sunde for gjennomlesning av manuskriptet.

Mandal i mai 2010

Pål O. Holte

INNHALDSFORTEGNELSE

Kap. 1. <i>Innledning</i>	6
Bakgrunn.....	6
Problemstilling og fremgangsmåte.. ..	7
Metode	8
Kap. 2. <i>Historisk introduksjon og teoretiske forutsetninger</i>	10
Fremveksten av den politiske islamismen.. ..	10
Hasan al-Banna og utviklingen i Egypt	10
Abul Ala Mawdudi og drømmen om den islamske pakistanske staten	13
Sayyid Qutb og videreutviklingen av jihad-doktrinen	15
Den nye islamismen i 1970-årene	17
Representasjon og virkelighet – diskursanalyse som teori og metode.. ..	19
Konklusjon.....	23
Kap. 3. <i>Muslimsk sinne, muslimsk hat – islamfremstillingen hos Bernard Lewis og Samuel P. Huntington</i>	25
Islam hos Bernard Lewis	25
Intertekstualitet i praksis: Islam hos Huntington	29
Konklusjon.....	35
Kap. 4. <i>Global intifada, verdensomspennende jihad – tendenser i samtidens amerikanske islamkritikk</i>	38
En oversikt over viktige institusjoner	38
Kretsen rundt WINEP	39
Kretsen rundt Horowitz Freedom Center	42
Kretsen rundt Middle East Forum.....	44
Konklusjon.....	53

Kap. 4. <i>Islamisme som progressiv demokratisk kraft? – et utsyn over den sympatiserende islamdiskursen</i>	56
Et overblikk over viktige institusjoner.....	56
Islam hos John L. Esposito og John Voll.....	58
Konklusjon.....	62
Kap. 4. <i>Konklusjon</i>	64
<i>Kilder og litteratur</i>	66
Forkortninger	71

Kapittel 1 INNLEDNING

Bakgrunn

Islam er Vestens viktigste samtaleemne, gjenstand for akademikernes lærde utlegninger og legfolkets lovprisning eller fordømmelse. Islam debatteres i Vesten, men ikke minst i den muslimske verden selv. Muslimer i alle land, fra fattigkvarteret i Marrakech til overklassen i Amman er, på grunn av globaliseringsprosessenes sammenføyende dynamikk, alle involvert i denne samtalen. For muslimer berører samtalen sentrale spørsmål som hvordan de skal forstå sine hellige skrifter i lys av det 21. århundres presserende krav. Vestens akademiske skoler er likedan involvert i denne samtalen, ikke som deltakere, men som observatører. Publikasjoner og artikler strømmer ut fra religionsinstituttene ved vestlige universiteter: noen sympatiske, andre sterkt kritiske. Dermed skriver de seg bokstavelig talt inn i en lang tradisjon i Vestens åndsliv. Vesten har nemlig lenge snakket om ”islam”. Svært lenge. Vestens islamdiskurs er nesten jevngammel med islam selv, og initieres historisk i og med fremveksten og konsolideringen av det islamske imperiet – som skulle gå under betegnelsen ”kalifatet”. Diskursen er definitivt etablert hos Dante, dvs. i høymiddelalderen, men oppstår enda tidligere.

Middelalderen og den tidlige nytidens fiendebilder lever videre også i *dagens* politiske virkelighet. Jeg ønsker å undersøke islamdiskursens nedfall i amerikansk politikk, med særlig vekt på situasjonen etter 1980, som i diskursiv forstand representerer et vendepunkt. Dette er tiden da araberlandene i OPEC viser sine oljemuskler, da den politiske islamismen med sitt krav om gjennomføring av shariaen får vind i seilene, og ikke minst, tidspunktet da verden er vitne til den faktiske gjennomføring av den politiske islamismens program: i 1979 reiser Khomeini fra sitt Pariseksil for å lede den nye islamske republikken Iran. Khomeinis maktovertakelse sjokkerer Vesten, ikke minst amerikanerne.

Samlet utgjør disse fenomenene det vi kan kalle *materielle skjelv*. Disse hendelsene blir deretter skrevet inn i, innleiret i, diskursen, hvilket betyr at den endrer karakter. ”Islam” blir heretter et politisk fenomen, og – for mange – en politisk trussel.

”Islam” - begrepet er satt i hermetegn for å vise at vi snakker om *representasjonen* av fenomenet – inntar en prominent rolle i internasjonal politikk. Det finnes vel neppe noe fenomen som blir omtalt så hyppig som islam. Heller ikke finnes

det noe fenomen som utløser det samme oppbudet av energi, hva enten denne manifesterer seg som apologetikk eller kritikk.

Karakteristisk for Vestens samtidige islamdiskurs er den dype spenningen mellom hva jeg velger å kalle en kritisk-konfronterende diskurs og en sympatiserende diskurs. Den kritiske islamdiskursen er den mest vokale, og det paradigmet som dominerer i mediene. Den sympatiserende utgaven, som utfordrer den kritiske diskursen på nær sagt samtlige punkter, har bredere støtte i det ademiske miljøet, men kommer sjeldent til orde i media. Den kritiske islamdiskursen tegner med tydelig skrift: ”Islam” representerer en trussel mot Vesten og vestlige verdier fordi ”islam” er villskapen og irrasjonaliteten, volden og blodsutgytelsens religion. Sterkest kommer dette til uttrykk i den ikke sjeldne oppfatning om at muslimer inngår i en konspiratorisk allianse for å snikislamiserer Europa.¹

Problemstilling og fremgangsmåte

Jeg ønsker i denne masteroppgaven å spore islam-representasjoner i samtidens amerikanske politiske offentlighet. Valget av en amerikansk kontekst beror på flere forhold. Den amerikanske debatten er toneangivende og retningsbestemmende for andre debatter. Det er her de viktigste stemmene befinner seg, hva enten de tilhører den ene eller den andre leiren. Islamkritikken står sterkt i USA, men det gjør også den universtetstilknyttende islamforskningen. Oppgaven er en forlengelse av et tidligere essay, kalt ”Vestens bilde av Islam” som jeg publiserte i Stat og Styring for en tid tilbake. Denne masteroppgaven handler altså ikke primært om fenomenet islam, men om *representasjonene* av fenomenet islam, nærmere bestemt den amerikanske konsepsjonen av islam på terskelen til det 21. århundre. Dette vil jeg gjøre i flere steg. Aller først gir jeg i kapittel 2 en historisk introduksjon til emnet. Stikkord er den politiske islamismens fremvekst fra 1970-årene og fremover. Jeg foretar deretter i kapittel 3 en analyse av tre viktige tekster: Bernard Lewis’essay ”Roots of Muslim Rage”, publisert i tidsskriftet *The Atlantic* i 1990 og Samuel P. Huntingtons essay ”The Clash of Civilizations?” så vel som den etterfølgende boken *The Clash of Civilizations*. Disse tekstene har, sin unge alder til tross, en særskilt rik resepsjonshistorie. Lewis og Huntingons verker er referanseverker, autoritative kilder som den etterfølgende

¹ Et norsk ekko finner vi i Fremskrittspartiets Midtøstenretorikk, så vel som i Human Rights Service mange publikasjoner.

islamdiskursen er nødt til å forholde seg til, og som den siterer eller alluderer til, enten bekreftende eller benektende. Kapittel 4 følger tråden fra Lewis og Huntington, og behandler den kritiske islamdiskursen etter 2001. Jeg legger spesielt vekt på tekster skrevet av Midtøstehistorikerne Martin Kramer og Daniel Pipes. Kramer og Pipes står frem som Lewis og Huntingtons arvtakere hva gjelder islamdiskursens område. Jeg skifter deretter fokus, og tar for meg den sympatiserende islamdiskursen i kapittel 5, etterfulgt av en konklusjon og drøfting i kapittel 5.

Metode

Besvarelsen tar for seg fremstillinger av islam i amerikansk offentlig debatt. Tilnærmingen jeg har valgt er diskursteori. Analysen retter søkelyset på hva vi kunne kalle den språklige representasjonen av islam. "Islam" og "islamisme" representerer i et diskursteoretisk perspektiv hva Laclau og Mouffe (i Jørgensen og Phillips 1999: 39) har kalt en "flytende betegnere", et privilegert tegn som andre tegn ordnes rundt. Spørsmålet blir dermed å klargjøre hvordan ulike diskurser innholdsutfyller disse tegnene.

Jeg velger altså en diskursteoretisk tilnærming til det empiriske materialet. Valget var et resultat av problemstillingen. Diskursanalysen retter nettopp oppmerksomheten mot *representasjonene* av den sosiale virkeligheten. Diskursanalysen undersøker, kort sagt, hvordan vi snakker om tingene i virkeligheten. Den benekter ikke, som noen synes å mene, eksistensen av denne virkeligheten, men ønsker bare å understreke virkelighetens medierte og formidlede natur. Diskursanalysens innsikt er den følgende: Virkeligheten kommer oss alltid i møte gjennom språket. Og videre: dette språket har makt. Måten vi omtaler et fenomen på har nær sammenheng med hvordan vi vurderer det samme fenomenet. Og det kanskje viktigste: språket er *politisk* i den forstand at den diskursive omtalen eksplisitt munner ut i konkrete handlingsanvisninger.. La meg gjøre det mer konkret. Et militaristisk, antidemokratisk "islam" medfører krassere politiske reaksjoner enn et "kjærlighetens islam. Hvis islam er "kjærlighetens religion", trenger jeg ikke frykte. Eller forby minarater. Poenget er: de politiske foranstaltningene er i stor grad er å betrakte som svar på premisser som allerede foreligger i diskursen. De samme foranstaltningene er i denne betydningen reaksjonære: De er et ekko kastet tilbake fra diskursens fjellvegg.

Diskursen, herunder den amerikanske islamdiskursen, er et *interessestyrt* område. Ingen språkbruker er verdinøytral. Språket er så å si impregnert med iboende verdier: Begrepene har alltid en forhistorie, en brukshistorie; aktørene har alltid

interesser.

Diskursteorien gir oppgaven det overgripende teoretiske perspektivet; den praktiske analysen vil fortone seg som en tekstnær lesning av et utvalgt materiale. Jeg benytter med her av retorisk og semiotisk analyse – stikkoord er konnotasjon og konnotative nettverk. Diskursteorien retter oppmerksomheten mot språkets overflate, hvilket vil si: mot retorikkens overtalesesteknikker. Retorikkens idè er enkel: å overtale (Bjørøgo og Heradstveit 1992: 101) noen til å oppfatte virkeligheten på en bestemt måte. Mer presist: å oppfatte virkeligheten på *min* måte, slik *jeg* oppfatter den, eller ønsker den skal være. Det sentrale vil være å få nettopp sin problemforståelse godkjent, å få sin definisjon av situasjonen godkjent som den riktige. Fremstillingen av islamismen som en ny fascisme representerer retorisk sett en metaforisering.

Emnet for undersøkelsen er altså *meningsdannelse*. Meningsdannelse er flytende, men, kunne vi si, flytende innenfor de mer eller mindre faste grensene som utgjøres av diskursen. Meningen bor i språket, og diskursanalysen oppsøker denne boligen ved å gjøre begrepene selv til empiri.

Jeg legger ikke skjul på at denne oppgaven er normativ. Den diskurshistoriske anlysen skal jeg etter beste evne utføre metodisk stringent; at jeg derigjennom ønsker å bidra til en temperering av debatten, er like selvfølgelig. Alle, inkludert forskeren, står alltid i en gitt verdimessig sammenheng. Alle verk, litterære og vitenskapelige, utgår fra en bestemt kontekst, en bestemt situasjon. Verket kan aldri være nøytralt fordi verkets forfatter alltid er involvert i sitt eget liv.

Kapittel 2

HISTORISK INTRODUKSJON OG TEORETISKE FORUTSETNINGER

Jeg gir i dette innledende kapitelet en kort fremstilling av den politiske islamismens historie. Islamismens politiske program kommer til syne hos tidlige, islamistiske ideologer som Hasan al-Banna, Abu Ala Mawdudi og Sayyid Qutb. Den nye islamismen som vokser frem fra 1970-årene og fremover, bygger på elementer unnfanget i den formative fasen. Mest av alt ønsket om innføring av den islamske loven, shariaen. Men også de tidlige ideologenes *jihad*-doktrine vinner gjenklang hos de yngre islamistene. Den historiske introduksjonen etterfølges av en nærmere redegjørelse for analysens teoretiske forutsetninger, hvor jeg setter den generelle diskursteorien i sammenheng med det konkrete, empiriske materialet.

Fremveksten av den politiske islamismen

Politisk islam er en mangfoldig og sammensatt størrelse. Felles for de ulike bevegelsene er likevel overbevisningen om at ”islam – altså islam slik de politiske islamistene forstår det – er en samfunnsmessig universalnøkkel – ”Islam er løsningen!”. De fleste muslimske land har i dag en politisk skolert islamsk opposisjon som arbeider målrettet for en legitim plass innenfor det politiske systemet. De islamistiske bevegelsene entrer den muslimske verdens politiske scene fra midten av 1970-årene, og springer ut av egyptiske universiteter. Grunnlaget var likevel lagt langt tidligere. Et vendepunkt var opprettelsen av Det muslimske brorskapet i Egypt i 1928. Brorskapets grunnlegger Hasan al-Banna representerer, sammen med den indiske Abul Ala Mawdudi og Sayyid Qutb, den tidlige islamismens viktigste teoretikere. Jeg vil i det følgende gi et kort riss av deres tanker, all den stund det nettopp er deres idèer den politiske islamismen i 1970-årene bringer videre. Jeg begynner med Hasan al-Banna, mannen som i følge den kritisk-konfronterende islamdiskursen er ”al-Qaidas forløper.”

Hasan al-Banna og utviklingen i Egypt

Hasan al-Banna grunnla Det muslimske brorskapet i 1928. Kravet om islamsk religiøs reform hadde da vært fremsatt i en generasjon, men hadde manglet bred folkelig oppslutning. Opprettelsen av Brorskapet endrer dette bildet radikalt.

Egypt var i 1920-årene under sterk utenlandsk innflytelse, økonomisk, politisk og kulturelt. Moskeer og kafèer lå side om side, koranresitasjon og dans i tilgrensende lokaler. Økonomisk var landet delt i to. En fåtallig landeierklasse satt på størsteparten av ressursene; den store majoriteten av befolkningen var leilendinger på godseierens jord, eller dagarbeidere i byene. Dertil kom innflytelsen fra den europeisk kristne misjonen. Stilt overfor denne sosioøkonomiske bakevjen syntes svaret klart: Årsaken til Egypts tilbakeliggenhet, så vel som til den utenlandske politiske, økonomiske og kulturelle dominans var, slik al-Banna så det, å finne (Commins 1994: 133) i muslimers frafall fra det ”sanne islam”.

Den nasjonale gjenreisning av Egypt gikk således hånd i hånd med religiøs gjenreisning av det ”sanne” islam. Etter al-Bannas utlegning innebærer dette en lojal overholdelse av de religiøse forskriftene, noe som i praksis betydde en streng overholdelse av den islamske loven, shariaen. Idealet for al-Bannas nye islam var de såkalte *salaf*, Profetens tidligste følgesvenner. Det tidligste muslimske samfunnet i Medina blir en eksemplarisk rollemodell for den islamistiske bevegelsen. Europeisk kultur og sivilisasjon levnet al-Banna liten ære: Europa var for ham synonymt med umoral og ateisme. Muslimer flest, hevdet han, misforstod egen religion. Løsningen på Egypts politiske, sosiale og økonomiske problemer lå i en holistisk applikasjon av islamske prinsipper (slik al-Banna og Brorskapet forstod dem) på samtlige samfunnsområder. Islam var den endegyldige vei, det fullkomne budskap. Det var enhver muslims plikt å spre dette budskapet: al-Banna argumenterte for utstrakt, ja verdensomspennende islamsk misjon.

Brorskapets nye islam innbar nødvendigvis et oppgjør med et gammelt islam. Det gamle islam var det ritualistiske, helgenvenerende folkelige islam. Det nye islam forutsatte at den enkelte troende stiftet kjennskap med de normative kildeskriftene. Al-Bannas strategi minner her mye om Luthers. Troen må, sier al-Banna, grunnes direkte på Skriften. Det er ikke lenger plass for magiske formularer og amuletter, eller forfedrekult og spåmenn. Likeledes var det nødvendig å nulle ut forbønnsinstitusjonen. De gamle tiders hellige kunne nok æres og minnes, men det kunne ikke gå i forbønn hos den Allmektige. Det nye islam kunne likevel gjerne forenes med moderne vitenskap. Religion og vitenskap er for Banna komplementære størrelser, hver med sine gyldige utsagnstyper om verden.

al-Banna skiller seg fra førstegenerasjonsislamistene ved at han oppstiller konkrete forslag til islamiseringen av staten og det politiske systemet. Den poliiske

lederen står ansvarlig overfor Gud, men også overfor folket. Folket har rett til enhver tid å overvåke de politiske myndighetene, og avsette dem om nødvendig. Den islamske staten forsetter ikke, slik al-Banna ser det, en spesifikk politisk organisasjon, og den kan potensielt realiseres innenfor rammene av et parlamentarisk demokrati. Like fullt var han ikke begeistret for den europeiske flerpartimodellen, da den etter hans mening skapte unødig uenighet. Nasjonalforsamlingen skal ha helst ett, høyst to eller tre partier.

al-Banna advokerte for et konstitusjonelt styre – dette var det som kom nærmest det islamske politiske idealet. Målet på lang sikt var likevel opprettelsen, eller snarere gjenopprettelsen, av kalifatet. Han stiller seg i sine skrifter positiv til prinsipper om ytrings- og trykkefrihet, men med visse begrensninger. Al-Banna arbeidet for reform innenfra. Målet var en gradvis transformasjon av den politiske orden i islamsk retning. Han stilte seg også positiv til deler av det nasjonalistiske programmet: innkultiveringen av nasjonal stolthet og enhet; imidlertid tok han avstand fra nasjonalismen i sin ekspansive og militante tapning slik dette kom til syne i datidens Tyskland og Italia.

Særegent for Brorskapet er innarbeidingen av sosiale velfersprogram i samspill med den religiøse forkynnelsen. Den islamske staten skulle skaffe tilveie jobb for dem som trengte det. Alle skulle være garantert arbeid med en viss minimumsinntekt, så vel som begrensninger av arbeidstiden. Barnearbeid skulle forbys. Mest av alt skulle den nye islamske staten anstrenge seg for å minimere forskjellen mellom fattig og rik. Brorskapet engasjerte seg fra første stund i fattigomsorgen. De samlet inn almisser under Ramadan, opprettet gravlunden for ubemidlede og tok hånd om foreldreløse barn. Samfunnet under den islamske staten skulle være segregert: Brorskapet gikk inn for egne gutte- og jenteskoler med dertilhørende pensja. Prostitusjon, gambling og alkohol skulle forbys, det samme skulle dansehallene. Den islamske staten skulle, kort sagt, aktivt vokte den offentlige moral. Denne vokterrollen innebar at staten hadde rett til å sensurere umoralsk materiale, hva enten dette forelå i skrift eller bilde. Den religiøse oppdragelse skal begynne tidlig, fra de første skoleårene, og skal inkludere utenatpugging av koranvers, arabisk grammatikk og islamsk historie.

Det viktigste var likevel transformasjonen av det indre i mennesket, ikke de ytre gevanter. Muslimer skulle leve et liv i etterlikning av Profeten, for øvrig ikke ulikt den vestlige middelalderens *imitatio Christi*-ideal. Den troende må øve seg i samvær med Gud, eller ihukommelse av Gud. Banna henter prinsippet om ihukommelse – *dhikr* – fra sufismen, den islamske mystikken. Daglig resitasjon av et eller to vers fra Koranen er likeledes å anbefale. Al-Banna tar likeledes til orde for *jihad*, ikke den jihad vi i vår tid

har lært å kjenne, men den edleste jihad, den indre jihad. Brorskapet stiller strenge krav til medlemmenes livsførsel: En bror må alltid snakke sant, og alltid holde sine løfter. Han må også resitere Koranen daglig, og memorere 40 profettradisjoner. En bror må aktivt hjelpe andre mennesker, spesielt de nødlidende og trengende. Han bør omgås mennesker så vel som dyr med mildhet og overbærenhet.

Al-Banna skriver om kvinnens stilling, men understreker at hennes rettmessige plass er i hjemmet. Hun trenger derfor ikke lese tekniske fag. Jenters utdanning skal fremfor alt gjøre dem i stand til å oppfylle de gudегitte pliktene, som er å ta seg av mann, hus og familie.

Al-Bannas innflytelse ligger ikke så mye i tenkning som i organisasjon. Brorskapet får en klar byråkratisk struktur med klar arbeidsfordeling og nøye utformede beslutningshierarkier. Således leverer det en organisatorisk modell for senere islamistiske bevegelser. Al-Banna og Brorskapet utvikler videre sin egen forståelse av *jihad*. Jihad kunne både referere til den indre kamp i sjelen (den såkalte indre jihad), men også vise til ytre kamp i troens tjeneste. Jihad for en sak for Brorskapets spesialstyrker, som bestod av en smalere krets av særskilt engasjerte brødre. Jihad har altså i følge al-Banna koransk legitimitet. Utdanning var viktig. Brødrene grunnla gutte- og jenteskoler, siden ungdoms- og videregående skoler. I tillegg holdt de kveldsskole for voksne. Tale- og debattkurs inngikk også i programmet. Al-Banna var selv en meget dyktig retoriker, noe som spilte en avgjørende rolle i spredningen av Brorskapets budskap.

Abul Ala Mawdudi og drømmen om den islamske pakistanske staten.

Inderen Abul Ala Mawdudi er, ved siden al-Banna, den kanskje mest sentrale islamistiske teoretikeren i det 20. århundre. Seyyed Vali Resa Nasr går så langt som å si (1994:98) at Mawdudi legger grunnlaget for den senere islamistiske bevegelsen. Mawdudis idèer blir videre tatt opp av Sayyid Qutb, hvis tanker om islam blir retningsgivende for fremveksten av den egyptiske politiske islamismen i 1970-årene.

Mawdudi inntar en selvsagt plass i enhver beretning om den politiske islamismens historie. Mawdudi var av aristokratisk byrd. Familien hadde tjent under mogulene i århundrer, først i Delhi, og etter moguldynastiets oppløsning i 1857, under nizamen av Hyderabad. Mawdudi fikk en fast religiøs oppdragelse, komplettert av språkstudier i urdu, persisk og arabisk. Mawdudi fatter imidlertid raskt interesse for

politikk, og identifiserer seg i ungdomstiden med det indiske Kongresspartiet. Mawdudi jobber i denne perioden som journalist, og går i Delhi aktivt inn i den indiske uavhengighetsbevegelsen. Grunnsynet endrer seg likevel ganske raskt i religiøs retning. Han assosierer seg med emigrasjonsorganisasjonen *Tahrik e- Hijrat*, som oppfordrer indiske muslimer til å emigrere fra India til Afghanistan, fra *dar al-harb* til *dar al-islam*. I 1921 tiltrer han som redaktør for tidsskriftet *Muslim*, utgitt av *Jami'at-e 'Ulama-e- Hind*, foreningen av indiske muslimske rettslærde. Dette sporer Mawdudi til selv å ta den formelle religiøse utdannelsen. Mawdudi var altså, i motsetning til den vanlige oppfatning, selv islamsk rettslærd.

Mawdudi ble imidlertid snart skeptisk til Kongresspartiets linje, som for ham var hinduisk identitetspolitikk i nasjonalistisk innpakning. Han går fra midten av 1920-årene inn for en mer kommunalistisk linje, og skriver også i samme perioden den første systematiske moderne utlegning av jihad – *al-Jihad fi'l Islam*. Mawdudis verk får en bred mottakelse i det indiske muslimske miljøet, og Mawdudi står frem som en fremtrende muslimsk ideolog også på nasjonalt plan.

I likhet med al-Banna forsøker han å finne en forklaring på hva han opplevde som det muslimske indiske samfunnets kulturelle og politisk nedgang. Og, som al-Banna, konkluderer han med at årsaken er at muslimene hadde tapt det ”sanne islam” av syne. Den opprinnelige rene læren var blitt utvannet av kulturen. Muslimene var kallet til å reise islams flagg på nytt. Mawdudi grunnlegger *Jama'at-e islami* (Det islamske partiet) i 1941.

Mawdudis forfatterskap er meget omfattende, og omfatter alt fra politiske leilighetsskrifter til og systematiske teologiske utlegninger. Karakteristisk for hans islamforståelse er den nære sammenhengen (Nasr 1994: 104) mellom religion og politikk. Islam er et holistisk hele, rettesnor for det personlige fromhetsliv, men også for statens økonomiske disposisjoner og dens strukturelle oppbygning. Mawdudis islam er et islam mobilisert i den politiske aktivismens tjeneste. For Mawdudi er islam en holistisk ideologi, et tankesystem som har svar på alle tidens utfordringer.

Han utvikler sin islamforståelse i bevisst samtale med samtidens to dominerende systemer, kapitalismen og sosialismen. Islam representerer slik han ser det Den tredje vei. Like fullt trekker han implisitt (Nasr 1994: 105) veksler på disse systemenes eget begrepsinventar: Han kan snakke om en ”islamsk revolusjon”, en ”islamsk stat”, eller en ”islamsk ideologi”.

Mawdudis historiekonspesjon er dialektisk. Historien er en kamp mellom Islam

og ”ikke-islam” (*kufir*). Vesten er, sammen med den tradisjonelle indisk-muslimske kulturen, inkarnasjoner av det sistnevnte. Islam hadde, tross samtidens dystre realiteter, likevel historien på sin side. Kulminasjonen av denne utviklingen var, slik Mawdudi så det, en islamsk revolusjon og opprettelsen av en islamsk stat. Han tegner den islamske staten i minutiøs detalj. Beskjeftigelsen med den islamske statens spesifikke administrative ordninger er et originalt element hos Mawdudi. Han så for seg et presidentsystem med et valgt parlament og en domsmyndighet med vide fullmakter.

Opprettelsen av en slik stat forusatte bred folkelig oppslutning: Islamiseringen av massene må derfor komme forut for opprettelsen av en politisk, islamsk statsdannelse. Den islamske staten var i følge Mawdudi et demokrati, men i den spesielle betydning av fravær av interessekonflikter og sosiopolitiske delelinjer. Den islamske staten skal vokse gradvis frem innenfor rammene av de bestående politiske institusjonene. Utdannelse og opplysning var de foretrukne midlene til å bistå denne transformasjonen, ikke – som tilfellet var for Khomeini – revolusjonær omveltning.

Sayyid Qutb og videreutviklingen av jihad-doktrinen.

Sayyid Qutb inntar en meget sentral plass i Egypts nyere historie, så vel som i den politiske islamismens historie generelt. Qutb blir en direkte inspirasjon for den egyptiske politiske islamismen i 1970-årene. Spesielt viktig var Qutbs forståelse av jihad. Qutb understreker mer enn noen annen det radikale skillet mellom dar al-islam og dar al-harb. Den vestlige sivilisasjonen, USA i særdeleshet, blir for Qutb innbegrepet av *jahiliyya*, utvitenhet og degenerasjon. Qutb argumenterer i sine sene skrifter for et tilnærmet totalt brudd med denne kulturen. Egypt er i denne perioden midt inne i et nasjonalt identitetsbyggingsprosjekt: ”Egypt for egyptere” hadde vært slagordet for den egyptiske nasjonalistiske bevegelsen helt fra 1880-årene; innholdet i denne egyptiske identiteten var imidlertid langt fra avklart, dypt påvirket som landet var av europeiske politiske idèer og kulturelle uttrykk. Mellomkrigstidens intellektuelle klima beveger seg i retning av (Tripp 1994: 156) kaller en kollektiv nasjonal reimaginasjon. Islam blir nå i tiltakende grad mobilisert som nasjonal identitetsmarkør. Qutb engasjerer seg tidlig i debatten, og står frem som en krass kritiker av hva han ser som tidens moralske forfall. Inspirert av tidens strømninger vender han seg mot islam, dvs. mot de normative skriftene, for å finne et grunnlag for en ny personlig og kollektiv moralsk orden.

Qutbs skrifter beveger seg fra 1940-årene i en klar kommunitaristisk retning. Det

gjelder å avgrense den islamske identiteten gjennom å kontrastere den med andre mulige identiteter. Islamsk identitet blir nå satt opp som motsetning til vestlig, europeisk identitet. Disse systemene er inkommensurable og absolutt atskilte.

Qutbs diagnose er klar: Den store fienden er den sekulære, materialistiske (i filosofisk forstand) og kapitalistiske vestlige sivilisasjonen. Islam blir for Qutb en universelnøkkel. Han knytter seg i 1950-årene nært opp til Det muslimske brorskapet. Brorskapet levendeliggjør, gjennom medlemmenes fromhetsliv og aktive innsats i troens tjeneteste (Palestinakrigen spesielt) Qutbs egen visjon. Qutb tiltrer som sjef for organisasjonenes misjons- og publikasjonsavdeling. Tripp hevder (1994: 158-159) at forbindelsen mellom Brorskapet og de frie offiserer under Nasser var god i perioden umiddelbart etter Nassers maktovertakelse i 1952. Forholdet ble i alle tilfeller raskt verre: Brorskapet blir forbudt i 1954 etter et mordforsøk på Nasser, og sentrale ledere, inkludert Qutb, ble arrestert. Qutb blir i 1955 dømt for landssvik, og dømt til 15 års hardt straffearbeid. Han får likevel anledning til å skrive og publisere. Det er her, innesperret i sin celle, at Qutb skriver sitt siste og svært innflytelsesrike verk *Ma'alim fi al-Tariq*, "Veimerker". Veimerker trakk veksler på et tidligere fengselsverk, *Fi Zilal al-Qur'an*, "I Koranens skygge". Sjangermessig var verket en *tafsir*, en koranutlegning. Verkets form brøt imidlertid med den det klassiske formspåket. Der den klassiske tafsir koninuerlig henviser til tidligere kommentarer, setter Qutb inn sine egne personlige betraktninger. I den grad han henviser til noen, er det andre samtidige islamistideologier. Qutb griper selv autonomt og suverent tilbake til grunnskriften, og frigjør seg dermed fra tradisjonen. Strategien blir symptomatisk for den senere bevegelsen. Koranen er blant andre ting også et politisk manifest, en handlingsorienterende bok. Skriftlesning munner ut i sosial handling, i direkte intervensjon i det politiske liv. Det gjelder fremfor alt å imitere den første generasjonens muslimers livsførsel. Qutb ser for seg fremveksten av en "ny koransk generasjon", og invokerer et viktig topos, forestillingen om det rene og uhildrende førstegenerasjonsfelleskapet under profeten og de rettlejede kalifer.

Det 20.århundre representerte et nytt jahiliya, analog til det jahiliya Muhammad stod overfor i Mekka i den formative fasen, og en ny forpliktelse til å bekjempe dette. I siste instans innebær dette for Qutb en omfattende applikasjon av shariaen på samtlige av samfunnets rettsområder. Målet var et samfunn der Gud, ikke mennesket, var suverenen, et samfunn der de timelige, menneskeskapte lovreglene ble erstattet av den guddommelige lovens absolutte sikkerhet. Jihad representerte for Qutb nettopp denne

forpliktelsen.

Idèen om et samtidens jahiliya, så vel som oppfordringen om jihad, var inspirert av Mawdudi. Jahiliya omfattet for Qutb ikke bare vestlig sivilisasjon og kultur, men også det egyptiske politiske lederskapet og den alminnelige egyptiske befolkningen. De sistnevnte gav seg ut for å være muslimer, men var i virkeligheten jahiliya i forkledning.

Qutbs verdensanskuelse er i de sene skriftene sterkt dualistisk. Motsetningen mellom islam og jahililya er total. Gjensidig utveksling er derfor utelukket. Kun islam, intet annet system, evner å gi et fyldestgjørende svar på livets spørsmål. Andre systemer, det være seg religiøse eller sekulære, har ingen verdi, og utgjør et hinder for sann tro og sann praktisering av islam. Muslimer har derfor i følge Qutb en ufravikelig plikt til å arbeide målrettet for den praktisk-politiske implementeringen av dette systemet. Qutb gir (sisert i Tripp 1994: 171) i sine sene skrifter fellesskapet, *ummaen*, forrang fremfor enkeltindividet:

Setting up the kingdom of God on earth, and eliminating the kingdom of man, means taking power from the hands of its human usurpers and restoring it to God alone...and (establishing) the supremacy of the Shari'a alone and the repeal of all man-made laws.

Broen mellom jahiliya og islam, sier han et annet sted, blir ikke spent for å møtes på halvveien, men for å invitere de andre over til islam. Den islamske misjonsvirksomheten kan skje med rasjonell argumentasjon, men også med tvang om nødvendig.

Qutb gir i Milepæler ansatser til et konkret revolusjonært politisk program. Milepæler argumenterer for direkte konfrontasjon – voldelig om nødvendig – med de politiske myndigheter og statens institusjoner.

Den nye islamismen i 1970-årene

Viktig i vårt henseende er at det i Egypt i 1970-årene blir etablert grupper med et langt mer radikalt politisk program, et program som ikke sjelden inkluderer voldelig fremferd. En av disse gruppene er *al-jihad*. Al-jihad består av forenheverende medlemmer av Brorskapet, og legger planer om å drepe Egypts president Sadat, noe de lykkes med i 1981.

De nye militante islamistiske gruppene er ideologisk sett sterkt påvirket av Sayyid Qutb. Qutb, som ble henrettet i 1966, publiserte i 1964 et lite kampskrift som

skulle få avgjørende betydning - Veimerker. Det er i Veimerker at Qutb – radikalisert etter lange fengselsopphold og vedvarende mishandling – utviklet sin doktrine om den lille fortroppen av troende som, gjennom å ta avstand fra den moderne kulturens hedenskap, etablerer, eller snarere gjenoppretter, det sanne islamske fellesskapet, modellert etter det prototypiske muslimske samfunnet i 630-årenes Medina. Når de nye ekstremistiske gruppene leser Qutb i 1970-årene leser de – muligens inn i ham – et kall til væpnet kamp – *jihad* – i troens tjeneste.

Hellig krig, skrev Qutb, er blitt nødvendig i vår tid som ”et totalt opprør mot alle former for menneskeskapte institusjoner”. 1970-årenes radikaliserende bevegelser leste i dette et opprop til væpnet kamp mot undertrykkende muslimske regimer, men også som en oppfordring til en allmenn kamp mot de vantro, hvilket for dem ville si: kommunismen og kapitalismens institusjoner. Denne nye jihad-doktrinen er likevel ikke så mye hentet fra Qutb (Vogt 1993), men er en senere tilrettelegging av Qutbs standpunkter. Spesielt Abd al-Salam al-Faraj lille bok fra 1981 – *Den glemte plikt* – var sentral i så måte. Faraj oppfordrer her til å drepe Sadat og hans medarbeidere, og fremholder kontroversielt nok jihad, forstått som væpnet kamp, som islams ”sjette søyle”, altså som en religiøs plikt på linje med bønn og faste.

Al-Faraj bok innleder den nye *jihadlitteraturen* (Vogt 1993) der *martyriet*, det å ofre sitt liv, blir gudshengivenhetens nobleste uttrykk. Den nye martyrdoktrinen får umiddelbare politiske konsekvenser: muslimsk ungdom verver seg i tusentall til frigjøringskampen i Afghanistan, ofte finansielt understøttet av USA. Mordet på president Sadat i Egypt i 1981; angrepet på amerikanske marinesoldater i Libanon i 1983; bombeattentatet mot den amerikanske ambassaden i Beirut samme år; gisseldramaene i Libanon tidlig på 1980-tallet – alle er de utført av muslimske terrorgrupper, og alle i islams navn. Fremveksten av politisk islam i 1970-årene er en den viktigste bakgrunn for den nye vestlige islam-diskursen fra begynnelsen av 1980-årene.

De jihadistiske gruppene som vokser frem fra slutten av 1970-tallet, representerer en forgreining av et mye større fenomen. Den politiske islamismen rommer de jihadistiske gruppene, men også andre. Mange vil si at de jihadistiske gruppene i realiteten er marginale. Vogt foreslår (1993) derfor å skille mellom ”islamisme” og ”fundamentalisme”, og sikter med dette til det forhold at fenomenet politisk islam omfatter grupper med høyst forskjellige agendaer og ulike politiske strategier. Hun understreker at den politiske islamismen i stor grad var (er) en

studentbevegelse. Den nye islamismen erstattet den marxistiske opposisjonen som for alvor hadde fått vind i seilene etter Israels okkupasjon av Vestbredden og Gaza fra 1967 og fremover. Islamistene ble også innledningsvis oppmuntret av det egyptiske regimet, som så dem som nyttige allierte i kampen mot kommunister, nasjonalister og sosialister. Vogt sporer islamismens ideologiske suksess til seksdagerskrigen i 1967. Seksdagerskrigen, der Israel valser over et arabisk forent Egypt, Syria og Jordan, betyr samtidig slutten på panarabismens utviklingsoptimisme. Islam framstår fra asken som et nytt håp, som det nye håp. Saudi-Arabia spilte her en nøkkelrolle. Landet blir etter oljekrisen i 1973 den arabiske verdens ledende stormakt, og har islamisering som viktig nasjonal prioritet. I Egypt blir moskèen forvandlet fra gudshus til sentrum for den politiske opposisjonen. Privateide moskèer dukker opp tidlig i 1980-årene, i likhet med islamske studiesentre og skoler, barnehager og suppekjøkken, forlag og spareforeninger.

Den politiske islamismens fremvekst går ikke ubemerket hen i vesten, men blir raskt tatt inn i den amerikanske og europeiske politiske debatten. Viktig er det at de materielle hendelsene beskrevet i detlaj ovenfor blir innleiret i diskursen: Islam blir nå i økende grad fremstilt som en voldelig religion, muslimer som spesielt aggressive troende.

Representasjon og virkelighet. Diskursanalyse som teori og metode.

Diskursanalysen retter oppmerksomheten mot språket selv, mot det man med et mye omstridt og flytende begrep kaller "diskurs".² Diskursteorien springer ut av poststrukturalistisk språkfilosofi, og antar i tråd med denne (Jørgensen og Philips 1999: 17-33) at den sosiale virkeligheten alltid formidles gjennom og via språket som medium. Det er ikke så mye det at man benekter eksistensen av en materiell verden, men at denne verden kommer til syne på en bestemt måte, at den gjøres levende og

² Retningen springer ut av post-strukturalistiske språkfilosofien som i 1960-årene gjorde sitt inntog på den franske vitenskapsteoretiske scenen, hvor den var knyttet til skikkelser som Michel Foucault og Roland Barthes. Poststrukturalismen innvarslet en ny måte å se og forstå språket på. Det vil si, helt ny var den ikke, all den tid Saussures språkfilosofiske undersøkelser fra 1920-årene antyder de innsikter poststrukturalismen kom til å betjene seg av. Den poststrukturalistiske språkfilosofien antar (Jørgensen og Philips 1999: 21) fire ting: at språket er *konstituerende* heller enn avspeilende; at språket er strukturert i *mønstre* eller diskurser; at de diskursive mønstre produseres og reproduseres i *diskursive praksiser* og, til sist, at vedlikehold og endring av disse mønstrene hele tiden må søkes i de *konkrete kontekstene* selv. Konteksten er stedet der språket settes i og på spill.

forståelse via språket. Ved hjelp av språket skaper vi *representasjoner* av virkeligheten, representasjoner som potensielt er innbyrdes forskjellige, ja som oftest er i opposisjon til hverandre. Det er viktig å understreke at dette ikke innebærer at man benekter eksistensen av en materiell gjenstandsverden, men simpelthen at man hevder at denne materielle gjenstandsverden får sin *betydning* gjennom diskursen. Språket blir dermed å forstå som et spesifikt menneskelig betydningsskapende system, som tilordner og tilskikker virkeligheten på bestemte måter. Poenget er at denne tilskikking er kontingent: Den kunne alltid vært annerledes. Diskursteorien³ forutsetter for det andre en nær sammenheng mellom diskurs og sosial praksis. Diskursen legger premisser for handling gjennom å strukturere virkeligheten på en måte fremfor andre.⁴

Den kritisk-konfronterende islamdiskursen hevder at islam er en iboende militant religion, og videre at den politiske islamismen er en antidemokratisk og nyfascistisk bevegelse: Den logiske handlingsimplikasjonen er selvsagt å aktivt motarbeide denne, nekte islamister innreise til USA, undergrave den islamstiske opposisjonen i muslimske samfunn osv. Motsatt vil en forståelse av islamismen som en legitim politisk-sosial reformbevegelse (se for eksempel Esposito 1994; Vogt 1993, Utvik 2002) invitere til samarbeid og dialog.

Jeg tar i denne oppgaven utgangspunkt i Norman Faircloughs kritiske diskursteori, men trekker også veksler på perspektiver fra Laclau og Mouffes diskursteori så vel som fra diskurspsykologien.⁵ Jeg velger bevisst en multiperspektivisk tilnærming til det empiriske materialet. Et kjernebegrep hos Fairclough er begrepet om *diskursorden*, og jeg vil med ham (sitert i Jørgensen & Philips 1999: 147) definere en

³ Diskursbegrepet er etter hvert blitt noe av et akademisk moteord; det brukes over faggrensene og ofte med ulikt innhold. Jørgensen og Philips (1999: 9) hevder likevel at bruken – om den enn er allsidig og forvirrende – bærer i seg en oppfatning om at språket er ”strukturert i forskjellige mønstre, som vores udsagn følger, når vi agerer inden for forskjellige sociale domæner...Diskursanalyse er så tilsvarende analysen av disse mønstre”.

⁴ Diskursanalysen gjør, og igjen etter Jørgensen og Philips (1999: 11) utkast til en *kritisk forskning*, som innebærer å kartlegge og formodentlig forstå maktrelasjoner i et samfunn, for derigjennom selv å formulere et normativt perspektiv som kan fungere som kritikkens utgangspunkt. Det er verdt å merke seg at diskursanalysen i denne forstand bærer i seg et ”utopisk potensiale” - kritikk løper sammen med endring. Analysen av bestående praksis munner ideelt sett – dersom den bestående praksis ses som en hegemonisk og undertrykkende praksis - ut i utkastet til en alternativ og ikke-undertrykkende praksis. I så måte får retning karakter av å være et frihetsprosjekt: Det gjelder å dekonstruere noe for deretter å kunne bygge opp på ny.

diskursorden som en motsetningsfull konfigurasjon av underdiskurser og sjangre innenfor ett og samme sosiale område. En diskursorden er (1999: 83) summen av de sjangre og diskurser som er i bruk innenfor en sosial institusjon. Den pågjeldende diskursorden er dermed islamrepresentasjoner i det amerikanske offentlige ordskiftet. Denne rommer, slik jeg ser det, to diskursive hovedstrømninger, en kritisk-konfronterende retning med opphav i pro-israelske, sionistiske miljøer på den politiske høyresiden, og en sympatiserende retning representert av. Sammen er disse kretsene involvert i en betydningstilskrivningskonkurranse. Sentralt står striden om hva islam *er* samt kampen om den politiske islamismens egenart.

Islam og politisk islam representerer slik hva diskursteorien kaller "floating signifiers", flytende betegnere.⁶ Flytende betegnere er (Jørgensen & Philips 1999: 39) privilegerte tegn i den forstand at andre tegn tilordnes dem. "Vesten" og "politisk islam" utgjør i vår sammenheng slike flytende betegnere. Et vesentlig poeng er at disse betegnerne er tomme: De har ingen mening i seg selv, men får mening i det de settes i relasjon med andre tegn. Flytende betegnere er flertydige, og der de tegnene som diskursene kjemper om å innholdsutfylle: Den kritisk-konfronterende islamdiskursens begrep om Vesten får for eksempel sin spesikke betydning gjennom å bli satt i sammenheng med "ikke-vesten". "Vesten er i denne diskursen også en såkalt "mesterbetegner", en identiteteskonstituerende faktor. Vesten avføder "det vestlige menneske". Denne vestlige karaktertypen står i følge den kritisk-konfronterende islamdiskursen i motsetning til det "islamske menneske". Førstnevnte er sekulær og rasjonell, sistnevnte teokrat og irrasjonell. Den spesifikke vestlige identiteten blir definert relasjonelt som det den andre ikke er. Den kritiske islamdiskursen er involvert i hva jeg vil kalle et identitetsdannende prosjekt. Vesten blir en kollektiv størrelse, et overgripende "vi". Fremstillingen av Vesten som et monolittisk hele overskygger dermed interne motsetninger innenfor Vestens selv. Hovedanliggendet er å etablere en særegen vestlig identitet, og denne identiten vokser frem som en negasjon av Den andre, som i dette tilfelle er "islam".

"Vesten" er imidlertid, liksom "islam" er det, hva Laclau kaller (Jørgensen og Philips 1999: 51) en *myte*, bare en tilsynelatende objektiv totalitet. Den sympatiserende retningen ser det på sin side som sin oppgave å dekonstruere disse mytene.

⁶ Jeg nevner her at jeg tilslutter meg Jørgensen & Philips oppfatning (1999: 149) av diskursen som et importert analytisk begrep. Identifiseringen av hovedposisjonene er min egen, så også betegnelsen av dem. Dette er en idealtypisk analytisk utvelgelse.

Vi står overfor et utslag av *diskursiv kamp*. Enhver diskurs er åpen – den utspiller seg hele tiden i dialog og forhandling med andre, parallelle diskurser. Forskjellige diskurser – som hver for seg målbærer en bestemt måte å snakke om og forstå den sosiale virkeligheten på – kjemper hele tiden en hegemonisk kamp mot andre diskurser, der den overordnede hensikt er å befeste seg selv som den riktige. Målsetningen er med andre ord å oppnå hegemonisk kontroll gjennom å fryse språkets betydninger i en bestemt - og det vil alltid si ens egen – retning.

Striden om betydningene har praktiske konsekvenser. Diskurser er virkelighetskonstituerende. Den kritisk-konfronterende islamdiskursen utlegning av islam munner for eksempel ut i en klar advarsel om farene ved å innlate seg i dialog med de islamistiske gruppene;⁷ den sympatiserende diskursen målbærer på sin side en like enfatisk oppfordring til fortsatt, enn si fordypet, dialog: Vi må ikke verge oss mot islamistene, men engasjere dem, og kanskje til og med la oss opplyse av dem.⁸ Det blir et poeng i analysen å tydeliggjøre denne forbindelsen.

Diskursene er virkelighetskonstituerende, og det betyr at de samtidig er *identitetsskapende*. Gjennom å fremstille virkeligheten på en måte og ikke andre marsjerer diskursene i dikotomiens takt: Grenser blir trukket opp mellom ”oss” og ”dem”, mellom innenfor og utenfor, mellom ”vi” og ”de andre”. Den kritisk-konfronterende islamdiskursen ser dette som en hovedsak, mens dette nettopp er noe den sympatiserende diskursen ønsker å motvirke.

Betyr dette at begge er like gyldige eller like sanne? Etter min mening ikke. Jeg tilslutter meg her Fairclough, som mener (sitert i Jørgensen & Philips 1999: 86) at diskurser kan være mer eller mindre ideologiske.

Den kritisk-konfronterende diskursens ”Islam” representerer en trussel mot Vestens grunnleggende verdier, mot dens politiske institusjoner og levesett. Diskursens ”islam” er involvert i en ubønhørlig kamp mot moderniteten (Lewis 1990; Huntington 1993, 1996). Edward Said innfanger fenomenet når han skriver (1997: xvi):

⁷ En advarsel til hvem? Til amerikanske og israelske beslutningstakere. USA bør, slik denne gruppen ser det, eksplisitt støtte de bestående arabiske regimene og aktivt undergrave den islamistiske politiske opposisjonen, uansett konfesjonell avskygning. Israel bør avstå fra – som de gjør – å forhandle med Hamas. Begge bør innta en kompromissløs holdning til Iran.

⁸ USA bør følgelig bestrebe seg på å opprette fora for kulturell og inter-religiøs dialog, og videre aktivt støtte en fredfull og legitim islamistisk opposisjon, noe som igjen er ensbetydende med en hard(ere) amerikansk linje vis-a-vis sittende arabiske regimer.

Malicious generalizations about Islam have become the last acceptable form of denigration of foreign culture in the West; what is said about the Muslim mind, or character, or religion, or culture as a whole cannot now be said in the mainstream discussion about Africans, Jews, other Orientals, or Asians”.

”Islam” står med andre ord i en særstilling. Det interessante spørsmålet fra et diskursteoretisk perspektiv er *hvem* som sier dette. Det 21. århundres kritiske islamdiskurs holdes nemlig i hevd av spesifikke aktører, hvorav de mest sentrale og innflytelsesrike befinner seg i USA, Storbritannia og Israel. Disse aktørene, som spenner fra journalister til akademisk skolert orientalist, utgjør hva Edward Said kaller (1997: xi) et *selvutnevnt ekspertkorps*. Disse ekspertene lever bokstavelig talt av å kommentere kritiske begivenheter; de skriver sine reportasjoner fra Midtøsten; de publiserer artikler i diverse tidsskrifter (typisk *Washington Post*, *The Atlantic*).

Den kritiske, angloamerikanske islamdiskursen vokser frem i begynnelsen av 1980-årene, og utfolder seg i nært samspill med andre politiske begivenheter i samme periode. Det er rimelig å si at den nye vestlige islamdiskursen utgjør et diskurivt svar på en serie materielle fakta, nærmere bestemt fremveksten og konsolideringen av ”politisk islam”. Den politiske islamismen vokser nemlig frem i samme periode, fra 1970-årene og fremover.⁹ Islam blir for alvor gjenstand for medienes søkelys fra 1983 og fremover (Said 1997: xiii), noe som kan leses som et konkret uttrykk for konsolideringen av ”politisk islam” i samme periode.

Konklusjon

Jeg har i dette kapitlet innledningsvis skissert den politiske islamismens historie, med spesiell vekt på utviklingen i Egypt og India. Sentrale islamistiske ideologer i den

⁹ 1970-årene representerer diskurshistorisk sett et vendepunkt. Det internasjonale samfunn er vitne til dramatiske begivenheter som skal få avgjørende betydning: PLOs massakrering av 12 israelske idrettsutøvere under de olympiske leker i Munchen i 1972; Khomeinis maktovertakelse i Iran i 1979; gisseldramaet ved den amerikanske ambassaden i Iran samme år; mordet på president Sadat i Egypt i 1981; angrepet på amerikanske marinesoldater i Libanon i 1983; bombeattentatet mot den amerikanske ambassaden i Beirut samme år; gisseldramaene i Libanon tidlig på 1980-tallet; kapringen av TWA flyet i Beirut i 1985; eksplosjonen av Pan Am flyet over Lockerbie i 1988 – alle utført av muslimske terrorgrupper, og fremfor alt: utført i islams navn.

tidlige, formative fasen var Hasan al-Banna, Abu Ala Mawdudi og Sayyid Qutb. Den nye islamismen som vokser frem i 1970-årene bygger videre på deres tanker. Dette gjelder både de militante, jihadistiske gruppene, men også de politiske islamistpartiene. Islamismen innleires i den vestlige islamdiskursen fra begynnelsen av 1980-årene, og blir fra første stund fremstilt som en trussel. Diskursteorien gjør det mulig å undersøke denne nye betydningsforskyvningen i nærmere detalj. Sentrale begrep er diskursorden, flytende betegnere, hegemoni/hegemonisk kontroll og myter. Disse begrepene blir et verktøy i den videre empiriske analysen, som begynner med islamrepresentasjonene hos Bernard Lewis og Samuel P. Huntington.

Kapittel 3

MUSLIMSK SINNE, MUSLIMSK HAT – islamfremstillingen hos Bernard Lewis og Samuel P. Huntington

Jeg vil i dette kapitlet undersøke Bernard Lewis' og Samuel P. Huntingtons islamrepresentasjoner. Disse velger jeg fordi de begge var sentrale premissleverandører for amerikanske politiske beslutningstakere – Huntington til sin død, Lewis til tross for sin høye alder fremdeles. Dernest fordi det er *deres* representasjoner som forflytter seg over Atlanteren og tar tilflukt i den europeiske islamdebatten. Sentralt hos begge står forestillingen om islam som en grunnleggende irrasjonell og militant religion.

Islam hos Bernhard Lewis

Det jeg tidligere har beskrevet som den konfronterende amerikanske islamdiskursen oppstår i 1980-årene. Historisk sett har dette sammenheng med den politiske islamismens fremvekst. Edward Said bemerker (1997: xiii) at amerikansk media for alvor fatter interesse for "islam" etter 1983.

Den tidlige konfronterende islamdiskursen hadde sin fremste talsmann i den britiskfødte orientlisten *Bernard Lewis*. Lewis spesialiserte seg på islamsk historie, herunder spesielt Det ottomanske imperiets historie. Lewis fattet tidlig interesse for Midtøstens historie og semittiske språk. Allerede i 1939 disputerer han på en doktoravhandling i islamsk historie ved *School of Oriental and African Studies* i London. Lewis beskjeftiger seg i de første årene med islamsk middelalderhistorie, men skifter etter hvert til studiet av Det ottomanske imperiet. Lewis bidrag til ottomansk historieforskning er betydelig. Han ble i 1974 tilbudt en stilling som professor ved Princeton, noe som samtidig innleder en produktiv karriere som politisk kommentator. I 2007 var han en av grunnleggerne av *Association for the Study of the Middle East and Africa* (ASMEA), hvor han også tiltrådte som instituttets direktør, en stilling han til tross for sin høye alder fremdeles innehar.

Interessen for Lewis' arbeider tiltok i kjølvannet av hendelsene 11. september 2001. Spesielt stod essayet "The Roots of Muslim Rage" i sentrum for interessen. "The Roots of Muslim Rage" ble publisert i septemberutgaven av tidsskriftet *The Atlantic* i 1990. Artikkelenes undertittel slo an tonen – "Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified."

Et viktig anliggende hos Lewis var å vise at vestlige samfunns prinsipielle skille mellom kirke og stat ikke uten videre lot seg applisere på muslimske samfunn. Sekularismens idè, hevdet Lewis, var en *kristen* idè. Muslimske samfunn var derimot strukturert ut fra tanken om at disse sfærene var uadskillelige. Det store problemet var i følge Lewis at ”Islam” nå var inne i en kritisk og aggressiv periode:

Islam has brought comfort and peace of mind to countless millions of men and women...but Islam, like other religions, has also known periods when it inspired in some of its followers a mood of hatred and violence. It is our misfortune that part...of the Muslim world is now going through such a period, and that much...of that hatred is directed against us.

Allerede her merker vi oss det som blir et typisk trekk ved Lewis islamfremstilling: tendensen til å snakke om islam som om man stod overfor en motsetningsfri enhet. Dette enhetlige islam er nå inne i en kritisk fase preget av hat og vold.

Hatet Lewis snakket om hadde ikke nødvendigvis en rasjonell basis: Det var ikke slik at man hatet ”Vesten” på grunn av en imperialistisk fortid, eller uenighet i økonomiske spørsmål: Hatet gikk dypere, og var rettet, sa Lewis, mot det Vesten *var*, dvs. dens filosofiske og verdimeslige grunnlag:

At times this hatred goes beyond hostility to specific interests or actions or policies or even countries and becomes a rejection of Western civilization as such, not only what it does but *what it is*, and the principles and values that it practices and profess.
(min utheving)

Årsakene til dette hatet var i følge Lewis å finne i Islams strenge dualisme: Man inndelte verden – og mennesket – i et innenfor og et utenfor der samfunnet var splittet i et Islams Hus og et Krigens hus, og mennesket i tro og vantro. Denne strenge, dikotome verdensanskuelsen var det Lewis mente var på frammarsj blant dagens muslimer:

In the classical Islamic view, to which many Muslims are beginning to return, the world and all mankind are divided into two: the House of Islam, where the Muslim law and faith prevail, and the rest, known as the House of Unbelief or the House of War, which it is the duty of Muslims ultimately to bring to Islam.

Mange muslimer vender i følge Lewis tilbake til det ”klassiske islamske synspunktet”.

Igjen overskygger fremstillingen at den ”klassiske tradisjonen” historisk sett har

vært mangfoldig. Det har aldri vært ett klassisk syn, i betydningen en universell, muslimsk konsensus om troens bestanddeler. Islamsk tradisjon inneholder, som andre religiøse tradisjoner, høyst divergerende tolkninger. Lewis inntar en slags overskuende, allvitende posisjon. Utsagnene legges frem som om de var avspeilinger av en objektiv virkelighet, en virkelighet Lewis selv har gjennomskuet og nå kan formidle til leseren. Han konstruerer således en kollektiv islamsk identitet gjennom å innholdsbestemme ”islam” på én måte fremfor andre.

Lewis hevdet altså at et betydelig antall av verdens muslimer hadde antatt et verdensbilde som foraktet alle idèer, verdier og ordninger som ikke hadde en utvetydig referanse i islamsk tradisjon, og videre at disse samme menneskene anså det som en religiøs plikt å arbeide for islams globale utbredelse, hvilket i praksis ville si at vestlige samfunn var truet av en islamisering innenfra. For disse menneskene var hellig krig en ikke en mulighet, men en religiøs plikt.

Lewis beskriver en forfallshistorie: Islam og islamsk sivilisasjon hadde engang vært sentrum, men var nå blitt periferi, og hadde vært det siden det 17. århundre. Muslimske samfunn er preget av fortidslengsel og resignasjon, men også av sinne. Dette sinnet var først og fremst rettet mot dem man holdt ansvarlige for forfallet, ”Vesten” selv:

The Muslim has suffered successive stages of defeat. The first was his loss of domination in the world, to the advancing power of Russia and the West. The second was the undermining of his authority in his own country, through an invasion of foreign ideas and laws and ways of life and sometimes even rulers or settlers, and the enfranchisement of native non-Muslim elements. The third – the last straw – was the challenge to his mastery in his own house, from emancipated women and rebellious children.

Lewis bruker bestemt form: ”Muslimen” har måttet tale en serie nederlag.

Problemet med en slik fremstilling er at verdens muslimer blir redusert til én person. Implisitt ligger vel også forestillingen om en grunnleggende patriarkalsk muslimsk karaktertype: Det faktum at han, muslimen, mister innflytelse, endrer øyensynlig ikke hans patriarkalske natur. Opprør, skrev Lewis, var uunngåelig:

It was too much to endure, and the *outbreak of rage* against these alien, infidel, and incomprehensible forces that had subverted his dominance, disrupted his society, and

finally violated the sanctuary of his home was inevitable. It was also evident that this rage should be directed against *the millennial enemy* and should draw its strength from ancient beliefs and loyalties. (mine uthevinger)

Med frasen ”outbreak of rage” skapes forestillingen om at raseri og sinne nærmest er et iboende muslimsk karaktertrekk, og videre at dette raseriet kan bryte ut når, og hvor som helst. Det som bryter ut er alltid latent tilstede. Vulkanen bryter ut lava, men lavaen konstituerer også vulkanen. Uten lava, ingen vulkan. Lewis’s betegnelse trekker aktivt veksler på dette assosiasjonspotensialet: Beskrivelsen skaper en konnotativ kjede som binder sammen assosiasjoner fra to ulike områder: det seismiske og det kulturelle. *Muslim er kulturens lava*. Liksom vulkanen plutselig spytter ut lava, kommer muslimens rasari uanmeldt til overflaten. Underforstått skjønner vi at Lewis betrakter muslimer som generelt uberegnelige.

Raseriet, sier han, er rettet mot ”tusenårsfienden”: kristendommen eller Vesten, og trekker veksler på ”antikke forestillinger og lojalitetsbånd”. Hvilke? Lewis nevner ingen, men lykkes med å indikere at muslimer er fortidsskuende og primitive. Vesten var nå, slik Lewis så det, truet i sine grunnvoller:

It should by now be clear that we are facing a mood and a movement far transcending the level of issues and policies and the government that pursue them. *This is no less than a clash of civilizations* – the perhaps irrational but surely historic reaction of an ancient rival against *our* Judeo-Christian heritage, *our* secular present, and the worldwide expansion of both. (mine uthevinger)

Passasjen ovenfor er meget instruktiv, og vitner om Lewis retoriske, identitetsbyggende strategi. ”Vi” står overfor en bevegelse som overskrider alle håndfaste politiske og sosiale forhold. Hvem er ”vi”? ”Vi” er den jødisk-kristne sivilisasjon og den sekulære samtid.

Islam tildeles her rollen som Vestens konstituerende utside (Neumann 2010). Islam representrerer alt det Vesten ikke er. Mot ”vår” kultur og sivilisasjon står *deres*. Lewis’understrekning av Islams irrasjonelle karakter forutsetter implisitt at det finnes en objektiv rasjonell standard å dømme fra. Muslimer blir i Lewis fremstilling et kollektivt uforbilledlig andre. Vesten og Islam er antonymer, absolutte motsetninger. Lewis må derfor, for at konstruksjonen skal lykkes, unnlate å nevne tilfellene av gjensidig interaksjon, unnlate å nevne at identiter ikke er entydige. Vesten blir, liksom Islam en *myte*, en tilsynelatende objektiv totalitet. Fra et diskursteoretisk perspektiv er imidlertid

disse mytene å betrakte som imaginære og kontingente strukturer. Konstruksjonen av et "Vesten" som står mot et "Islam" er bare mulig gjennom en aktiv reduksjon av betydningsmuligheter. Lewis innholdsbestemmer tomme begreper med et tilsynelatende objektivt innhold. Han kunne, hypotetisk sett, betegnet disse begrepene på andre måter. For Lewis blir Vesten noe "vi" eier. Hvorfor gjør han dette? Lewis har selv tilknytning til den amerikanske kristensionistiske bevegelsen, og er også en varm tilhenger av Israel. I den grad man aksepterer Lewis lesning, vil det for eksempel være vanskelig å anerkjenne Hamas som mulig forhandlingspartner i en fremtidig israelsk-palestinsk fredsforhandling. Likeledes sannsynliggjør et slikt perspektiv en avvisende holdning til arabiske islamistiske bevegelser, og motsatt en velvillig innstilling til de sittende arabiske regimene.¹⁰

Intertekstualitet i praksis: Islam hos Huntington

Lewis artikkel var liten, men svært innflytelsesrik. Ansatsene Lewis skisserte, ble tatt opp og videreutviklet av Samuel P. Huntington, først i *essayet* "The Clash of Civilizations?", publisert i *Foreign Affairs* i 1993, og dernest i *boken* *The Clash of Civilizations* fra 1996. Betegnelsen "sivilisasjonenes sammenstøt" var egnet til å egge. Den var imidlertid *ikke* Huntingtons: Termen *Clash of civilizations* ble unnfanget av Bernard Lewis i "The Roots of Muslim Rage". Huntington parafraserte Lewis både i overskrift og innhold.¹¹

¹⁰ Tonen fra "Roots" er bevart i den populære fremstillingen *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* fra 2001. Boken, som raskt ble en bestseller, ble lansert bare en måned etter terrorangrepene i New York. Lewis utvikler her idèene fra "Roots" videre: Det 20. århundres muslimske verden er en verden i akutt forfall (2001: 168): "Compared with its millennial rival, Christendom, the world of Islam had become poor, weak, and ignorant". Den muslimske verden var det avmektige, vrede vitnet.

¹¹ Samuel P. Huntington er berømt for tesen om sivilisasjonskonflikten som den viktigste drivkraften i internasjonal politikk: Huntington forstod internasjonal politikk som en arena for hva han kalte "sivilisasjonenes sammenstøt". Den kalde krigens bipolare system ville bli erstattet av en multipolar orden langs sivilisatoriske konfliktlinjer. Sivilisasjonen ville nå, etter lengre tids dvale, gjenerobre hovedrollen på historiens scene. Det 21. århundre var kulturenes tid og identitetspolitikens. Den kalde krigens slutt, symbolsk stadfestet av Sovjetunionens sammenbrudd i 1991, innledet i følge Huntington (1996:19) en ny æra i internasjonal politikk. 1990-årene innledet *sivilisasjonenes* periode, noe som samtidig betydde at politisk identitet i økende grad ble et spørsmål om kulturell tilhørighet. Den territorielle identiteten (stat, nasjon) ble utfordret og i økende grad erstattet av en ikke-territoriell kulturell identitet, hvis høyeste uttrykk var sivilisasjonen. Det bipolare systemet, som hadde supermaktene som forutsetning,

Idèen om sivilisasjonenes sammenstøt ble første gang lansert i 1992 under et foredrag ved den amerikanske tenketanken *American Enterprise Institute*.¹² Foredraget munnet ut i en lengre artikkel - *The Clash of Civilizations?* – publisert i det amerikanske tidsskriftet *Foreign Affairs* i 1993. Artikkelen tittel inneholdt et spørsmålsteget. Huntington skrev:

It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural.

Det 21. århundre ville være vitne til konflikter, men av en annen art enn tidligere. Tiden var kulturkonfliktens tid: Det var identiteter som stod mot hverandre. Det var kulturen som trakk sverd. Han fortsatte:

Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future.¹³

Huntington avviste tanken om en universell sivilisasjon på tvers av ulike kulturer: Sivilisasjonene står i et utpreget *antagonistisk* forhold til hverandre. Vesten står i et spenningsforhold til den kinesiske og den islamske sivilisasjonen; den kinesiske til den

ville bli erstattet av en multipolar sivilisatorisk orden. Teorien om sivilisasjonen er sammenstøt er svært omstridt, og den sterkeste reservasjonen angår nettopp Huntingtons *representasjon* av islam.

¹² Huntingtons teori om sivilisasjonenes sammenstøt ble utformet i kritisk dialog med allerede eksisterende paradigmer. Ett slikt nytt paradigme var lansert av Francis Fukuyama. Fukuyama hadde i 1992 lansert sin optimistiske teori om "historiens slutt punkt". Den kalde krigens slutt markerte i følge Fukuyama slutten på internasjonale politiske konflikter overhodet, noe som for Fukuyama var identisk med det liberaldemokratiske rettsstatens endelige seier. Huntington stilte seg kritisk både til Fukuyamas liberalistiske enhetstese så vel som til den politiske realismens statscentrerte paradigme. Problemet med de foreliggende teoriene var, slik Huntington så det, at de ikke maktet å gi en sakssvarende beskrivelse av den nye internasjonale politiske dynamikken. Den politiske realismen overvurderte statens betydning; liberalismen underkjente den; kaosteorien gjorde forståelse og forutsigelse umulig. Verden på terskelen av et nytt årtusen var en *ny* verden: 1990-årenes politiske virkelighet var kvalitativt forskjellig fra den forutgående perioden. Den kalde krigens bipolare orden var erstattet av en multipolar og *kulturelt* definert orden.

¹³ Artikkelen vakte debatt. Huntington framstod for noen som en tidens profet, for andre som en regimenær, maktpolitisk kyniker. Artikkelen ble tre år seinere etterfulgt av et større og mer detaljert arbeid: *Boken The Clash of Civilizations* ble utgitt i 1996, og var i følge Huntington (1996: 13) en empirisk utdypning av ansatsene artikkelen hadde skissert.

vestlige og den hinduiske; den hinduiske til den kinesiske og den islamske. Den *islamske* sivilisasjonen er spesiell: denne står i konflikt med fire sivilisasjoner samtidig: den vestlige, den afrikanske, den ortodokse og den hinduiske.

Huntington tegnet et dystert bilde: Islam var (1996: 256) en utpreget *militant* sivilisasjon: Muslimer hadde vanskelig for å leve i fred med sine naboer, og inndelte verden (1996: 262) i to kvalitativt atskilte sfærer – Islams hus (*dar al-Islam*) og Krigens hus (*dar al-harb*). ”Islam”, sier han, (1996: 254) ”har blodige grenser”. Den islamske sivilisasjonen er slik Huntington ser det en stridslysten sivilisasjon, og islam er sverdets religion.

Idèen om et militant Islam var hentet fra Bernard Lewis, og utgjør et tilfelle av hva vi kan kalle direkte intertekstualitet. Huntington ikke bare henter, men baserer i stor grad sin fremstilling på motiver og tema som tidligere er utformet av Lewis. Der Lewis snakket om et ”muslimsk hat” snakker Huntington om en ”militant islamsk sivilisasjon”. Vesten og Islam er i sitt *vesen* motstridende størrelser, og representerer to kvalitativt forskjellige og inkommensurable kulturelle systemer (1996: 213):

The causes of this ongoing pattern of conflict lie not in the transitory phenomena such as twelfth century Christian passion or twentieth century Muslim fundamentalism. They flow from the *nature* of the two religions and the civilizations based on them. (min utheving)

Huntington årsaksforklarer 1400 års historie i ett grep: Konlikten mellom Vesten og islam er en konflikt mellom to *naturer*. Kristendommen og islam er grunnleggende forskjellige, ikke i grad, men i *vesen*. Følgelig er også de sivilisasjonene de har gitt opphav til, Vesten og Islam, *vesensforskjellige*. Huntington overser dermed den abrahamittiske fellesforbindelsen mellom dem; at islam og kristendom religionsfilosofisk sett er nære slektninger. Han kan derfor si at konfliktene mellom Vesten og den muslimske verden aldri har hatt sammenheng med konkrete politiske, økonomiske eller sosiale forhold. ”Islam” er i sitt *vesen* en autoritær og antidemokratisk størrelse. Vestens problem er således ikke ”militant islam” eller ”islamsk fundamentalisme”, men ”Islam” selv (1996: 217):

The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization whose people are convinced of the superiority of their culture and are obsessed with the inferiority of their power.

Huntington skjuler forfatterssubjektet. Han sier for eksempel ikke: ”In my opinion”, men fremstiller saken som om det er snakk om et objektivt, ubestridelig faktum. Han bygger slik opp forestillingen om en spesifikk muslimsk og vestlig identitet. Muslimske identiteter er monolittiske, som ”islam” er det.. ”Islam” har ett kjennetegn, nemlig at det er voldelig. Muslimer har derfor, i den grad de identifiserer seg med ”islam” – hvilket Huntington ikke tviler på at de gjør – en immanent inklinasjon til vold.

Han gjør videre utkast til hva vi kunne kalle en irrasjonalitetens psykologi. Muslimer er ”overbevist” om sin egen kulturs fortreffelighet, men ”besatt” av tanken på den muslimske kulturens maktesløshet. Bruken av partisippformen ”besatt” skaper en konnotativ assosiasjon mellom islam og muslimer på den ene siden, og fanatisme og sinnslidelse på den andre. For hvem er det som etter alminnelig språkbruk vanligvis blir besatte? Enten den religiøse fanatiker, eller den psykiatriske pasienten. Antydningen er dermed at muslimer er fanatiske, ja nærmest sinnslidende, og at islam er irrasjonalitetens religion. Det er med andre ord ikke mulig å være rasjonell og samtidig muslim – størrelsene utelukker hverandre.

Det Huntington (og Lewis, som snakker om ”outbreak of rage”) her gjør er i diskursivteoretisk forstand å hente elementer fra en fremmed diskurs, den psykiatriske. Vi står således overfor et tilfelle av *interdiskursivitet* der artikuleringer fra én diskurs hentes inn i en annen – et meget effektivt grep. Retorisk kan dette betraktes som en type styrt eller villet konnotasjon: Gjennom å bytte ut ett ord med et annet, eller ved å velge ett ord fremfor et annet, kan vi styre konnotasjonene i den retning vi ønsker. Det er vel unødvendig å si at denne bortvisningen av en religion til psykiatriens domène potensielt har store politiske konsekvenser.

Islamsk sivilisasjon kan, gitt denne karakteristikken, heller ikke romme et demokrati. Når majoriteten av dagens muslimske samfunn ikke har en demokratisk styreform, har dette slik Huntington ser det (1996: 212) nær sammenheng med ”islamsk kultur”. ”Islamsk kultur” (1996: 29) er hovedårsaken til demokratiets manglende suksess i den muslimske verden. Motsetningen mellom kulturfærene er nesten total: Det er, sier han (1996: 213), ”vanskelig å finne uttalelser av muslimer overhodet – det være seg politikere, statstjenestemenn, forskere, forretningsfolk eller journalister – som omfavner vestlige verdier og institusjoner.” Muslimer flest forakter sekularisme, og dermed den demokratiske idè som sådan (1996: 114):

The general failure of liberal democracy to take hold in Muslim societies is a continuing and repeated phenomenon for an entire century beginning in the later

1800s. This failure has its source at least in part in the *inhospitable nature of Islamic culture and society to Western liberal concepts*.¹⁴ (min utheving)

Demokratiets fravær har altså ikke noe å gjøre med lesekyndighet og alfabetisme, eller dikatoriske regimer – det er utelukkende et resultat av ”islamsk kultur”, som er ”ugjestmild” overfor liberale idèer.¹⁵

Huntington omtaler her islamsk kultur i entall. I dette perspektivet stiller pakistanske gjestearbeidere i Dubai og overklassen i Amman i samme bås. Det finnes bare én islamsk kultur, og den er antagonistisk innstilt til alt som ikke er unnfanget i den islamske idètradisjonen selv. Hvor er de muslimene som ikke avviser vestlige liberale idèer? I alle fall ikke i teksten: For Huntington er alle muslimer én.

Jeg er fristet til å mene at muslimer for Huntington heller ikke *kan* omfavne vestlige idèer, all den stund hele hans analyse beror på konstruksjonen av komplett atskilte enheter. Hvis mange nok muslimer anerkjente vestlige politiske institusjoner, hvor ble da sivilisasjonskonflikten av? Teorien forutsetter *a priori* eksistensen av autonome og hermetisk atskilte enheter – ”sivilisasjoner”, som, hvis de skal bestå, ikke kan utveksle idèer med hverandre. De har funnet sin form i enerom.

Sivilisasjoner er for Huntington selvberoende og autonome kulturelle systemer. De er også etisk og moralsk autonome. Huntington kan derfor si (1996: 69) at Vesten var Vesten lenge før Vesten var *moderne*: ”The West was the West long before it was modern”. ”Vesten” forelå i følge Huntington som en koherent og motsetningsfri kulturell enhet forut for både oversjøiske oppdagelser, reformasjon, religionskriger, opplysningstid og industrireisning. Huntington er på jakt etter Vestens essens, og finner den i fire forhold: Vesten har for det første det ivaretatt den klassiske greske filosofiens

¹⁴ Betegnelsen ”vestlige liberale idèer” refererer til hva Huntington oppfatter som den verdimesse kjernen i vestlig sivilisasjon: atskillelsen av verslig og religiøs autoritet; rettstatsprinsipper; konstitusjonalisme; menneskerettigheter og representative politiske organer – ”islamsk kultur” er uforenlige med samtlige av disse elementene.

¹⁵ Huntington viste til fremveksten av den *politiske islamismen* fra og med 1970-årene, og så i dette sin egen teori sannsynliggjort. Huntington betrakter den politiske islamismen som et opprør mot moderniteten, og støtter seg her primært på den franske islam-forskeren Gilles Kepel. Kepel lanserte uttrykket ”Guds revansj” – *La revanche de Dieu* – for å beskrive hva han anså som sentrale utviklingstrekk i muslimske samfunn mot terskelen til det 21. århundre. Bevisene lå for dagen: 1970- og 1980-åras demokratiseringsbølge hadde ikke fått skikkelig fottfeste i den muslimske verden, og årsakene til dette var å finne i den politiske islamismens fremvekst i den samme perioden. Islamismen var en opposisjonsbevegelse, men ingen demokratisk opposisjon. Dette *kunne* den heller ikke være, all den stund islam og islamsk kultur ikke åpnet for det.

klare tanke, hvilket gjør den til en utpreget *rasjonell* sivilisasjon - implisitt i dette ligger forutsetningen om andre sivilisasjoners mulige irrasjonelle karakter. Vesten er for det andre, og fremfor alt, en *kristen* sivilisasjon. Det er *kristendommen* (1996: 70) som har bevirket skillet mellom den verdslige og den åndelige makt. For det tredje er Vesten kjennetegnet av en lang tradisjon for konstitusjonelt og representativt styre. Disse forholdene har, sier Huntington, til sammen bevirket en allmenn vestlig *karaktertype* som i utpreget grad er mottakelig for demokratiske impulser.

Huntington definerer Vesten relasjonelt. Vestens rasjonalitet forutsetter islamsk irrasjonalitet; Vestens konstitusjonalisme forutsetter kalifens vilkårlighet; Vestens representative styre forutsetter et muslimsk teokrati. Islam blir for Huntington et negativt prisme for en positiv bestemmelse av Vesten: Det Vesten er, er Islam ikke. Den demokratiske reseptiviteten er for eksempel ikke et universelt fenomen - Huntington kritiserer tanken om en verdensomspennende politisk orden etter ”vestlige politiske prinsipper. Hver sivilisasjon har sin egen *Volksgeist*, en spesifikk verdimesig disposisjon. Demokrati og rettstatsprinsipper er i dette perspektivet vestlige sivilisasjonsinterne fenomener. De lar seg sjeldent applisere i samfunn som tilhører andre sivilisasjoner, og aller minst i samfunn som faller inn under den *islamske* sivilisasjonens domène (1996:212):

So long as Islam remains Islam (which it will) and the West remains the West (which is more dubious), this fundamental conflict between two great civilizations and ways of life will continue to define their relations in the future even as it has defined them for the past fourteen centuries.

Islamsk sivilisasjon har, slik Huntington ser det, ikke mulighet til å endre seg. Islam vil forbli Islam, uberørt av tidens vind. Han forsøker således å konstruere rene identiteter. Rene identiteter forutsetter en ut- gruppe og en inn-gruppe. Islam blir hos Huntington denne utgruppen, et fjernt, men nærværende ”de”. Konstruksjonen beror på en dikotom inndeling av et ”oss” og et ”andre”. Vesten blir, liksom Islam, myter; verden en skueplass for kampen mellom de rene identiteter.

Igjen blir det klart at de faste identitetene er en forutsetning for teorien som sådan: Hvis ”Vesten” og ”Islam” ikke fins, hvem står da igjen for å slåss? Hvis identiteter er sammensatte, hvor er sivilisasjonene?

Huntington postulerer eksistensen av en spesifikk muslimsk *karaktertype* som i sine grunntrekk stemmer overens med det 19-århundres orientalistiske representasjon

(Said 1978). For politisk aktive akademikere som Huntington munner dette ut i konkrete forslag til den praktiske *policy*. I følge Huntington (1996: 303).

The central issue for the West is whether, quite apart from any external challenges, it iscapable of stopping and reversing the internal processes of decay. Can the West renew itself or will sustained internal rot simply accelerate its end and/or subordination to other economically and demographically more dynamic civilizations?

Diskursteorien peker på at diskursene oppfordrer eller forutsetter bestemte programmer for sosial og politisk handling. Huntington sier rett ut at teorien har en praktisk side: Verket hadde en dobbelt agenda (1996: 13): det var adressert både til samfunnsforskningen, men også til de amerikanske politiske beslutningstakerne.

Teorien munnet ut i et konkret program for politisk handling: Vesten med USA i spissen må hegne om eget kulturområde. Huntington tar til orde for (1996: 313) nærere politiske, økonomiske og militære forbindelser mellom USA og Europa. Han så det også som ønskelig å innlemme østeuropeiske stater i NATO. Videre burde USA oppmunte en ”vestliggjøring” av Latin-Amerika, men føre en aktiv politikk for å hindre islamsk og kinesisk militær opprustning (hva denne politikken konkret innebærer, sier han ingenting om); sikre at Japan ikke beveger seg mot Kina; opprettholde det militærteknologiske overtaket og ikke minst, forstå at vestlig intervensjon i andre sivilisasjoner er den kanskje viktigste kilden til fremtidige internasjonale konflikter.

Poenget er i et diskursteoretisk perspektiv å understreke at den praktisk-politiske handlingsprogrammet utgår fra diskursen: Huntingtons dikotome sivilisasjonsinndeling forutsetter og oppmuntrer til de praktiske foranstaltningene. Sagt på en annen måte: Huntington må handle i overensstemmelse med den virkelighet han selv har etablert.

Konklusjon

Jeg har i dette kapittelet drøftet Bernard Lewis og Samuel Huntingtons islamfremstillinger. Disse er, som vi har sett, nært beslektet. Huntington overtar i stor grad Lewis motivinventar. Sentralt for begge står forestillingen om islam som en utpreget militant og voldelig religion samt forestillingen om en irrasjonell og uforanderlig muslimsk karaktertype. Like viktig er forståelsen av Vesten som islams

motsetning. Det Vesten er, er islam ikke. Det islam er, har Vesten aldri vært eller vil være.

Lewis og Huntington står begge i en spesifikk praktisk-politisk kontekst. Budskapet blir fremført med penn og tunge: Tekst går sammen med intervju og foredrag. Vi kan sammenfatte tre hovedmotiv: for det første forestillingen om et voksende og verdensomfattende muslimsk hat og sinne; for det andre forestillingen om en dypt irrasjonell muslimsk kultur, og for det tredje antakelsen om en like irrasjonell og antidemokratisk muslimsk psyke.

Lewis argumenterte for at kampen stod mellom et ”oss” og ”dem”. ”Vi” refererte for Lewis til hva han kalte den ”jødisk-kristne kultur”, hvilket politisk oversatt inkluderte Vest-Europa, USA og Israel. ”Vi” var homogene, tolerante og rasjonelle. ”Vår kultur” var sekularismen og opplysningens kultur. ”De” var i økende grad fylt av hat. ”Deres kultur” var heller ikke mottakelig for demokratiske impulser, eller fornuftsbaserte resonnementer. Enheten ”Vesten” settes i ett generaliserende sveip opp mot enheten ”Islam” – Vestens absolutte motsetning. Vesten og Islam er i Lewis og Huntingtons fortolkning som ild og vann. Den ene er den andres motsetning. Islam, sier Lewis, var storartet, men *er* i forfall. Muslimer var tolerante, men *er* militante. ”Vesten” beveger seg i motsatt retning: fra overtro til opplysning: Den var irrasjonell, men *er* rasjonell; den var teokratisk, men *er* sekulær. Konflikten blir dermed nærmest metafysisk: To uforenlige naturer står mot hverandre.

Huntingtons fortolkning er svært lik Lewis`, noe som bare er naturlig, all den stund Lewis er en direkte inspirasjon. Huntington låner tungt fra Lewis: hans gjennomgangsmotiver og psykologiserende bestemmelser. Forskjellen ligger ikke så mye i innhold, som i mottakelse. Huntington når ut til et langt større publikum enn Lewis, hvis artikkel i større grad henvendte seg til et lesende, politisk engasjert akademisk publikum. ”Clash” har imidlertid blitt noe tilnærmet politisk allemannseie.

Motivene er de samme: ”Islam” er en utpreget militant sivilisasjon,¹⁶ med en grunnleggende dualistisk *Weltanschauung* – mot Islams hus står Krigens; det finnes en spesifikk muslimsk karaktertype som så å si er vaksinert mot demokrati fra fødselen av.

Huntington postulerte – med støtte i Lewis - eksistensen av en kollektiv og enhetlig muslimsk psyke som omfattet den islamske sivilisasjonen som sådan. Denne psyken representerte den ”overgripende livsinnstillingen” som hver sivilisasjon var

¹⁶ Noe som betyr at ”islam” for Huntington også må være en militant religion. Huntingtons sivilisasjonsbegrep forutsetter nemlig religionen som den viktigste kilden.

bærer av, og var i dette tilfelle karakterisert av en grunnleggende skepsis til enhver idé som ikke er unnfanget innenfor "Islams hus"- og spesielt til de idèene som først ble formulert i den europeiske idètradisjonen. Demokrati og menneskerettigheter, rettstatsprinsipper og liberale friheter ville derfor aldri kunne etablere seg i muslimske samfunn; de eneste idèer som overhodet *kunne* materialisere seg, ville være idèer som er unnfanget av "Islam" selv.

Teorien gav en *psykologisk* forklaring på fraværet av demokratiske statsforfatninger i muslimske samfunn – det var utelukkende et resultat av en mangel på psykologisk *disposisjon*.

Lewis og Huntingtons islamrepresentasjoner minner meget om tildige europeiske representasjoner av Islam av den art vi finner for eksempel hos Dante. Problemet er at de dermed ender opp med å målbære den sammen essensialismen som de selv kritiserer. Liksom "islam" er aboslutt, absolutterer de "Vesten". For Lewis er "Vesten" noe "vi" har, en fast og entydig størrelse som "vi" er i besittelse av. "Vesten" er evig og uforanderlig, ensartet lever den gjennom århundre upåvirket av tidens tann. Det samme motivet finner vi hos Huntington. Vesten var Vesten lenge før det ble en sammenhengende politisk enhet. "Vesten" er kristendom, og kristendommen er en iboende sekulær religion.

Lewis og Huntingons teorier overser at mennesker – og spesielt mennesker som lever i "grensesituasjoner" – ikke har èn, men flere overlappende identiteter samtidig. Det er rett og slett ikke slik at sivilisasjonen er identitetens siste referanse.

Kapittel 4

GLOBAL INTIFADA, VERDENSOMSPENNENDE JIHAD – tendenser i samtidens amerikanske islamkritikk

Uttrykket ”global intifada” tilhører Charles Krauthammer, spaltist og kommentator i *Washington Post*. Impulsene fra Lewis og Huntington lever videre i dagens amerikanske islamkritiske diskurs. Jeg vil i dette kapitlet først gi en oversikt over denne diskursens materielle forlengelse. Den islamkritiske diskursen sirkulerer i miljøene rundt stiftelsen *Horowitz Freedom Center* (HFC), *Washington Institute for Near East Policy* (WINEP) samt tenketanken *Middle East Forum* (MEF). Diskursens bidragsytere er mange; blant de mer kjente er Robert Satloff, Martin Kramer og Daniel Pipes, hvis islamkonsepsjoner jeg vil analysere i det følgende.

De bygger alle videre på ansatsene fra Lewis og Huntington, spesielt deres forestilling om islam som en iboende militant religion. Imidlertid lanserer de også selv nye motiver: Sentralt står antakelsen om at Vesten er gjenstand for en omfattende snikislamisering. Satloff, Kramer og Pipes snakker om en verdensomspennende kulturell jihad. Den kulturelle jihad er ikke bilbombenes, men flygebladenes jihad. Islamistene kolonialiserer Vesten innenfra, og representerer i følge disse forfatterne en ny fascisme.

En oversikt over viktige institusjoner.

Karakteristisk for den nye islamkritiske diskursen er overbevisningen om at vestlige islamsympatiserende intellektuelle inngår i en skjult allianse med islamistene. Det er en påfallende forbindelse mellom den islamkritiske diskursen og pro-israelske politiske standpunkter: De journalister og akademikere som sterkest kritiserer islam, er også de sterkeste forsvarene av den nåværende israelske politikken i de okkuperte områdene: David Horowitz, Daniel Pipes og Martin Kramer er sentrale representanter for den kritiske retningen, og sympatiserer alle med den israelske politiske høyresiden.

Islamdiskursen manifesterer seg multimedialt: som politisk kommentar, som foredrag, som lengre artikler og som mer institusjonaliserte forskningsprosjekter. Karakteristisk for den konfronterende islamdiskursen er dens generaliserende tendens og bruk av kollektive begreper. Man snakker om ”islamsk sivilisasjon” og den ”muslimske psyken”. En sentral premissleverandør har vært Bernard Lewis. Lewis har i 50 år vært en, kanskje den mest autoritative kommentatoren i Midtøstenspørsmål.

Lewis, som har tilknytning til den kristensionistiske bevegelsen, er den konfronterende diskursens store teoretiker og historiefilosof, og mentor for de yngre forskerne.

Den konfronterende islamdiskursen opptrer for det første i riksdekkende media som *New York Times*, *Washington Post*, *Wall Street Journal*, *New Republic*, *The Atlantic* i form av kortere kommentarer og artikler. Disse kommentarene vil gjerne være relatert til den aktuelle amerikanske utenrikspolitiske debatten. Fra tid til annen gir de samme kommentatorene ut større bøker. De samme aktørene er også tilknyttet formelle politiske og akademiske institusjoner, tenketanker og byråer situert langs Amerikas østkyst – *American Israeli Public Affairs Committee* (AIPAC), *Horowitz Freedom Center* (HFC) og *Washington Institute for Near Eastern Policy* (WINEP) - for å nevne noen. Samlet representer disse aktørene det amerikanske islamkritiske ekspertkorpset.

Kretsen rundt WINEP

WINEP er en av de mest sentrale amerikanske politiske institusjoner overhodet, og teller i dag fire tidligere amerikanske utenriksministere i sine rekker: Henry Kissinger, George Shultz, Warren Christopher, Lawrence S. Eagleburner. Andre sentrale representanter er Richard Perle, Martin Peretz (redaktør i *The New Republic*) og Mortimer Zuckerman (redaktør i *US News and World Report*). Tilknyttet WINEP er også Midtøstenhistorikeren Martin Kramer. WINEP, av Al Gore omtalt som ”Washingtons mest respekterte forskningssenter for Midtøsten”, retter seg først og fremst mot media og regjeringkretser. Midtøsten blir definert som en ”vital region”, og instituttet ønsker å bringe forskningen i dialog med den konkrete politiske praksis:

Drawing on the research of its scholars and the experience of policy practitioners, the Institute promotes an American engagement in the Middle East committed to strengthening alliances, nurturing friendships, and promoting security, peace, prosperity, and democracy for the people of the region.¹⁷

WINEP tilkjennegir like fullt en spesifikk utenrikspolitisk preferanse: Instituttet arbeider målrettet for å vedlikeholde og styrke USAs forbindelse med Israel, og teller i dag flere fremtrende nykonservative (Richard Perle, Dick Cheney m.fl.) i sine rekker.

¹⁷<http://www.washingtoninstitute.org/templateC11.php?CID=67&newActiveSubNav=Our%20Mission&activeSubNavLink=templateC11.php%3FCID%3D67&newActiveNav=aboutUs>

Mearsheimer og Walt omtaler (2007: 175-176) WINEP som den kanskje viktigste enkeltinstitusjonen i hva de kaller den israelsk-amerikanske politiske lobbyen:

Although WINEP plays down its links to Israel and claims that it provides a 'balanced and realistic' perspective on Middle East issues, this is not the case. In fact, WINEP is funded and run by individuals who are deeply committed to advancing Israel's agenda... Many of its personnel are genuine scholars or experienced former officials, but they are hardly neutral observers on most Middle East issues and there is little diversity of views within WINEP's ranks.

Instituttet er ledet av Robert Satloff. Satloff spesialiserte seg på arabisk politikk og politisk islamisme, og har vært opptatt av forholdet mellom politisk islam og demokrati. Satloff skriver jevnlig for toneangivende aviser som *New York Times*, *Wall Street Journal*, *Washington Post* og *Los Angeles Times*. Han er også medredaktør i Daniel Pipes' islamkritiske kvartaltidsskrift *Middle East Quarterly*. I tillegg er han initiativtaker til, og vert for TV-programmet *Dakhil Washington* ("På innsiden av Washington") på den USA-sponsede arabiske TV-stasjonen *al-Hurra*. Satloff har i en årrekke engasjert seg i Palestinaspørsmålet, og vier det meste av sin politiske kommentatorvirksomhet til dette.

Vesten og USA står, slik Satloff (2008) ser det, overfor en ny og prekær fare – islamismen:

The universal ideas of freedom, democracy and peace, and security that America has embraced and defended are under threat from the *creeping totalitarianism* of Islamist radicalism. (min utheving)

Satloffs beskrivelse er et ekko av Huntington: Det er selve Vestens egenart som er truet. Islamismen utgjør en "snikende totalitarisme". Allusjonen til kommunismen er klar.

Igjen står vi overfor et tilfelle av hva jeg (med støtte i Norman Faircloughs kritiske diskursteori) omtalte som interdiskursivitet. Elementer og artikulasjoner fra en diskurs – i dette tilfelle det 20. århundres anti-kommunistiske diskurs – blir dekontekstualisert og hentet inn i en ny kontekst. Den antikommunistiske diskursens assosiasjonsrom blir slik overført på islam(ismen). Liksom kommunismen er islam totalitær, dikatorisk, undertrykkende og aggressiv. Islam blir en ny kommunisme, en sakralisert kommunisme. Satloff utbygger kommunismeallusjonen i det neste avsnittet:

The real debate about the "clash of civilizations" is about whether a determined element of radical Muslims could, like the Bolsheviks, take control over their societies and lead them into conflict with the West.

Satloff forsøker her å skape en definitiv konnotativ forbindelse mellom islam og kommunisme. Dagens muslimske verden blir lik Russland på tampen av revolusjonen. I Russland stod kampen mellom rødegardistene og de hvite. De hvite fikk hjelp fra de europeiske maktene og Japan. Dagens moderate muslimer er de nye hvite; de radikale muslimene de nye rødegardistene. Satloff antyder at den muslimske verden i dag befinner seg i en liknende situasjon: Islam står i fare for å bli kuppet av islamistene, de islamske bolsjevikene.

"Islam" blir hos Satloff redusert til en autoritær form for nykommunisme. Men hvor mange bekjenner seg til denne nye ideologien? Hvor mange gir sin stemme og sitt hjerte til "radikalt islam". Satloff gir ikke noe konkret svar, men antyder (2008) i en avisfeide med Georgetown's John Esposito at tallet sannsynligvis er høyt:

Of the world's 1.3 billion Muslims, how many are radical? If the number is relatively small, then the fear of a clash is inflated; if the number is relatively large, then the nightmare might not be so outlandish after all.

En betydelig del av verdens muslimer, kanskje til og med et flertall er, slik Satloff ser det, potensielle medløpere på det radikale islams voldelige vei. De islamistiske demagogene taler til lydhøre forsamlinger – forkynnelsen finner sted, sier han, i et "hav av intoleranse".

Gitt denne representasjonen av islam, hva er Satloff og WINEPs egne handlingsanvisninger? Satloff anbefaler, i likhet med instituttet han er leder for, en aktiv og intervensjonistisk amerikansk politikk i Midtøsten. WINEP støttet invasjonen av Irak i 2003. Ikke minst ga de sin tilslutning til Bush-administrasjonens utpeking av "radikal islam" som den nye viktigste trusselen. "Radikal islam" omfatter i følge WINEPs definisjon også Hamas. Instituttet avviser følgelig alle former for diplomatisk samkvem med organisasjonen.

Kretsen rundt Horowitz Freedom Center

Horowitz Freedom Center (HFC) ble grunnlagt i 1988, og koordinerer en rekke beslektede prosjekter: tidsskriftet *FrontPageMagazine* samt overvåkningsorganene *Jihad Watch* og *Discover the Networks*. Jihad Watch beskjeftiger seg, som navnet tilsier, med jihadisme, og ledes i dag av Robert Spencer. Discover the Networks ble lansert så sent som i 2004, og overvåker hva de ser som en forbindelse mellom jihadisme og den amerikanske politiske venstresiden. Sentralt er overbevisningen om at amerikanske venstreintellektuelle er medløpere for terrorismen. Horowitz publiserte selv i 2004 to bøker over dette tema, titulert *Unholy Alliance: Radical Islam and the American Left* og *The Professors: The 101 Most Dangerous Academics in America*.

Frontpage avholder jevnlig nettbaserte *symposier* om islam og islamisme. Nært tilknyttet kretsen rundt Frontpage er journalisten Steven Emerson. Emerson har gjort seg bemerket med sin typologiske tredeling av fenomenet jihadisme. Det finnes i følge Emerson tre former for jihadisme: den militante, den kulturelle og den politiske. Den kulturelle jihadismen bruker ikke selv vold, men støtter stilltiende de som gjør det, dvs. den militante foregreiningen. Muslimske organisasjoner i USA og Europa – moskèene, studiesentrene og interesseorganisasjonene – er involvert er en bevisst og systematisk femtekolonnevirksomhet, der *moskeen* utgjør nettverkets sentrum:¹⁸

Mosques are the nerve centers for carrying out Islamic wars on infidels...One serious mistake the infidels make is to equate mosques with any other places of worship, such as churches, temples and synagogues.

Moskeer er i følge Emerson ikke religiøse forsamlingshus, som de kristnes kirkebygg, jødernes synagoger eller hinduenes templer. Moskèen er en *politisk* institusjon, et arnested for vold og terrorisme. Vi står nok en gang overfor et tilfelle av interdiskursivitet. Elementer og talemåter fra krigs- og etterretningsretorikken overføres på det religiøse. Emerson går faktisk langt i å antyde at ”militant islam” representerer en muslimsk majoritetsholdning:

The bottom line is that the problem of militant Islam is much larger than Al Qaeda and that militant Islam covers a large swath of the Muslim landscape, no matter where it is.

¹⁸ Uttalelsene er hentet fra nettsymposiet ”Confronting Islamization of the West”, og finnes her: <http://97.74.65.51/readArticle.aspx?ARTID=31625>.

Spørsmålet melder seg: Hvis det er slik at majoriteten av verdens muslimer aksepterer – eksplisitt eller stilltiende – al-Qaedas politiske program og strategi, hvor er da de som *ikke* gjør det? Finnes de overhodet? Hvor er de ”moderate” muslimene, de som ønsker et liv, ikke i konfrontasjon, men i sameksistens? Robert Spencer, direktøren for det ovenfor nevnte Jihad Watch, antyder at de moderate stemmene så godt som ikke finnes: ¹⁹

Are all Muslims jihadists, or even anything close to a majority? No. But is this fact any reason to assume that the peaceful majority opposes the contemporary global jihad? No.

Spencer aktiverer her en av den kritiske islamdiskursens kjerneforestillinger: Tanken om den stille og sammensvorne majoritet. ²⁰ Spencer er overbevist om at Vesten står overfor en samlet, enhetlig og verdensomspennende jihadistisk bevegelse:

...non-Muslims in the West, as well as in India, China, Russia, and the world over, are facing a concerted effort by Islamic jihadists, the motives and goals of which are largely ignored by the Western media, to destroy their societies and bring them forcibly into the Islamic world.

For Spencer er jihad er en historisk konstant. Og også en evig: *Alle* kriger foretatt av muslimer fra det 7. århundre til dags dato har vært jihad:

In jihads throughtout history, untold millions have died. Tens of millions have been uprooted from their homes. Tens of millions have been stripped of their cultural identity. To contiune to gloss over the destrcution wrought by jihad ideology...is today to play into the hands of the jihadists, who have repeatedly vowed to dhimmify the West...

¹⁹ De følgende uttalelsene er hentet fra Spencers eget nettsted Jihad Watch: <http://www.jihadwatch.org/why-jihad-watch.htm>.

²⁰ Spencer har for øvrig gjort seg bemerket med utgivelser som *The truth about Muhammad* og *The Politically Incorrect Guide to Islam*. Han skriver jevnlig for Frontpage, og spesialiserer seg på jihad og militant islam. Spencer holder seminarer og studiegrupper om islam og jihadisme, blant annet for FBI og United States Army Command. Han har også vært engasjert av amerikansk UD i en workshop over samme tema. Interessen for jihad har munnet ut i en lang rekke artikler og kommentarer, publisert i sentrale media som *New York Post*, *Middle East Quarterly*, og *National Review*; han opptrer på TV-kanaler som *Fox News*, *CNN*, *PBS* og *BBC*. Spencer er i likhet med Emerson tilknyttet kretsen rundt David Horowitz Freedom Center.

Jihadistene er ikke selv sterke nok til å lykkes i sin plan om verdensherredømme. De blir imidlertid godt hjulpet av positivt innstilte vestlige intellektuelle. Disse intellektuelle, som dermed er å regne som terrorismens mer eller mindre bevisste medløpere:

While jihadi groups, even with their global diffusion, are not strong enough to realize this goal by themselves, they have a potent and destructive ally, a genuine fifth column, in the dhimmi academics and dhimmi journalists they have recruited in the West.

Kretsen rundt Middle East Forum

Kretsen rundt Daniel Pipes og tenkesmien *Middle East Forum* er, sammen med det ovenfor nevnte Washington Institute for Near East Policy og Horowitz Freedom Center, i skrivende stund de mest sentrale talsmenn for den kritisk-konfronterende islamdiskursen. Middle East Forum (MEF) holder til i Philadelphia, og ble grunnlagt av Daniel Pipes i 1990. Pipes, som var politisk rådgiver for Rudolph Giuliani under dennes kampanje for presidentnominasjon i 2008, er sjefsredaktør for MEFs kvartaltidsskrift *Middle East Quarterly* (MEQ) og opptrer regelmessig i TV-debatter, spesielt hos Rupert Murdochs *Fox News*. Han publiserer i en lang rekke tidsskrifter, heriblant *The Atlantic*, *The New Republic*, og *Frontline*; han har i tillegg har han en fast ukentlig spalte i *Jerusalem Post*.

Pipes synspunkter ble for alvor gjenstand for debatt i 2003, da George W. Bush utnevnte ham til styrerepresentant i det Washington-baserte politiske instituttet *United States Institute of Peace*. Pipes hadde imidlertid engasjert seg i den amerikanske utenrikspolitiske debatten siden midten av 1980-årene, da han for en stor del oppga sin akademiske karriere til fordel for en mer rendyrket politisk kommentatorvirksomhet. Han fattet tidlig interesse for Midtøstens historie, og dro i 1970-årene til Kairo for å studere arabisk språk og Koranen. De tidlige arbeidene omhandlet tema fra islamsk middelalder; først i 1980-årene skifter interessen til politisk islam.²¹ Pipes er nok

²¹ Pipes er sentral i planleggingen av internettprosjektet *Campus Watch*. Campus Watch blir opprettet i 2002, og har som formål å kritisk evaluere den midtøstenforskningen som blir bedrevet ved amerikanske universiteter. Denne er i følge Campus Watch ikke annet en forkledd venstreradikal, anti-sionistisk propaganda. Amerikansk midtøstenforskning er beheftet med fem feil: analytisk forenkling, sammenblanding av politikk og forskning; intoleranse overfor divergerende syn; apologetikk og maktmisbruk overfor studentene. Pipes og Campus Watch

kontroversiell, men ikke mer enn at han av mange blir regnet som en autoritativ kommentator i Midtøsten-spørsmål, noe de konkrete politiske vervene og TV-opptredenene vitner om.²²

Daniel Pipes er en av de mest frittalende og kontroversielle aktørene i den amerikanske kritiske islamdebatten. Han lanserte nylig begrepet ”islamisme 2.0.” Termen alluderer til dataspråkets verden, og signaliserer en overbevisning om at vi nå har gått inn i en kvalitativ ny fase av islamistisk terror og propaganda:

To borrow a computer term, if Ayatollah Khomeini, Osama bin Laden, and Nidal Hasan represent Islamism 1.0, Recep Tayyip Erdoğan (the prime minister of Turkey), Tariq Ramadan (a Swiss intellectual), and Keith Ellison (a U.S. congressman) represent Islamism 2.0. The former kill more people but the latter pose a greater threat to Western civilization.

Islamisme 2.0 forutsetter eksistensen av en ”islamisme 1.0”. Islamisme 1.0 representerte den tradisjonelle terrorismen. Den nye islamismen – 2.0. – er en ny, kulturell islamisme, og farligere enn den første. 2.0-islamismens våpen er ikke sverd, dynamitt, eller bilbomber, men bøker, studiesirkler og flygeblader. Sentrale representanter er muslimske intellektuelle med islamistisk tilsnitt og islamske interesseorganisasjoner. Den første versjon drepte nok flere; den siste versjonen er en trussel mot selve Vestens ”essens” og egenart.

Pipes snakker, som Lewis og Huntington, om den ”vestlige sivilisasjonen” i entall, og forutsetter et absolutt skille mellom vestlig kultur og mentalitet på den ene siden, og muslimsk kultur på den andre. Dette betyr samtidig at muslimer bosatt i Vesten er fremmedlegemer, agenter som jobber for opprettelsen av et verdensomspennende islamsk kalifat. Pipes betrakter (2008), i likhet med Lewis og Huntington, muslimer som en helt spesiell gruppe der inklinasjonen til vold inngår som et bestemmende element:

The Muslim population in this country is not like any other group, for it includes within it a *substantial body of people* – many times more numerous than the agents of Osama

oppfordrer studentene om aktivt å rapportere om forholdene. Organisasjonen peker ut åtte professorer som utmerker seg med spesielt anti-israelske standpunkter, og hvis navn blir publisert på Campus Watch`hjemmesider.

²² Han var, i likhet med mange andre både i og utenfor regjeringskontorene positivt innstilt til USAs invasjon av Irak i 2003. Han er også en uttalt motstander av opprettelsen av en palestinsk stat, og tar avstand fra tostatsplanen. Pipes argumenterer for øyeblikket for en begrenset amerikansk militær intervensjon i Iran.

bin Laden – who share with the suicide hijackers a hatred of the United States and the desire, ultimately, to transform it into a nation living under the strictures of militant Islam.

Den amerikanske muslimske befolkningen skiller seg ut ved at et ”betydelig antall” sympatiserer med flykaprenernes agenda. Han kriminaliserer dermed i realiteten et stort antall av den amerikanske muslimske befolkningen.

Igjen blir det muslimske hatet trukket frem som hovedårsak. Pipes trekker her veksler på perspektiver utarbeidet av Bernard Lewis i essayet ”Roots of Muslim Rage”: En ”betydelig andel” muslimer har en bestemt og særegen psyke, en psyke som er preget av irrasjonalitet og hat. Hatets gjenstand og objekt er den vantro staten, de korrumperte kulturverdiene og de sekulære politiske institusjonene. Den største trusselen er derfor ikke de konkrete islamistiske terrorgruppene, men det store antallet av tilsynelatende fredelige muslimer:

...the greater Islamist threat to the West is not violence – flattening buildings, bombing railroads and nightclubs, seizing theaters and schools – but the peaceful, legal growth of power through education, the law, the media, and the political system.

Undergravingsvirksomheten er legal, og verre: den har statens velsignelse og økonomiske støtte. Undergravingsens episentrum er å finne i organisasjonen *Muslim American Society*.(MAS).²³ USA, dvs. amerikanske politiske beslutningstakere, har oversett situasjonens alvor.²⁴ Amerikanske barnehager, skoler og universiteter er

²³ MAS, som omtaler seg selv som en islamsk reformbevegelse, ble opprettet i 1993, men har røtter tilbake til 1960-årene. Organisasjonen har en utpreget sosialkonservativ profil med vekt på et pietistisk personlig fromhetsliv, og har forbindelser til Det muslimske brorskapet i Egypt. Pipes hevder at MAS er en dekkorganisasjonen for Brorskapet, som i følge Pipes (2004) er en terrororganisasjon.

²⁴ USA initierte en serie dialoginitiativer under Clintons presidentperiode. Utgangspunktet for disse samtale var en vilje til å skjelne mellom ulike former for islamisme. Initiativene ble oppmuntret av sentrale amerikanske Midtøsten-spesialister som Fouad Ajami og John Esposito. Ajami uttalte i midten av 1990-årene at ”det islamske tiåret var over”. Den politiske islamismen hadde, slik Ajami så det, mistet sin fremdrift. Det samme sa Olivier Roy, en internasjonalt anerkjent fransk islamforsker. Den aller viktigste arkitekten var likevel Georgetown-professor John Esposito, av Pipes omtalt som den ”sannsynligvis mest sentrale rådgiveren”. Esposito er den kritiske islamdiskursens foretrukne skyteskive, den kanskje farligste av de farlige intellektuelle. Man frykter Esposito, ikke hovedsakelig for det han skriver, men for det faktum at amerikanske politiske beslutningstakere lytter til ham. Esposito var sentral under Clintons to presidentperioder. Spesielt skapte boka *The Islamic Threat: Myth or Reality* furore. Esposito skriver her ned trusselbildet betydelig: Politisk islam er ikke fascisme i nye klær, men en

spesielt utsatt. Islamistene ønsker, godt hjulpet av vestlige intellektuelle på venstresiden, å omgjøre disse institusjonene til islamske misjonsstasjoner.²⁵

Pipes betrakter alle former for islamisme som jihadisme, og skiller dermed ikke mellom ikke-voldelige islamistiske politiske partier og militante grupperinger. Pipes er i det hele svært kritisk til distinksjonen mellom ulike former for politisk islamisme. Det er ikke mulig, sier han, (1995) å skjelne mellom dem: Islamistene taler med èn stemme, og er innbyrdes forskjellige bare i den forstand at de har etablert en type internasjonal arbeidsdeling, der noen grupper håndterer den væpnede kampen, og andre tar hånd om den legalpolitiske opposisjonen.²⁶ Siktemålet er det samme for begge: den globale applikasjon av shariaen. Og de ikke-voldelige fraksjonene anerkjenner og samtykker i de væpnede fraksjonenes politiske strategi. Samlet sett er alle disse gruppene involvert i en storstilt islamiseringskampanje.

Pipes bruker generelt ikke selv betegnelsen ”islamisme”, men snakker heller om ”fundamentalistisk islam”. ”Fundamentalistisk islam” - som for Pipes omfatter samtlige islamistiske bevegelser – er (1995) en fascistisk- utopisk bevegelse, som i sin natur er autoritær og antidemokratisk:

Though anchored in religious creed, fundamentalist Islam is a radical utopian movement closer in spirit to other such movements (communism, fascism) than to traditional religion. By nature anti-democratic and aggressive, anti-Semitic and anti-Western, it has great plans.

Pipes rendyrker her en spesifikk islamistisk identitet. Beskrivelsen forutsetter at alle islamistiske bevegelser er like, og at motivene og målsetningene er de samme. Konstruksjonen muliggjør å betrakte et mangesidig fenomen som om det var ett, en kompleks virkelighet som om den hadde rene linjer. Islamismen er den nye fascismen. ”Vesten” står derfor overfor en kamp som er like grunnleggende som kampen mot den ”klassiske” fascismen. Krigserklæringen kom ikke med trompeter og trommer, men med pamfletter: Krigen er en krig i det skjulte, en kulturell krig som utgår fra

samlebetegnelse for politisk aktive sosiale reformbevegelser, og som sådan et mangefasettert og komplekst samtidig fenomen.

²⁵ Heri ligger også bakgrunnen for opprettelsen av den tidligere omtalte Campus Watch.

²⁶ Pipes uvilje mot et mer finmasket begrepsapparat har et motsvar hos talsmenn for de bestående arabiske regimene. Osmane Bencherif, Algeries ambassadør i Washinton i 1990-årene sier for eksempel: (i Pipes 1995) ”Det er feilslått politikk å skille mellom moderate og ekstreme fundamentalister. Målet er for alle det samme: å opprette en ren islamsk stat, som uunngåelig vil ende opp i et hardhendt teokrati.” (min oversettelse).

studiesentrene, interesseorganisasjonene, moskèene og utdannelseinstitusjonene. Den største trusselen kommer derfor innenfra, fra muslimer bosatt i Vesten. Vestens muslimske befolkning utgjør en sikkerhetstrussel.

Pipes islamismeanalyse har praktiske konsekvenser. Han slår til lyd for intensivt overvåkning av muslimer i statens tjeneste. Videre er han klar på at politisk-diplomatiske samtaler ikke har noen funksjon - til det stikker hatet for dypt. Fundamentalistene, skriver Pipes (1995), ”hater oss ikke for hva vi gjør, men for hvem vi er.” Utsagnet er nærmest en bokstavtro gjengivelse av passasjer hos Bernard Lewis:

At times this hatred goes beyond hostility to specific interests or actions or policies or even countries and becomes a rejection of Western civilization as such, not only what it does but what it is.

De realpolitiske konsekvensene er klare: USAs overordnede mål må være (1995) å hindre at ”fundamentalistene” får formell politisk makt. Alle former for samarbeid og dialog må innstilles. USA må aktivt undergrave islamismens virksomhet, noe som innebærer å støtte lokale motkrefter i deres kamp, uansett metoder:

Governments in combat with the fundamentalists deserve U.S. help. We should stand by the non-fundamentalists, even when that means accepting, within limits, strong-arm tactics,...the abortion of elections..., and deportations.

Daniel Pipes har en medspiller og en meningsfelle i Midtøstehistorikeren Martin Kramer, og sammen utgjør de den autoritative ekspertkjernen i miljøet rundt Middle East Forum. Kramer, som i sin tid også var redaktør for MEQ, er i dag i likhet med Pipes tilknyttet Washington Institute for Near East Policy. Kramers interesseområder knytter seg til arabisk historie og politisk islamisme. Han underviste lenge i Tel Aviv, og skrev sin doktoravhandling under Bernard Lewis. Kramer publiserer hovedsakelig i *National Review*, *History News Network* og *Frontpage*. Han advokerte, som Pipes, fra 2001 sterkt for en amerikansk militærintervensjon i Irak, og var i likhet med førstnevnte engasjert som politisk rådgiver i utenrikspolitiske spørsmål for Rudolph Giuliani.

Kramer har vært spesielt opptatt av å kommentere hva han anser som svake punkter i dagens amerikanske Midtøstenstudier. Sentralt i de nyere arbeider er boken *Ivory Towers on sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* fra 2001. Martin Kramer har skrevet om politisk islam i en årrekke.

Sentralt hos Kramer (2003a), som hos Pipes, er overbevisningen om at *alle* politisk aktive islamistiske grupper er ”fundamentalistiske”:

What is fundamentalist Islam? Its contradictions seem to abound. On the one hand, it manifests itself as a new religiosity, reaffirming faith in a transcendent God. On the other hand, it appears as a militant ideology, demanding political action now. Here it takes the form of a populist party, asking for ballots. There it surges forth as an armed phalanx, spraying bullets.

Kramers syn står i motsetning til mer sympatiserende vestlige islamforskere (Kepel 2009, Roy 1994, Esposito 1999), som opererer med en mer nyansert islamtypologi, dette for å innfange kompleksiteten i den samtidige islamistiske bevegelsen. Kramer er sterkt kritisk til disse nyanseringsforsøkene. Sympatiske islamforskere opererer i følge Kramer med tre innflytelsesrike, men feilaktige teser om politisk islam: For det første tesen om at Midtøsten og Nord-Afrika er i politisk bevegelse; at regimene vakler og at demokratibevegelsen er nær ved å komme til formell politisk innflytelse; dernest overbevisningen om at Midtøstens islamistiske bevegelser egentlig er demokratiske bevegelser, og til sist påstanden om at fenomenet islamisme er en kompleks og sammensatt størrelse.²⁷

Kramer (1998) avviser samtlige punkter: Det er *ikke* slik at det finnes en universell lengsel etter demokrati – tvert imot - Midtøstens folk forerekker mer autoritære politiske systemer; det er *ikke* mulig å skjelne mellom mer eller mindre moderate grupper innad i den islamistiske bevegelsen – den er i sin helhet ekstrem; det er *ikke* hensiktsmessig å innlemme disse gruppene i den formelle politiske prosessen - påstanden om at makt modererer er usann. Det er snarere slik at islamismen (1998) minner mye mer om det 20.århundres fascistiske bevegelser. Islamismen ønsker ikke demokrati, men autentisitet, en ekte og enhetlig islamsk identitet:

It is not the yearning for democracy that drives these movements. It is the yearning for authenticity, by people who are *aggrieved and angry*, and vulnerable to Islamist promises of power and revenge. (min utheving)

Islamistene er ”sorgtunge og sinte” – vi merker oss ekkoet fra Lewis’essay. Islamismen er ikke, slik den sympatiserende diskursen ville ha det til, forenlig med demokrati, den

²⁷Den sympatiserende diskursen tenderer mot å betrakte politisk islam enten som ”sosiale reformbevegelser” (Augustus Richard Norton) eller ”politiske reformbevegelser” (Esposito). I Norge har Bjørn Olav Utvik (2002) argumentert for et tilsvarende syn.

er demokratiets absolutte motsetning. Heller ikke er det mulig å skille mellom moderate og ekstreme grupper innenfor bevegelsen: Samtlige avskygninger bærer i seg en inklinaasjon til vold. Den sympatiserende diskursen forvrenger islam og lager representasjoner av noe som ikke finnes.²⁸ ”Islam” er tvert imot hovedårsaken til at demokratiet aldri har fått fotfeste i den muslimske verden. Det er således ikke tilfeldig at 1970-årenes demokratiseringsbølge ikke omfattet den arabiske verden :

In an era of democratization, these lands of islam remain an anomaly – a zone of resitance to the ideals that have toppled authoritarian regimes of the Left and the Right. For several years now, political scientists and area-experts, borne along by a tidal wave of research grants and federally- funded initaitves, have scanned the horizons of Islam for signs of democracy.

Forskerne er saumfart den muslimske verden for spor av demokrati, men til ingen nytte - ”Islam” tillater det ikke.²⁹ Den politiske islamisme, som for Kramer utgjorde en hel generasjons preferanse, har i følge Kramer (2003a) visse eiendommelige kjennetegn: Den er, sier han, iboende antivestlig, autoritær og voldsforherligende.³⁰ Den er også global i visjon og strategi. Å skjelne mellom ulike *former* for islamisme er i følge Kramer nytteløst, all den stund ”politisk islam” utgjør et koherent og motsetningsfritt hele.

What is remarkable about fundamentalist Islam is not its diversity. It is the fact that this idea of power for Islam appeals so effectively across a *wide range of humanity*, creating a world of thought that crosses all frontiers. (min utheving)

²⁸ Mannen som fremfor alt har bevirket dette, er Edward Said. Kramer vier en mengde artikler til Said, senest i Kramers siste større verk *Ivory Towers on Sand*.

²⁹ Kramers påstand står i skarp kontrast til foreliggende empiri. Undersøkelser foretatt av forskere tilknyttet World Values Survey (Inglehart og Norris 2005) har vist det motsatte: Støtten til demokrati er sterk, *påfallende* sterk, i muslimske stater.

³⁰ Proto-orgaanisjonenene er Hasan al-Bannas Muslimske brorskap og Abul Ala Mawdudis Jamaet-e-islami. Brorskapet og Jamaat blir utlagt som forløpere for den moderne, militante fundamentalismen. Forløperne som Kramer her nevner, er Jalal al-Din Al-Afghani, inderen Abu Ala Mawdudi og den egyptiske forfatteren Sayyid Qutb. Disse tre skulle i følge Kramer ha en ”disposisjon til vold”, og denne disposisjonen skulle videre har blitt overført til de senere islamistiske gruppene. Afghani, Mawdudi og Qutb blir av Kramer fremstilt som proto-terrorister (2003a) ”Afghani was the prototype of the modern fundamentalist”. Det muslimske brorskapet, stiftet av Hasan al Banna i 1928, representerer i følge Kramer (2003a) den første muslimske fundamentalistiske bevegelsen. Brorskapet initerte en ”voldskultur som siden skulle bli den politiske islamismens kjennemerke”. Kramer sikter her til Brorskapets væpnede kamp mot Israel i kjølvannet av uavhengighetserklæringen 14. mai 1948.

Kramer insinuerer med dette at politisk islamisme i sin militante tapning kommer nær en muslimsk majoritetsholdning. Kramer reserverer seg faktisk mot å bruke betegnelsen ”politisk islam” overhodet. ”Politisk islam”, sier han (2003a), er en tautologi: Muslimer aldri har skilt mellom religion og politikk: Det politiske liv er religiøst, og religionen er politisk:

Political islam may well be an oxymoron, since *nowhere in the Muslim world have politics been seperated from religion.* (min utheving)

Midtøsten er en helt spesiell region, der religion og politikk hele tiden og til alle tider har gått sammen i et transcendent, teokratisk hele. Kramer skaper med dette en eksklusiv, ren muslimsk natur. Overalt er det slik, og ingen steder er det annerledes.

Kramers tankebygning utgjør et koherent hele: Bestemmelsen av ”islam” korresponderer med synet på Midtøstens politiske og sosiale egenart. Midtøsten er et sted der ”endringer kommer sakte” (1998). Det er ikke slik at de bestående regimene vakler: regimene består fordi en ”legitim opposisjon er fraværende”. Sagt på en annen måte: islamismen er den eneste opposisjon, og den er illegitim:

And where is ”civil society” – that body of concerned citizenry, organized on the basis of finterests, whose peaceful interaction is the basis of democracy?...But civil society is not dense on the ground. What is dense are primordial allegiances – to family,tribe,sect...

Kramer unnlater å nevne at det sivile samfunn er svakt fordi statsmakten undertrykker det. I stedet fremstiller han Midtøsten som et særskilt tilbakeliggende og primitivt område. Det eksisterer ingen reell og bærekraftig politisk opposisjon, og den eneste opposisjonen som faktisk eksisterer er ”fundamentalistisk”. Det er en grunnsannhet om Midtøsten, sier Kramer (1998) at ”middelveien ikke finnes”. Dialog og samtaler er derfor i siste instans nytteløst, fordi ”avstanden mellom teori og praksis, retorikk og realpolitikk alltid har vært stor i Midtøsten”.

Kramers politiske islam er en transkulturelt og grenseløst fenomen. Islamismen kjenner ikke nasjonalt territorium, men kommer sammen i forestillingen om et globalt og overgripende muslimsk fellesskap – umma. Statens territorium er en arbitrært og illegitim. Jeg siterer et lengre avsnitt (2003a):

From the outset, then, fundamentalists scorned the arbitrary boundaries of states, and demonstrated their resolve to think and act actss the frontiers that divide Islam. The jet,

the cassette, the fax, and the computer network would later help fundamentalists create a global village of ideas and action – not a hierarchical "Islamintern" but a flat "Islaminform" – countering the effects of geographic distance and sectarian loyalty. Not only has the supposed line between "revivalist" and "extremist" been difficult to draw. National and sectarian lines have been erased or smudged, and fundamentalists draw increasingly on a common reservoir for ideas, strategies and support.

Avsnittet oppsummerer Kramers hovedpunkter: "Muslimsk fundamentalisme" er et verdensomspennende fenomen. Islamismen visker ut gamle lojalitetsbånd og gamle demarkasjonslinjer til fordel for en strømlinjeformet religiøs imperialism. Islamismen er ekspansiv og ensrettende, hvilket gjør den vesenslik det 20. århundres kommunisme.

Påstanden islamisme = kommunisme er en nøkkel i den pågående islamkritiske diskurse. Vi står her overfor et sentralt retorisk poeng, for Kramer og for den konfronterende islamdiskursen generelt: Islam representerer en *ny* kommunisme, en *ny* fascisme. Islamismen er det 21. århundres fascisme, en fascisme som ikke lenger kommer med ridestøvler (Fløgstad), men med sjal og bønneteppe. Det som er truet, er selve Vestens egenart og levesett, institusjoner og verdigrunnlag. Islam, som her nesten er synonymt med islamisme, utfordrer og ødelegger Vesten, og da spesielt Europa innenfra. Overløperne er ikke lenger kommunister, men muslimer bosatt i Vesten.

Semiotisk sett kan dette forstås som et forsøk på å etablere nye konnotative kjeder. Koblingen mellom islamisme og kommunisme overfører assosiasjonsmønstre fra den antikommunistiske diskursen og appliserer den på islamdiskursen. Islamismen blir kommunisme i nye klær. Islamismen representerer nå, som kommunismens gjorde det, en trussel mot Vestens liberale demokratiske tradisjoner. Liksom kommunismen plasserte agenter og infiltrører i Vestens demokratier, er islamistene nå involvert i et liknende prosjekt. Og til sist: liksom den kommunistiske trusselen nødvendiggjorde et omfattende apparat av forsvarstiltak (les: kriger og våpensalg, tortur og overvåkning) nødvendiggjør islamismen nå de samme sikkerhetstiltak.

Deskripsjonen av tingenes tilstand munner ut i en normativ argumentasjon om USAs utenrikspolitiske stillingstaken i Midtøstens spørsmål. Anbefalingene er i hovedsak stilet til amerikanske beslutningstakere, sekundært til israelske. I praksis betyr dette at USA bør fortsette å gi sin støtte til de sittende arabiske regimene (1998). Det betyr også at Hamas ikke må anerkjennes som en legitim forhandlingspartner (Kramer selv er jøde

og tilknyttet høyresiden i israelsk politikk). Midtøstens *strongmen*, lederne for de arabiske regimene, fortjener USAs uforbeholdne støtte:

In building Middle Eastern stability, in strengthening the state system, *strong states are crucial assets*. It would be a mistake to cast them aside in pursuit of a romance.

USA bør, slik Kramer ser det, oppgi enhver støtte til demokrati- og menneskerettighetsbevegelser i den arabiske verden, fordi denne støtten potensielt vil undergrave de bestående arabiske regimers evne til effektivt å håndtere den ”fundamentalistiske” opposisjonen. I den grad demokratibevegelser i det hele tatt *bør* støttes – Kramer selv er ikke sikker på om arabere flest ønsker seg demokrati – så må denne støtten kanaliseres gjennom frivillige organisasjoner uten bånd til de politiske myndigheter:

The promotion of democratic transformation in the Middle East remains an appropriate mission for foundations, endowments, research centers, and Jimmy Carter. They have no interests to preserve and nothing to lose by failure. It is a dangerous mission for government.

Konklusjon

Jeg har i dette kapitlet gitt en oversikt over den kritiske islamdiskursens viktigste utløp, og analysert Robert Satloff, Daniel Pipes og Martin Kramers islamkonsepsjoner i detalj. Satloff, Pipes’ og Kramers arbeider kan betraktes som videreførere av arven fra Lewis og Huntington. Motivinventaret minner mye om det vi ovenfor fant hos Lewis og Huntington. Dels viderefører og radikaliserer de sentrale motiv hos disse; dels innfører de selv nye. Tanken om et pågående globalt islamiseringsprosjekt utgår for en stor del fra Pipes, Kramer og de ovenfor behandledes egen hånd. Neologismen ”kulturell islamisme” er et pregant uttrykk for denne holdningen. Jihadismen maskerer seg og tar tilflukt i kulturen. Blekket erstatter blodet. Noe som gjør den mindre synlig. Det er følgelig opp til islamekspertene som Pipes og Kramer å oppspore denne nye kulturterrorismen: Som detektiven, saumfarer forskere som Pipes og Kramer samtidens muslimske interesseorganisasjoner etter spor av skjulte forbindelser til terrornettverk. Denne søkenen betaler seg: De finner vanligvis det de ønsker å finne.

Satloff, Pipes og Kramers islamkonsepsjoner forutsetter en tilnærmet total folkelig oppslutning til islamismens politiske prosjekt. Og verre: det forutsetter en oppslutning til islamisme slik de *selv* definerer den – som en iboende militant

bevegelse. Implikasjonen av dette er radikal: Majoriteten av dagens muslimer er ”fundamentalister”, og avviser vestlig sivilisasjon som sådan; de anser demokratiet som en menneskeskapt og illegitim politisk ordning; de har en slumrende inklinasjon til vold. Kramer minner oss om (1995) at Midtøstens folk egentlig ikke *ønsker* seg demokrati:

Algeria confirmed something that had been demonstrated in study after study of fundamentalist movements: fundamentalism is no fad, but he preference of ageneration...After Algeria's parliamentary election, the bleak reality could not be denied: free elections in the Middle East and North Africa were more likely to produce fundamentalist rule than not.

Utsagnet er en indirekte hentydning til den foretrukne amerikanske utenrikspolitiske policy: USA bør reserve seg mot å støtte demokratiseringsfremstøt i muslimske stater, fordi en demokratisk åpning vil være selvødeleggende: Det vil bringe til makt krefter som ønsker å avvikle det. Det er Midtøsten og de muslimske staters historiske skjebne å være hardhente ettpartisystemer. Kramer avviser påstanden, fremsatt av den sympatiserende forskningen om at den islamistiske bevegelsen beveger seg i retning av demokrati.³¹

Problemet er at Pipes og Kramers fundamentalismedefinisjon – og de fysiske mottiltak det innebærer - er så vid at den også omfatter politisk aktive islamske grupper som eksplisitt tar avstand fra vold som politisk virkemiddel. Definisjonen omfatter faktisk også politisk aktive islamske grupper som tar *avstand* fra den politiske islamismens statsprosjekt: så som den islamske reformbevegelsen. Kramer leverer i realiteten et forsvar for politisk undertrykkelse av disse nevnte gruppene. Videre er beskrivelsen av Midtøstens politiske egenart tendensiøs, og en direkte konsekvens av hans syn på ”islam”. Midtøstens politiske miljø er, så lenge aktørene er muslimer, et irrasjonelt og uberegnelig rom. Kramer og Pipes forutsetter at den store majoriteten av muslimer tilslutter seg dette ”islam”. De må derfor konkludere med at flertallet av muslimer er upålitelige og irrasjonelle, antivestlige og reaksjonære.

³¹ Kramers tolkning er interessant nok på dette punktet identisk med muslimers egen tolkning (se for eksempel An-Na`im 1990; 1995; 2009): Islamismen tenderer mot en konservativ tolkning av den islamske loven; har problemer med å forsonne partikularistiske forordninger med forpliktelsen til internasjonal og universelle menneskerettigheter. Mer problematisk er Kramers uvilje mot å skjelle mellom ulike *former* for islamisme: Samtlige bevegelser blir avvist som ”ekstemisme”. Den sympatiserende islamdiskursen forelsker seg i sine egne bilder, i et ”innbilt islam.”

Å kalle samtlige islamistiske grupper og organisasjoner militante er analytisk sett et overgrep. Et mer fingradert begrepsapparat ville tydeliggjøre at ”voldsdisposisjonen” er dekkende for visse grupper, men på langt nær alle. Den jihadistiske versjonen av politisk islam betrakter vold som et legitimt politisk virkemiddel; middelveiens poliske aktive islamske bevegelser gjør ikke.

Kvartetten Lewis-Huntington og Pipes-Kramer opererer videre med hva vi kunne kalle en essensialistisk konsepsjon av identitet. De ser alle ut til å anta at ”islam” utgjør en slags identitetens uunngåelige sistereferanse. Således overser de at ethvert menneske alltid befinner seg i mangetydige og komplekse livssituasjoner, livssituasjoner som ikke kan reduseres til enkle overskrifter

Hvorfor beskriver disse forskerne islam, muslimer og islamisme på den måten de gjør? Hvorfor velger de ikke annerledes? Vi ser at islamrepresentasjonene har sammenheng med bestemte politiske investeringer. Ingen beskrivelse er nøytral. Et militant og aggressivt islam legger bestemte premisser for politisk handling der interaksjon er uønsket, gjensidig ideutveksling nytteløst, og dialog uten mening.

Vi kan imidlertid tenke oss andre innholdsbestemmelser enn de som ovenfor er beskrevet, andre innholdsbestemmelser og andre handlingsimplikasjoner. Det er til den *sympatiserende* islamdiskursen jeg nå vender meg.

Kapittel 5

ISLAMISME SOM PROGRESSIV DEMOKRATISK KRAFT? -

Et utsyn over den sympatiserende islamdiskursen

Jeg vil i dette kapitlet se nærmere på hva jeg har kalt den sympatiserende amerikanske islamdiskursen. Jeg velger å kalle den sympatiserende fordi den betrakter islamismen mer som en progressiv, emansipatorisk kraft enn en sivilisatorisk trussel. Den sympatiserende islamdiskursen understreker, i motsetning til den kritisk-konfronterende retningen, islamismebevegelsens mangfold og kompleksitet – det er nettopp ikke mulig, slik den kritiske diskursen vil ha det til, å bringe alle islamistiske bevegelser på én formel. Den sympatiserende diskursen inngår i diskusjon med den kritiske retningen. Bestemmelsen av islamisme som reformbevegelse representerer en indirekte kritikk av den kritiske diskursens bestemmelse av den samme bevegelsen som nyfascisme.

Også her kan vi se en nær sammenheng mellom diskurs og samfunn: islamismen blir en samtale- og dialogpartner. Betingelsen er skillet mellom ulike former for islamisme. Den sympatiserende retningen gjør et poeng ut av å skille mellom den politiske islamismen og dens militante avskygninger. ”Islam” blir innenfor denne diskursen nettopp ikke redusert til fastfrosse essenser: Tvert imot tenderer forskere innenfor dette paradigmet mot å de-essensialisere ”islam”. ”Islam” er ikke en monolittisk, men en mangfoldig størrelse, underlagt historisk forandring og – ikke minst – de samtidige kontekstenes påvirkning.

Et overblikk over viktige institusjoner

Den sympatiserende islamdiskursen er, i likhet med den kritisk-konfronterende, knyttet til et sett kjerneinstitusjoner. Viktige institusjoner er det Georgetown-baserte *Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding* (ACMCU) og dettes internettprosjekt *Oxford Islamic Studies Online*, det Washington-baserte *Center for the Study of Islam and Democracy* (CSID); *American Council for the Study of Islamic societies* (AC SIS) og *Middle East Studies Associations of North-America*. (MESA).

Center for Muslim-Christian Understanding (ACMCU) ble grunnlagt i 1993, og holder til ved Georgetown. Hensikten var fra starten todelt: Dels ville de bidra til økt

forståelse mellom den muslimske verden og Vesten; dels engasjerte de seg særskilt i kristen-muslimsk dialogarbeid:

The Center's mission is to improve the relations between the Muslim world and the West as well as between and enhance understandings of Muslims in the West.³²

ACMCU er i dag toneangivende på forskningsfeltet kristen-muslimske relasjoner. Flere internasjonalt anerkjente islamforskere er i dag tilknyttet senteret. Foruten grunnleggeren selv – den tidligere omtalte John L. Esposito, teller de i sine rekker Yvonne Haddad, Amira Sonbol, John Voll og Zahid Bukhari. Tilknyttet senteret er også iraneren Sezzed HosseinVali Nasr. Nasr er i dag rådgiver for Obama-administrasjonen. ACMU driver også internettportalen Oxford Islamic Studies Online (OISO) i samarbeid med universitetet i Oxford. OISO trekker veksler på et bredt internasjonelt nettverk av forskere. Tilknyttet portalen er Oxfords James Piscatori og George Washington-universitetets Seyyed Hossein Nasr.

Et viktig utløp for den sympatiserende diskursen er, ved siden av ACMU og CSID, miljøet rundt *Middle East Studies Association* (MESA). MESA ble etablert allerede i 1966, og fungerer i dag som en overgripende fellesorganisasjon for 39 underorganisasjoner. MESA publiserer det internasjonalt anerkjente tidsskriftet *Journal of Middle East Studies*. Videre står *Chicago Council on Global Affairs* frem som representanter for den samme modererende tendensen.

En tredje nøkkelinstitusjon er Center for the Study of Islam and Democracy (CSID). CSID holder til i Washington DC, og ble grunnlagt i 1999 på initiativ fra muslimske, så vel som ikke-muslimske akademikere og aktivister. Sentret konsentrerer seg, som navnet tilsier, om ett bestemt spørsmål, spørsmålet om forholdet mellom islam og demokrati. CID beskriver seg slik på sine hjemmesider:

The Center for the Study of Islam & Democracy (CSID) is a non-profit organization...dedicated to studying Islamic and democratic political thought and merging them into a modern democratic discourse.³³

Implisitt ligger selvsagt overbevisningen om at islam de facto er kompatibelt med demokrati, både i teori og praksis. Organisasjonen ble grunnlagt av Radwan Masmodi. Masmodi, som har skrevet om forholdet mellom islam, demokrati og

³² <http://cmcu.georgetown.edu/about/>

³³ <https://www.csidonline.org/about-csid>

menneskerettigheter i en årrekke, er også CSIDs nåværende direktør. Han har ved flere anledninger opptrådt på CNN, Fox News og Al Jazeera. Sentralt for Masmoudi er tanken om ”liberal islam”. Idèen om ”liberal islam” er interessant. Den kritisk-konfronterende diskursen overser nemlig dette fullstending. ”Moderat islam” er i dette paradigmet nærmest en ikke-eksisterende størrelse, eller, som hos Daniel Pipes, noe Vesten selv må fremelske fordi muslimer selv er ute av stand til det. Masmoudi plasserer på den annen side nettopp liberal islam i diskusjonens sentrum. ”Liberal islam” representerer for Masmoudi (2006) et nytolket islam, et islam som våkent svarer på tidens spørsmål. Dette innebærer samtidig å gjenfinne og gjenoppdage elementer innen islamsk idetradisjon selv. Sentralt blir prinsippet om gjensidig konsultasjon (*shura*). Det viktige er at prinsippet om konsultasjon er belagt i de islamske normative kildene (Koranens sure 42: 8, min anm.). CSID slår således til lyd for å begrunne demokratiet i islamsk idetradisjon. Stikk i strid med den kritiske diskursen utlegning av islam som en iboende antidemokratisk sivilisasjon og/eller religion, understreker Masmoudi den islamske etikkens fleksible karakter. Islam er etter hans syn – gitt den riktige fortolkningen – fullt ut forenlig med et demokratisk politisk system.

Dette til tross: den kritisk-konfronterende diskursen betrakter CSID som militant islamisme i forkledning. Daniel Pipes omtaler det som en del av den militante islamistiske lobbyen med ett formål for øye: å innføre sharia i amerikanske utdannelseinstitusjoner. På nettstedet *militant islam monitor*³⁴ leser vi følgende:

The CSID is one of several Saudi funded think tanks operating under the aegis of the International Institute of Islamic Thought [IIIT] whose stated goal is to ”Islamise thought” as a means of undermining Western democracies, employing shari’a as their primary tool. The CSID calls this process the forging of ”a modern Islamic political discourse.

Islam hos John L. Esposito og John Voll

De kanskje mest fremtredende talsmenn for den smaptiserende islamdiskursen er Georgetown- professor John Esposito og John Voll. Esposito var direktør ved MESA fra 1988, og har også vært president for *American Council for the Study of Islamic Societies*. Han har engasjert seg i dialogspørsmål i en årrekke, og var sentral i opprettelsen av det ovenfor nevnte Center for Muslim-Christian Understanding ved

³⁴ www.militantislammonitor.org/article/id2651

Georgetown, et senter han i dag er leder for. John Voll er tilknyttet det samme sentret.

Esposito og Volls islamkonsepsjon skiller seg fra den kritisk-konfronterende diskursen, så også deres behandling av den politiske islamismen. Poenget her er nettopp å understreke at det ikke finnes en ”politisk islamisme” som er lik på tvers av stater og kulturer, men at den politiske islamismen selv er en heterogen og kompleks størrelse.

Spørsmålet om islamismens forhold til demokrati står i sentrum for debatten. Mens forskere som Daniel Pipes og Martin Kramer vil hevde at vi her står overfor en umulig likning – islamismen er slik de ser det per definisjon anti-demokratisk – undertreker Esposito og Voll (Esposito og Voll 2001) at demokratispørsmålet tvert imot er et av de mest aktuelle og omdiskuterte spørsmål innenfor den politiske islamistiske bevegelsen:

The relationship between Islam and democracy is strongly debated among the people who identify with the Islamic resurgence in the late twentieth century and the beginning of the twenty-first.

Esposito og Voll levner liten tvil om at demokratispørsmålet er den politiske islamismens kanskje viktigste emne. Vi merker oss at de *ikke* underkjenner at det faktisk har funnet sted en ”islamsk renessanse” – tvert imot: Islam har i økende grad blitt mobilisert som identitetsmarkør, også i politisk øyemed. Spørsmålet er heller hvordan akkurat denne utlegning av islam forholder seg til demokratiske styreformer. Stemmene er mange, og svarene varierte. Langs den ene ender av spekteret finner vi dem som betrakter demokratiet som et fremmedlegeme, som en tvunget innførsel utenfra. Disse gruppene tenderer mot å betrakte folkesuverenitetsprinsippet som uforenelig med tanken om Gud som den ultimate lovgiver. Demokratiet blir slik betraktet en form for avgudsdyrkelse. På den andre sider finner vi dem som, med utgangspunkt i egen trostradisjon, forsøker å utlegge demokratiet med støtte i den islamske tradisjonenes eget hevdvunne filosofiske repetoar. En gitt religiøs tradisjon vil nemlig potensielt kunne underbygge høyst ulike prosjekter. Islamsk idètradisjon er iboende flerstemmig:

In all traditions, there are intellectual and ideological resources that can provide the justification for absolute monarchy or for democracy. The controversies arise regarding *how basic concepts are to be understood and implemented.* (min utheving)

Esposito og Voll foretar her et viktig hermeneutisk skille – et skille den kritisk-konfrontende retningen har en lei tendens til å utelate - mellom hva vi kunne kalle religionens normative kilder og deres utlegning. De normative grunnskriftene – for Islams vedkommende Koranen og hadith (samlingen av livstradisjoner etter profeten) er dermed på sett og vis tause. Det er historien, kulturen og konteksten som får dem i tale.

³⁵ Esposito og Voll siterer den eksilerte tunisiske islamistlederen Rashid al-Ghannoushi

³⁶ på det følgende:

If by democracy is meant the liberal model of government prevailing in the West, a system under which the people freely choose their representatives and leaders, in which there is an alternation of power, as well as freedoms and human rights for the public, then Muslims will find nothing in their religion to oppose democracy...

Likedeles trekker de fram Indonesia, hvis president i perioden 1999-2001 – Abd al-Rahman Wahid – selv var leder for den islamistiske organisasjonen *Nahdat ul-Ulama*. Med andre ord: partiet ikke bare deltok i, men overholdt prosedyrene for en demokratisk valgordning. For Esposito & Voll betyr dette (2001) at det ikke finnes noen *iboende* motsetning mellom Islam og demokrati. Det er selvsagt fullt mulig å konstruere en slik motsetning, dvs. gjennom å utlegge de normative kildene på en måte som setter dem i motsetning til demokratiets grunnleggende filosofiske og antropologiske antakelser. Dette er imidlertid bare èn av flere muligheter.

Tradisjonen er, som vi har sett, hos Esposito & Voll er grunnleggende åpen og fleksibel størrelse som kan gjøres til gjenstand for en lang rekke – ofte motstridende – hermeneutiske operasjoner. Esposito understreker (1994) det indre mangfoldet i den politiske islamistiske bevegelsen:

While some Islamic organizations engage in terrorism seeking to topple governments, others preach their message through preaching and social services and demand the rights to gain legitimate power with ballots rather than bullets.

³⁵ Sentrale begreper er prinsippet om konsultasjon – *shura* – samt begrepene *khalifa/khilafa* – kalif og kalifat. Samtlige er å finne i Koranen, og blir nøkkelpbegreper i den pågående debatten om forholdet mellom islam og demokrati.

³⁶ Eksemplet Ghannoushi er interessant. Den samme Ghannoushi blir nemlig av Martin Kramer implisitt tatt til inntekt for det motsatte syn. Ghannoushi representerer for Kramer selve inkarnasjonen av uforsonlig islam.

Det er ikke, slik den konfronterende diskursen vil ha det til, at disse politiske aktive, ikke-voldelige islamistiske organisasjonene *egentlig* er et tilslørt militant islam – tvert imot har vi å gjøre med kvalitativt forskjellige fenomener, et reelt mangold i uttrykk:.

Muslims vary as much in their interpretations of Islam as followers of other faiths with theirs. For the vast majority of believers, Islam, like other world religions, is a faith of peace and social justice, moving its adherents to worship God, obey His laws, and be socially responsible.

Islam er, sier Esposito, en fredselkende religion som understreker viktigheten av sosial rettferdighet, og tilkjenner slik en klar oppfatning om hva islam for *ham* dypest sett er. Ikke hatet og vredens, men ansvaret og gudshengivenhetens religion. En radikal ny innholdsbestemmelse vis-a-vis den kritiske diskursen. Esposito nedbygger dermed den kritiske diskursens trusselbilde ved å innholdsbestemme ”islam” på en ny måte. Det blir ikke lenger mulig å fastholde, slik den kritiske diskursen gjorde, et absolutt skille mellom oss og dem, mellom Vesten og islam. Det er heller ingen (Esposito og Voll 2001) iboende motsetning mellom islam og demokrati:

In this complex context, it is clear that Islam is not inherently incompatible with democracy. ”Political islam” is sometimes a program for religious democracy and not primarily an agenda for holy war or terrorism

Esposito gjør islam til en religion blant andre religioner, og dermed også muslimer til et trosfellesskap blant andre trosfellesskap. Han demonterer således den eksepsjonalisme den kritiske diskursen forsøker å bygge opp. Den kritiske diskursen, sier Esposito, skaper ved bruk av begreper som ”militant islam” og ”islamsk fundamentalisme” inntrykk av at vi står overfor en enhetlig, monolittisk bevegelse, noe som overskygger og forenkler en kompleks virkelighet:

Indiscriminate use of the term ”Islamic fundamentalism” and its identification of governments and movements have contributed to the sense of a *monolithic menace* when in actuality political Islam is far more diverse. (min utheving)

Der vestlige medier gjennom 1980-årene hadde mannet frem et skremmebilde, hadde det i realiteten foregått hva Esposito kaller en ”stille revolusjon”. De hadde forlatt den konfrontative linjen til fordel for en ”islamisering nedenfra”.

Beneath the radical facade, a quiet revolution had taken place. While a small rejectionist minority had sought to impose change from above through holy wars, many others

reaffirmed their faith and pursued a bottom-up approach, seeking gradual Islamization of society through words, preaching, and social and political activity

Esposito fremstiller her islamismen som en typisk politisk-sosial reformbevegelse. *Hans* politiske islamisme er mer en protestbevegelse som trer inn der staten svikter, enn en autoritær og antidemokratisk bevegelse.

Beskrivelsen av islamismen som en sosial reformbevegelse forbinder islamismen retorisk med andre reformbevegelser. Islamismen blir innskrevet i reformbevegelsens retorikk. Den blir from, fredelig indremisjon. Hvis islamismen hovedsakelig er en sosial reformbevegelse, hvorfor blir den fremstilt som en fascistisk bevegelse i vestlig media? Esposito mer enn antyder at dette er bevisst politikk fra regimenes side, de arabiske såvel som Israel.

Espositos islambeskrivelse har klar praktisk side. Der den kritisk-konfronterende diskursen advarer mot samarbeid og dialog med islamistene, tar Esposito til orde for en mer åpen linje:

The United States should not in principle object to the involvement of Islamic activists in government if they have been duly elected. Islamically oriented politicians and groups should be evaluated by the same criteria as any other potential leaders or opposition parties.

USA bør begrense sin oppslutning til undertrykkende regimer, men heller aktivt fremme demokratisering av Midtøsten:

The United States should demonstrate by word and action its belief that the right to self-determination and representative government extends to an Islamically oriented state and society, if these reflect the popular will and do not directly threaten United States interests.

Konklusjon

Jeg har i dette kapitlet analysert et utvalg tekster fra den sympatiserede islamdiskursen, representert ved islamforskere som John L. Esposito og John Voll. Den sympatiserende islamdiskursen skiller lagt med den kritisk-konfronterende diskursen på de fleste punkter: Islam blir betraktet som en mangfoldig og kompleks størrelse der regionale forskjeller understrekes. Islam blir i et slikt perspektiv mer enn ressurs til dialog og

forsning enn en trussel som må bekjempes. Den sympatiserende islamdiskursen korrigerer den kritiske diskursens oppfatning av politisk islam, og understreker at vi står overfor et mangefasettert fenomen. Islamismen rommer nok militante grupper i utkantene, men hovedstrømmingen utgjøres av fredelige, politiske partier som kjemper for en plass innenfor de ulike lands politiske systemer. Esposito og Volls utlegning munner ut i konkrete handlingsanvisninger: USA bør aktivt oppsøke, oppmuntre og understøtte lokale demokratibevegelser i Midtøsten, deriblant bevegelser med islamistisk tilsnitt. Implisitt ligger antakelsen om at langt de fleste islamistiske grupper er demokratibevegelser, om enn i religiøs kledning.

Kapittel 6

KONKLUSJON

Utgangspunktet for denne studien var min egen undring over hvordan et fenomen – i dette tilfelle islam – blir presentert på ulike måter av ulike politiske aktører. Islam er i dag Vestens kanskje viktigste samtaleemne. Alle synes å ha en mening, hva enten de ser på islam som ressurs eller trussel. Besvarelsens fokus har vært islamrepresentasjoner i amerikansk politikk i de siste tiårene. Jeg identifiserte to diskursive hovedstrøminger, og kalte dem den kritisk-konfronterende og den sympatiserende islamdiskursen. Disse diskursene forstår islam og islamisme på diametralt ulike måter. Den kritisk-konfronterende retningen målbæres av institusjoner og personer tilknyttet den amerikanske politiske høyresiden. Ikke sjelden løper en kritisk islamrepresentasjon sammen med sterke pro-israelske standpunkter. Islam blir i dette perspektivet en eksistensiell trussel mot staten Israels eksistens. Den kritisk-konfronterende diskursen er også i skrivende stund den mest høylytte: det er denne som kommer frem i mediene. Den sympatiserende diskursen var mer lavmælt, og i høyere grad tilknyttet universitetsmiljøer og amerikansk akademia.

”Islam” og ”islamisme” er i diskursteoretisk øyemed å betrakte som *tomme tegn*, eller såkalte *flytende* betegnere. Flytende betegnere er preget av retorisk-språklig elastisitet, i det de venter på en mer konkret innholdsbestemmelse. Den amerikanske islamdiskursen inngår i en større og bredere politisk kontekst. Islam blir politisk i det øyeblikk mennesker begynner å snakke på islams vegne, i og med fremveksten av mer eller mindre anerkjente politiske ekspertkorps. Islam blir ”islam”, og inngår således i en prosess der konkrete aktører bruker og manipulerer språket i bestemte sosiale kontekster ut fra et sett mer eller mindre kjente intensjoner, og ut fra ønsket om å oppnå en eller annen politisk gevinst.

Romerne sa at når Cicero talte, sa folk: ”Hør hvor godt han taler!”. men når Demosthenes talte, sa de: ”La oss marsjere!”. Retorikken innbyr og inviterer til handling. Den kritisk-konfronterende islamdiskursen fremstiller islam, islamisme og muslimer som en sikkerhetspolitisk trussel. Vi står i følge denne fortolkningen midt oppe i en sivilisatorisk kamp av kosmiske dimensjoner. Sivilisasjon står mot barbari, frihet mot undertrykkelse, demokrati mot diktatur, lovstyre mot lovløshet. Hvis islam/islamisme er en trussel, må vi verge oss mot den. Vi må, som middelalderens borgherrer, forskanse oss i våre slott, hvilket vil si: Å iverksette og forsterke Vestens

militære overlegenhet, å utvikle etterretningen i stadig mer subtile former. Men ikke minst: å gjøre vårt ytterste for å stadfeste Vestens kulturelle og sivilisatoriske egenart.

Den sympatiserende diskursen resonnerer annerledes, og trekker frem aspekter som islams egalitære sosialetiske grunnlag. Islamismens hovedstrøminger blir sosiale og politiske reformbevegelser, ja likestillings- og demokratibevegelser. Islamismen representerer, i den grad de tillater seg å benevne den i entall, en av mange moderne fortolkninger av den islamske klassiske tradisjonen. Også herfra utgår det en klar normativ impuls: Islam er ikke noe vi må verge oss mot, men noe vi må komme i møte; Muslimer er ikke femtekolonnister, men mulige dialogpartnere. Det gjelder å bygge bro mellom de ulike folkene, og mellom verdens ulike religioner. Broen er i det hele tatt en grei metafor for å gripe forskjellene i de to tilnærmingene: Den kritisk-konfronterende diskursens menn og kvinner vil demontore dem; den sympatiserende diskursen forsterke dem.

Begge diskursene adresserer amerikanske politiske beslutningstakere; den kritisk-konfronterende i større grad også israelske. Den kritiske diskursen doserer en distansert amerikansk utenrikspolitikk vis-a-vis massebevegelser i den arabiske verden i den grad disse har et islamistisk tilsnitt. Videre hevder de at den islamistiske opposisjonen er den eneste som finnes, med andre ord: at det ikke er mulig å finne muslimer som er kritiske både til regimene og til de islamistiske bevegelsene. Den sympatiserende diskursen understreker mot dette mangfoldet i den islamistiske opposisjonen. Islamismen er mangefasettert, og i all hovedsak en fredelig reformbevegelse. USA bør derfor aktivt støtte opp om dem, noe som samtidig innebærer å løsne forbindelsene til de eksisterende arabiske regimene.

KILDER OG LITTERATUR

About Robert Spencer <<http://www.jihadwatch.org/about-robert-spencer.html>>
(Lesedato: 23.02.2010)

An-Na`im, Abdullahi Ahmed (1990): *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press.

Commins, David (1994): "Hasan al-Banna (1906-1949)". I: *Pioneers of Islamic Revival*. Ali Rahnema (ed.). London: Zed books.

Eickelman, Dale F. og James Piscatori (1996): *Muslim Politics*. New Jersey: Princeton University Press.

Ellingsen, Tanja (2005): "Sivilisasjonskonflikter". I: *Islamistisk terrorisme*. Bjørn Erik Rasch (red.). Oslo: Abstrakt forlag.

Esposito, John (1999): *The Islamic Threat: Myth or Reality?* OUP.

Esposito, John L. og John O. Voll (1996): *Islam and democracy*. New York: Oxford University Press.

Glazov, Jamie (2008): *Symposium: Confronting Islamization of the West*. <<http://97.74.65.51/readArticle.aspx?ARTID=31625>> (Lesedato: 23.02.2010)

Glazov, Jamie (2009): *Symposium: Islamic Terror and Sexual Mutilation*. <<http://97.74.65.51/readArticle.aspx?ARTID=34051>> (Lesedato: 23.02.2010)

Haddad, Yvonne (1994): "Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform". I: *Pioneers of Islamic Revival*. Ali Rahnema (ed.). London: Zed books.

Hegghammer, Thomas (2005): "En oversikt over islamistiske terroristgrupper". I: *Islamistisk terrorisme*. Bjørn Erik Rasch (red.). Oslo: Abstrakt forlag.

Heradstveit, Daniel og Tore Bjørgo (1992): *Politisk kommunikasjon. En introduksjon til semiotikk og retorikk*. 2. utg. Oslo: Tano.

Hourani Albert (2002): *A History of the Arab Peoples*. London: Faber and Faber.

- Huntington, Samuel P (1993): *The Clash of Civilizations?* <<http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>> (Lesedato: 15.12.2009)
- Huntington, Samuel P (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New Delhi: Penguin books.
- Inglehart, Ronald og Pippa Norris (2003): *The True Clash of Civilizations*. <<http://www.globalpolicy.org/component/content/article/162/27604.html>> (Lesedato: 19.11.2009)
- Jørgensen, Marianne Winther og Louise Phillips (1999): *Diskursanalyse som teori og metode*. Roskilde universitetsforlag.
- Kepel, Gilles (2009): *Jihad: The Trail of Political Islam*. I.B. Tauris. Revidert utg.
- Kjeldsen, Jens E. (2006): *Retorikk i vår tid. En innføring i moderne retorisk teori*. Oslo: Spartacus.
- Kramer, Martin (1998): *What You Should Know about Muslim Politics and Society*. <http://sandbox.blog-city.com/what_you_should_know_about_muslim_politics_and_society.htm> (Lesedato: 12.02.2010)
- Kramer, Martin (1997): *The Mismeasure of Political Islam*. <http://sandbox.blog-city.com/the_mismeasure_of_political_islam.htm> (Lesedato: 12.02.2010)
- Kramer, Martin (2003): *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?* <<http://www.meforum.org/541/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists>> (Lesedato: 12.02.2010)
- Kramer, Martin (1996): *Fundamentalist Islam at Large: The Drive for Power*. <<http://www.meforum.org/304/fundamentalist-islam-at-large-the-drive-for-power>> (Lesedato: 12.02.2010)
- Kramer, Martin (1993): *Islam vs. Democracy*. <http://sandbox.blog-city.com/islam_versus_democracy.htm> (Lesedato: 12.02.2010)
- Kramer, Martin (2001): *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Brookings Institution

- Kramer, Martin (1998): *What You Should Know about Muslim Politics and Society*.
<http://sandbox.blogcity.com/what_you_should_know_about_muslim_politics_and_society.htm> (Lesedato: 12.02.2010)
- Leirvik, Oddbjørn (2006): *Kristendom og islam. Konflikt eller dialog?* Pax.
- Leirvik, Oddbjørn (2002): *Islamsk etikk – ei idèhistorie*. Universitetsforlaget.
- Lewis, Bernard (1990): *The Roots of Muslim Rage*.
<<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/>> (Lesedato: 15.12.2009)
- Lewis, Bernard (2002): *What went wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. London: Phoenix.
- Maalouf, Amin (1999): *Identitet som dreper*. Per E. Fosser (overs.) Oslo: Pax.
- Mearsheimer, John J. og Stephen M. Walt (2007): *The Israel Lobby and US Foreign Policy*. Penguin.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1994): "Mawdudi and the Jama'at-i-Islami: The Origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism". I: *Pioneers of Islamic Revival*. Ali Rahnama (ed.). London: Zed books.
- Neumann, Iver B. (2001): *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Fagbokforlaget.
- Pipes, Daniel (2005a): *(The Search for Moderate Islam:) A Reply to Lawrence Auster*.
<<http://www.danielpipes.org/2377/the-search-for-moderate-islam-a-reply-to-lawrence-auster>> (Lesedato: 23.02.2010).
- Pipes, Daniel (2005b): *Bush Declares War on Radical Islam*.
<<http://danielpipes.org/3026/bush-declares-war-on-radical-islam>> (Lesedato: 23.02.2010).
- Pipes, Daniel (2009a): *Islamism 2.0*. <<http://www.danielpipes.org/7770/islamism>> (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (2004): *The Islamic States of America?*
<<http://www.danielpipes.org/2100/the-islamic-states-of-amerika>> (Lesedato: 23.02.2010)

- Pipes, Daniel (2009b): *One Cheer for Obama`s Foreign Policy*.
 <<http://www.danielpipes.org/7638/one-cheer-for-obama-foreign-policy>>
 (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (1995): *There Are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam*.
 <<http://www.danielpipes.org/274/there-are-no-moderates-dealing-with-fundamentalist-islam>> (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel og Sharon Chadha (2006): *CAIR: Islamists Fooling the Establishment*.
 <<http://www.meforum.org/916/cair-islamists-fooling-the-establishment>>
 (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (2004): *Spreading Islam in American Public Schools*.
 <<http://www.danielpipes.org/2236/spreading-islam-in-american-public-schools>>
 > (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (2003): *Debate: Islam and Democracy*.
 <<http://www.danielpipes.org/1167/debate-islam-and-democracy>> (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (2006): *How to End Terrorism (: With Moderate Islam)*.
 <<http://www.danielpipes.org/4174/how-to-end-terrorism-with-moderate-islam>>
 (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (2007): *Ban Islam?* <<http://www.danielpipes.org/4868/ban-islam>>
 (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (2008): *The West`s Islamist Infiltrators*.
 <<http://www.danielpipes.org/5834/the-wests-islamist-infiltrators>> (Lesedato: 23.02.2010)
- Pipes, Daniel (2006): *Should airport security procedures include ethnic and religious profiling?*
 <<http://www.danielpipes.org/4122/should-airport-security-procedures-include-ethnic-and-religious-profiling>> (Lesedato: 23.02.2010)
- Poole, Elizabeth (2002): *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims*.
 London: I.B. Tauris.
- Qutb, Sayyid (2004): *Milepæler*. Forord av Kari Vogt. Nora S. Eggen (overs.). L.S.P. forlag

- Rahnema, Ali (1994): "Introduction". I: *Pioneers of Islamic Revival*. Ali Rahnema (ed.). London: Zed books.
- Roy, Olivier (1994): *The Failure of Political Islam*. I.B. Tauris.
- Said, Edward W. (1995): *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Said, Edward, W. (1994). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Said, Edward W. (1997): *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage.
- Said, Edward W. (2001): "The Clash of Ignorance". I: *The Nation*, nettutgave 04.10.2001 (Lesedato: 09.12.2009)
- Satloff, Robert (2008): "Just like us! Really". I: *Weekly Standard*, nettutgave 12.05.2008 (Lesedato: 15.02.2010)
- Sen, Amartya (2006): *What Clash of Civilizations? Why religious identity isn't destiny*. <<http://www.slate.com/id/2138731/>> (Lesedato: 06.05.2009)
- Spencer, Robert (2009a): *Beheading Moderate Islam*. <<http://www.humanevents.com/article.php?id=30856>> (Lesedato: 23.02.2010)
- Spencer, Robert (2009b): *Obama's Top Ten Mistakes of the Week*. <http://www.humanevents.com/article.php?id=32119> (Lesedato: 23.02.2010)
- Taha, M.M. (1984): *Islams annet budskap*. Einar Berg (overs.). Universitetsforlaget.
- Tripp, Charles (1994): "Sayyid Qutb: The Political Vision". I: *Pioneers of Islamic Revival*. Ali Rahnema (ed.). London: Zed books.
- Utvik, Bjørn Olav (2002): "The Modernising Force of Islamism". I: *Modernizing Islam: Religion in the public Sphere in the Middle East and Europe*. John Esposito og Francois Burgat (ed.). Rutgers University Press.
- Varisco, Daniel Martin (2005): *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation*. Palgrave Macmillan.
- Vikør, Knut S. (2003): *Mellom Gud og stat. Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Oslo: Spartacus.
- Vogt, Kari (1993): *Islams hus. Verdensreligion på fremmarsj*. Cappelen.
- Vogt, Kari (2005): "Hva er politisk islam?". I: *Islamistisk terrorisme*. Bjørn Erik Rasch (red.). Oslo: Abstrakt forlag.

Vogt, Kari og Anders Heger (2002): *Bruddet. Hellige krigere og en ny verdensorden*.
Oslo: Cappelen.

Why Jihad Watch? <<http://www.jihadwatch.org/why-jihad-watch.html>>

(Lesedato: 23.02.2010)

Forkortninger

ACMCU	Prince Alwaleed bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding
ASMEA	Association to promote research and teaching in Middle East and African studies
CSID	Center for the Study of Islam and Democracy
HFC	Horowitz Freedom Center
MAS	Muslim American Society
MEF	Middle East Forum
MEQ	Middle East Quarterly
MESA	Middle East Studies Association
WINEP	Washington Institute for Near East Policy

