

# »Der blæser en vind fra Orienten«

## – salafisme og jihadisme på nordlige breddegrader

Manni Crone, Seniorforsker, Dansk Institut for Internationale Studier,  
mcr@diis.dk

Det hævdes ofte, at vor tids terrorister er »militante islamister«. De anklagede i det seneste års danske terrrorsager er dog ikke islamister, men salafister. Men hvad er egentlig forskellen mellem islamisme og salafisme? Og hvilken forbindelse er der mellem salafisme og terror? Er salafisme årsag til terror? Er vor tids terrorister drevet af religiøse *motiver*? Eller kan salafismen *inspirere* unge muslimer til at begå terror? Artiklen tegner et billede af henholdsvis islamisme og salafisme og viser, hvorledes islamismens ideologiske og politiske udvikling har givet plads til salafismen i det politisk-religiøse felt. På denne baggrund diskuteres sammenhængen mellem religion og terror. Artiklen argumenterer for, at religion ikke nødvendigvis driver unge muslimer ind på en voldelig løbebane, men at et militant politisk engagement i dag ofte antager en religiøs form.

Danske domstole har de seneste år behandlet en række terrorrelaterede retssager. Det drejer sig om Vollsrose-sagen, Glostrup-sagen, sagen mod Said Mansour (boghandleren fra Brønshøj), sagen mod *Fighters and Lovers*, den såkaldte »Glasvej-sag« samt en udløber af Glasvej-sagen – en sag om opfordring til at kidnappe danskere et sted i udlandet. Med undtagelse af sagen mod *Fighters and Lovers* – også kendt som »t-shirt-sagen« – har de tiltalte i de omtalte retssager været muslimer. Man kunne derfor få det indtryk, at der eksisterer en forbindelse mellem islam og terror, spørgsmålet er bare hvilken.

Denne diffuse formodning bliver ofte understøttet af politikere og forskere. Toneangivende politikere har således insisteret på, at årsagerne til vor tids terrorisme skulle findes ved at forske i Koranen (Høg, 2006). I de senere år er det dog gået op for mange, at roden til terror ikke er islam som sådan (og dermed næppe skal findes i Koranen), men en særlig fortolkning af islam, som pt. går under navnet »militant islamisme«. Det er i hvert fald en temmelig udbredt opfattelse i dag, at terrorisme i Europa i et vist omfang er *inspireret* af radikal islamisme (Andersen, under udgivelse), eller at bin Ladens udtalelser har en *effekt* på et »publikum« – fx unge muslimer i Vesten (Sheik, 2009; Wæver, 2006). På denne baggrund kan »radikalisering« forstås som en proces, hvor personer i stigende grad kommer under påvirkning af militant islamisme.

Sagen er imidlertid den, at de personer, der har været anklaget i de seneste års danske terrrorsager slet ikke er islamister. Deres opfattelse af islam og deres religiøse referencer er på ingen måde islamistiske og må snarere betegnes som »salafisme«. Salafismen er en mindre kendt retning, som i øjeblikket vinder frem i Europa og på mange punkter er i direkte opposition til islamismen. Man kunne derfor hævde, at når unge muslimer i dag ra-

dikaliseres eller flirter med ideen om at begå terror, skyldes det ikke islamismen, men islamismens krise, altså det faktum, at islamismen er blevet for tam og »stueren« og derfor ikke længere kan mobilisere de unge muslimer, som søger mere aktivistiske svar på deres utilfredshed.

Såvel islamisme som salafisme tager udgangspunkt i den muslimske verdens forfald i moderne tid. De er altså begge produkter af moderniteten og ønsker at adressere dette forfald ved at genrejse islams storhed. Spørgsmålet er blot, hvordan det mere præcist skal foregå. For islamisterne er islam primært et politisk projekt, som går ud på at genskabe det gode muslimske samfund ved at erobre staten eller i det mindste få indflydelse via det formaliserede politiske liv. For salafisterne er islam først og fremmest en individuel norm. Genrejningen af islam skal derfor ske *nedefra* ved at den enkelte muslim finder tilbage til den rette form for islam. Det helt afgørende bliver således til punkt og prikke at efterligne Profeten og hans umiddelbare efterfølgere (*salaf al salih*).

Men hvad er den præcise forskel mellem islamisme og salafisme? Og hvilken forbindelse er der mellem salafisme og terror? Er salafisme årsag til terror? Er vor tids terrorister drevet af religiøse *motiver*? Eller kan salafismen *inspirere* unge muslimer til at begå terror? I det følgende skal jeg tegne et billede af henholdsvis islamisme og salafisme og vise, hvorledes islamismens ideologiske og politiske udvikling har givet plads til salafismen i det politisk-religiøse felt. På denne baggrund vil jeg diskutere sammenhængen mellem religion og terror og argumentere for, at det ikke nødvendigvis er religion, som driver unge muslimer ind på en voldelig løbebane. Der er snarere tale om, at et militant politisk engagement i dag ofte antager en religiøs form.

### **Islamisme light:**

#### **fra islamisk stat til islamisk sekularisme**

Hvis man følger den danske debat om terror, kunne man let få det indtryk, at ondets rod skal findes i den militante islamisme, som i et eller andet omfang *inspirerer* unge muslimer i Europa til at begå terror. Spørgsmålet er imidlertid, hvad det fængende *buzzword* »islamisme« mere præcist dækker over? Islamismen var oprindeligt en politisk ideologi, der opstod i første halvdel af det 20. århundrede i Egypten og på det indiske subkontinent (Roy, 1992). De klassiske islamister (Det Muslimske Broderskab i Egypten, Jamaat-e Islami i Pakistan) var revolutionære bevægelser, der sigtede mod en voldelig indtagelse af staten. Målet var at skabe en islamisk stat, som skulle transformere sharia fra en religiøs kode til positiv lov og herefter bruge statens voldsmonopol til at gennemtvinge denne lov. Ideen var altså at islamisere samfundet *oppefra* (retten, kulturen etc.). Det eneste sted, hvor dette projekt rent faktisk blev gennemført, var i Iran efter den islamske revolution i 1979. I lande som Sudan og Pakistan forsøgte statsledere som Hassan al-Turabi og Zia ul-Haq i 1980'erne at gennemtvinge en islamisering af staten.

Det er stadig et distinkt træk ved islamister, at de opfatter islam som en politisk ideologi. De fokuserer på staten og det formaliserede politiske liv som midler til at islamisere samfundet og fremme islamistiske mærkesager. I de senere år har islamisterne dog gennemgået en drastisk forvandling, idet de mange steder har opgivet ideen om en islamisk stat og i praksis har accepteret de sekulære rammer for det politiske liv. Det mest eklatante eksempel på denne udvikling er Tyrkiet, hvor det islamistiske AK-parti i 2002 dannede regering efter at have vundet valget. Mens AK-partiets forgænger, Refah partisi, havde et noget tvetydigt forhold til demokratiet, har AK-partiet de facto accepteret den demokratiske og sekulære ramme for det politiske liv i Tyrkiet. En lignende tendens gør

sig gældende andre steder i Mellemøsten, hvor de islamistiske bevægelser ofte er forvandlet til deciderede politiske partier, der stiller op til valg og mange steder er repræsenteret i parlamentet. Det gælder fx Det muslimske Broderskab i Egypten, Hamas i Palæstina, Hezbollah i Libanon, Jamaat-e Islami i Pakistan, samt de islamistiske bevægelser i Jordan og Algeriet. Det giver derfor mening i dag at tale om en »demokratisk islamisme« (Wiktorowicz, 2000). Denne udvikling betyder dog ikke, at disse grupper nødvendigvis har opgivet ideen om at bruge vold, og når det gælder værdispørgsmål, må de betegnes som stærkt konservative.

I Vesteuropa har islamismen også udviklet sig fra revolutionære protestbevægelser til noget, man kunne kalde en *islamisme light* – fx i form af den såkaldte »Euro-islam«. Euro-islam er oprindeligt defineret af den schweiziske islamist, Tariq Ramadan, og går i meget korte træk ud på, at muslimer skal tilpasse sig den europæiske kontekst og derfor naturligvis – som enhver anden borger – respektere lovene i det land, de befinder sig i (Ramadan, 2004). Denne tilpasning til den europæiske kontekst er typisk islamistisk. Siden sin begyndelse har islamismen nemlig været kendetegnet ved en stor fleksibilitet, og islamisterne har hele tiden insisteret på, at islams grundlæggende tekster skulle kontekstualiseres, dvs. tolkes ind i den konkrete kontekst. Men at sharia ifølge Ramadan må vige for den positive lov betyder ikke, at muslimer skal opgive deres muslimske identitet eller de særlige værdier, som islamismen ifølge Ramadan står for. Muslimer skal være »religiøse borgere«. Det betyder, at de skal vise deres muslimske identitet i det offentlige rum og forsøge at præge samfundet med deres særlige muslimske værdier (der for Ramadan bl.a. indebærer social ansvarlighed).

Den franske imam Tareq Oubrou, der er et prominent medlem af den franske islamistiske organisation, UOIF (l'Union des Organi-

sations Islamiques de France), har ligeledes søgt at opdatere sharia ved at definere noget, han kalder en »minoritets-sharia« (Oubrou, 2000, 2003). Denne minoritets-sharia er et bud på, hvorledes den islamiske jura (*fiqh*) kan »akklimatiseres« til en europæisk kontekst. Det særlige ved muslimernes tilstedeværelse i Europa i dag er, at de her udgør et permanent mindretal. I den klassiske islamiske jura var en sådan situation utænkelig. Hvis muslimer var i mindretal, skulle de straks erobre staten, så de i det mindste kunne sikre sig, at der blev regeret i overensstemmelse med islam. Det indiske mogulrige (1526-1858) var et eksempel på et sådant muslimsk mindretalsstyre. Hvis muslimerne hverken udgjorde flertallet eller sad på regeringsmagten – og af disse grunde var forhindret i at dyrke deres religion – var der kun én ting at gøre, nemlig straks at gå i eksil. Muslimernes aktuelle situation i Europa er altså en undtagelse for så vidt, at muslimer nu udgør et mindretal i en kontekst af sekulære stater. Eller sagt på en anden måde: det klassiske skel mellem »Islams hus« og »Krigens hus« (*Dar al islam* og *Dar al harb*) – altså forestillingen om, at verden var opdelt i den islamiske verden og krigens verden – er forældet og må nytænkes.

På den baggrund mener Tareq Oubrou – i god islamistisk ånd – at sharia skal tilpasses til den aktuelle kontekst i Europa. Sharia skal ikke længere forstås som en lov, der implementeres af en islamisk stat, men som en etik, der har rod i nogle særlige værdier. Denne etik skal hele tiden tilpasses til den konkrete kontekst. Men muslimer skal ikke kun respektere den *juridiske* kontekst – som Ramadan mener – men også den *sociale* kontekst, dvs. de normer, der er fremherskende i Europa.

På denne baggrund kan Oubrou hævde, at der slet ikke findes noget »islamisk tørklæde«, ligesom der heller ikke findes »islamiske sko« (Oubrou, 2003: 9). Spørgsmålet om tørklæ-

det handler nemlig ikke om, at muslimske kvinder død og pine skal følge en særlig islamisk lov og derfor skal gå klædt på en bestemt måde. Det handler mere generelt om nogle særlige værdier, dvs. en bestemt omgang med kroppen, som fordrer en vis anstændighed og værdighed... hvilket vel at mærke gælder både for mænd og kvinder. Sharia er nemlig ikke en fast norm, der er formuleret én gang for alle, men en fleksibel kode, der kan tilpasses til diverse kontekster. Det er her fatwaen kommer ind i billedet, for det er netop fatwaen – altså den juridiske udtalelse – der skal sørge for, at de »regler«, der er formuleret i sharia, tilpasses til en bestemt situation.

Med enkelte undtagelser er der ingen europæiske love, der forhindrer muslimske kvinder i at bære tørklæde i det offentlige rum. Men som sagt skal man ifølge Oubrou også tage højde for den sociale kontekst. Hvis tørklædet kolliderer med de sociale normer og forhindrer en kvinde i at få et job, kan imamen give en fatwa, der »akklimatiserer« sharia ved at tillade, at kvinden tager tørklædet af, så hun kan få jobbet. Men i det hele taget mener Tareq Oubrou, at spørgsmålet om tørklædet slet ikke spiller nogen central rolle i islam, og at de aktuelle tørklæde-debatter i Europa er helt ude af proportion. Hvorvidt kvinder går med tørklæde eller ej er på ingen måde et centralt anliggende i islam. Islam er en religion, der handler om grundlæggende etiske værdier – ikke om tørklæder eller sko!

Oprindeligt kom islamismen til Vesteuropa med en række flygtninge og indvandrere, der ofte måtte forlade deres hjemlande (primært Egypten, Marokko eller Algeriet), fordi de – som islamister – var i opposition til de eksisterende regimer. Denne første generation af islamister på europæisk jord havde stadig blikket vendt mod deres hjemlande, idet de nærrede håb om en dag at vende tilbage, omstyre de lokale regimer og indføre en islamisk stat. Lidt efter lidt begyndte dette pro-

jekt dog at fortone sig, og de europæiske islamister er i stigende grad begyndt at interessere sig for muslimernes situation i Europa eller mere globalt (Bosnien, Tjetjenien, Gaza). Islamister er politiske aktivister, der er vant til at organisere sig i formaliserede grupper og organisationer. I Danmark er de bl.a. samlet i Islamisk Trossamfund (*wakf*), der i 2006 protesterede mod Jyllands-Postens karikaturtegninger og opfordrede til boykot af danske produkter i Mellemøsten. I Frankrig har de stiftet den store islamistiske paraplyorganisation, UOIF, der i lighed med Islamisk Trossamfund har ideologiske tråde til Det Muslimske Broderskab i Egypten.

Selv om mange danske politikere forsøger at dæmonisere »islamisterne«, afvise dialog og vel egentlig helst så dem hen hvor peberet gror, er islamisterne i stigende grad blevet stuerene og søger politisk indflydelse ad etablerede kanaler. I Frankrig er UOIF gået aktivt ind i det centrale Muslimske Råd (Conseil français du culte musulman), der samarbejder med den franske regering om at finde løsninger på konkrete problemer vedrørende islam (halalslagtning, gravpladser o.lign.). I Danmark er situationen en anden, fordi det er blevet et politisk *issue*, hvorvidt myndigheder overhovedet må gå i dialog med »islamister«, og om kvindelige »islamister« overhovedet må tage del i demokratiet ved at stille op til folketingsvalg. Det er derfor vanskeligt for islamisterne at få indflydelse via almindelige politiske kanaler. Med undtagelse af en gruppe som Hizb ut-Tahrir, der vender demokratiet ryggen, benytter islamisterne sig af deres grundlovssikrede ret til at ytre sig, demonstrere, stemme eller – i kølvandet på karikaturtegningerne – opfordre til boykot af danske varer. Asmaa Abdol Hamid kunne være et symbol på denne ny islamisme light, der er helt indforstået med, at det sekulære demokrati udgør rammen for det politiske engagement.

Selv om de ny islamister går ind for en vis

adskillelse af kønnene, undgår håndtryk med det modsatte køn og insisterer på at bære tørklæde, er det dog ikke udtryk for, at kvinderne skal »tilbage til kødgrøderne«. Tværtimod mener både de klassiske og de ny islamister, at kvinder skal have mulighed for at uddanne sig og spille en aktiv rolle i samfundet... bare de gør det islamisk, dvs. med passende islamisk dresscode. Men hvis man skal tro en indflydelsesrig islamist som Oubrou, er selv dette ikke længere et *must*.

Islamismen er altså en politisk ideologi, der opfatter den islamiske stat og i det hele taget det politiske liv som midler til at implementere sharia og således gennemføre det gode muslimske samfund. Dette fokus har dog ændret sig de seneste år, idet islamismen ikke længere er en revolutionær bevægelse, der sigter mod at skabe en islamisk stat. I Vesteuropa søger de i stigende grad accept og samarbejde med myndigheder og regering. For nogle unge er de blevet »skøde-islamister«, der lefler for Vesten. Nogle af disse unge søger andre græsgange, og her udgør salafismen et attraktivt alternativ.

### **Salafisme: en apolitisk strømning?**

Som sagt er de unge mænd fra de danske terrrorsager – i det mindste dem fra Københavnsområdet<sup>1</sup> – ikke islamister, men salafister. De har ingen ambitioner om at melde sig ind i politiske organisationer, og man finder dem næppe til demonstrationer eller på lobbyrejser til Mellemøsten. Da de ikke har fokus på staten eller søger politisk indflydelse via etablerede kanaler, er de ofte blevet opfattet som apolitiske. Det er en smule misvisende, da deres politiske engagement blot antager andre former. I modsætning til islamisterne, der er blevet »national-islamister«, fordi de tager del i det nationale politiske liv, er salafisternes politiske engagement primært lokalt og globalt. På den ene side engagerer de sig i lokalsamfundet – fx i forbindelse med den verserende bandekrig – og på den anden side følger de med i den internationale

situation og opfatter deres politiske engagement som del af en global kamp.

Hvor islamismen havde sit geografiske tyngdepunkt i Egypten og Pakistan, har vor tids salafisme sit udspring i Saudi Arabien. Den forveksles derfor ofte med Saudi Arabiens officielle religion, wahhabismen, som den også har meget til fælles med, men dog ikke kan slås i hartkorn med. Nogle af salafismens hovedfigurer er således saudiske stormuftier som Ibn Baz (1912-1999) eller Ibn Uthaimin (1926-2001). Såvel salafisme som wahhabisme er puristiske reformretninger, der tager udgangspunkt i en ide om, at den muslimske verden er i forfald, og at redningen skal komme ved, at islam bliver rensset for fremmede traditioner og kulturelle påvirkninger. Islams genrejsning skal altså ske ved at finde tilbage til islams kilder, Koranen og sunna (profetens sædvane) samt ved at efterligne Profeten og hans umiddelbare efterfølgere (*salaf al salih*). Salafisterne har ingen ambitioner om at kontekstualisere sharia, så den tilpasses den konkrete situation og kontekst. Tværtimod. Ved at følge Koranen og sunna og efterligne Profetens gerninger til punkt og prikke uden at tage højde for tid og sted, skal man undgå, at den menneskelige fornuft – der naturligvis ikke er på højde med Guds – indgår i definitionen af den islamiske norm.

Men for et af salafismens absolutte koryfæer, Nasir al-Din al-Albani (1914-1999), er selv wahhabismen ikke »ren« nok. Ifølge al-Albani findes der nemlig en beklagelig ambivalens i wahhabismen, i det mindste hvad angår den islamiske jura (*fiqh*). På den ene side hævder wahhabismens tilhængere nemlig, at de vender tilbage til kilderne – og dermed undgår den tradition, der fører lige luk mod forfaldet – men på den anden side har de wahhabistiske sheiker de facto fulgt en bestemt retsskole – hanbalismen – som de stort set bare har efterlignet (*taqlid*). Hanbalismen er en af de fire sunnitiske retsskoler, der voksede frem i de første århundreder efter Profe-

tens død, og som netop derfor udgør noget så beklageligt som en tradition.

For at komme *helt* tilbage til de fundamentale kilder, der ikke skal fortolkes, men »fortydes« – som det hedder på københavnsk – skal man ifølge Albani smide de fire retsskoler (*madhahib*) ud med badevandet og i stedet gøre studiet af *hadith* – overleveringer om, hvad Profeten gjorde og sagde – til det helt centrale. Det er nemlig kun ved at granske *hadith*, at det bliver muligt at besvare spørgsmål, som ikke én gang for alle er behandlet i Koranen, uden at gøre brug af noget så problematisk som den menneskelige fornuft. I modsætning til Koranen og *sunna*, der er formuleret af Gud og Profeten, er alle traditioner (retsskoler, filosofi, poesi etc.) jo blot menneskeskabte og bidrager derfor i en vis forstand til at »forurene« religionen.

Men hvordan kan man egentlig studere *hadith* uden at gøre brug af fornuften? Ifølge Albani skal det ske ved på ingen måde at forholde sig til indholdet (*matn*), der blot skal tages for pålydende som en ufravigelig norm. Studiet af *hadith* gælder derfor kun spørgsmålet om, hvorvidt en *hadith* er ægte eller ej. Og det er vel at mærke *alle* *hadith*, der skal gennem Albanis drakoniske screeningsproces. Der er således flere *hadith* fra ellers kanoniserede *hadith*-samlinger som Bukhari eller Muslim, der ikke får Albanis blå stempel og derfor falder fra kategorien »ægte« ned i den mindre prestigefyldte kategori »svag« (*daif*).

Det afgørende er imidlertid, at denne kritik af wahhabismen ikke udmønter sig i en politisk uenighed, som fører til, at salafisterne går i politisk opposition eller konspirerer mod det saudiske styre. I modsætning til islamisterne er store salafistiske sheiker som Ibn Baz, Ibn Uthaimin og al-Albani nemlig apolitiske i den præcise forstand, at de afholder sig fra at kritisere det saudiske regime. Al-Albani har ligefrem udtalt, at »god politik er at forlade

politik« (Lacroix, 2008). De klassiske salafi sheiker har set, hvordan deres islamistiske brødre blev forfulgt i Egypten og Syrien og har vurderet, at det ikke var umagen værd at udsætte sig for politisk forfølgelse, når deres projekt om at genrejse den sande islam langt hen ad vejen kunne realiseres inden for rammerne af det eksisterende politiske system. For salafisterne er islam nemlig ikke et politisk projekt, hvor sharia skal gøres til positiv lov i en islamisk stat, men en individuel norm, der ned i mindste detalje angiver, hvordan den gode muslim skal handle og leve. I modsætning til islamisterne, der fokuserede på staten og det politiske liv, er det primære for salafisterne den individuelle frelse. Salafismen er altså et individualistisk projekt, der handler om, at den enkelte muslim skal leve i overensstemmelse med Guds lov og således realisere sig selv. *Hadith* står i centrum for salafismen, fordi Profetens liv og levned (*sunna*) netop udgør den ultimative model, som enhver muslim har pligt til at efterleve. Og det gælder alle tænkelige aspekter af livet såsom beklædning, spisevaner, skægvekst, bedestilling etc.

Denne apolitiske grundholdning kommer også til udtryk ved, at salafisterne – i modsætning til islamisterne – ikke organiserer sig politisk. De stifter ikke politiske partier eller samler sig i formaliserede broderskaber. Tværtimod fungerer de i uformelle netværk og studiekredse (Wiktorowicz, 2000). I Saudi Arabien er de naturligvis repræsenteret på de store universiteter i Mekka og Medina, men i nabolande som Jordan og Yemen samler de sig i uformelle netværk og studiekredse eller mødes i private lejligheder for at diskutere. Denne uformelle struktur samt deres apolitiske grundholdning betyder, at salafisterne længe har undgået myndighedernes – og måske også forskernes? – bevågenhed. Der er i dag en stigende interesse for salafisme. I de seneste år er der således udkommet en række bøger og artikler om salafisme (fx Amghar, 2005, 2006; Al Rasheed, 2006;

Wiktorowicz, 2006; Holm, 2007; Hegghamar, 2008; Rougier 2008).<sup>2</sup> Den franske islamforsker, Olivier Roy, har længe behandlet fænomenet som »neo-fundamentalisme« (Roy, 2004), men er også for nylig gået over til betegnelsen »salafisme« (Roy, under udgivelse). Den stigende interesse skyldes formentlig den politiserede og måske ligefrem voldelige variant af salafismen.

Efter den første Golfkrig og efter »11. september« er der nemlig sket en umiskendelig politisering af salafismen. Selvom de fleste salafister i Europa sandsynligvis hælder mod den apolitiske gren, der pga. de store salafisheiker kaldes for »salafistisk sheikisme« (Haenni, 2006), er den politiserede udgave af salafismen – salafistisk jihadisme – via diverse al Qaeda-hjemmesider i dag blevet et hit blandt en lille gruppe yngre muslimer i Danmark.

### **Salafistisk jihadisme i Danmark?**

De personer, der har været involveret i de seneste terrorsager i Københavnsområdet, nærer uden tvivl en vis sympati for den voldelige gren af salafismen. I takt med at islamisterne er blevet stuerene – går til møder i integrationsministeriet, holder dialogmøder med PET eller måske ligefrem stiller op til valg – har de mistet evnen til at tiltrække de unge muslimer, der søger mere radikale, aktivistiske svar på muslimeres aktuelle situation. Det er her, salafismen kommer ind i billedet. Salafismen er en retning, der i øjeblikket vinder frem i Europa og især tiltrækker unge (Amghar, 2006). Det er svært at sige noget præcist om salafismens omfang, men den franske efterretningstjeneste vurderer, at i Frankrig – hvis befolkning er ca. 10 gange så stor som den danske – er der omkring 5.000 salafister. Det vurderes ligeledes, at hver fjerde franskmand, som i dag konverterer til islam, er salafist (Haenni, 2006). I modsætning til islamismen, der ofte forvaltes af ældre indvandrere, er salafismen »det nye«, den er »på mode«, den er »de unges

islam« (Amghar, 2006). Den franske imam, Dhaou Mesquine, fra pariserforstaden Aubervilliers fortæller, at der i øjeblikket »blæser en vind fra Orienten, som bringer tekster og fjernsynsprogrammer fra Saudi Arabien. Den promoverer Hanbali<sup>3</sup> eller det, der er værre« (Bowen, 2004: 341). Mesquine forklarer, at de unge i dag foretrækker imamer, der kun underviser efter Koranen og hadith, men er stærkt kritiske over for imamer, der inddrager de etablerede retsskoler. De efterspørger den rene salafistiske vare, der uanset tid og sted giver samme klare og entydige svar på spørgsmål om, hvad en god muslim bør gøre. De ønsker ikke en blød, spirituel islam à la Oubrou, men en normativ islam, der kan sætte skik på deres desorganiserede liv (Haenni, 2006).

De unge mænd fra de seneste danske terrorsager er ikke første generation af jihadister<sup>4</sup> på dansk jord (Taarnby, 2006). I 90'erne var København en vigtig plet på den europæiske jihadismes landkort, idet vi husede den prominente egyptiske islamist, Talal Fouad Qassem – Abu Talal – der i Egypten var blevet dømt til døden in absentia for medvirken til mordet på Sadat. Indtil 1995, hvor han på mystisk vis forsvandt i Bosnien,<sup>5</sup> havde Abu Talal usædvanlig gode forbindelser til andre jihadistiske hotspots i Europa. Han stod i nær forbindelse med et kendt »kulturhus« i Milano, som under ledelse af Anwar Shaban ydede aktiv støtte til krigen i Bosnien. Denne første generation af jihadister på europæisk jord var ikke *strictly* salafi i den ny saudiske variant, vi ser i dag. De havde snarere rødder i den nordafrikanske islamisme (det egyptiske Gama'a Islamiyya eller det algeriske FIS). Hvis man sammenligner den første generation af jihadister med personer fra vor tids terrorsager, er der tale om meget forskellige opfattelser af, hvad militant aktivisme og jihadisme overhovedet går ud på.

Mens den første generation primært sigtede mod at befri besatte områder i den muslim-

ske verden, sigter vor tids europæiske jihadist-er mod at ramme de vantro eller korrupte muslimske ledere, der samarbejder med USA. De klassiske islamister var mujahidiner, der kæmpede guerillakrig i Afghanistan, Bosnien, Kashmir eller Tjetjenien. De ny jihadist-er sigter mod at realisere sig selv ved at indlede en karriere som martyr (*shahid*). Hvis de stadig maner til kamp mod muslimske regeringsledere, er det ikke kun fordi de har forrådt islam, men primært fordi de er i lommen på USA og Vesten (det saudiske kongehus eller »Bushsharraf« i Pakistan). Der er altså sket en udvikling fra defensiv til offensiv jihad. Det gælder ikke længere om at gå i krig for at befri et muslimsk territorium og skabe en islamisk stat, men om at lave selvmordsattentater for at realisere sig selv (ved at indløse en enkeltbillet til paradiset). Den ny jihadist sigter ikke mod at skabe retfærdighed i en uretfærdig verden, men opfatter sig som en »ren«, der opererer i en uren verden. I den forstand er vores lokale Guantánamo-fange, Slimane Abderrahmane, en jihadist af den gamle skole. Han havde ingen planer om at sprænge terrorbomber i europæiske hovedstæder, men drømte om at komme til Tjetjenien for at støtte den væbnede kamp. Det var for at realisere dette projekt, at han i 2001 lagde vejen over Afghanistan.

### **Radikalisering: fra ideologi til handling – eller lige omvendt?**

Inden jeg kommer nærmere ind på, hvad salafistisk jihadisme mere præcist består i, er det nødvendigt at berøre spørgsmålet om forbindelsen mellem religion og terror. Det er vigtigt ikke at overdrive religionens rolle, for der er intet, der tyder på, at det er religion eller ideologi, der får folk til at flirte med ideen om at begå terror. Det fremføres ofte som den rene og skære selvfølge, at islam eller al Qaedas ideologi *inspirerer* unge muslimer til at begå terror. Denne forestilling bygger på en ide om, at religion eller ideologi er det primære, som på sigt fører til en intention om at handle eller begå terror. *Først* bliver man re-

ligiøs (eller stifter bekendtskab med en radikal ideologi), *derefter* indleder man en såkaldt »radikaliseringsproces«, som netop består i, at man kommer under indflydelse af radikale ideer. I takt med at man bliver mere og mere religiøs – dvs. i takt med at man i stigende grad kommer under indflydelse af radikale ideer – bliver man stadig mere villig til at begå terror... indtil det springende punkt, hvor processen tipper over og »den radikaliserede« er klar til at tage skridtet fra tale til handling. Men er det overhovedet det, der foregår?

På baggrund af de terrrorsager vi har haft i Danmark – og på baggrund af erfaringer fra udlandet – kunne man argumentere for, at det snarere er det modsatte, der er tilfældet, nemlig at viljen til at handle går forud for det teologiske eller ideologiske engagement. En af de dømte i den såkaldte »Glasvej-sag« havde uden tvivl et stærkt politisk engagement, et ønske om at »handle«, »kæmpe« eller »gøre noget«, og på denne baggrund opsøgte han diverse radikale grupperinger, der måske kunne hjælpe ham på vej i dette forehavende. Først havde han for en kort bemærkning været omkring Hizb ut-Tahrir. Derefter var han tilknyttet et salafistisk miljø i København, der er kendt for militante synspunkter. Under et ophold i Pakistan opsøgte han skiftevis Den store Moské i Lahore og Den røde Moské i Islamabad. Den røde Moske var på det tidspunkt hjemsted for den radikale imam, Abdul Rashid Ghazi, der havde forbindelser til al Qaeda og det pakistanske Taleban. Under Julikrigen i 2006 mellem Israel og Hizbollah, ville han til Libanon for at kæmpe. Det lykkedes ham dog ikke at komme af sted, men da han i 2007 kom tilbage til Pakistan, opsøgte han igen miljøet omkring Den røde Moské. Her kom han i kontakt med en person, der tog ham med til Nordwaziristan i den nordvestlige del af Pakistan – et område, der i dag er tilholdssted for diverse militante grupper med tilknytning til al Qaeda og det pakistanske Taleban. Ifølge en person

fra det amerikanske justitsministerium, der vidnede i sagen, havde han i Den røde Moské mødt en »al Qaeda-facilitator«, der havde sørget for, at han kunne komme i en al Qaeda træningslejr i Waziristan. Ifølge hans egen forklaring var han taget derop for at besøge en ven.

Under alle omstændigheder tyder alt dog på, at han i udgangspunktet havde en »vilje til at handle«, og at han på denne baggrund shoppede rundt mellem diverse radikale miljøer, der kunne skaffe adgang til de forjættede slagmarker. I religiøs eller ideologisk forstand er de miljøer, han har frekventeret, ekstremt heterogene og repræsenterer på ingen måde en bestemt form for religion. Der er altså ingen tegn på, at en fordybelse af et religiøst eller teologisk engagement trin for trin førte til en vilje til at handle. Andre personer fra samme miljø, som ikke har været direkte involveret i terrorsager, har ligeledes militante erfaringer med i bagagen (militante erfaringer fra udlandet, tilknytning til politiske miljøer i Danmark, tilknytning til ungdomshuset). I disse tilfælde er det altså ikke mødet med islam, der udløser et politisk engagement, men snarere et politisk engagement, der alt efter tid og sted knytter sig til diverse ideologier og miljøer.

I andre europæiske lande har man lignende erfaringer. I en rapport fra *International Crisis Group* om jihadisme i Frankrig konkluderes det: »radikalisering er frem for alt en politisk proces, der evt. kan få en teologisk formalisering, men denne formalisering sker kun efterfølgende og er sjældent den udløsende faktor« (Haenni, 2006). Netop derfor ser man, at såkaldte »radikaliseringsprocesser« i dag går ekstremt hurtigt. Rapporten nævner en vis Mohamed A, der omkom som kombattant i Irak. Fra han begyndte at frekventere et bestemt radikalt miljø, gå med djellaba, lade skægget stå etc., til han drog til Irak, gik der ca. to uger. Det tyder på, at det ikke var teologisk fordybelse, der førte til en

vilje til at handle, men snarere, at en vilje til at handle tager en religiøs form, fordi den salafistiske jihadisme i øjeblikket tilbyder den mest attraktive modstandsideologi, og fordi jihadistiske miljøer kan skabe kontakter, der gør det muligt at skride til handling.

De unge bliver næppe overbevist af teologiske argumenter. De bliver snarere påvirket af konkrete erfaringer med vold og uretfærdighed, som gør dem modtagelige for film, der viser, hvorledes muslimer bliver ydmyget og undertrykt i Afghanistan, Bosnien eller Palæstina. Den salafistiske jihadisme er altså ikke bare en fritsvævende ideologi, der kan inspirere eller ligefrem hjernevaske unge muslimer. Den fungerer, fordi den har resonans i forhold til de unge muslimers egne erfaringer og behov. I en strategisk variant giver den nogle præcise indikationer for, hvad en god muslim bør gøre og giver samtidig mulighed for at udtrykke en klar modstand til USA, Vesten og det materialistiske samfund. Salafismen står altså i grel modsætning til islamismen, der i stigende grad forsøger at »gradbøje« islam og gå i dialog med vestlige regeringer og myndigheder.

### **Fra saudisk jihadisme til militant engagement i Danmark**

Men selv om religionen ikke er *trigger* – og dermed næppe er det sted, man skal lede, hvis man skal løse »terrorismens gåde« – spiller den alligevel en rolle for mange personer, der befinder sig i såkaldt militante miljøer i dag. Hvis man har en diffus vilje til at »gøre noget« – fx i forhold til den uretfærdighed, muslimer udsættes for rundt omkring i verden – kan ideologien give denne vilje form, retning og mening. Den har også en vigtig social funktion, idet den er adgangsbillet til de miljøer, der kan bane vejen for et militant engagement. Der er tale om attraktive miljøer, hvor man kan få status, anerkendelse, sammenhold og spænding, og hvor man helt konkret – ved hjælp af det salafistiske look – kan *performe* sin modstand i det

offentlige rum. Religionen udgør altså en form for kapital, man skal være i besiddelse af for at få adgang til det jihadistiske felt.<sup>6</sup> Selv om man ikke behøver at have et indgående og detaljeret kendskab til en bestemt ideologi for at kaste sig ud i en løbebane som terrorist, er det nok en forudsætning, at man tilslutter sig ideologien for at være en del af miljøet. Og i de seneste år er det især den salafistiske jihadisme, der har tiltrukket unge danskere med militante ambitioner.

Som sagt var salafismen oprindelig apolitisk i den præcise forstand, at den opfattede islam som en individuel norm (at følge Profetens eksempel) og undgik enhver kritik af det pågældende regime. I et land som Saudi Arabien har de store salafistiske sheiker af og til givet fatwaer om politiske emner, men har bevidst undgået at kritisere det saudiske kongehus. Som sagt er der dog siden 90'erne sket en politisering af salafismen. I kølvandet på den første Golfkrig (1991) opstod der nogle religiøse miljøer, som – helt i modstrid med den klassiske salafisme – ytrede kritik af det saudiske regime, der tillod amerikansk tilstedeværelse i »de to byers land«. I 1990 opstod den politiserede Sahwa-bevægelse (*Sahwa Islamiyya*) med frontfigurerne Salman al-Awda og Safar al-Hawali. De ønskede et brud med den kvietistiske holdning, der traditionelt har kendetegnet den saudiske ulama, og kritiserede den saudiske udenrigspolitik – navnlig spørgsmålet om, hvorvidt det var legitimt at få hjælp fra vantro (USA) til at bekæmpe en muslimsk hær fra Irak.

Men efter 2001 bliver salafismen i Saudi Arabien decideret jihadistisk. For det første kommer en del saudiske al Qaeda-kombattanter tilbage fra Afghanistan. Nogle af disse danner al Qaeda på den Arabiske Halvø (AQAP), som gennemfører en række terrorattentater i Saudi Arabien. Men for det andet sætter den internationale situation fornyet gang i politiske diskussioner om den amerikanske tilstedeværelse i Saudi Arabien og ik-

ke mindst spørgsmålet om jihad, dvs. hvorvidt og under hvilke præcise omstændigheder jihad er legitim – herunder forskellen mellem martyroperationer og selvmordsoperationer.

Men hvad betyder ideologiske diskussioner i Saudi Arabien overhovedet for militante miljøer i Europa og Danmark? Sagen er, at disse diskussioner faktisk betyder noget. Via en lang række hjemmesider, passwordbeskyttede al Qaeda-fora, salafistiske blogs og i stigende grad via Youtube er unge i Danmark og Europa direkte koblet op på den internationale jihadisme og kan således følge med i al Qaeda-relaterede diskussioner *on a daily basis*. En del europæere – også danskere – har haft mulighed for at studere i Saudi Arabien, fordi de saudiske ambassader rundhåndet har uddelt stipendier. Men i de senere år er salafismen især udbredt via internettet. En hjemmeside som Paltalk ([www.paltalk.com](http://www.paltalk.com)) har været stærkt medvirkende til salafismens udbredelse i Europa. Den tilbyder online-kurser med Mekka- og Medina-baserede sheiker og giver adgang til diverse tematiske chat-rooms (Thomas, 2008).

Nogle af de unge mænd, der var indblandet i Glostrup-sagen har fulgt med i al Qaeda-relaterede fora. Her har de bl.a. interesseret sig for, hvorledes saudiske sheiker forholdt sig til spørgsmålet om martyroperationer. Efter attentatet i London d. 7/7 2005 gløder internettet med salafistiske fatwaer om, hvorvidt selvmordsattentater som det i London er tilladte. Nogle af de religiøse referencer, som de implicerede i Glostrup-sagen har angivet, er navne som Bashir al-Tartusi og Nasser al-Fahd. I august 2005 udsender Tartusi en meget omdiskuteret fatwa om selvmordsoperationer. Tartusi er en estimeret sheik inden for salafistisk jihadisme, og man kunne derfor tro, at hans fatwa ville være en hyldest eller måske ligefrem en opfordring til selvmordsaktioner. Men hans fatwa er tværtimod et langt og yderst velbegrundet argument for,

hvorfor selvmordsoperationer *ikke* er tilladt. Fra august til november (anholdelser i Glostrup-sagen sker i oktober) udsender han intet mindre end seks fatwaer om spørgsmålet. Han skriver bl.a. om London-attentatet, at »disse handlinger er tættere på selvmord [*intihar*] end på martyrium [*istishhad*], og de er forbudte« (Hazan, 2006). Det samme gælder den yngre sheik Nasser al-Fahd (f. 1968), der blev anholdt efter et terrorattentat i Riyadh i 2003. Efter sin løsladelse samme år trak han i et langt tv-interview sine tidligere synspunkter tilbage og fordømte nu attentatet i Riyadh: »At sprænge sig selv i luften i sådanne operationer er ikke martyrium, men selvmord.« (Fahd, 2003). Andre religiøse referencer, som personer fra Glostrup-sagen har angivet, indtager den modsatte holdning.

Det interessante er altså, at den salafistiske jihadisme ikke bare er én sammenhængende ideologi, der har en *effekt* på unge muslimer i Europa – altså en enstrengt *top-down* proces, hvor ideologien så at sige implementeres. Man kan ikke bare downloade en samlet jihadistisk pakke, for der findes ikke ét kanonisk hovedværk à la *Das Kapital* eller *Maos Lille Røde*, som unge med terrorambitioner kan konsultere. Den salafistiske jihadisme er tværtimod polyfon og i konstant forandring. Den består af en masse forskellige stemmer og ytringer, som ofte er i direkte modstrid med hinanden. Og den er i konstant bevægelse, fordi de estimerede salafi-sheiker løbende udsteder fatwaer, der forholder sig til den konkrete situation. Det sker også, at de estimerede sheiker vender 180 grader rundt og indtager den modsatte holdning end tidligere (ofte efter ophold i et saudisk fængsel...). De unge vesteuropæere, der i dag har direkte adgang til den salafistiske »al-qaedisme« via internettet, er altså ikke bare passive individer, der bliver hjernevasket. Tværtimod kræver det aktiv deltagelse at holde rede på, hvad de salafistiske sheiker mener om diverse former for vold og ikke mindst, hvem af de utallige sheiker, man evt. vil tilslutte sig. Det

er naturligvis ikke alle i et radikalt miljø, der interesserer sig for ideologiske spidsfindigheder, og det er heller ikke nødvendigvis de ideologisk interesserede, som er mest aktivistiske. Men hvis bare nogle i et miljø har kapacitet til at følge med, kan de løbende brieffe de andre.

### **Islamisme, salafisme og terror**

De unge mænd, der de seneste år har været anklaget i danske terror-sager, er ikke, som det ofte hævdes, »militante islamister«. Deres religiøse praksis og deres politiske overbevisning har langt større affinitet med »salafistisk jihadisme« – en retning, der de seneste år har fået øget tilslutning i Vesteuropa. Islamismen, der startede som en revolutionær bevægelse, har de seneste år gennemgået en drastisk forvandling, idet de islamistiske organisationer i stigende grad har søgt at tilpasse islam til en europæisk kontekst. I visse lande har islamister ligefrem søgt indflydelse ved at indgå i muslimske råd, der samarbejder med regering og myndigheder. Men for nogle unge er dette et unødigt knæfald for Vesten. De shopper rundt på det religiøse marked og finder mere militante former for islam, der svarer til deres behov for at handle og »gøre noget« i forhold til den situation, muslimer befinder sig i rundt omkring i verden. Det er her, den salafistiske jihadisme kommer ind i billedet. Salafismen, der har rødder i Saudi Arabien, var oprindeligt en apolitisk retning, der ignorerede politik og opfattede islam som en individuel norm. Efter »11. september« har salafismen i sin politiske og ligefrem voldelige variant vundet en vis tilslutning blandt unge muslimer i Europa. Den er »det nye«, den lefler ikke for Vesten, men tilbyder tværtimod en klar modstandsideologi, som giver adgang til nogle små eksklusive miljøer af »frelste« (*firqa najiyya*).

At visse unge bliver tiltrukket af den salafistiske jihadisme, betyder dog ikke, at religion er årsag til »radikalisering« eller en *stepping*

stone til et radikalt politisk engagement. Alt tyder tværtimod på, at et politisk engagement og en vilje til at handle i dag leder unge på sporet af den salafistiske jihadisme. En sådan form for islam giver ex post facto deres politiske engagement mening og retning. Den salafistiske jihadisme er ikke bare en frit svævende ideologi, som kan indpodes i unge muslimer. Den fungerer, fordi den har resonans i forhold til deres egne erfaringer og situation, og fordi den giver nogle klare svar på, hvad de skal gøre.

### Noter

1. Jeg har i 2008 fulgt tre danske terrorretssager i København sammen med ph.d.-studerende Ann-Sophie Hemmingsen. Min viden begrænser sig derfor til København og omegn. To af de tre sager endte med frifindelse.
2. Se også *ISIM Review*, nr. 21, forår 2008, der indeholder seks artikler om salafisme.
3. Hanbali er en af de fire islamiske retsskoler og bliver ofte opfattet som den mest strikse.
4. I denne sammenhæng er en jihadist ikke nødvendigvis en person, der praktiserer voldelig jihad, men blot en person, der sympatiserer med jihadismen.
5. Ifølge tidligere direktør for CIA, Michael Scheuer, den første *rendition* i Europa, interview i *Politiken*, 20. oktober 2007. Så vidt vides udleverede amerikanerne Abu Talal til Egypten, men her fortaber sporene om hans videre skæbne sig.
6. For en teoretisk diskussion af forholdet mellem religion og terror se Crone, 2009.

### Litteratur

Al-Rasheed, Madawi (2006), *Contesting the Saudi State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Andersen, Lars Erslev (under udgivelse), »Al-Qaida: From organisation to ideology«, *Intellectual Discourse*.

Amghar, Samir (2005), »Les salafistes français: une nouvelle aristocratie religieuse«, *Maghreb-Mas-hrek*, 183: 13-31.

Amghar, Samir (2006), »Le salafisme en Europe: la mouvance polymorphe d'une radicalisation«, *Politique étrangère*, 1: 67-78.

Bowen, John R. (2004), »Pluralism and Normativity in French Islamic Reasoning« i Robert Hefner,

red., *Islam, Pluralism, and Democratization*, Princeton: Princeton University Press, pp. 326-46.

Crone, Manni (2009), »Doing terror! Radical Islamism and the performance of terror«, paper præsenteret på International Studies Association, New York, 15.-18. februar.

Haenni, Patrice (2006), »La France face à ses musulmans: émeutes, jihadisme et dépolitisation«, International Crisis Group, *Report Europe* 172.

Hazan, D. (2006), »Expatriate Syrian Salafi Sheikh Al-Tartusi Comes out against Suicide Attacks«, *MEMRI special report* nr. 40, <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sr&ID=SR4006> (accessed 300409).

Hegghammar, Thomas (2008), »Islamist violence and regime stability in Saudi Arabia«, *International Affairs*, 84(4): 701-15.

Holm, Ulla (2007), »Unge muslimer og salafister i Frankrig«, *DIIS Working paper* 2007/21.

Høg, Erik (2006), »Religionernes rolle i terrorisme« (interview med Jesper Langballe og Jørgen Bæk Simonsen), *Universitetsavisen*, 7. december.

Lacroix, Stéphane (2008), »L'apport de Muhammad Nasir al-Din Al-Albani au salafisme contemporain« i Bernard Rougier, red., *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris: PUF, pp. 45-64.

Oubrou, Tareq 2000. »Introduction théorique à la chari'a de minorité«. [http://www.oumma.com/spip.php?page=imprimer&id\\_article=7](http://www.oumma.com/spip.php?page=imprimer&id_article=7) (accessed 110707).

Oubrou, Tareq 2003. »La charia de minorité: contribution pour une intégration légale de l'islam«. [http://islamlaicite.org/article.php3?id\\_article=24](http://islamlaicite.org/article.php3?id_article=24) (accessed 080807).

Ramadan, Tariq (2004), *At være europæisk muslim*, Højbjerg: Hovedland.

Rougier, Bernard (2008), *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris: PUF.

Roy, Olivier (1992), *L'Échec de l'islam politique*, Paris: Éditions du Seuil.

Roy Olivier (2004), *Den globaliserede islam*, København: Vandkunsten.

Roy, Olivier (under udgivelse), »Islam i Europa«, Peter Madsen og Gert Sørensen, red., *Europa – et uafsluttet projekt*, København: Tiderne Skifter.

Sheik, Mona (2009), »How does Religion matter?«, paper præsenteret på International Studies Association, New York, 15.-18. februar.

Taarby, Michael (2006), »Jihad in Denmark – An overview and analysis of Jihadi activity in Denmark 1990-2006«, *DIIS Working Paper* 2006/35.

Thomas, Dominique (2008), «Le rôle d'internet dans la diffusion de la doctrine salafiste», in Bernard Rougier, red., *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris: PUF, pp. 87-102.

Wiktorowicz, Quintan (2000), «The Salafi Movement in Jordan», *International Journal of Middle East Studies*, 32(2): 219-40.

Wiktorowicz, Quintan (2006), «Anatomy of the Salafi Movement», *Studies in Conflict & Terrorism*, 29(3): 207-39.

Wæver, Ole (2006), «What's Religion got to do with it? Terrorism, War on Terror, and Global Security», *Keynote lecture at the Nordic Conference on the Sociology of Religion*, August 11, in Aarhus.