



C-UPPSATS

AVANCERAD NIVÅ

Våren 2014

Sektionen för lärarutbildning
Religionsvetenskap

Islam och Västvärlden

**En komparativ studie rörande möjligheten till
en förening mellan Sayyid Qutb och Tariq
Ramadans olika syn på samhällsstrukturen och
den västerländska liberala demokratin**

Författare
Calle A. Lindskoug

Handledare
Johan Cato

Examinator
Mats Bergenhorn

Abstract

The purpose of this comparative study is to investigate if the views of Sayyid Qutb and Tariq Ramadan regarding social structure and religion are possible to unite with western liberal democracy. The basis of the study is the problematizing approaches written by Qutb and Ramadan regarding the possible unity between Islam and democracy. These problematizing approaches are then tested on the political philosophy of liberalism to see if a unity is possible.

The result showed that Qutb's view did not meet the criteria of democracy, which wasn't surprising due to his negative views on the system. However, Ramadan's reformist view on Muslim identity did unite with the views of liberal democracy, though questions regarding the possibility of creating and preserving a European Muslim identity in the secular society were immediately brought to attention.

The importance in Qutb's view is social equality, unity and submission to God and the importance of Ramadan's view is to create and preserve a European Muslim identity and adapt to the society where you live and participate as a citizen. Qutb's view will not tolerate diversity and one is to keep or convert to the Muslim faith. Ramadan's view however, adapts to the existing social structure.

Keywords: Islam, democracy, liberalism, Europe, Muslim identity, Tariq Ramadan, Sayyid Qutb, social structure

Innehållsförteckning

1. Inledning	5
1.1 Syfte och frågeställningar	7
1.2 Metod och material	7
1.3 Tidigare forskning	10
2. Teori	12
2.1 Liberal demokrati	12
2.1.1 Demokratidefinitionens dilemma	15
2.1.2 Sociala förankringspunkter.....	15
2.2 Islamisk demokrati	16
3. Bakgrund.....	20
3.1 Vad är islamism?	20
3.2 Hur, när och varför växte den fram?.....	21
3.3 Islamismens mångfald	25
3.3.1 Abu'-Al'a Mawdudi	26
3.3.2 Hasan al-Banna.....	27
3.3.3 Sayyid Qutb	28
4. Empiri	30
4.1 Sayyid Qutb	30
4.1.1 Folkhemsislamism och Qutbs tidigare skrifter	30
4.1.2 Avantgardism och Qutbs senare skrifter.....	32
4.2 Tariq Ramadan	35
4.2.1 Vad har islam och <i>shura</i> att erbjuda?	35
4.2.2 Hur bör en europeisk muslim agera i ett sekulärt samhälle?	37
5. Analys	42
5.1 Likheter och skillnader mellan Qutb och Ramadan	42
5.1.1 Qutb som utgångspunkt	42
5.1.2 Ramadan som utgångspunkt.....	43
5.1.3 Likheter mellan Qutb och Ramadan	44
5.2 Qutb, Ramadan och den liberala demokratin	45
5.2.1 Qutb och den liberala demokratin	45
5.2.2 Ramadan och den liberala demokratin	47
5.2.3 Sammanfattning.....	48

6. Resultat	49
6.1 Qutb i förhållande till den liberala demokratin	49
6.2 Ramadan i förhållande till den liberala demokratin	49
7. Diskussion.....	51
7.1 Qutb och islamisk demokrati.....	51
7.2 Ramadan och religionens roll i det sekulära samhället	52
7.3 <i>Shura</i> och liberal demokrati	53
8. Slutreflektion	54
8.1 Framtida forskning	54
8.2 Avslutande ord.....	54
Käll- och litteraturförteckning	56

1. Inledning

Jag har för avsikt att genomföra en studie vars syfte är att utreda om de två muslimska tänkarna, Sayyid Qutb (1906-1966) och Tariq Ramadans (1962-), olika syn på samhällsstrukturen går att förena med den västerländska liberala demokratin. Tanken är att jag ska fördjupa mina kunskaper om och min förståelse för islamism och dessutom studera texter av båda tänkarna. Jag kommer sedermera ställa de två tänkarnas synsätt mot den västerländska liberala demokratin (vilken definieras senare) för att finna likheter och skillnader och sedan gå på djupet och analysera hur deras syn på samhällsstrukturen hade sett ut i förhållande till västerländsk liberal demokrati och vilket värde religionen har som social förankringspunkt i deras synsätt.

Många frågar sig om det är möjligt att förena islam och demokrati och en av dem är Leif Stenberg, professor vid centrum för Mellanösternstudier på Lunds universitet. Han har skrivit en tankeväckande artikel rörande ämnet.

Stenberg resonerar i sin artikel kring islam och demokrati med utgångspunkten att det är fel att fråga sig om islam kan förenas med demokrati. Han skriver att det ofta blir generaliseringar kring de islamistiska grupperna och islam i allmänhet, som ger intrycket att islam är en enhetlig grupp, vilket inte stämmer överens med verkligheten. Det finns ingen överskridande islamisk samhällsfilosofi och det är Stenberg tydlig med att påpeka. Han menar att man sällan gör en djupare reflektion kring hur liberal demokrati växer fram och formas i olika delar av världen. Stenberg vill med artikeln framföra att det viktiga är att se vad islam gör för medborgarna, snarare än att undersöka om islam går att förena med demokrati (Stenberg, 2013).

Jag besvarar artikeln på följande sätt i förhållande till min uppsats:

Stenberg börjar med en grov generalisering, där han säger att utgångspunkten i många fall är att islam innehåller en enda samhällsfilosofi som delas av alla muslimer. Han pekar sedan på att det sällan görs en djupare reflektion kring hur liberal demokrati formas på olika sätt i olika länder. Min utgångspunkt ligger inte i den generaliseringen som han pekar på i början utan i de exempel på grupper han nämner senare i artikeln. I mitt fall, de två muslimska tänkarna Sayyid Qutb och Tariq Ramadan. Ramadan som förespråkar en form av anpassning till det moderna samhället samt Qutb som förespråkade islamsk republik. Dock ska man ha i åtanke att de två tänkarna levde i helt olika tider och kontexter. På grund av förutsättningarna och

omständigheterna, så hade Qutb och Ramadan två helt olika synsätt på samhällslivet, vilket jag finner ytterst intressant att studera i förhållande till den västerländska liberala demokratin och även i förhållande till hur det samhället såg ut under moderniteten. Med det menar jag, att under en mellanstation i moderniseringsprocessen, så påverkade kyrkan och traditionerna människan på ett helt annat sätt än idag. Utifrån Johan Fornäs (professor i medie- och kommunikationsvetenskap vid Södertörns högskola) framställning av moderniseringsprocessen och de senmoderna dimensionerna, så ser vi att det fanns ett socialt och politiskt värde i sociala förankringspunkter i samhället, som i mer eller mindre brutits upp idag (Fornäs, 1990 sid. 15 & 23). När jag sedermera läser om det Muslimska brödrskapet i Jordanien i Stenbergs artikel och tittar i Mohammad Fazlhashemis bok (*Vems Islam*, 2008), så tycker jag mig se likheter med det som vi i västvärlden har gått miste om och min nyfikenhet växer. Det muslimska brödrskapet i Jordanien går så långt att de menar att begreppet *shura* (rådfrågande) är detsamma som västerländsk demokrati (Stenberg, 2013). Fazlhashemi uttrycker sig på följande sätt: "Fortfarande står islam för en grundläggande plattform, för en modern identitet som lämnar utrymme för globala normer, konventioner och system" (Fazlhashemi, 2008, sid. 233)

Min ståndpunkt är att jag naturligtvis håller med Stenberg att det är fel att generalisera och utgå från en överskridande islamisk samhällsfilosofi och sätta den mot den liberala demokratin. Dock upplever jag att han uttalar sig något överdrivet när han påstår att "det är fel att fråga sig om islam kan förenas med demokrati" (Stenberg, 2013), även om man kan förstå vad han menar. Det skall också tilläggas att det finns en stor debatt kring ämnet med kritiker som anser att islam och västerländsk demokrati är oförenliga. Kritiken kommer från båda sidorna. Från muslimskt håll hävdar man att demokrati är ett västerländskt påfund som den muslimska världen inte bör anamma (Ramadan, 2001 sid. 76). Från västerländskt håll hörs ofta höga röster som menar att ett system inte skall byggas på religion (Ramadan, 2001 sid. 76). Jag vill studera de olika synerna på samhällsstrukturen som de två tänkarna argumenterar för och jag finner ett stort intresse i hur de synsätten kan ställas i förhållande till liberal demokrati och samhället under moderniteten. Jag har inget intresse av att generalisera. Därav finner jag det fullt rimligt att undersöka i vilken form deras synsätt är förenliga med västvärldens liberala demokrati, utan att på något sätt kritisera. Bara för jag använder den liberala demokratin som definition av demokrati, så innebär det inte att den formen är den bästa, men eftersom den präglar större delen av västvärlden (Held, 1997 sid. 153), så blir den också lättast att utgå ifrån.

Det är av största vikt för mig att denna uppsats inte uppfattas som "islam-kritisk", eftersom det inte är min avsikt, utan snarare ger en inblick i hur man i olika delar av världen använder begreppet "demokrati" och hur det tar sig uttryck. Detta innebär att jag inte kommer ta ställning eller har för avsikt att undersöka om det ena synsättet är mer rätt än det andra, utan istället visa på hur de kulturella och sociala aspekterna påverkar förhållandet av demokratin.

1.1 Syfte och frågeställningar

Syftet med denna komparativa studie är att jämföra Sayyid Qutbs och Tariq Ramadans olika syn på islam i förhållande till samhällsstrukturen. Genom en grundlig fördjupning av utvalda skrifter av dessa tänkare, har jag för avsikt att utröna hur deras syn på religionen och samhället ställer sig i förhållande till den västerländska liberala demokratimodellen. Studien avser att lyfta likheter och skillnader synsätten emellan och dra slutsatsen om en förening mellan dem är möjlig. Skiljer sig synen på religion och samhälle så pass mycket att de aldrig kommer kunna förenas eller talar förespråkarna egentligen om samma grunder men legitimerar sitt synsätt på olika sätt?

Studiens frågeställningar blir följande:

- Vilka likheter och skillnader finner vi mellan Qutbs, Ramadans och den västerländska liberala demokratin syn på samhällsstrukturen och religion?
- Är en förening mellan islam och västerländsk liberal demokrati möjlig utifrån Qutbs och Ramadans synsätt?
- Vilket värde har religionen som social förankringspunkt, det vill säga gemensamt socialt och politiskt värde, i de båda synsätten?

1.2 Metod och material

Studien jag kommer att genomföra bygger på en komparativ metod. Jag har för avsikt att göra en grundläggande jämförelse mellan två muslimska tänkare (Sayyid Qutb och Tariq Ramadan) och sedan ställa deras olika synsätt mot den västerländska liberala demokratin. Utfallet kommer studeras för att utröna om deras synsätt kan närma sig den västerländska liberala demokratin eller om en förening mellan synsätten är omöjlig. Eftersom detta är en komparativ studie, det vill säga, att den bygger på jämförelse, så finner jag att den mest passande metoden en litteraturstudie. Motiveringen är att båda tänkarna jag valt att studera har

influerat många muslimska tänkare och även bidragit stort till debatten om islamiska samhällen och muslimers plats och religionsutövning i samhället.

I bakgrundskapitlet där islamismens framväxt, utbredning och mångfald beskrivs, kommer huvudlitteraturen vara följande tre böcker: Fazlhashemi, Mohammad (2008) *Vems islam: de kontrastrika muslimerna*, Gardell, Mattias (2006) *Bin Ladin i våra hjärtan: globaliseringen och framväxten av politisk islam* och Hjärpe, Jan (2010) *Islamism: politisk-religiösa rörelser i den muslimska världen*.

Fazlhashemi gör en grundläggande presentation av hur islam förändrats genom historien och drar paralleller till idag, där han även diskuterar fundamentalistiska, traditionalistiska och moderna hållningar. Han för en även en diskussion kring islam och demokrati.

Gardell diskuterar bland annat islams förhållande till demokrati, mänskliga rättigheter och islamofobins återkomst. Han visar på framväxten av politisk islam i förhållande till globaliseringsprocessen och hur teorier om islamiska samhällsordningar växer fram i områden där social välfärd och mänskliga rättigheter är frånvarande.

Hjärpe gör en grundläggande framställning av mångfalden inom islamism. Han diskuterar de olika inriktningarna och förser sina läsare med en djupare inblick för att bland annat krossa myten om att de som engagerar sig i politisk islam är en enhetlig grupp.

I teorikapitlet där jag kommer presentera den liberala politiska filosofin samt grunden för islamisk demokrati är följande verk huvudlitteratur: Held, David (1997) *Demokratimodeller: från klassisk demokrati till demokratisk autonomi* samt Karlsson, Ingmar (2004) *Tro, terror och tolerans: essäer om religion och politik*.

Held presenterar demokratimodeller på ett grundläggande och nyanserat sätt, vilket medför att grunden i den liberala demokratin som jag väljer som teori blir lätt att utröna. Han lyfter fram hur demokratimodellerna vuxit fram i förhållande till omständigheterna och vad som utgör de olika formerna av demokrati.

Karlssons verk behandlar religiös extremism ur flera olika perspektiv, där han visar att det inte endast är något som finns inom islam. Mitt fokus har dock legat på kapitlet om islamism, där Karlsson gör en tydlig presentation av grunderna för islamisk demokrati.

Empirikapitlet behandlar de grundläggande tankarna förmedlade av de två muslimska tänkarna som studie kretsar kring, nämligen Qutb och Ramadan. För att utröna Qutbs syn på

samhällsstrukturen hamnade valet på följande litteratur: Qutb, Sayyid (1996) *Sayyid Qutb and Islamic Activism: a Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Qutb, Sayyid (2008a) *Milestones* samt Qutb, Sayyid (2008b) *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion, and Society*. För att delge Ramadans tankar och teorier valdes följande verk: Ramadan, Tariq (2001) *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, Ramadan, Tariq (2004). *Att vara europeisk muslim: islamiska källor i ett europeiskt sammanhang* samt Ramadan, Tariq (2005[2004]) *Western Muslims and the Future of Islam*.

Milestones är den enda av de tre böckerna som jag valt, som inte blivit redigerad i efterhand mer än översatt till engelska. Övriga två är redigerade och *Sayyid Qutb and Islamic Activism* innehåller även en kritisk analys av Qutbs verk *Social Justice in Islam*. *Milestones* utgör grunden för Qutbs del i empirikapitlet, då den förmedlar en tydlig bild av hur samhället skall organiseras enligt Guds lag. De övriga två verken behandlar Qutbs tidigare skrifter, vilka jag fann nödvändigt att studera, då Qutb faktiskt radikaliserades under sin levnadstid.

Ramadans verk behandlar i princip samma problematik, det vill säga, hur islam och väst skall kunna finna en väg till samexistens. *Att vara europeisk muslim* utgör grunden för Ramadans del, då han i detta verk delger en tydlig beskrivning av vilka fördelar och nackdelar muslimer upplever i sitt möte med väst och den sekulära staten. *Islam, the West and the Challenges of Modernity* fokuserar på den muslimska identiteten och hur den skall kunna förverkligas i mötet med västerländska stater, det vill säga, hur religionen måste nytolkas för att kunna samexistera med icke-muslimer i väst, men samtidigt inte gå miste om sin personliga religiositet. *Western Muslims and the Future of Islam* behandlar samma frågor som hans övriga två verk, åter med fokus på den muslimska identiteten och hur den skall finna samklang med det västerländska sekulära samhället. Många delar i Ramadans verk påminner om varandra, där han i senare verk utvecklar sina teorier mer och mer och applicerar andra faktorer.

I analysen sker den grundläggande jämförelsen där mitt mål är att finna likheter och skillnader tänkarna emellan. Grunden för tänkarna är lagd i empirikapitlet, vilket sedermera ställs mot den liberala politiska filosofin. Då Qutb och Ramadans syn på samhällsstrukturen skiljer sig åt, finner jag det både intressant och meningsfullt att jämföra dessa två tänkares grundläggande ståndpunkter. När deras ståndpunkter sätts i perspektiv i förhållande till den liberala demokratin och detta diskuteras upplever jag att utfallet har en meningsfull betydelse i debatten om islam och demokrati. Jag tillför ett sociologiskt perspektiv för att knyta an till

religionens roll i det västerländska samhället med avsikt att diskutera fördelar och nackdelar i relationen mellan religionen och medborgare.

I analys och diskussionskapitlet för jag in ett sociologiskt perspektiv med grund i följande verk: Fornäs, Johan (1990) *Senmoderna dimensioner*.

Fornäs är professor i medie- och kommunikationsvetenskap och han belyser konsekvenserna av samhällsförändringen som sker i övergången från det förmoderna till det senmoderna samhället. Han diskuterar hur det senmoderna samhällets krav på målrationalitet och makt präglar individens livsvärld och bryter de så kallade sociala förankringspunkter. Med hjälp av hans teorier applicerar jag ett sociologiskt perspektiv och diskuterar religionens roll i dagens sekulära målrationala samhälle.

I diskussionskapitlet lyfter jag även demokratibegreppets dilemma och i den diskussionen tar jag hjälp av följande text: Rindeljäll, Teresia (1998) "*Demokratidefinitionens dilemma- smal eller bred?*", G. Hydén, (red.), *Demokratisering i tredje världen*.

Rindeljäll lyfter problematiken mellan ett minimalistiskt och breddat demokratibegrepp och vilka krav som finns på stater för att få klassificeras som demokratier. Jag tar hjälp av hennes text när jag lyfter diskussionen kring Qutbs samhällsstruktur i förhållande till den islamiska demokratin samt konceptet *shura* i förhållande till den västerländska liberala demokratin.

1.3 Tidigare forskning

En förening mellan islam och demokrati är ett hett ämne som ofta debatteras och det finns mycket tidigare forskning gjord. Ledande inom forskningen om islamism, politisk islam och frågan om föreningen mellan islam och demokrati är bland annat professorn Olivier Roy, den politiska forskaren som bland annat skrivit boken *Globalized Islam: the Search for a New Ummah* (2004). I detta verk beskriver Roy islam i förhållande till det globaliserade samhället och hur islam ska återupplivas i takt med de västerländska influenserna. Han nämner också Ramadan kortfattat i detta verk.

Islamexperten Gilles Kepel har bland annat skrivit följande verk: *Jihad: the Trail of Political Islam* (2002). I vilken han presenterar den islamismens framväxt och hur den vunnit och förlorat mark samt hur den splittrats upp i många olika inriktningar på senare tid för att överensstämma med tid och rum och öka chanserna att överta makten.

I Sverige har vi religionshistorikern Mattias Gardell som skrivit *Bin Ladin i våra hjärtan: globaliseringen och framväxten av politisk islam* (2006). I detta verk beskriver Gardell framväxten av politisk islam och hur avsaknad av social välfärd och mänskliga rättigheter har medfört utvecklandet av teorier kring islamiska samhällsordningar. Professor Jan Hjärpe har bland annat skrivit boken *Islamism: politisk-religiösa rörelser i den muslimska världen* (2010), där han framställer mångfalden inom islamism och hur det verkar för att legitimera islam i samhället. Hjärpe har även skrivit en artikel i *Sydsvenskan* betitlad: *Jan Hjärpe om Tariq Ramadan* (2005). Denna artikel berör kortfattat Ramadan och hans forskning. Professor Mohammad Fazlhashemi har publicerat följande verk: *Vems islam: de kontrastrika muslimerna* (2008). Även han visar på hur islam förändrats genom historien och hur fundamentalistiska och reformistiska grupper växt fram och hur de verkar för att islam ska få del i samhället idag. Johan Cato, lektor vid teologiska institutionen på Lunds universitet har författat en komparativ studie betitlad: *Islam och demokrati - En komparativ studie rörande den islamiska legitimeringen av demokrati* (2006). Denna studie jämför tre muslimska tänkare och deras demokratisyn.

Professor Charles Tripp har skrivit delen *Sayyid Qutb: The Political Vision* i *Pioneers of Islamic Revival*, (red.) A. Rahnama (1994). I denna text beskriver han bland annat Qutbs liv, karriär, visioner, politiska agenda samt influenser.

Min ambition är att tillföra denna forskning ett perspektiv, där man belyser skillnaden och likheten i de olika synsätten och på vilket sätt de två tänkarna legitimerar sina synsätt i förhållande till den västerländska liberala demokratin. Med studien vill jag också föra in ett sociologiskt perspektiv genom att i analys- och diskussionskapitlen föra en diskussion om värdet av religionen som social förankringspunkt i de olika synsätten.

2. Teori

Detta kapitel är en av grundstenarna som analyskapitlet senare i uppsatsen vilar på. Här kommer grunderna för liberal demokrati och islamisk demokrati att presenteras med huvudfrågorna: Vad bygger liberal respektive islamisk demokrati på? Hur tar de olika demokratimodellerna sig uttryck?

Jag kommer även introducera begreppet sociala förankringspunkter genom Fornäs teorier om de senmoderna dimensionerna. Demokratibegreppets dilemma kommer även lyftas genom Rindeljalls text.

2.1 Liberal demokrati

Begreppet liberalism har haft många betydelser under åren, men i denna del väljer jag att följa statsvetaren David Helds linje och använda begreppet som en samhällsåskådning och politisk ideologi som försvarar värden som valfrihet, förnuft och tolerans gentemot tyranni, envælde och religiös intolerans (Held, 1997 sid. 101).

För att förstå den liberala demokratins framväxt, så krävs det att man blickar tillbaka på "den absoluta staten" (Held, 1997 sid. 97). Absoluta monarkier genomsyras av en stark centraliserad makt som utgår från en suverän makthavare som har backning av beväpnade styrkor. Detta styrelsesätt gav ett beräkneligt och effektivt styre (Held, 1997 sid. 97-98). Makthavaren, ofta monarken, hävdade att makten var en "gudomlig rätt", vilket skulle vara det legitima skälet till styret. Monarken var toppen av ett styrelseskick som präglades av anspråken på odelbar makt. (Held, 1997 sid. 98). I dagens västerländska samhälle är begreppet stat ofta förknippat med en personlig eller laglig ordning med ensamrätt att kontrollera ett specifikt territorium. Blickar vi tillbaka till antiken, så finner vi liknande uttryck, men något större intresse för detta växte inte fram förrän på slutet av 1500-talet (Held, 1997 sid. 100-101). Först när arvet från de medeltida institutionerna började försvagas, så började man se *demos* (folket) som individer och medborgare med rättigheter (Held, 1997 sid. 101).

Ursprungligen ville liberalismen skapa en privat sfär, fristående från kyrka och stat där slutmålet är att det civila samhället befrias från politisk inblandning (Held, 1997 sid. 101). Sedermera har tankarna utvecklats och kommer senare att handla om att individen skall ges möjlighet att skapa sig egna uppfattningar och åsikter berörande sin egen vardag och även

kunna verka för sina personliga intressen (Held, 1997 sid. 101-102). Den gemensamma beröringspunkten för alla former av liberalism är försvaret av den konstitutionella staten, privategendomen och en konkurrensinriktad marknadsekonomi (Held, 1997 sid. 102). Liberalismen förespråkar att alla är fria och jämlika och är givna naturliga rättigheter, men det man bör ha i åtanke är att det i liberalismens begynnelse endast gällde männen (Held, 1997 sid. 102).

Filosofen och den politiska tänkaren John Locke (1632-1704) menar att i liberalismen, så legitimeras regeringsmakten genom individens samtycke. Valet av ordet samtycke kan diskuteras, men Helds tolkning är att det i någon mening kan likställas med majoritetsval (Held, 1997 sid. 109). Genom majoritetsval, så upprättas ett "kontrakt" mellan den styrande makten och *demos*, där maktens uppgift är att garantera individen liv, frihet och ägodelar (Held, 1997 sid. 109). Bryter makthavarna mot detta "kontrakt", bör *demos* göra uppror, vilket Locke finner fullständigt berättigat (Held, 1997 sid. 109). Locke hävdade att varje individ var i stånd med att bedöma vad som låg i sitt eget intresse och därav bör staten ha en mer begränsad roll i samhället för att garantera alla individer maximal frihet (Held, 1997 sid. 110).

Filosofen och den politiska teoretikern Thomas Hobbes (1588-1679) delade inte Lockes syn och såg många problem med den minimerade staten och liberalismens legitimitet. För det första pekade han på problemet mellan *demos* och staten. Makten utgår från *demos* som legitimerar staten. Men hur ska staten förhålla sig till *demos* som är grunden till statens makt? Ytterligare ett problem är att staten skall bereda ut vägen för individen att kunna verka för sina personliga intressen, men om staten inte får reglera marknaden, hur skall staten då kunna upprätthålla frihandeln, som är viktig för affärs- och familjelivets framväxt? Om staten står maktlös, finns det heller ingen möjlighet att hindra konkurrensen som kan ske individer emellan, då de ska förverkliga sina privata intressen (Held, 1997 sid. 102). Det absolut största grundproblemet, enligt Hobbes, är följande: "Hur kan individer sluta avtal med varandra när det under vissa omständigheter kanske ligger i några personers intresse att bryta det?" (Held, 1997 sid. 104). Hobbes menar istället att varje individ bör överlåta sin valfrihet till en suverän härskare vars uppgift är att handla på deras vägnar. Detta ger en effektiv styrning och större chans för fred och säkerhet på lång sikt. Istället för "allas krig mot alla" finns det nu bara en relation, den mellan härskare och undersåtar (Held, 1997 sid. 104).

Den franska friherren, politikern, författaren, statsvetaren och politiska filosofen Charles-Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755) presenterar ett tredje alternativ för att skydda individens fri- och rättigheter. Han menar att det krävs en tredelad maktfördelning, det vill

säga att makten är delad i en verkställande, lagstiftande och dömande makt, vilka är skilda från varandra (Held, 1997 sid. 114). På detta sätt kan den liberala demokratin utföra sin uppgift, nämligen att skydda medborgarna mot despotiskt utövande av den politiska makten oavsett vart den kommer ifrån (Held, 1997 sid. 126).

En kombination av dessa tre filosofer ger oss, vad Held kallar, *beskyddande demokrati* med motiveringen: "Medborgarna behöver beskydd mot de styrande, och mot varandra, för att tillförsäkra att de som styr för en politik som överensstämmer med medborgarnas övergripande intressen" (Held, 1997 sid. 131). Makten utgår här ifrån folket, men överläts till representanter som ska verka för medborgarnas övergripande intressen. Representanterna väljs genom regelbundna val. Statsmakten är uppdelad, enligt Montesquiueus modell. Statens makt begränsas och är endast till för att bereda vägen för individen att ägna sig åt sitt privatliv utan risk för våld eller oönskad politisk inblandning (Held, 1997 sid. 131).

Filosofen och nationalekonomen John Stuart Mill (1806-1873) spetsade till *den beskyddande demokratin* och utfallet blir, enligt Held, *utvecklande demokrati*. Mill förespråkar representativ demokrati, där maktavarna står ansvariga inför *demos*. Detta skapar, enligt Mill, visare medborgare som kan bevaka sina egna intressen samt att systemet främjar frihet och förnuft (Held, 1997 sid. 149).

Helds motivering gällande *den utvecklande demokratin* lyder som följer: "Deltagande i det politiska livet är nödvändigt inte bara för skyddet av individernas intressen, utan också för bildandet av en kunnig och engagerad medborgarkår. Politiskt engagemang är väsentligt för det »högsta och harmoniska« utvecklandet av individens förmågor" (Held, 1997 sid. 154). I detta system gäller folksuveränitet med allmän rösträtt som fördelas med hjälp av proportionella val. Styret är representativt, likt den förra modellen. Statsmakten skall delas upp för att garantera individens fri- och rättigheter framförallt de friheter som rör tänkandet, yttrande- och tryckfrihet och liknande för att underlätta för individen att staka ut sitt eget liv. En gränsdragning mellan parlamentet och den offentliga byråkratin skall finnas, så en tydlig uppdelning skapas. Medborgarna skall ha inflytande genom röstning, deltagande, offentliga diskussioner samt jurytjänst (Held, 1997 sid. 154).

Sammanfattningsvis kommer man fram till att valfrihet, rättigheter, ägande och främjandet av egna intressen genomsyrar hela den liberala agendan. En liberal demokrati är i de allra flesta fall en representativ demokrati, med valda representanter som skall verka för individens fri- och rättigheter. Kyrka och stat är skilda åt och statens inblandning bör vara minimal och likt

de valda representanterna endast agera om individens fri- och rättigheter på något sätt begränsas. All form av statlig inverkan eller enväldsmakt fördöms och *demos* är suveränt och skall ges möjlighet att ställa sina representanter till svars för sina handlingar. Det civila samhället skall verka i en egen privat sfär, där alla individer ska ha förutsättningar och möjlighet att se till sitt eget bästa.

2.1.1 Demokratidefinitionens dilemma

Filosofie doktorn Teresia Rindeljäll vid statsvetenskapliga institutet på Lunds Universitet pekar ut demokratibegreppets dilemma när hon för en diskussion kring den empiriska prövbarheten av demokratier. Hon menar att ett minimalistiskt demokratibegrepp, vilket innebär mycket krav, ökar den empiriska prövbarheten men försummar bakomliggande substantiella procedurer och ju mer man bredda demokratibegreppet desto svårare blir den empiriska prövbarheten. Det minimalistiska demokratibegreppet kretsar nämligen mycket kring valprocessen och förbiser de bakomliggande procedurerna (Rindeljäll, 1998 sid. 27). Den amerikanska statsvetaren Samuel Huntington finner till exempel demokratier i den tredje världen, men anledningen är att hans demokratibegrepp har ovanligt låga krav (Rindeljäll, 1998 sid. 31).

2.1.2 Sociala förankringspunkter

Professor Johan Fornäs vid Södertörns högskola beskriver moderniseringsprocessen som en rationaliseringsprocess av systemvärlden (där marknad, stat, pengar och makt är regleringsmedel) och livsvärlden (där människors vardagliga livshorisont genom språk, symboler och mening står som medel). I rationaliseringsprocessen av livsvärlden förvrängs förverkligandet av individers språk och symbolsystem av processer som präglas av maktintresse och målrationalitet (Fornäs 1990, sid. 15).

Övergångsprocessen mellan det förmoderna och senmoderna skapar mellanstationer som präglar samhället under en viss period. I övergångsprocessen till det senmoderna, bryter vi inte upp förmoderna traditionsmönster, utan snarare tidigmoderna livsmönster, vilket jag väljer att kalla sociala förankringspunkter. Exempel på sociala förankringspunkter är individens relation till familj, arbete, föreningsliv, stat och religion. Dessa förankringspunkter bar ett socialt och politiskt värde under mellanstationen i den pågående rationaliseringsprocessen mot det senmoderna samhället. De sociala förankringspunkterna har således uppstått i mötet mellan de förmoderna formerna och moderniseringskraften. I

rationaliseringsprocessen som präglas av maktintresse och målrationalitet, så bryts dessa förankringspunkter sakta men säkert upp (Fornäs, 1990 sid. 15 & 23).

Målrationalitet och främjandet av egna intressen samt makt är något som går helt i linje med den liberala politiska filosofin som jag beskrivit ovan.

2.2 Islamisk demokrati

Det finns ingen enighet gällande vad som anses vara en islamisk demokrati. Den svenska diplomaten och författaren Ingmar Karlsson menar att en av anledningarna kan vara att det inte finns någon politisk teori bakom islam (Karlsson, 2004 sid. 185). Detta medför att koranens budskap kan placeras in i princip överallt i den politiska vänster-högerskalan (Karlsson, 2004 sid. 186).

Det finns tre punkter som kan dras som slutsatser om man tittar på koranens verser och de är följande (Karlsson, 2004 sid. 186-187).

1. "staten måste ledas av en person (kalif eller emir) och inte av en kommitté eller politbyrå. Denne skall fungera som profetens efterträdare men inte, till skillnad från påven, ha rollen som Guds representant"
2. "den verkställande och lagstiftande funktionen ska utövas på basis av rådplägning, *shura*, mera härom nedan"
3. "islam är statsreligion, vilket innebär att statsöverhuvudet måste vara muslim och att all lagstiftning måste följa Koranen som därigenom får en konstitutionell ställning."

Det finns otroligt många sätt att utforma en samhällsordning med islam som bas, eftersom islam inte vilar på någon politisk teori samt att allt som inte är *haram* (förbjudet) i koranen eller *sunna* (profetens sed) är tillåtet, om det inte strider mot *sharia* (lagen) eller islams grundvärderingar (Karlsson, 2004 sid 187). En muslimsk traditionalist hade hävdade att alla svar finns i koranen och *sunna* och att en sann muslim visar *taqlid* (total lydnad) (Karlsson, 2004 sid. 187). Karlsson översätter *taqlid* till total lydnad, men vanligtvis översätts det till imitation eller att följa/upppepa. Den enda legitima styrelseformen är kalifatet under de fyra rättleda kaliferna (Karlsson, 2004 sid. 187). Men det finns också modernister inom islam som menar att samhället kan ordnas på ett helt annat sätt. Nedan kommer teorierna bakom den gemensamma grunden för fundamentalistisk islamisk demokrati att beskrivas, följt av det kommer en redogörelse för teorin bakom den modernistiska formen.

En regering, enligt fundamentalisterna, är legitim, så länge den följer *sharia* och utformar politik i samråd med *ulama* (de rättslärd/erkända uttolkare) (Karlsson, 2004 sid. 187). Fundamentalisterna anser att islam är *nizam* (en konkret samhällsordning) (Hedin, 2005 sid. 183 & Karlsson, 2004 sid. 188). *Sharia* är lagen och skall genomsyra alla sfärer i samhället. *Ijtihad* (nytolkning av det religiösa budskapet) är därav en nödvändighet (Karlsson, 2004 sid. 188). Koranen är inte den enda källan till samhällsordningen, utan även *sunna* och *haditherna* (profetens tradition i handling och ord) (Karlsson, 2004 sid. 188). Koranen, *sunna* och *haditherna* bör genom *ijtihad* omsättas till vår tids förutsättningar (Karlsson, 2004 sid. 188).

I denna form av demokrati finns ingen lagstiftande makt, då lagen kommer från Gud och makthavarnas uppgift är att agera för att den religiösa lagen skall kunna följas (Karlsson, 2004 sid. 189). Eftersom lagen och samhällsordningen kommer från Gud, så är det otänkbart med politisk partibildning, då fundamentalisterna anser att det bara finns två partier Guds eller Satans. Det bör dock tilläggas att det finns röster inom de fundamentalistiska rörelserna som hävdar att politisk partibildningen är ett försöka att implementera *shura* (Karlsson, 2004 sid. 189). Folkets suveränitet är lika otänkbart som partibildning och lagar stiftas i enlighet med Gud och inte *demos* intressen (Karlsson, 2004 sid. 189). Det *sharia* inte täcker är det tillåtet att lagstifta om, men det skall följa samma anda som koranen (Karlsson, 2004 sid. 189).

Sharia är den islamiska rätten framtagen genom koranen och *sunna* med hjälp av metoder för lagstiftning som *ulama* utvecklat genom tillämpning av *fiqh* (den islamiska rättsvetenskapen) (Karlsson, 2004 sid. 189-190). Primärkällorna (koranen, *sunna* och *haditherna*) måste följas till varje pris, medan *fiqh* är rättsvetenskap utvecklad av dödliga människor (Karlsson, 2004 sid. 190). Värt att tillägga är att endast cirka tio procent av den islamiska rätten bygger på primärkällorna, resten är *fiqh*. Primärkällorna behandlar vanligtvis uppförande och normativa värderingar som förändras över tid och rum (Karlsson, 2004 sid. 190).

Viktigt är att lagarna som stiftas stämmer överens med andan i *sharia* för att värna om islamiska värderingar samt skydda familjen och religionen (Karlsson, 2004 sid. 190). Centrala värderingar är jämlikhet, frihet och ansvar som för diskussionen vidare till *shura*. Hur *shura* skall se ut är inte givet och har därför blivit föremål för intensiva debatter i den muslimska världen (Karlsson, 2004 sid. 190). Med *shura* som huvudargument, så anser många fundamentalister och traditionalister att islam har upfunnit demokratin, något som har kritiserats hårt runt om i världen (Hedin, 2005 sid. 193 & Karlsson, 2004 sid. 190).

Till skillnad från den fundamentalistiska formen av islamisk demokrati, så är *ijtihad* det absoluta nyckelbegreppet i modernistisk islamisk demokrati. Modernisterna hävdar att man bör omsätta religionen och innehållet till vår tid samt att de klargör att islam bär på alla grunder för en modern och progressiv stat (Karlsson, 2004 sid. 192).

Modernisterna ser ej islam som en komplett samhällsordning, utan att islam har värderingar och principer som kan implementeras i det moderna samhället, därav ser de Muhammed som den första revolutionären, vilket likt fundamentalisternas syn på demokrati som ett islamiskt påfund kan diskuteras (Karlsson, 2004 sid. 192). Den industriella utvecklingen ses som positiv i denna form av islamisk demokrati med grund i Muhammed-citatet "den makt som finns i järnet" (Karlsson, 2004 sid. 192). *Zakat*, den religiösa plikten att ge allmosor, ses av modernister som tecken på ett välfärdssamhälle (Karlsson, 2004 sid. 192).

När islam växte fram, så pläderade förespråkarna för islam ett rättvisare samhälle och enligt modernisterna, så är demokrati idag det rättvisa samhället som man bör sträva mot, då bestämmelserna som gjordes under profetens tid inte går att implementera i dagens samhälle (Karlsson, 2004 sid. 192-193). Det tre tydligaste exemplen som brukar användas i den debatten är slavexemplet, kvinnoexemplet och arvsexemplet (Karlsson, 2004 sid. 193). Koranen säger ingenting om att man inte får äga slavar, trots det, är det inget man kan göra i dagens samhälle. Kvinnan, under profetens tid, sågs som andra klassens medborgare, men idag hörs tydliga röster som pläderar för att kvinnan är likställd med mannen. Under profetens tid var det fullkomligt revolutionerande att kvinnan skulle ärva hälften så mycket som mannen, då kvinnan tidigare inte var berättigad något arv, men i dagsläget förs diskussionen om inte *ijtihad* vore på sin plats i detta avseende. Det vill säga att kvinnan bör ärva lika mycket som mannen, eftersom vi strävar efter ett mer jämlikt samhälle (Karlsson, 2004 sid. 192-193).

Enligt modernisterna, så kan man vara renlärig, men ha åsiktsskillnader, vilket skulle kunna vara grunden till ett system byggt på parlamentarism. Således bör man, enligt dessa grupper, omtolka islam för att kunna applicera religionen på den moderna staten. De religiösa lagarna är inte heliga i den bemärkelsen att de bör följas över all tid och rum. Rätten att lagstifta borde istället ligga hos *demos* och dess valda representanter. Lagstiftningen skall dock ske i samma anda som primärkällorna och detta innebär att *ulama* får en tung betydande roll (Karlsson, 2004 sid. 193).

När de modernistiska tankebanorna växte sig starka under slutet av 1800-talet, så fick de stöd utanför den muslimska världen, men hade dock svårt att få fäste inom den (Karlsson, 2004 sid. 194). Detta på grund av att fundamentalisterna anklagade dem för att inte ha ett helt sammanhållet system, vilket fundamentalisterna ansåg att de hade. De blev även anklagade för att deras modernistiska tankeinriktning var en täckmantel för sekularisering (Karlsson, 2004 sid. 194).

Den stora skillnaden mellan en muslimsk modernist och en sekularist är att modernisten åberopar koranens anda i lagstiftningen medan den sekulära vill att statens ideologi skall fungera för såväl troende som icke-troende (Karlsson, 2004 sid. 194). De sekulära riktar kritik mot religionen som samhällsordning och pekar på sura 2:256-257: "»Inget tvång i religionen«" (Karlsson, 2004 sid. 194).

Sammantaget kan man tydligt se att det är två helt olika former av islamisk demokrati som presenteras i denna teoribakgrund och oenigheten blir påtaglig. Det finns naturligtvis fler tolkningar, men denna studie ger inte utrymme för fler. Man finner dock gemensamma beröringspunkter när det gäller legitimiteten bakom lagarna. Utan förankring i primärkällorna, så anses de inte vara legitima, men grupperna skiljer sig samtidigt åt i frågan om vem som har rätt att stifta lagarna.

3. Bakgrund

I detta kapitel har jag för avsikt att nysta upp begreppet islamism och på vilka sätt islamismen tar sig uttryck. En ingående genomgång om hur, när och varför den växte fram kommer också att delges. Kapitlet avslutas med en inblick i den stora mångfalden av islamismer som existerar och har existerat, vilket med största sannolikhet kommer ta död på myten om en enhetlig islamistisk frammarsch. Detta kommer göras med en kort grundläggande beskrivning av tre muslimska tänkares, nämligen Abu'-Al'a Mawdudi, Hasan al-Banna och Sayyid Qutbs, syn på samhällsstrukturen och relationen mellan demokrati och islam. Qutbs syn kommer presenteras på djupet i empirikapitlet, där jag även kommer att ta in ytterligare en muslimsk tänkare som inte kommer behandlas i detta kapitel, nämligen Tariq Ramadan.

3.1 Vad är islamism?

Islamism (politisk islam) har sedan revolutionen i Iran 1979 blivit den mest kända formen av islam för befolkningen i väst (Fazlhashemi, 2008 sid. 119). Islamism bygger på en grundsyn där man genom islamisering av samhällets alla sfärer gör uppror mot den sekulära hegemonin som genomsyrar de västerländska staterna (Fazlhashemi, 2008 sid. 120). Det är viktigt att göra distinktionen mellan *islam* och *islamism*. *Islam* är religiös tro och praxis på ett personligt plan medan *islamism* är religiös tro knuten till politiskt agerande, det vill säga att religionen är en samhällsordning. Likaså måste man skilja på begreppen *muslim*, som är en person med islamisk religiös tro samt *islamist*, som är en förespråkare för islam som samhällsordning (Hjärpe, 2010 sid. 12).

Den gemensamma nämnaren för alla islamistiska grupper är att samhällsordningen ska utgå från de religiösa islamiska tolkningarna och islamisterna legitimerar ordningen med hjälp av Gud (Fazlhashemi, 2008 sid. 124 & 209). Det finns en problematik i att den allmänna synen på islamism ofta förenklas och misstas för att endast behandla jihad och terror. Det är riktigt att islamistiska grupper har använt sig av terror för att sprida sin syn, men det är ytterst få grupper som ser denna väg som legitim. Många islamister är reformister, som har för avsikt att gradvis förändra samhällsstrukturen till ett mer solidariskt samhälle med islamiska värderingar som grund. Den gemensamma nämnaren mellan fundamentalistiska och reformistiska rörelser är att finna en "ren religion" som sträcker sig över tid och rum (Roy, 2004 sid. 11). Med dagens mer individualiserade samhälle, så förskjuts religionen och den religiösa utövningen över i den privata sfären och den sociala förankringspunkten som

religionen en gång har varit mister sitt bärande värde i samhället. Islamister anser att individualiseringen och sekulariseringen är ett hot mot islam och den muslimska identiteten och vill då skapa ett samhälle som tar avstånd från den sekulära individualiseringsprocessen (Fazlhashemi, 2008 sid. 127). Enligt den franska professorn Olivier Roy är det inte religionen som förändras utan religiositeten, det vill säga bandet mellan individ och religion (Roy, 2004 sid. 30). Problem skapas i deterritorialiseringen, då förlusten av sociala förankringspunkter leder till att religionen måste verka i en stat som är sekulär (Roy, 2004 sid. 38). Dock sker med globaliseringen ett uttraderande av territorium, vilket startar ett nytt sökande för muslimer. Sökandet efter definitioner som försvinner med upplösandet av kulturella territorium (Roy, 2004 sid. 20).

Det skapas då en form av dualism mellan gott och ont. Där islam motsvarar det goda och staterna i väst, och framförallt den amerikanska presidenten, ses som det onda (Fazlhashemi, 2008 sid. 130 & Hjärpe, 2010 sid. 24-25). Enligt islamister, så står islam för en solid plattform med möjlighet för en modern identitet som även ger möjlighet att samspela med globala normer, konventioner och system (Fazlhashemi, 2008 sid. 233). Det finns tre skäl till handlande inom islamism och de är de drivande, legitimerande och apologetiska skälen (Hjärpe, 2010 sid. 25). De drivande skälen tar sin form i det sociala, ekonomiska och psykologiska och kan vara svårt att sätta ord på. Grunden ligger dock i en känsla av utanförskap. De legitimerande skälen ligger i individens medvetande och tar sig uttryck i känslan om att man har rätt. De apologetiska skälen är hur man försvara sig mot andra, ofta välformulerat och skrivet i ord. Försvaret ställs mot förförståelsen som individen tror att den andra har (Hjärpe, 2010 sid. 25-26).

3.2 Hur, när och varför växte den fram?

Islamistiska grupper verkar ofta i områden där staten är dysfunktionell, det vill säga, där det finns en bristande struktur och avsaknad av sociala skyddsnet (Fazlhashemi, 2008 sid. 125-126, Hjärpe, 2010 sid. 29). Detta gör att islamistiska grupper arbetar på ett sätt som knyter an till gräsrötterna genom sociala institutioner. De erbjuder fri sjukvård, skola och religiösa lokaler, vilket genererar stöd från befolkningen (Fazlhashemi, 2008 sid. 126). I framväxten och än idag agerar islamisterna på nationell basis och har en tydlig social, ekonomisk, kulturell och politisk agenda. Metoderna som används för att väcka uppmärksamhet kan vara allt från massdemonstrationer, aktivt politiskt deltagande till väpnade aktioner. Dock är det sistnämnda det minst förekommande (Fazlhashemi, 2008 sid. 134). Med ökat stöd för de

islamistiska grupperna, får de auktoritära despotiska regimerna i den muslimska världen ett omfattande problem. Hur ska de bemöta de islamistiska grupperna? Genomför de reformer, så riskerar de att undergräva sin egen makt, men å andra sidan riskerar de revolution och upplöpp om de inte väljer reformalternativet (Fazlhashemi, 2008 sid. 122). Islamismen blev istället stärkt och växte ytterligare när Sovjetunionen invaderade Afghanistan år 1979. Händelsen var en av startpunkterna för den islamistiska internationalen, då en kommunistisk stat invaderade ett försvarslöst muslimskt land (Fazlhashemi, 2008 sid. 122-123).

De första islamistiska grupperna växte fram efter det osmanska rikets sönderfall, då muslimerna sökte en ny identitet (Fazlhashemi, 2008 sid. 128). De första grupperna uppkom i Egypten och Pakistan. Detta skedde när staterna vann självständighet och organisationer som Jamaat-i-islami (grundad 1941) med Abu'-Al'a Mawdudi (1903-1979) i spetsen och det Muslimska Brödrskapet (grundad 1928) med Hassan al-Banna (1906-1949) och Sayyid Qutb (1906-1966) som inflytelserika gestalter, erbjöd staten en alternativ samhällsordning (Gardell, 2006 sid. 39). Två avgörande faktorer rörande spridningen och växandet av islamistiska rörelser var följande: För det första att kolonialismen rörde undan andra politiska system och för det andra att Kemal Atatürk (1881-1939), Turkiets grundare och president mellan 1923-1938, upplöste kalifatet, som ledde till sökandet av ny identitet för muslimerna (Gardell, 2006 sid. 40). Religionshistorikern Mattias Gardells tolkning bygger på att i förhållande till globaliseringsprocessen finner vi ytterligare fyra viktiga faktorer som är direkt avgörande för spridningen av politisk islam (Gardell, 2006 sid. 169):

1. "Islamismen närs av spänningen mellan globaliserade förväntningar och andra konsekvenser av globaliseringsprocessen, som undergräver möjligheterna att uppfyllas för en stor del av världens befolkning."
2. "Islamismen närs av föreställningen att globaliseringen är en homogeniseringsprocess, identifierad som en amerikaledd västerländsk strävan efter global hegemoni."
3. "Islamismen närs av föreställningen om en civilisationernas kamp mellan väst och islam."
4. "Islamismen närs av globaliserade medier, vilka synliggjort muslimer världen över för varandra, samtidigt som revolutionen i kommunikationsteknologi erbjudit möjligheter för muslimer att etablera direktkontakt och konstruera globaliserade islamdiskurser."

Oberoende av varandra, så utvecklade tänkarna för Jamaat-i-islami (Mawdudi) och det Muslimska Brödrskapet (al-Banna och Qutb), enligt Gardell, sex stycken gemensamma beröringspunkter i deras islamistiska agendor, vilka var följande (Gardell, 2006 sid. 40-41):

1. Islam ska genomsyra alla sfärer i samhället
2. Koranen, profeten och de fyra rättleda kaliferna visar vägen även för dagens samhälle
3. Staten ska bygga på *sharia*, inte vänsterländska modeller
4. Man ska återgå till sann islam för att inte undergrävas
5. Vetenskap och teknik kan överföras från väst, utan att anamma deras modeller
6. Strävan efter muslimskt samhälle kan kräva jihad, även om våld inte är nödvändigt

De tre tänkarna, Mawdudi, al-Banna och Qutb, har emellertid en skild syn på samhället och placeras de in på den politiska skalan, så blir utfallet följande, enligt Gardell. Mawdudi som var uppväxt i en välbärgad familj pläderar för ett elitistiskt högersamhälle. al-Banna tillhörde medelklassen och placeras därför in någonstans i mitten med en syn på samhället som skulle kunna klassas som centervästerinriktat. Den något mindre förmögna Qutb placeras i det politiska spektret åt vänster med starka socialdemokratiska tendenser (Gardell 2006, sid. 41). De tre skilda ståndpunkterna, visar på en tydlig tendens till oenighet bland de islamistiska grupperna och denna oenighet har endast vidgats med åren (Gardell, 2006 sid. 42). De tre herrarna gick hårda öden till mötes. Mawdudi fängslades, al-Banna mördades och Qutb blev avrättad (Gardell, 2006 sid. 41).

Neo-islamismen (internationell islamism) växte sig stark i slutet av 1900-talet och de amerikanska invasionerna av Afghanistan och Irak gav neo-islamismen ytterligare styrka och spridning (Fazlhashemi, 2008 sid. 129). Neo-islamismen strävar efter att föra tillbaka den gamla muslimska "guldåldern" som var mellan 700-1200-talet och därigenom skapa ett enhetligt muslimskt rike utan gränser (Fazlhashemi, 2008 sid. 129-130). Roy menar däremot att den nostalgi som existerar för den gyllene tiden inte skänker någon lösning åt islam och förklarar heller inte dess misslyckande (Roy, 2004 sid 12). Han pekar på att islam överskattat sin inverkan på samhället och att globaliseringen sker i alla länder oberoende av ideologi (Roy, 2004 sid. 14). När man inte gör en närmre studie av förhållandet mellan islamiseringen och globaliseringen, så missar man vitala faktorer av islams roll i islamiseringen, vilken Roy

hävdar är överskattad (Roy, 2004 sid. 14). Neo-islamisterna är en stor del i polariseringen mellan väst och islam, då de har en svartvit bild av väst som det onda och islam som det goda och därav vill man bekämpa det onda för att ge mer utrymme för det goda. Neo-islamisternas hårda distinktion öppnar för legitim användning av terror och våld, där offer inte har någon betydelse. Civila, militärer, muslimer eller icke-muslimer spelar mindre roll, då den huvudsakliga uppgiften är att bekämpa det onda (Fazlhashemi, 2008 sid. 130). En gemensam ståndpunkt som både islamister och neo-islamister delar är att den västerländska inblandningen i muslimska angelägenheter skall upphöra samt att de båda grupperna vänder sig mot autokratiska regimer i den muslimska världen (Fazlhashemi, 2008 sid. 131).

De mest fundamentalistiska islamisterna hävdar att demokrati är ett västerländskt påhitt som inte går att förena med islam, då demokrati inte är anpassat efter de ekonomiska, sociala, kulturella och politiska förhållandena i den muslimska världen. Deras tro stipulerar att makten kommer från Gud och inte från människorna, vilket då måste tolkas som att de fundamentalistiska islamisterna anser att det är det största skälet till att en förening mellan demokrati och islam är omöjlig (Fazlhashemi, 2008 sid. 209). Dock bör man synliggöra att nio av tio muslimska länder anser att religion är viktigt och finner samtidigt inga bevis för att islam skulle stå i konflikt med demokrati (Fazlhashemi, 2008 sid. 209-210). Detta medför en öppning för muslimska tänkare, som har för avsikt att finna likheter mellan demokrati och islam till skillnad från fundamentalistiska islamister som fördömer hela idén (Fazlhashemi, 2008 sid. 210).

De muslimska förespråkarna för demokrati vill påvisa samstämmigheten med demokratin och den samhällsmodell som Gud påbjudit med hjälp av att peka på begrepp som används i koranen som, enligt dessa tänkare starkt går att förknippa med demokratiidealet (Fazlhashemi, 2008 sid. 210). Detta väcker dock stark kritik från muslimer och sekulära, som hävdar att tänkarna läser in egna tolkningar i korantexterna (Fazlhashemi, 2008 sid. 211). Begrepp som genomsyrar hela diskussionen kring islam och demokrati är följande:

1. *shura* = rådslag
2. *ijma* = samstämmighet/konsensus
3. *tahkim* = förhandling
4. *bay'a* = lojalitetssed

Förespråkarna vill påvisa att islam var först att implementera de demokratiska grundföreställningarna (Fazlhashemi, 2008 sid. 210). *Shura* och *ijma* används, enligt förespråkarna, som maktmedel mot despotiska envåldshärskare (Fazlhashemi, 2008 sid. 211). Dock får de mothugg, då *shura* är en moralisk företeelse och inte en lagbindande (Fazlhashemi, 2008 sid. 212). Ett problem som uppstår i diskussionen är att *shura* inte tillhör *sharia*, utan bygger på moraliska grunder. Härskaren kan välja att avvisa rådets förslag, då härskarens makt är given av Gud och folket är underställt denna makt. Avsaknad av lagbundenhet öppnar för kritik från sekulära grupper, som menar att *shura* endast blir en demokratisk täckmantel som döljer envåldsmakten. Den trycker undan mörk historia och används endast på ett instrumentellt sätt. Framtida problem bör lösas med utvärdering av tidigare problem, vilket ger islamisterna luft under vingarna, då de hävdar att en importerad lösning är meningslös, då den finns på hemmaplan (Fazlhashemi, 2008 sid. 212-216). Förespråkarna för demokrati vill ge medborgarna fri- och rättigheter samt att makten kontrolleras av oberoende institutioner och de menar att det endast kan garanteras i en demokrati (Fazlhashemi, 2008 sid. 213-214 & 218). Den iranska filosofen Mohammed Mojtahed Shabestari pläderar för att ett gott samhälle präglas av rättvisa och i dagsläget är ett sådant samhälle ett demokratiskt samhälle (Fazlhashemi, 2008 sid. 218).

Islam står för en grundläggande plattform (Fazlhashemi, 2008 sid. 233). Hur den tar sig uttryck och vad två motsatta tänkare pläderar för kommer att beskrivas i empiridelen av denna uppsats.

3.3 Islamismens mångfald

Media har skapat en bild av enhetlig islamism som inte är förankrad i verkligheten. Islamismens mångfald är stor och gällande ytterligheterna i mångfalden, är det endast få beröringspunkter som är samma. Den stora gemensamma beröringspunkten som genomsyrar alla former av islamism är tanken om att islamisera samhället med grund i religiösa tolkningar (Fazlhashemi, 2008 sid. 124). Dessa tolkningar, som tidigare nämnts, kan dock befinna sig på helt olika nivåer och ta sig uttryck på helt olika sätt. En del grupper vill genomdriva sociala reformer på demokratisk väg till skillnad från andra grupper som anser att militant jihadism med terror som tillvägagångssätt är fullt legitim (Fazlhashemi, 2008 sid. 123-124). För att få en djupare inblick kommer här en beskrivning av grundtankarna hos Abu'-Al'a Mawdudi, Hassan al-Banna och Sayyid Qutb.

3.3.1 Abu'-Al'a Mawdudi

Abu'-Al'a Mawdudi var en av de drivande och viktigaste gestalterna i det pakistanska partiet *Jama'at-i-islami*. Under 1930-talet utvecklade Mawdudi sin politik efter han sett Atatürk som en varningsklocka för det västerländska inflytandet (Gardell, 2006 sid. 43). Mawdudi höjde upp islamismen så högt att den nådde status som officiell statsideologi i Pakistan (Kepel, 2002 sid. 100). Mawdudi var stark antikommunist och tog avstånd från islamisk-socialism (Gardell, 2006 sid. 43 & Hjärpe, 2010 sid. 137). Mawdudi yttrade stark kritik mot blandningen av form och innehåll i demokratin. Med detta menas att Mawdudi såg grundvärderingarna i demokratin som det viktigaste, vilket skulle bygga på islamisk grund, vilket innebär att demokratins form spelar mindre roll (Gardell, 2006 sid. 45 & Nilsson, 1998 sid. 199). Mawdudis idealstat är totalitär, där staten främsta uppgift handlar om att bekämpa otro och avståndstagande från muslimsk praxis och tro (Hjärpe, 2010 sid. 136). Mawdudi menar att det är nödvändigt med *ijtihad* för att anpassa den islamiska grunden till moderniteten (Gardell, 2006 sid. 45). Religionen står objektiverad som en ordning för en stat (Hjärpe, 2010. sid. 135). Lösningen finns alltid i islam, då detta är ett eget livsmönster som är komplett och ett mycket bättre alternativ än det västerländska "livet" (Hjärpe, 2010 sid. 132). Enligt Mawdudi, så är islam grundtillståndet eller för att dra det till sin spets, naturtillståndet. Icke-islam bryter mot den grundläggande naturen. I naturtillståndet kommer människan agera fritt i enlighet med islam (Gardell, 2006 sid. 45-46). Vid flera tillfällen förkastade och avvisade Mawdudi våld som erövringsmetod (Gardell, 2006 sid. 48).

Mawdudi var marknadskapitalist, men till skillnad från den vanliga marknadskapitalismen, så kallade Mawdudi sitt ekonomiska system för kapitalistisk islam. Denna bygger på samma principer som vanlig marknadskapitalism, men att ta ut ränta är förbjudet, då det står skrivet i koranen. Detta är stor skillnad gentemot det Muslimska Brödrskapet, vars ekonomiska diskussioner kretsar kring produktionsmedel och naturresurser, vilket ligger närmre den vänsterideologi som Mawdudi tog avstånd ifrån (Gardell, 2006 sid. 49). Mawdudi förkastar det västerländska demokratiidealet till förmån för teodemokrati, med argumentet att i den västerländska demokratin, så utgår makten från folket och det är fel i hans mening, då makten utgår från Gud (Gardell, 2006 sid. 51). Gud är suverän och människorna (ställföreträdarna) skall följa hans lag (Hjärpe, 2010 sid. 135). Gud är rättvis och därför bör den islamiska staten också vara detta (Gardell, 2006. sid 52). Stiftar man lagar utan att ta hänsyn till Gud, så gör man anspråk på att vara Gud. Profeterna är Guds utsända och dessa med profeten Muhammed i spetsen skall följas och lydats (Hjärpe, 2010. sid. 135-136).

Familjen är den minsta enheten i samhället och en stark grundsten i civilisationens och nationens existens. Man och kvinna skapar en betydelsefull enhet, vilket medför att vi självmant tämjer och överger våra animaliska lustar (Gardell, 2006 sid. 53). Världen är uppbyggd av motsatser, vilka människan ska sträva efter att förena, till exempel man och kvinna samt nål och tyg (Gardell, 2006. sid 53). Drar sexualitet ut utanför familjen, så hotar våra animaliska lustar civilisationen och nationen och hotet om upplösning blir allt starkare (Gardell, 2006 sid. 53). Enligt Mawdudi, så är kvinnan hemmets drottning, men står utan försörjningsplikt, men skall dock ha tillgång till egen ekonomi. Kvinnan bör ha starka skäl för att lämna hemmet och skall kvinnan göra detta, så ska klädkod och ett visst uppförande följas (Gardell, 2006 sid. 55).

3.3.2 Hasan al-Banna

al-Banna tog avstånd från väst och hävdade starkt att det inte finns någon anledning att importera lösningar när de finns inom islam. Lösningen, enligt al-Banna, är återgång till muslimsk guldålder med hjälp av *sharia* (Gardell, 2006 sid. 63). al-Banna var den ledande gestalten för och grundaren av det *Muslimska Brödrskapet* fram till han blev mördad på öppen gata år 1949, vilket gjorde honom till martyr (Gardell 2006, sid. 68). al-Banna syn var att det var en religiös plikt att syssla med politisk aktivism, eftersom sann islam bygger på *jihad* i handling, religion och statsbygge. al-Banna menar att det behöver ske en förskjutning av religionen som religiositet till religion som statsordning. al-Banna hade överlag en islamistisk-socialistisk-modernistisk syn på samhället (Gardell, 2006 sid. 60 & Hjärpe, 2010 sid. 63).

Till skillnad från Mawdudi, så ansåg al-Bannas att slöjan endast var en rekommendation, i det avseendet pekar han på *haditherna*. I likhet med Mawdudi, så menar al-Banna att kvinnans naturliga plats är i hemmet, men han öppnar även för att kvinnans yrkesval skall vara frivilligt (Gardell, 2006 sid. 64).

al-Bannas ekonomiska system behandlade framförallt jordreformer och ränteförbud, något som Mawdudi förkastade som kommunistiskt (Gardell, 2006 sid. 65). Det Muslimska Brödrskapet arbetade mycket på gräsrotsnivå och erbjöd ett socialt skyddsnät i förhållande till den dysfunktionella staten. De erbjöd undervisning och sjukvård för mycket låga eller inga kostnader. Det Muslimska Brödrskapets ideologi bygger således på islam som samhällsordning och denna skall tillämpas genom sociala, politiska och ekonomiska verksamheter kombinerad med religiös praxis. På detta sätt knyter det Muslimska

Brödrskapet ett starkt band till folket (Hjärpe, 2010. sid. 70). När det Muslimska Brödrskapet förbjöds år 1948, så konfiskerade staten alla deras tillgångar samt att de stängde ner deras verksamheter och i samband med detta blev al-Banna mördad, vilket gjorde att det Muslimska Brödrskapet var tvungna att gå under jord (Gardell, 2006 sid. 68). Efter ett misslyckat mordförsök på Egyptens dåvarande president Gamel Abdel Nasser (1918-1970), stod det Muslimska Brödrskapet som anklagade. De försvarade sig med alla medel, men på grund av påhittad bevisning, så utpekades de som skyldiga och ledarna fängslades och torterades grovt. Bland dessa ledare finner vi en av det Muslimska Brödrskapets viktigaste och mest framstående ideologer Sayyid Qutb (Gardell, 2006 sid. 70).

3.3.3 Sayyid Qutb

Den främsta ideologen inom det Muslimska Brödrskapet och den som blev inofficiell ledare efter mordet på al-Banna var Sayyid Qutb. Qutb studerade i USA och fick där en inblick i konflikten mellan islam och väst (Hjärpe, 2010 sid. 66). När han sedermera återvände till Egypten, slöt han sig till det Muslimska Brödrskapet (Hjärpe, 2010 sid. 66). Qutbs texter förändras mycket under hans levnadstid, då han före sin fängelsevistelse pläderade för en samhällsform som Gardell tolkar och uttrycker som folkhemsislamism, men blev allt mer radikal med åren och förespråkade i slutet av sitt liv en form av islamistisk avantgardism, där våld och terror mot ogudaktiga regimer i den muslimska världen ansågs vara legitimt (Gardell, 2006 sid. 70 & Hjärpe, 2010 sid. 66). Det var genom Qutbs radikala position som en ny form av islamism startade som inspirerade många efterföljande tänkare (Kepel, 2002 sid 25). Qutb talade till folket på ett nytt sätt och förenklade innehållet i skrifterna till skillnad från *ulamas* svårförstådda presentation av det (Kepel, 2002 sid. 26).

Samhällssynen han hade i slutet av sitt liv var att islam var en komplett samhällsordning, giltig inom alla sfärer i individens och samhällets liv. Likt Mawdudi pläderade han för en totalitär stat samt att han såg nationen som en levande organism (Hjärpe, 2010 sid. 68). Qutb omtolkar suror i koranen för att legitimera våld mot icke-muslimska muslimer, även kallat *takfir* på arabiska. Det Muslimska Brödrskapet tar dock avstånd från radikala jihadister, vilket gör att de blir anklagade för att vara icke-muslimer själva. Qutb såg *shura* som demokrati och att det har sitt ursprung i islam. En utveckling har följt, oavsett om Qutbs jämförelse med *shura* och demokrati är felaktig eller inte, som innebär att man gått från att se "islamisk demokrati" som något skilt från den "västerländska" till att likställa dem båda, då demokrati i sig är ett "islamiskt värde" (Hjärpe, 2010 sid. 68-70). Islamiska stater skall

präglas av islamisk socialism, där kalifatet ska vara utgångspunkt och rådslaget *shura*, ska ha stor inverkan (Hjärpe 2010, sid. 72).

På mitten av 1960-talet anklagades Qutb för påstådda planer om en statskupp och hängdes år 1966, vilket gjorde att även han ses som martyr. Efter sin död växte Qutb och har inspirerat många islamister i världen (Gardell, 2006 sid. 72).

Enligt Qutb, är det omöjligt att finna social orättvisa i islam och islam förverkligar jämlikhet som väst ännu inte uppnått (Gardell, 2006 sid. 73-74). Islam förespråkar jämlikhet och full frigörelse, vilket kommer genom att ingen behöver underkasta sig någon annan än Gud. Qutb menar också att islam pläderar för kvinnans fullständiga jämlikhet med mannen och på så sätt upplever han att det inte bör förekomma någon könsdiskriminering (Gardell, 2006 sid. 74-75).

Enligt Gardell, bygger Qutbs ekonomiska modell på socialdemokrati (Gardell, 2006 sid. 76). Han anser även att man står inför ett vägval, antingen kapitalism, kommunism eller en återgång till islam. Demonstrera är den universella vägen att gå för att föra fram sin åsikt (Gardell, 2006 sid. 79).

I texterna efter fängelsevistelsen tar Qutb ståndpunkten att islam är det enda som kan förena alla människor på ett sätt så att alla gynnas. Alla icke-islamiska samhällen är *jahili*, vilket innebär samhällen som inte underkastar sig Gud och avvisar Guds makt på jorden och enligt Qutb är det endast Gud som är *jahili*, han behöver inte underkasta sig själv. Qutb blir här svartvit och hävdar att antingen följer man islam eller så är man *jahiliyyah*, det vill säga fast i okunskapens och gudsfrånvarons tid (före koranens uppenbarelse) (Gardell, 2006 sid. 79, 81 & 85). I de senare texterna skriver Qutb att dagens muslimer befinner sig i samma situation som de första muslimerna befann sig i och att man måste hålla fast vid religionen för att bekämpa den västerländska hegemonin (Gardell, 2006 sid. 88).

Många radikala islamister håller Qutbs senare skrifter nära och vill genomföra global *jihad*, genom framförallt terrordåd, med dådet den 11 september 2001 som det tydligaste exemplet (Gardell, 2006 sid. 90). Qutbs tidigare skrifter är i allmänhet mer populära, då de står för en mer jämlik och socialdemokratisk syn, medan radikaler föredrar hans senare skrifter, vilka medlemmar i det Muslimska Brödrskapet idag ser som genanta, då de anser att Qutb i dessa skrifter överdriver (Gardell, 2006 sid. 90).

4. Empiri

I detta avsnitt kommer en djupare och mer ingående beskrivning av Sayyid Qutb och Tariq Ramadans olika syn på samhällsstrukturen att presenteras. Kapitlet kommer också behandla deras syn på relationen mellan demokrati och islam. Detta kapitel kommer ligga till grund för studiens resultat, som sedermera kommer analyseras och diskuteras i efterföljande delar av studien.

4.1 Sayyid Qutb

Sayyid Qutb, den framstående ideologen i det Muslimska Brödrskapet är en intressant gestalt inom islamismen. Detta beror på hans radikala omvändning efter han blivit fängslad och svårt torterad. För att beskriva det i Gardells termer, så gick Qutb från att plädера för folkhemsislamism med tydliga socialdemokratiska tendenser till att under fängelsevistelsen radikaliseras till den punkt då han började förespråka islamistisk avantgardism. Här följer nu Sayyid Qutbs syn på samhällsstrukturen och vilken roll islam ska ha i skapandet av ett fungerande och hållbart samhällssystem, från hans tidiga skrifter till de senare radikala.

4.1.1 Folkhemsislamism och Qutbs tidigare skrifter

Enligt Qutb, så grundar sig islam på de fundamentala principerna för social rättvisa (Qutb, 2008b sid. 156-157). Guds lag för denna värld skall följas av människan och att utöva politisk makt är således ett försök att överta suveräniteten som egentligen endast tillhör Gud (Qutb, 2008b sid. 18). Att vara muslim enligt Qutbs modell innebär att man ska ta upp kampen med den politiska suveräniteten (Qutb, 2008b sid. 19). Det islamiska konceptet bygger, enligt Qutb, på att Guds plan för mänskligheten uppenbarades för profeten Muhammed och genom handlande bör människan ta del av den och försöka förändra världen i enlighet med Guds uppenbarade plan (Qutb, 2008b sid. 21). Qutb säger: "Endast i islam som system är människan fri i förhållande till sin näste" [Min översättning från engelska] (Qutb, 2008b sid. 22).

Qutb dammar av de gamla arabiska begreppen *jahili* och *jahiliyyah*. *Jahili* innebär samhällen som inte underkastar sig Gud och *jahiliyyah* kan översättas med samhällen som lever i okunskapens och gudsfrånvarons tid, således kan man i princip likställa begreppen.

Jahili-samhällen, menar Qutb, gör anspråk på att skapa värden och lagstifta om kollektivt uppförande och försöker på så sätt att ta över Guds suveränitet (Qutb, 2008b sid. 22). Den

givna vägen för muslimer i världen är då att ta avstånd från dessa samhällen och förändra sig själva och sedermera samhället (Qutb, 2008b sid. 24). Här använder Qutb begreppet *jihad* som strävan efter att förändra samhället enligt Guds väg och frigöra varje individ från *jahili*-samhällena (Qutb, 2008b sid. 28).

En förenklad beskrivning av Qutbs tidigare tankar lyder då som följer:

Målet är ett samhälle i enlighet med Guds plan. Detta mål nås genom förändring av muslimer genom avståndstagande från *jahili*-samhällen, sedan en förändring av samhället, vilket Qutb uttrycker som *jihad*. Genom *jihad* förändrar man först det egna samhället och sedan försöker man gradvis att förändra *jahili*-samhällena i samma riktning och detta görs genom att predika Guds väg. För att likna det med statsvetenskapen, så kan man säga att Qutbs kamp mot *jahiliyyah* liknar Marx kamp mellan arbete och kapital (Qutb, 2008b sid. 29).

Enligt Qutb, vilar islams sociala rättvisa på följande tre punkter (Qutb, 1996 sid. 40):

1. Den fullständiga frigörelsen av den inre själen
2. Fullständig mänsklig jämlikhet
3. Strikt social solidaritet

Social rättvisa kan inte uppnås utan en fullständig frigörelse av den inre själen och fullständig underkastelse inför Gud, vilket omöjliggör att en människa lagstiftar över en annan (Qutb, 1996 sid. 41 & 43). Om en bakomliggande kraft i varje individ kan släppas fri, så kan varje enskild individ överstiga sitt begär och sina behov (Qutb, 1996 sid. 41-42). Koranen frigör människan och dennes själ från allt från påstått ledarskap till avgudadyrkan och hybris, ty människan är endast Guds tjänare och inte Gud själv (Qutb, 1996 sid. 45). Islam förespråkar vikten av värden och förhållningssättet till dem. Man bör ej överskatta eller underskatta dessa (Qutb, 1996 sid. 48-49). Värdesättning av materialistiska värden försvagar och förhindrar en i den själafrigörande processen (Qutb, 1996 sid. 49). Qutb hävdar starkt att, när den inre själen är frigjord, så kommer alla sträva efter jämlikhet, även de rika och mäktiga, som likaså de kommer inse meningen med fullständig social jämlikhet (Qutb, 1996 sid. 57). Om en individ får åtnjuta fullständig individuell frihet, så kan inget anständigt liv byggas. Staten och samhället måste begränsa den individuella friheten samt sökandet och främjandet av personliga intressen, så kallad kortsiktig individualism. Istället bör staten främja social jämlikhet. I detta avseende pekar Qutb på hur det kapitalistiska systemet och marknadsekonomin inte medför någon jämlikhet i samhället (Qutb, 1996 sid. 68). Om detta

inte följs, så äventyras den sociala solidariteten och risken för att människan förstör samhället är överhängande (Qutb, 1996 sid. 68).

Islam erbjuder individuell frihet i sin mest attraktiva form och mänsklig jämlikhet i sin mest precisa mening utan risk för kaos, då samhället är det primära och därigenom också hela mänskligheten. Genom de religiösa värdena, skapas individuellt ansvar i förhållande till individuell frihet som sträcker sig över individ, grupp och samhälle och detta är vad Qutb menar med social solidaritet (Qutb, 1996 sid. 68-69). Solidariteten genomsyrar hela samhällsstrukturen och de mellanmänskliga relationerna (Qutb, 1996 sid. 69). Solidariteten i islam gynnar individens och samhällets intressen och samtidigt skapas en dubbelriktad ansvarslinje mellan dessa två parter som belönar och gynnar riktigt agerande samt straffar misslyckat ansvarstagande (Qutb, 1996 sid. 75). Varje individ är skyldig att se till samhällets bästa, likt samhället är skyldigt att förse individen med de bästa möjliga förutsättningarna, vilket utgör den dubbelriktade ansvarslinjen (Qutb, 1996 sid. 75).

Enligt Qutb, så är skillnaden mellan det islamiska systemet och alla andra system att Gud är i det islamiska systemet ensamt suverän (Qutb, 1996 sid. 106). Alla andra system bygger på mänsklig suveränitet, vilket leder till att människan kan utöva makt över varandra, något som Qutb hävdar aldrig kan ske i ett islamiskt system (Qutb, 1996 sid. 106).

Qutb köper inte termerna "socialistisk islam" och "demokratisk islam", då man i dessa fall blandar system skapade av människan med ett system skapat av Gud (Qutb, 1996 sid. 108). Oavsett vad som sägs eller vad det kallas, om systemet inte bygger på Guds suveränitet och Guds *sharia*, så är det inte islamiskt (Qutb, 1996 sid. 115). En ledare har inte mer befogenhet eller fler rättigheter samt privilegier än "den vanliga människan" i ett islamiskt system (Qutb, 1996 sid. 117). Ledaren (*imamen*) vars auktoritet bygger på Guds *sharia* får dock lov att ta till åtgärder förbättra eller lösa problem i samhället, så länge det överensstämmer med Guds lag (Qutb, 1996 sid. 119).

4.1.2 Avantgardism och Qutbs senare skrifter

Enligt Qutb, har det västerländska styret nått sitt slut, då man gått miste om de grundläggande värdena, vilka är vitala för ett ledande system. Islam är det enda systemet som kan hålla kvar de livsnödvändiga värdena och organisera upp samhället, så att man tar vara på det som samhället har att erbjuda (Qutb, 2008a sid. 8). Islam kan inte fullfölja sin roll om inte den tillåts att ta konkret form i samhället, då Qutb menar att människan endast tittar på det som är

implementerat i samhället och inte abstrakta teorier (Qutb, 2008a sid. 9). Om islam ska leda mänskligheten, måste den, enligt Qutb, återgå till sin ursprungliga form (Qutb, 2008a sid. 9). Koranen skall utgöra konceptet som samhället bör ordnas efter, då detta är den väg Gud presenterat för oss (Qutb, 2008a sid. 12).

Gud har tagit ansvar och bevarat koranen, eftersom den gynnar mänskligheten även efter profetens tid (Qutb, 2008a sid. 15). Anledningen till att de första muslimerna skiljer sig från dagens muslimer är att koranens budskap har blandats upp med andra källor (Qutb, 2008a sid. 17). Vi måste återvända till koranen för att se vad denna säger om vilka människor vi bör vara (Qutb, 2008a sid. 21).

Alla människor skall underkasta sig Gud och Guds lag och eliminera mänskligt styre/suveränitet. Våldigt få förnekar Guds suveränitet, dock har man sökt sig till andra auktoriteter också, vilket medför problem (Qutb, 2008a sid. 45). Efter varje profets tid har människor förstått religionen, men gradvis återfallit i *jahiliyyah*. Men all religion genom historien har pekat på en Gud och likaså islam, som enligt Qutb är svaret. Man frigör sig från mänskligt styre och lagar skapade av människan och underkastar sig Guds suveränitet en gång för alla (Qutb, 2008a sid. 43).

Hela universum är under Guds styre och människan är blott en del i detta universum (Qutb, 2008a sid. 45-56). Alla omständigheter från sjukdomar till liv samt död ligger i enlighet med Guds föreskrivna lag (Qutb, 2008a sid. 46). Människan kan inte förändra Guds lag i universum utan att göra anspråk på Guds suveränitet och bör därför underkasta sig den istället (Qutb, 2008a sid. 46). Man bör inte verka för att bryta Guds lag, utan istället identifiera den och underkasta sig. Vi vet att vi skall följa Gud genom hans profet Muhammed och Qutb citerar den andra delen av trossatsen: "And I bear witness that Muhammed is the Messenger of God" (Qutb, 2008a sid. 47).

Qutb pläderar för att man ska skilja sig från *jahili*-samhällena genom att återropa nytt ledarskap. Ledarskap som kom från profeten och dem som strävade efter att synliggöra Guds suveränitet, auktoritet och lag på nytt (Qutb, 2008a sid. 47). Om man erkänner Gud som suverän och Muhammed som hans profet, bör man till varje pris bryta alla band med *jahili*-samhällena (Qutb, 2008a sid. 47-48). Enskilda muslimer, oavsett antal, kan inte själv förmå sig att återskapa det muslimska samhället. En samarbetande strukturerad grupp behövs, som är skilt från och har en annan styrelseform än *jahili*-samhället. Samt att muslimerna bör motverka det liv som levs i dessa samhällen (Qutb, 2008a sid. 48).

Islam är grundad på en trossats som genomsyrar alla delar av livet. När ett muslimskt samhälle är upprättat, så skall det verka för att väcka mänskligheten ur sin dvala med avsikt att utveckla och stärka den till den grad att styrkan når bortom det som tidigare existerat (Qutb, 2008a sid. 48). Det muslimska samhället är allinkluderande och tillsammans med människor från alla delar av världen, oavsett ras, hudfärg, landstillhörighet och språk, så kan man utvecklas och ta del i konstruktionen av ett islamsikt samhälle och islamisk kultur (Qutb, 2008a sid. 49). Detta blir ett samhälle byggt på religiös gemenskap istället för ett land byggt på nationell gemenskap. Blickar man tillbaka, så menar Qutb att medmänskligheten i de tidigare muslimska samhällena florerade likt inget tidigare samhälle skådat (Qutb, 2008a sid. 50). Islam, till skillnad från alla historiska samhällen tar fram de ädlaste människorna och utvecklar dem i byggandet av ett medmänskligt samhälle. De som står emot detta och menar att det är felaktigt är fiender till mänskligheten. De pläderar inte för ett humant samhälle och den ädla människan som Gud skapat (Qutb, 2008a sid. 51).

Qutb hävdar att det finns, enligt islam, två samhällen: islamiskt eller *jahili* (Qutb, 2008a sid. 93). Du får inte förneka Guds suveränitet på jorden och här hänvisar Qutb till koranen (43:84): "It is Who is Sovereign in the heavens and Sovereign in the earth" (Qutb, 2008a sid. 93). Qutb trycker hårt på att det islamiska samhället är ett civiliserat samhälle, medan *jahili*-samhällena är bakvända. Sann frihet nås i islam, då man inte underkastar sig någon annan än Gud (Qutb, 2008a sid. 94). I ett samhälle med herrar som styr över slavar kan frihet aldrig uppstå, menar Qutb (Qutb, 2008a sid. 94-95). Endast det islamiska samhället bryter lagstiftning av människor och överlåter det till Gud och därigenom upplever man i gengäld frihet. Följer man Gud, så blir man hans representant på jorden och får en högre status än änglarna (Qutb, 2008a sid. 95). Islam är ett samhälle där medmänskligheten och karaktäriseringen av den ädla människan värderas högst, medan i materialismen värderas högst i *jahili*-samhällen (Qutb, 2008a sid. 96).

Islam förespråkar värden och moral, så att människan skiljer sig från djuren. Familjen är basen för samhället och arbetsdelning mellan kvinna och man är grunden för familjen. När familjens viktigaste funktion är barnuppfostran, så har man nått ett civiliserat samhälle (Qutb, 2008a sid. 97). Islam tillhandahåller detta med värderingar och moral och dessa kan inte ges utanför familjens enhet (Qutb, 2008a sid. 97). *Jahili*-samhällen uppkommer genom sexuell frihet, oäkta barn och relationer som bygger på lust (Qutb, 2008a sid. 98). Sex utan kärlek är omoraliskt och är endast tillåtet i *jahili*-samhällen (Qutb, 2008a sid. 99). Endast när en människa accepterar Gud och Guds *sharia* blir denne civiliserad (Qutb, 2008a sid. 99-100).

Islamiska samhällen bygger på utveckling och kommer ur enade rörelser, där varje individ tilldelas en roll och ansvar. Rörelsen kommer inte från denna värld, utan från Gud och Guds lag (Qutb, 2008a sid. 101). Man nöjer sig inte med tro, utan predikar budskapet (Qutb, 2008a sid. 102). Varje individ måste ha ett inre driv att utveckla (Qutb, 2008a sid. 102-103). Islamiskt samhälle är det samhälle som värderar utvecklingen av mänskliga värden högst och inte ekonomisk, industriell och vetenskaplig utveckling (Qutb, 2008a sid. 103). Islamiska samhälle kan se olika ut i form och organisering, men bygger på samma värden och dessa är: tro på en och den enda Guden samt grunden för mänskliga relationer (Qutb, 2008a sid. 104). Islamiska samhällen kan vara flexibla utan att sätta tron i gungning. Det vill säga att islam kan appliceras på ett "naket" samhälle utan att riskera att tappa tron själv (Qutb, 2008a sid. 104-105). Islam och dess formande av samhället är således inte beroende av industriell, ekonomisk och vetenskaplig utveckling. Islam kommer alltid bygga på eviga värden och principer och oberoende av var ett sådant samhälle uppkommer, så kommer de islamistiska rörelserna skapas med avsikt att skilja sig och verka för åtskiljningen från *jahili*-samhällen (Qutb, 2008a sid. 105).

Människans livsmönster är inkluderat i islam och formar därigenom dennes känslor och handlingar (Qutb, 2008a sid. 108). En muslim får således endast söka guidning hos Gud (Qutb, 2008a sid. 108-109). En muslim kan lära sig abstrakt vetenskap av vem som helst, men det muslimska samhället bör erbjuda experter inom dessa områden också. Det är dock tillåtet att mottaga denna kunskap från en icke-muslim, så länge kunskapen inte rör religionen (Qutb, 2008a sid. 109). När Europa gjorde revolt mot kyrkan och Gud, så förlorades all grund för ett islamiskt koncept och därav betecknas nu hela Europa som *jahiliyyah*, enligt Qutb (Qutb, 2008a sid. 112).

4.2 Tariq Ramadan

Tariq Ramadan är en schweizisk muslimsk teolog som har blivit känd för sin reformistiska agenda och sina teser om europeisk islam. Det kan även tilläggas att Ramadan är barnbarn till grundaren av det Muslimska Brödrskapet, nämligen Hasan al-Banna.

4.2.1 Vad har islam och *shura* att erbjuda?

Ett klassiskt problem är att den västerländska intellektuella eliten förkastar termen *shura* och pekar på att religion inte hör hemma i samhällslivet. Men å andra sidan förkastar somliga islamister eller muslimer termen demokrati som ett västerländskt påfund (Ramadan, 2001 sid.

76). *Ijtihad* är en nyckel i moderniseringen av islam, då *ulama* genom konsensus och med beräkning av historiska och geografiska aspekter omtolkar religionens lagar (Ramadan, 2001 sid. 77). Huvudkällorna är koranen och *sunna*, när dessa omtolkas kallas det *ijtihad*. Det är sedan upp till varje epoks *ulama* att fastställa lagarna i enlighet med historiska och geografiska aspekter, vilket kommer medföra skillnader för olika situationer på olika platser i världen (Ramadan, 2001 sid. 78-79). Termen *shura*, översatt till rådslag, skall hjälpa ledaren, dock är det ingen lag att *shuras* förslag bör genomföras av ledaren. Den första kalifen Abu Bakr (573-634) sade dock följande: "If you see me in the right, help me; if you see me in error correct me" (Ramadan, 2001 sid. 83).

Grunden för *shura* är följande (Ramadan, 2001 sid. 84-86):

1. Folket måste få rätt att delta politiskt
2. *Shura* ska arbeta med att få fram gräsrotternas åsikter
3. Medlemmarna i *shura* skall väljas enligt kompetens och ha specifika roller i rådet
4. Valet av president kan delegeras till *shura* eller väljas av folket
5. Presidenten skall följa författningen och stå tillsvarts inför *shura*
6. Maktindelning är en fundamental princip för att alla människor ska stå lika inför lagen
7. Folket är lojala mot presidenten, men underkastar sig inte! Om presidenten är korrupt, bryter mot författningen eller bli auktoritär, så är det upp till folket att på ett lagöverensstämmande sätt få presidenten att lämna sin position

Enligt många muslimska teologer, kan det inte existera ett system där människorna inte står till svarts inför Gud (Ramadan, 2001 sid. 90). På så sätt bygger *shura* även på att folket får välja representanter, åsiktsfrihet, alternerande ledarskap och att statens lagar skall följas (Ramadan, 2001 sid. 93-94).

Gällande samexistens mellan muslimer och icke-muslimer i muslimska länder, så erbjuder islam följande (Ramadan, 2001 sid. 105-107):

1. Samexistens med folk av andra religioner
2. Icke-muslimer har samma sociala och politiska rättigheter

3. Icke-muslimer kallas *ahl al-dhimma* (de som har godkänt kontraktet) och dessa betalar en särskild skatt, *jizya*
4. *Ahl al-dhimma* har samma rättigheter som muslimer, men måste ha egen kontroll över sin tro för att bevara den
5. Åsiktsfrihet för alla
6. Staten skyddar *ahl al-dhimma*

Detta är grunderna för samexistens och hur islam kan ta sig uttryck som samhällsstruktur i enlighet med *shura* och Guds lag på platser där muslimer inte är minoritet.

4.2.2 Hur bör en europeisk muslim agera i ett sekulärt samhälle?

Somliga muslimer fruktar den frigjorda västerländska kulturen istället för att se vad den kan tillföra islam. Med den inställningen läggs redan en grundläggande distinktion. Dessa anser att den islamiska juridiska lagen är fastslagen en gång för alla och skall följas genom alla tider och rum. Detta skapar en bild av att fundamentet är att belysa vad islam inte är istället för att se hur det kan ges möjlighet att fungera i relation med det västerländska samhället (Ramadan, 2004 sid. 58).

Oavsett omständigheter vinner nytänkande i relationen till väst ingen mark hos de fundamentalistiska muslimerna. Andra muslimer pläderar för *ijtihad* för att kunna leva i förhållande till rådande omständigheter. Enligt Ramadan, tenderar detta ofta till att gå överstyr och man hittar vägar att legitimera vad som helst utan hänsyn till regler och lagar (Ramadan, 2004 sid. 59). Den västerländska modellen är hegemonin och bör därför följas på gott och ont. Vissa röster i den muslimska världen talar för att man måste vara öppen och modern även på bekostnad av de innersta grunden i den islamiska läran (Ramadan, 2004 sid. 59).

Ramadan hävdar att båda dessa synsätt är felaktiga. Han förstår strävan efter ett bättre samhälle, men grunden måste fastställas tydligt. Man kan varken överge eller sträva bakåt till en svunnen tid (Ramadan, 2004 sid. 59).

Grunden för många muslimer är att det finns en Gud och livet på jorden är ett test (Ramadan, 2004 sid. 60). Koranen är den sista uppenbarelsen vars läror skall följas. Sociala angelägenheter fastställdes i koranen och som modern människa bör dessa omsättas till rådande omständigheter. *Ulama* skall genom koranen, *sunna* och *haditherna* fullständigt

förstå avsikten och genom dessa hjälpmedel hjälpa muslimer fram på Guds väg (Ramadan, 2004 sid. 61). Koranen och *haditherna* är den generella ramen för *sharias* läror (Ramadan, 2004 sid. 61-62). Detta kommer att bli den absoluta lagen, som muslimer måste vara trogna i förhållande till den uppenbarade vägen (Ramadan, 2004 sid. 62).

Ulama bär en viktig roll och funktion i uttolkande av lagar i förhållande till det historiska och geografiska sammanhanget. Genom *ijtihad* skall de skapa normerande och passande svar för muslimer i förhållande till källorna samt de sociala, politiska och ekonomiska situationerna som muslimer världen över befinner sig i (Ramadan, 2004 sid. 62). Det är ett tungt och viktigt arbete att utarbeta *fiqh* som en produkt av rationell grund i *sharias* oföränderlighet, men med svar och tillämpningar som ständigt förändras (Ramadan, 2004 sid. 62). Dock finns det ett generellt missförstånd gällande *sharia*, nämligen att den endast behandlar strafflagen. Enligt Ramadan, är inte detta sant utan *sharia* är grunden för en komplett livsstil (Ramadan, 2004 sid. 62). För att kunna följa Guds väg bör ett kontinuerligt *ijtihad* genomföras i takt med världens konstanta förändring. Gud beslutade att han ska dyrkas och hans lag skall följas, men detta måste kunna ske även i vår tid (Ramadan, 2004 sid. 63). Människan skall se vår värld som en gåva från Gud och bör följa hans lagar som ett tack för detta (Ramadan, 2004 sid. 64). Människan är född utan skuld och bör följa Guds givna regler för att respektera uppenbarelsen och dess innehåll. Allt inom Guds gränser är tillåtet, men samtidigt bör det värna som gemenskapens och det allmännas bästa (Ramadan, 2004 sid. 65).

Europeiska muslimer får problem när de blir rädda för att gå miste om de islamiska riktmärkena, vilket medför en risk för bakåtsträvande och förbud mot att se sig som en del av det västerländska samhället (Ramadan, 2004 sid. 95). Dock har samtal lyfts, av muslimer som inte vill lämna väst, om att en passande väg är nödvändig för dem i sitt orienterande i väst, vilket *ulama* bör bistå med (Ramadan, 2004 sid. 96). Prioriteringar i den islamiska lagen blir här en vital faktor för de europeiska muslimerna. Att beskydda tron, hålla familjen nära och värna om värden är av största vikt samtidigt som religiös och sekulär utbildning bör tillhandahållas för att en muslim ska kunna leva i ett icke-muslimskt land (Ramadan, 2004 sid. 97). Dock är det inte lätt för de europeiska muslimer och framförallt inte när den västerländska befolkningen betraktar islam som ett problem. Detta ger nämligen de europeiska muslimerna två valmöjligheter: antingen gör de sig osynliga eller så får de stå tillsvars för sin religion (Ramadan, 2004 sid. 109). Detta medför att kärnan islam riskerar att gå förlorad i allt försvarande gällande kvinnoförtryck och antidemokratiska inställningar, vilket man bör tillägga, knappt existerar (Ramadan, 2004 sid. 109). Man hade behövt vända

på det hela och peka på förutsättningarna som finns inom islam istället för att betrakta islam ur en föråldrad kontext (Ramadan, 2004 sid. 124).

Det finns nämligen fem element som skapar den muslimska personligheten och de är följande (Ramadan, 2004 sid. 125-126):

1. "Tro och andlighet"
2. "Religionsutövning"
3. "Beskydd"
4. "Frihet"
5. "Deltagande i samhällslivet"

De fem elementen ger en inblick i den muslimska personligheten och det är muslimernas ansvar att säkra trygghet och förbättra sin egna och samhällets situation (Ramadan, 2004 sid. 127). Man bör klargöra att fem fundamentala rättigheter är säkrade i väst, vilka är: rätten att utöva islam, rätten till kunskap, rätten att bilda organisationer, rätten till självständig representation och rättssäkerhet (Ramadan, 2004 sid. 127-129). Då muslimer är minoritet kan inte all *sharia*-lagstiftning implementeras och det är av vikt att respektera värdlandets författning. Problem uppstår dock när muslimer tvingas till handlande eller deltagande av sådant som bryter mot deras lära, vilket bör överses noggrant för bästa resultat (Ramadan, 2004 sid. 130). Situationen för europeiska muslimer blir inte lättare av medias framställning av muslimer (Ramadan, 2004 sid. 130). Muslimer bär dock själv ansvaret för passande religionsutövning i det moderna sekulära samhället (Ramadan, 2004 sid. 131).

Den stora frågan är då följande: "Går det att förena begreppen muslim och europé?". Till en början konstaterar Ramadan tre fakta om muslimers situation i Europa: De måste följa landets lagstiftning, de faller under landets författning samt att de möter problem som minoritet (Ramadan, 2004 sid. 151-152). Det är därför av enorm vikt att man tar hänsyn till situationen i strävandet efter återgång till ursprungskällorna (Ramadan, 2004 sid. 152).

Enligt Ramadan, kan man nå en medelväg genom att fastställa och värna om en muslimsk identitet som avskiljer kulturerna på andra platser i världen och tillhandahåller en bild av hur en europeisk muslim hade kunnat se ut, vilket följer nedan. Länderna i väst bör erbjuda muslimer följande för att det ska kunna identifiera sig som europeisk muslim (Ramadan, 2004 sid. 172-177 & Ramadan, 2005 sid. 79-83):

1. Tillåta tro, utövning och andlighet annars eliminerar man muslimer i muslimen.
2. Erbjud kunskap för att finna en förståelse i texter och kontext. Texterna förstås i enlighet med kontexten och kräver kunskap, frihet och ansvarskänsla.
3. Att tillåtas att undervisa och föra vidare den muslimska läran och identiteten. Att vara muslim och föra vidare kunskapen och värdena är en del av den muslimska identiteten.
4. Att handla och vara aktivt medverkande i samhället, då det ligger som en grund i den muslimska identiteten att bekämpa social orättvisa.

De första två punkterna utgör den så kallade ansvarsdimensionen i den föreslagna muslimska identiteten och de två sistnämnda punkterna den aktiva och medverkande dimensionen. Dessa två dimensioner binds ihop och kan bilda en grund för en europeiskmuslimsk identitet som definierar en muslims relation med medmänniskan samt samhället och världen (Ramadan, 2004 sid. 177). De europeiska muslimernas utmaning är att finna en europeisk anpassning till de fyra grunderna i den föreslagna muslimska identiteten och befästa den i samhället (Ramadan, 2004 sid. 177-178). Detta innebär också att så länge en muslim följer lagen och den föreslagna muslimska identiteten, så är en förening mellan begreppen muslim och europé möjlig (Ramadan, 2004 sid. 178 & Ramadan, 2005 sid. 97).

Ramadan hade önskat att detta inte skapat motstånd från den västerländska befolkningen, men på grund av islams och muslimers framställning i media, så får europeiska muslimer det trots allt onödigt svårt att utöva och befästa sin identitet i Europa (Ramadan, 2004 sid. 178). Detta medför att man definierar en "ofarlig muslim", som en muslim som förpassar sin religiösa utövning till den privata sfären, det vill säga, gör den osynlig för allmänheten. Detta hindrar de grundläggande rättigheterna som muslimer faktiskt har, till exempel att bygga moskéer, mottaga ekonomiskt stöd till islamiska skolor och upprättandet av allmänna aktiviteter (Ramadan, 2004 sid. 178). Muslimer i Europa får dock varken glömma eller åsidosätta sin tro och personlighet utan genom sitt förnuft göra val som överensstämmer med deras personlighet och på så sätt utvecklas som europeisk muslim (Ramadan, 2004 sid. 179 & Ramadan, 2005 sid. 62).

Även om man är bosatt i Europa bör muslimer agera efter tre grundläggande lärdomar (Ramadan, 2005 sid. 91-92):

1. Muslimer är inte ansvariga för trosfränder i andra länder

2. Det är en muslims plikt att reagera om en trosfrände förföljs på grund av sin tro
3. Man kan dock inte utföra sin plikt om det bryter någon annan överenskommelse

Muslimerna exponeras i Europa för regler och produkter som är förbjudna enligt läran. Dock är det inte tillåtet att åberopa läran för att till exempel undvika ränta hos bankerna (Ramadan, 2005 sid. 94). Det ligger i den muslimska läran ett förbud mot alkohol och sex utanför äktenskap. Muslimerna bör följa den muslimska lagen i de fall de har ett individuellt val, men följa systemet och författningen då detta inte är möjligt (Ramadan, 2005 sid. 97). Muslimerna skall aktivt ta avstånd från terrorism, egna intressen och bör inte söka auktoritär makt. Det är inte tillåtet att mörda för pengar, mark eller makt och de ska ta avstånd från förtryck och kolonialism som riskerar att leda till krig (Ramadan, 2005 sid. 98).

Muslimska medborgare är riktiga medborgare och bör ha samma rätt som övriga medborgare att praktisera sin religion och bli respekterade som medborgare (Ramadan, 2005 sid. 100). Gällande till exempel skola, utbildning, äktenskap och begravningsplatser är det svårt att implementera den islamiska lagen, men man bör inom ramen för landets lag finna en passande lösning (Ramadan, 2005 sid. 100-101). Man ska i alla lägen verka för att hitta passande lösningar överensstämmande med den islamiska läran (Ramadan, 2005 sid. 101).

Slutligen poängterar Ramadan att separationen mellan kyrka och stat i väst underlättar för muslimerna, då denna frihet ger muslimerna utrymme för utövning av islam. Problem uppstår dock när denna frihet förpassar religionen till den privata sfären och försöker undanröja all form av religiös utövning i offentligheten (Ramadan, 2005 sid. 145-146).

5. Analys

I detta kapitel kommer jag här ställa innehållet i föregående empirikapitel mot den västerländska liberala demokratin som presenterades i teorikapitlet. Detta kapitel kommer också tillhandahålla en utläggning om likheter och skillnader mellan de två tänkarna från empirikapitlet samt att jag kommer att titta på om det överhuvudtaget är möjligt med en förening av någon av de två tänkarnas olika synsätt med den västerländska liberala demokratin.

5.1 Likheter och skillnader mellan Qutb och Ramadan

Den fundamentala skillnaden mellan Sayyid Qutb och Tariq Ramadan är den grundläggande inställningen till samhällets uppbyggnad och utseende.

5.1.1 Qutb som utgångspunkt

Qutb ser endast en väg att gå och hans teorier, synsätt och resonemang bygger på att antingen följer vi den enda och rätta vägen eller så lever vi i ett samhälle utan social jämlikhet, utan rättvisa samt utan strävan mot att bli ädla människor med humana medmänskliga relationer sinsemellan. Qutb legitimerar den enda vägen med att det är Guds lag och vilja. Gud har uppenbarat den korrekta vägen för profeten Muhammed och genom koranen, *sunna* och *haditherna* har folket materialet för att bygga samhället och följa vägen. Qutb pekar på att islam är lösningen och genom en tillämpning av den i form av att underkasta sig Gud och frigöra sin inre själ, så finner vi vägen för ett gott och medmänskligt samhälle och därigenom också ett ädelt liv. Qutb menar att det aldrig är legitimt för en människa att lagstifta över en annan, då den lagstiftande parten i det avseendet gör anspråk på suveränitet som endast Gud besitter. Qutb hävdar också att islam erbjuder, genom att följa den rätta vägen, social rättvisa och individuell frihet på ett sätt som inget annat samhälle tidigare gjort. Han anser att det är omöjligt att finna social orättvisa i islam, medan främjandet av egna intressen, framförallt genom kapitalism och marknadsekonomi fördärvar samhället och försätter människor i svåra förhållanden, vilket sätter den sociala solidariteten i gungning. Utifrån Guds väg skall samhället finna sina grunder, de medmänskliga relationerna skall värderas högt och på så sätt skapas en social solidaritet, vilket är grunden för ett gott samhälle, medmänsklighet och främjandet av den ädla människans karaktäristik. Qutb menar dock att man bör ta avstånd från samhällen som inte följer den rätta vägen, för att själv förändras i enlighet med Gud och för att sedermera förändra samhället i samma riktning. Å andra sidan vill han klargöra att ett

islamiskt samhälle är allinkluderande och alla är välkomna in i det islamiska samhället, dock med kravet att de följer samma väg och deltar i konstruktionen och forandet av ett islamiskt samhälle och en islamisk kultur.

5.1.2 Ramadan som utgångspunkt

Ramadan skriver och uttrycker sig på helt annorlunda sätt, vilket inte är konstigt eftersom han lever i en helt annan tid samt under andra geografiska förhållanden. Ramadans utgångspunkt handlar om hur muslimer skall kunna leva i ett sekulärt samhälle utan att tappa sin religiositet och de religiösa grunderna vilka deras identitet vilar på. Ramadan till skillnad från Qutb lägger inte vikten vid konstruktionen och forandet av ett islamiskt samhälle, detta gå grund av de tidsliga och rumsliga omständigheterna. I den frågan väljer Ramadan endast att lyfta begreppet *shura* och peka på vad islam har att erbjuda i konstruktionen av ett samhälle med islam som grund, vilket skiljer sig från Qutbs syn på den enda rätta vägen som legitimerar den enda rätta samhällsstrukturen. Ramadan grundar mycket av sin forskning på den muslimska identiteten, vilken är beskriven i empirikapitlet, som han menar är det fundamentala för att kunna identifiera sig med i förhållande till religionen samt leva sitt liv i ett samhälle som inte utövar religiositet på samma sätt. Till skillnad från Qutb som förkastar begrepp som "demokratisk islam" och "socialistisk islam" som västerländska påfund, så försöker Ramadan att visa på hur man kan förena begreppen "muslim" och "medborgare" (medborgare är i detta fall medborgare i ett europeiskt land). Ramadan pekar på fördelar och nackdelar med länder i Europa som separerat kyrka och stat. Fördelarna ligger i religionsfriheten och att staten inte genomsyras av en specifik religion, vilket medför bättre förutsättningar att utöva sin religion som muslim, vilket är en av delarna i grunden för en muslimsk identitet. Å andra sidan skapar detta problem, då sekulära stater förpassar religionen till den privata sfären och ser helst att den religiösa utövningen inte sker i offentligheten. En annan faktor som Ramadan belyser är media. Media framställer i någon mening fundamentalistiska muslimer som majoritet, vilket får efterskalv i Europa i form utav att européer ser islam som ett problem. Detta sätter muslimer i Europa i en onödigt svår situation, som gör att de antingen får stå tillsvars för sin religiositet eller gömma religionen i den privata sfären. Detta tydliggör skillnaden mellan Qutb och Ramadan. Qutb hävdar att det i princip är en omöjlighet att leva som muslim i ett sekulärt land eller som han uttrycker det, ett *jahili*-samhälle. Ramadan å andra sidan väljer att fokusera på vad islam har att erbjuda de sekulära samhällena och vad de sekulära samhällena har att erbjuda islam. I de grundföreställningarna finner vi skillnaden mellan en mer radikal

hållning (Qutb) och en reformistisk/modernistisk hållning (Ramadan). Man bör återigen belysa vikten av att Qutb levde under andra förutsättningar och i en annan tid än Ramadan.

5.1.3 Likheter mellan Qutb och Ramadan

Finns det då några likheter mellan dessa två tillsynes helt olika tänkarna? Förutom det mest uppenbara, det vill säga, att båda utgår från islam, så kan vi ändå finna vissa beröringspunkter. Både Qutb och Ramadan ser sekulariseringen som ett hot mot islam, dock skiljer sig åsikterna i vilken utsträckning. Qutb hävdar, som tidigare nämnt, att det är omöjligt att leva som muslim i ett sekulärt samhälle, medan Ramadan ser det som fullt möjligt, om muslimerna ges förutsättningar att uppfylla kriterierna för en muslimsk identitet. Båda tänkarna ser koranen, *sunna* och *haditherna* som primärkällorna som skall tolkas av *ulama* för att kunna leva i enlighet med Guds väg. Qutb anser dock att detta skall prägla och genomsyra hela samhällsstrukturen och att man inte får kompromissa med Guds lag, vilket enligt honom är att göra anspråk på Guds suveränitet. Ramadan hävdar däremot att *ijtihad* är nödvändigt och att *ulama* skall inkludera de historiska och geografiska faktorerna i nytolkningen, då förutsättningar och omständigheter ser olika ut på olika platser i världen.

Ramadan lägger mycket ansvar på *ulama* och individen. Det är upp till individen genom *ulamas* nytolkningar att anpassa sig till det rådande systemet i landet man befinner sig i. Man fräntar staten ansvaret att förmedla en religiös grund och förpassar det till individen. Denne har ett val att antingen befästa en muslimska identitet, vilket lägger en tung börda på individen, i form av att finna ett passande sätt att utifrån *ulamas* tolkningar utöva sin religion i det moderna sekulära samhället, eller att överge religionen. Qutb lägger också ett stort ansvar på individerna, men inte på samma sätt som Ramadan. Qutb pläderar för avståndstagande, vilket segregerar den muslimska populationen från övriga samhället, för att sedan förändra samhällsstrukturen underifrån med hjälp av aktiva muslimska rörelser. Qutb sätter kollektivet i det första rummet, vilket Ramadan inte gör. Ramadan anpassar religionen efter det sekulära samhället och den pågående individualiseringsprocessen medan Qutb tar avstånd från den och vill förändra. Båda värnar om de religiösa värdena och den religiösa identiteten, men det tar sig uttryck på två helt olika sätt.

Den största likheten jag finner när jag läser Qutb och Ramadan är att både talar om det sociala värdet i religionen. Religionen blir, om man uttrycker det i sociologiska termer, en social förankringspunkt i både Qutbs och Ramadans skrifter. När denna sociala förankringspunkt går förlorad, så tappar muslimen sin identitet. Qutb är mer radikal och har en större strukturell

samhällsplan för hur bevarande av denna viktiga sociala förankringspunkt skall ske. För honom bär religionen och de religiösa värdena på svaren till alla problem i samhället och om denna sociala förankringspunkt bryts, så finns det inget hopp för social jämlikhet, rättvisa och grund för ett gott och medmänskligt liv. Ramadan ser också ett socialt värde i religionen och bevarandet av religionen som social förankringspunkt. Skillnaden mellan Qutb och Ramadan är att Ramadan spelar spelet efter ett system som inte lägger något socialt värde i religionen. Ramadan försöker återropa religionens värde i ett samhälle där religionen marginaliseras och förpassas till den privata sfären, vilket är motsatsen till var religionen bör vara för att uppfylla sin funktion som en social förankringspunkt. Det är precis här Ramadan får problem när han försöker driva sina resonemang och lösa problemet. Ramadan säger att muslimer i Europa har två valmöjligheter, att undangömma sin religiositet i den privata sfären eller ta upp kampen och försvara sin religion, vilket enligt Ramadan, medför att religionens inre kärna riskerar att gå förlorad i allt försvarande.

För att återvända till Qutb, så får religionen ett grundläggande socialt och politiskt värde i den samhällsstruktur som han presenterar. I den strukturen finns det i princip ingen risk att den religiösa identiteten och de religiösa värdena går förlorade, men hans plan väcker andra frågor. Hur främjar man mångfald och valfrihet i ett samhälle som styrs genom en enda auktoritet i form utav Gud?

5.2 Qutb, Ramadan och den liberala demokratin

Grunden för all form av liberalism är ägande, privat egendom, marknadsekonomi och främjande av privata intressen. Valfrihet, rättigheter för alla samt fri- och jämlikhet mellan individer är av största vikt i den liberala demokratin. Går det att förena västerländsk liberal demokrati med synsätten som Sayyid Qutb och Tariq Ramadan förmedlar?

5.2.1 Qutb och den liberala demokratin

I Qutbs samhällsstruktur utgår styret från Gud och ingen människa får lov att lagstifta över någon annan. Religionen är grunden för samhället och man får ej gå utanför Guds förmedlade väg. Redan här ser vi en tydlig distinktion mellan den liberala demokratin och Qutbs islamiska samhälle. Som tidigare nämnt, sätter Qutb kollektivet i första rummet och talar om framväxten av ett islamiskt samhälle vars process börjar med aktiva islamistiska rörelser. Den liberala demokratin främjar och pläderar för individens frihet och förespråkar bland annat Montesquieus maktindelning, med verkställande, lagstiftande och dömande makter. Den

lagstiftande makten går i kollision med Qutbs syn att Guds lag är den enda legitima lagen. Det närmaste vi kan komma en likhet är om man likställer den lagstiftande makten i liberalismen med *ulamas* tolkningar av primärkällorna i islam. Dock blir det en motsättning ändå, eftersom man i liberalismen separerar kyrka och stat, vilket förpassar religionen till den privata sfären. Detta är den mest grundläggande skillnaden som förhindrar en förening mellan Qutb och liberalism.

I Qutbs samhällsstruktur är Guds *sharia* ett komplett samhällskoncept som genomsyrar alla sfärer och alla delar av individens liv. I liberalismen är religion en privatsak där mångfald och religionsfrihet är något man värnar om. Qutb hävdar att islam erbjuder den mest precisa formen av individuell frihet, något som liberalismen också hävdar. Skillnaden mellan de båda är synen på frihet. Qutb menar följande, att inom ramarna för det islamiska samhället är den individuella friheten fullkomlig, något som inte går att förena med den synen på frihet som finns inom liberalismen. Friheten inom liberalismen grundar sig i fullständig valfrihet och fritt agerande inom gränserna för lagen stiftad av den lagstiftande makten. Liberal demokrati bygger på folksuveränitet med representativt styre vars uppgift är att verka för individers fri- och rättigheter samt beskydda dessa. För Qutb är social solidaritet, fullständig jämlikhet och underkastelse inför Gud det primära och statens roll är att se till så att individerna följer den rätta vägen, Guds väg, då han är suverän.

Qutbs samhällssyn skulle dock kunna falla under den fundamentalistiska formen av islamisk demokrati, även om Qutb själv förkastar begreppet demokrati. Qutbs struktur fyller de grundläggande kraven i vad som kan kallas en islamisk demokrati. Mer om detta kommer diskuteras i diskussionskapitlet.

Sammanfattningsvis ser vi att grunddefinitionerna hos Qutb och den liberala demokratin skiljer sig så pass mycket att en förening inte är möjlig. Synen på frihet, rättigheter, valfrihet, statens roll samt religionens plats i samhället är så långt från varandra att det knappt går att tala om förening som möjlighet. Liberal demokrati pläderar för folksuveränitet och Qutb för Guds suveränitet. Det bör tilläggas att Qutb tar starkt avstånd från liberal demokrati och har byggt ett system som inte skall gå att förena med liberal demokrati, då han menar att det underminerar Gud och hans lag. Det förefaller sig således inte konstigt att en förening mellan dessa två samhällsstrukturer är omöjlig. Qutbs samhällsstruktur kan dock definieras som en fundamentalistisk islamisk demokrati.

5.2.2 Ramadan och den liberala demokratin

Ramadan försöker i sina skrifter visa på att det går att förena islam och liberal demokrati genom att muslimerna i Europa anpassar sin religiositet till rådande omständigheter. Då Ramadans fokus inte ligger i att skapa ett islamiskt samhälle utan snarare finna en väg att förena en muslimsk identitet med den liberala demokratin, så kommer följande utläggning att skilja sig från ovanstående jämförelse mellan Qutb och den liberala demokratin. Huvudfrågan i denna del blir snarare följande: Håller Ramadans resonemang och hur påverkar den liberala demokratin muslimen och dennes religion samt religionsutövning?

Ramadans tyngsta resonemang i relationen mellan den liberala demokratin och muslimer i Europa är att den är möjlig, så länge muslimerna får förutsättningar att bevara sin muslimska identitet. Ramadan lägger som tidigare nämnt, stort ansvar på både *ulama* och den enskilda muslimen att finna en väg som är förenlig både med de rådande förutsättningarna i landet och den islamiska lagen. Här blir bevästandet och bevarandet av en muslimsk identitet nyckeln till detta. Enligt Ramadan, är fundamentet för den förslagna grunden för en europeiskmuslimsk identitet en avspegling av den enskilda muslimens relation till medmänniskan, samhället och världen.

Ramadans grundläggande föreställning bygger på att muslimerna ska anpassa sig till det system de lever under, men inte efter religionen som är majoritet i landet. På så sätt förskjuts ansvaret till individen om denne kan förena sig med den liberala demokratin. Ramadans resonemang håller således och precis som han själv säger är en förening mellan begreppet "muslim" och "europeiska medborgare" fullt möjlig. Detta eftersom Ramadan, till skillnad från Qutb inte vill förändra den rådande samhällsstrukturen utan snarare framhäva rättigheterna att vara muslim och utöva sin religion i Europa. På så sätt förenklas en förening.

Ramadan talar om även om islamisk demokrati samt *shura* och hur det samhället skulle se ut enligt någon form av konsensus mellan *ulama*. Dock är detta inte Ramadans personliga åsikt och teori, vilket medför att jag inte lyfter fram det i detta kapitel, då mitt fokus legat på Ramadans teorier. Diskussionen om *shura* återkommer i diskussionskapitlet.

Sammanfattningsvis talar allt för en förening mellan muslimen som religionsutövare och muslimen som medborgare i det europeiska samhället. Dock talar Ramadan i detta läget endast om enskilda individer och deras ansvar, någon övergripande samhällsmodell likt Qutbs förmedlar han inte. Detta medför många frågor gällande om muslimerna verkligen kommer

kunna skapa den grundläggande europeiskmuslimska identitet som Ramadan presenterar som lösning.

5.2.3 Sammanfattning

Qutbs islamiska samhälle går tillsynes inte att förena med liberal demokrati, vilket inte är konstigt, eftersom han själv tar avstånd från idén. Ramadan å andra sidan förespråkar hur man kan förena den föreslagna grunden för en europeiskmuslimsk identitet med det europeiska sekulära samhället, vilket till stor del präglas av liberal demokrati. Han lyckas i detta avseende förena de två delarna och hur det kommer påverka muslimerna återkommer jag till i diskussionskapitlet.

6. Resultat

I detta kapitel kommer utfallet av analysen kort presenteras för att ge svar på de tre frågeställningarna som jag presenterade i inledningskapitlet. Resultat kommer sedan att diskuteras i följande diskussionskapitel.

6.1 Qutb i förhållande till den liberala demokratin

I förra kapitlet lades en längre utläggning fram om förhållandet mellan Qutb, Ramadan och den liberala demokratin.

Slutsatsen blev följande: Qutb och Ramadans synsätt skiljer sig i de skrifter denna studie grundar sig på, då Qutb pläderar för en hel samhällsbildning medan Ramadan förespråkare en anpassning till det moderna samhället. Utfallet blir att trots deras gemensamma religion, så står de långt ifrån varandra gällande synen på samhällslivet.

Med de grunder Qutbs samhällssyn bygger på i förhållande till den liberala demokratin, så är en förening omöjlig. Frihets- och rättighetsdefinitionen är fundamentalt olika och valfriheten som båda parter förespråkar skiljer sig på grund av ramarna som präglar samhället. Religionens plats är också en fundamental skiljepunkt som gör att en förening mellan Qutbs samhällssyn och den liberala demokratin inte går att genomföra.

Religionen har ett bärande socialt värde i Qutbs samhällssyn som inte fyller samma status i det västerländska liberala samhället. Den kan inte ses som en social förankringspunkt i det senare, då man i sekulära stater separerar kyrkan och staten, vilket gör att religionen inte får samma genomsyrande funktion som den får i till exempel Qutbs samhällsstruktur.

Sammantaget är slutsatsen att Qutbs islamiska samhällsstruktur inte går att förena med den liberala demokratin, då hela samhällsbyggnaden skiljer sig i de båda teorierna.

6.2 Ramadan i förhållande till den liberala demokratin

Ramadan har, i skrifterna som studien bygger på, inte för avsikt att skapa ett nytt eller enhetligt muslimskt samhälle. Detta är som tidigare nämnt, en central skillnad mellan Ramadan och Qutb. Ramadan talar snarare om en möjlig anpassning av den muslimska identiteten till rådande omständigheter i de europeiska länderna.

Ramadan skjuter över mycket av ansvaret på individen, nämligen att finna en passande väg att förena sin religionsutövning med rådande samhällsstruktur. På det sättet talar Ramadan på samma sätt som liberalerna, då han talar om individen och det individuella ansvaret. Redan i detta skede kan man skymta tendenser att parternas synsätt faktiskt skulle kunna gå att förena. Fortsättningsvis följer Ramadan upp med att förena begreppen "muslim" och "medborgare", med villkor att muslimerna får förutsättningarna att uppnå de ståndpunkter som definieras som en möjlig grund för en europeiskmuslimsk identitet. Han lägger vikt vid anpassning, *ijtihad* och att man bör följa landets författning och lagar. Ramadan beskriver även problemen med att religionen förpassas till den privata sfären i sekulära samhällen samt hur muslimer porträtteras i media.

Ramadan värdesätter skapandet av en grund för en europeiskmuslimsk identitet och möjligheten att få utöva sin religion. Dock trycker han inte lika hårt på det sociala värdet i religionen, som Qutb gör. I ett sekulärt samhälle bär religionen inte samma sociala värde, som den gör i till exempel Qutbs samhällsstruktur. När den förpassas till den privata sfären, så genomsyrar den inte längre alla medborgare utan endast de som väljer att ta till sig religionen, vilket överensstämmer helt med den liberala synen. Summan blir återigen att ansvaret förskjuts till individen.

En förening mellan Ramadans reformistiska anpassningssynsätt och den liberala demokratin är fullt möjligt, men lämnar risker för den religiösa utvecklingen i det liberala sekulära samhället.

7. Diskussion

I följande avsnitt kommer en diskussion att föras med syfte att ringa in resultatutfallet. Följande frågor kommer att diskuteras: Hur förhåller sig Qutbs samhällsstruktur till begreppet "islamisk demokrati"? Vilken roll får religionen i det sekulära samhället om man följer Ramadans teori? Hur ser förhållandet mellan *shura* och liberal demokrati ut?

7.1 Qutb och islamisk demokrati

Qutbs samhällsstruktur uppfyller kraven som ställs för att definieras som islamisk demokrati, en fundamentalistisk sådan, även om Qutb själv hade tagit avstånd från "begreppet" demokrati. Qutbs samhällssyn likt den fundamentalistiska islamiska demokratin, grundar sig på Guds suveränitet och lagstiftning utifrån koranen, *sunna* och *haditherna*. Makthavarnas enda uppgift är att se till att lagstiftningen följs, då denna inte kan förändras eller ifrågasättas, eftersom man då gör anspråk på Guds suveränitet eller tar upp kampen med Gud.

Värderingarna som skall efterföljas i den islamiska demokratin är jämlikhet, frihet samt ansvar. Något som Qutb pläderar starkt för i sin utläggning om samhällsstrukturen. Individen är en del i kollektivet som ska driva samhället framåt och utveckla detta.

Bristen på given politisk teori, där huvudprincipen endast är att man bör följa Guds lag är också anledningen till att islamisk demokrati kan utformas på extremt många sätt och Qutbs syn är bara en i ledet. Det är därför lätt att klassificera Qutbs samhällsstruktur som islamisk demokrati. Detta problemet kan också överföras när det gäller diskussionen om demokrati i "vanliga fall".

Jag lyfte Rindfjälls text om demokratibegreppets dilemma i teorikapitlet vilket jag vill återkomma till nu. Ett dilemma gällande demokratibegreppet och som tidigare visat även det islamiska demokratibegreppet uppstår när kraven på demokratibegreppet blir för låga. Desto lägre krav man har desto lättare är det att klassificera sig som demokrati och gällande Qutb, så faller hans samhällsstruktur under begreppet islamisk demokrati vare sig han vill eller inte, eftersom kraven inte är så många. En fråga jag inte kommer beröra, men som kan vara värd att studera vidare är om det gynnar eller missgynnar tredje världen att bredda demokratibegreppet?

7.2 Ramadan och religionens roll i det sekulära samhället

Som jag presenterade i analysen och resultatkapitlet, så går det att förena Ramadans anpassning med det sekulära samhället, eftersom han lägger vikt vid skapandet av en grund för en europeiskmuslimsk identitet. Frågan jag kommer lägga vikt på i detta delkapitel är vilken roll religionen får och hur den skall kunna befästas i det senmoderna sekulära samhället.

Den liberala demokratin är ett system som inte lägger något socialt och politiskt värde i religionen, vilket jag presenterade genom Fornäs teori i teorikapitlet. I det senmoderna liberala samhället, så förskjuts ansvaret från stat till individ, vilket även påverkar religiositeten. Som tidigare beskrivet förlorar religionen sin sociala förankringspunkt i det sekulära samhället som är starkt influerat av de nyliberalistiska tankegångarna, vilket medför att skapandet av en grund för en europeiskmuslimsk identitet läggs på den enskilda muslimen, då det sekulära samhället inte genomsyras av religion och andra sociala förankringspunkter utan av andra krafter som maktintresse och målrationalitet. Om detta kan ses som en risk för religiositeten finns det säkerligen många åsikter om. Jag förstår Ramadans perspektiv, att genom *ulamas* nytolkningar och skapandet av en grund för en europeiskmuslimsk identitet kunna anpassa sig till det sekulära samhället, men problemet som Ramadan lyfter kvarstår: I ett samhälle där religionen inte bär ett socialt värde tvingas muslimerna att antingen ta ansvar för sin egen religion och förpassa den till den privata sfären eller riskera att förlora den inre kärnan i en kamp mot föreställningar som presenteras i media och fördomar som den europeiska befolkningen har.

Vi står kvar i ett läge där religionen aldrig kan få samma bärande kraft i samhället, på gott och ont och där individen själv måste ansvara för sin religiositet då samhället inte genomsyras av religion utan av annat. Som Ramadan skriver, kan man finna många positiva sidor i separationen mellan kyrka och stat. Jag vill hävda att religiös mångfald främjas när religionen förpassas till den privata sfären och blir individens eget ansvar. En annan fråga som man kan ställa sig är dock: Gynnar det individualistiska handlandet och agerandet utifrån individuella intressen verkligen religionen i en sekulär stat och vilka förutsättningar kommer religionen få i ett samhälle där individualiseringsprocessen är i full gång?

7.3 *Shura* och liberal demokrati

I Ramadans del i teorikapitlet presenterade jag vad *shura* och islam har att erbjuda. Som en avslutning på detta diskussionskapitel tänkte jag presentera likheter och skillnader mellan *shura* och liberal demokrati.

Konceptet *shura* är tillsynes det som kommer närmst liberal demokrati, då detta rådslag bygger på diskussion, konsensus och beslutstagande. *Shura*-medlemmarna skall väljas av folket och verka för att få fram gräsrotternas åsikter. Huvudproblemet med *shura* är att det trots sin demokratiska form ändå inte går att förena med liberal demokrati, då det fortfarande inte bygger på folksuveränitet utan Guds suveränitet. Folket har makten att välja medlemmarna till *shura*, men lagarna som stiftas utgår från *ulamas* tolkningar av primärkällorna från Gud. I en liberal demokrati är religion och stat separerade, vilket är en omöjlighet i fallet gällande *shura*, då lagarna trots allt kommer från Gud.

Shura och islam erbjuder trots det sju grundläggande punkter för samexistens mellan muslimer och icke-muslimer, vilket omnämns i empirikapitlet. *Shura* och islam erbjuder folket att välja representanter, åsiktsfrihet, tydliga lagar och alternerande ledarskap, men legitimerar det genom Gud. Som tidigare nämnt, är *shura* tillsynes en liberal ståndpunkt, men eftersom *shura* trots allt har sin grund i en religion som endast tillhandahåller folket med valfrihet i valprocessen och inte ger folket möjlighet att påverka lagstiftningen i samhället, då suveräniteten tillhör Gud, hamnar konceptet *shura* fortfarande utanför den liberala ramen.

Återigen vill jag lyfta in Teresia Rindelj och problematiken med demokratibegreppet. Det kan eventuellt vara så att vi kan finna en demokrati i konceptet *shura* om man modifierar kraven för demokrati något. Men huvudfrågan kvarstår: Hade det verkligen gynnat länderna i tredje världen om de hade kunnat klassificera sig som demokrati? Det är ju trots allt bara en benämning.

8. Slutreflektion

I denna studieprocess har många frågor diskuterats och analyserats och vissa har fått svar medan andra förblir obesvarade. Vissa svar på de frågeställningar jag undersökt har skapat nya frågor och öppnat dörren för vidare studier. Överlag har det varit en givande process att bedriva denna studie och detta slutkapitel kommer tillhandahålla nya frågeställningar som kan ligga till grund för vidare studier.

8.1 Framtida forskning

Ur ett statsvetenskapligt perspektiv kan vidare forskning bedrivas gällande demokratibegreppets dilemma. Rindefjäll för en diskussion kring problematiken och vidare studier kan göras gällande det islamiska demokratibegreppet och vilka effekter det blir av ett breddat sådant blir. Kommer stater gynnas av möjligheten att klassificera sig som demokratier eller kommer världen få fler skendemokratier som utger sig för att vara demokratier, men vid närmare studier visar sig vara något helt annat?

På ett religionssociologiskt plan kan man driva vidare frågan om muslimer kan skapa och behålla en grund för en europeiskmuslimsk identitet i det sekulära samhället trots individualiseringsprocessens fortskridande och nyliberalismens krav på ökad målrationalitet och makt.

Alla studier öppnar för vidare forskning och det nyss beskrivna är enligt mitt tycke de tyngsta och viktigaste frågorna som bör behandlas i framtida forskning.

8.2 Avslutande ord

Denna studie har tillhandahållit en djupare inblick i den svåra frågan om en förening mellan islam och västvärlden. Den liberala spridningen i väst med sekulära stater som förskjuter religionsutövande till den privata sfären skapar både möjligheter och problem för religionsutövare, oavsett religion, även om denna studie inriktat sig på muslimers religionsutövning. Sayyid Qutb förmedlar en samhällsstruktur som är ytterst svår att implementera, då denna bygger på helt andra grunder än den hegemoni vi ser i väst. Tariq Ramadan pläderar för en anpassning och ett möte mellan en europeiskmuslimsk identitet och den sekulära staten, vilken oftast är liberal i sin form. Ramadan finner en lösning för att förena dessa, men förpassar det stora ansvaret till individen.

Frågan om en förening mellan islam och liberal demokrati (alternativt västvärlden) är möjlig förblir obesvarad och endast framtiden lär utvisa om vi kommer uppleva en sådan eller inte samt vilken plats religionen överhuvudtaget kommer få i det senmoderna målrationala samhället.

Käll- och litteraturförteckning

Litteratur:

Fazlhashemi, Mohammad (2008). *Vems islam: de kontrastriska muslimerna*. Stockholm: Norstedt

Gardell, Mattias (2006). *Bin Ladin i våra hjärtan: globaliseringen och framväxten av politisk islam*. 2. uppl. Stockholm: Leopard

Hedin, Christer (2005). *Islam i samhället: muslimsk politik i retorik och praktik*. 2. uppl. Stockholm: Dialogos

Held, David (1997). *Demokratimodeller: från klassisk demokrati till demokratisk autonomi*. 2., rev. och utvidgade uppl. Göteborg: Daidalos

Hjärpe, Jan (2010). *Islamism: politisk-religiösa rörelser i den muslimska världen*. 1. uppl. Malmö: Gleerup

Karlsson, Ingmar (2004). *Tro, terror och tolerans: essäer om religion och politik*. Stockholm: Wahlström & Widstrand

Kepel, Gilles (2002). *Jihad: the Trail of Political Islam*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press

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

Ramadan, Tariq (2004). *Att vara europeisk muslim: islamiska källor i ett europeiskt sammanhang*. Furulund: Alhambra

Ramadan, Tariq (2005[2004]). *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press

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

Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press

Qutb, Sayyid (1996). *Sayyid Qutb and Islamic Activism: a Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: E.J. Brill

Qutb, Sayyid (2008a). *Milestones*. Reprint ed. New Delhi: Islamic Book Service

Qutb, Sayyid (2008b). *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion, and Society*. New York: Routledge

Artikel i fulltext:

Fornäs, Johan (1990). Senmoderna dimensioner [Elektronisk resurs]. *Ungdom och kulturell modernisering, Johan Fornäs och Ulf Boëthius (red.)*. s. 9-57 Tillgänglig på Internet: [<http://liu.diva-portal.org/smash/get/diva2:201083/FULLTEXT01.pdf>] (Hämtad 2014-05-21 kl. 12.41)

Tidningsartikel på webben:

Stenberg, Leif (2013). "Det är fel att fråga sig om islam kan förenas med demokrati.". *Sydsvenskan*. 30 september. [<http://www.sydsvenskan.se/opinion/aktuella-fragor/det-ar-fel-att-fraga-sig-om-islam-kan-forenas-med-demokrati/>] (Hämtad 2014-05-16 kl. 09.59)