

Shiisme og Shiisme-forskning i de arabiske Golf-stater

Af Thomas Fibiger

Resumé

I denne artikel om shiisme og shiisme-forskning i Golfen diskuteres to forhold: 1. hvordan en adskillelse mellem sunni- og shia-muslimer er blevet forstærket i de senere årtiers politiske processer, hvilket afspejles i aktuel forskning i Golfen, og 2. hvordan spirituelle forestillinger spiller en rolle, som den samme forskning ofte har tendens til at overse. Der argumenteres for, at et øget fokus på spirituelle dimensioner både vil kunne give en bedre forståelse for politiske forestillinger og politikforståelse i Golfen, og at det vil kunne bidrage til at se lige så meget på ligheder som på forskelle mellem sekteriske identiteter.

I landsbyen Dumistan, på Bahrains vestkyst, ligger en helgengrav for Sheikh Muhammad Abu Ruman. Ligesom til andre helgengrave rundt omkring på øen kommer shia-muslimer her for at bede for deres lykke, for helbredelse, et godt ægteskab, graviditet, en eksamen eller et godt arbejde, idet sheikhen menes at have en særlig forbindelse til det guddommelige og dermed kunne bringe bønnerne videre til Allah. Sheikh Muhammad Abu Ruman er imidlertid særlig kendt for engang at have reddet det shia-muslimske samfund i Bahrain fra en sunni-muslimsk udfordring. Selvom denne historie langt fra er del af den officielle Bahrains historie, er den kendt af alle shia-muslimer i landet. På Muhammad Abu Rumans tid – der er forskellige bud på præcist hvornår det var – havde Bahrain en *wazir* (guvernør), som var meget hård imod Bahrains shia-muslimer. Han var sunni-muslim, ligesom sin regent, der selv var retfærdig over for alle grupper. Waziren ønskede at bevise, at shia-muslimernes særlige version af den tidlige islamiske historie var falsk, og at sunni-muslimernes version var sand. For at bevise dette plantede han et granatæbletræ i sin gård, og om det unge træs fod indgraverede han navnene på de tre første kaliffer efter profeten Muhammad – Abu Bakr, Omar og Uthman – som kun sunni-muslimerne anerkender. Da træet voksede blev indgraveringen synlig, og waziren hævdede at det var et tegn fra Allah om, at disse tre var profetens sande arvtagere, og ikke Ali som shia-muslimerne hævder. Han tilkaldte både regenten og shia-muslimernes ledere, som blev meget overvældede over at se navnene i træet. Shia-muslimerne udbad sig tre dage til at finde frem til et svar på denne udfordring, og som den retfærdige regent han var, accepterede han dette ønske. I disse tre dage gik Sheikh Muhammad Abu Ruman ud i ørkenen for at bede Gud om hjælp. Intet skete, før den sidste nat. Her kom en gammel mand til

sheikhen og fortalte, hvordan historien hang sammen: at waziren selv havde indgraveret navnene, da træet var ungt, og at man kunne finde redskaberne til det i hans hus. Desuden sagde den gamle mand, at sheikhen skulle bede waziren om at åbne én af granatæblerne på træet; de ville kun indeholde aske og ikke frugt. Sheikh Muhammad Abu Ruman skyndte sig tilbage til wazirens gård og afslørede, at waziren selv havde indgraveret navnene og bad ham åbne én af frugterne. Og der var sandelig kun aske i dem. Den gamle mand, sheikhen havde mødt i ørkenen, havde altså haft ret. Denne mand var nemlig ingen anden end Imam Mahdi, den sidste og forsvundne imam efter profeten Muhammad. Shia-muslimer mener, at Mahdi ikke er død, men blot forsvundet fra den synlige verden i det tredje århundrede efter profeten. Han viser sig for særligt troende, når der er mest brug for det, og han forventes at vende tilbage (nogle siger med Jesus ved sin side) ved denne verdens ende. Idet Mahdi kunne afsløre sagens rette sammenhæng for Sheikh Muhammad Abu Ruman viste det sig, at det var shia-muslimernes historie, der var sand. Ifølge visse versioner af denne fortælling blev regenten så overvældet, at han i hemmelighed konverterede til shia-islam.

At denne historie er en levende del af bahrainiske shia-muslimers forestillingsverden i dag kan ikke alene være med til at vise, hvordan forholdet mellem sunni- og shia-muslimer spiller en væsentlig rolle i nutidens samfund, men at også spirituelle forestillinger og forklaringer gør det. I denne artikel om shiisme og shiisme-forskning i Golfen vil jeg diskutere begge forhold: dels hvordan en adskillelse mellem sunni- og shia-muslimer er blevet forstærket i de senere årtiers politiske processer, hvilket afspejles i aktuel forskning i Golfen, og dels hvordan spirituelle forestillinger spiller en rolle, som den samme forskning ofte har tendens til at overse. Jeg vil argumentere for, at et øget fokus på spirituelle dimensioner både vil kunne give en bedre forståelse for politiske forestillinger og politikforståelse i Golfen, og at det vil kunne bidrage til at se lige så meget på ligheder som på forskelle mellem sekteriske identiteter.

I forskningen om de arabiske Golf-lande har der de senere år været en stigende interesse for identitetspolitik. Fokus er især rettet mod forholdet mellem sunni- og shia-muslimer og mod marginaliseringen af shia-muslimer på den arabiske side af Golfen, hvor alle lande er ledet af sunni-arabiske regimer. Bahrain er et ofte fremhævet eksempel i denne forskning, idet majoriteten af bahrainere er shia-muslimer, men ligesom sine arabiske

naboer er landet regeret af et sunni-muslimsk dynasti med rødder i arabiske stammegrupper. Da Bahrain i foråret 2011 ligesom andre arabiske lande oplevede en politisk opstand, blev denne netop ofte tolket som et spørgsmål om forholdet mellem shia- og sunnimuslimer. Bahrain har imidlertid i hele det seneste årti eksperimenteret med såkaldte 'demokratiske reformprocesser', som har åbnet spørgsmål om identitet, legitimitet og ikke mindst om politikforståelse i det lille land,¹ og derfor har diskussionen om sekteriske identiteters betydning været i gang i længere tid og kan ikke entydigt reduceres til et modsætningsforhold mellem sunni- og shia-muslimer.

Det meste af den aktuelle socialvidenskabelige litteratur om Bahrain og Golfen er særligt optaget af shia-muslimer og ikke mindst det store flertal af arabiske shia-muslimer og deres politiske ambitioner. En håndfuld nyere bøger med specifik fokus på shia-islam viser alene i deres titler, hvordan dette er tilfældet: Graham Fuller og Remd Franckes *The Arab Shia – the forgotten Muslims* (1999), Vali Nasrs *The Shia revival* (2006), Yitzhak Nakash' *Reaching for Power – the Shi'a in the Modern Arab World* (2006) samt Laurence Louërs *Transnational Shia Politics* (2008). Disse studier viser alle, hvordan shia-muslimerne i Golfen, og i særdeleshed på Bahrain, føler sig politisk og økonomiske marginaliserede og fraholdt politiske rettigheder i det østlige Arabien, en region som deres forfædre dominerede, men som senere blev invaderet af arabiske sunni-grupper.

I denne artikel vil jeg således pege på to tendenser. For det første at megen forskning i Golfen er fokuseret på religiøs identitet og i særdeleshed på shia-islam. For det andet at dette fokus snarere er på politiske og sociale dimensioner af religiøs identitet end på spirituelle dimensioner. Disse tendenser er velbegrundede i sociale og politiske processer i Golfen de senere år, men jeg vil samtidig pege på, at deres perspektiver er begrænsede og derfor problematiske. Hvad angår det første forhold er religiøse identiteter hverken enerådende eller entydige i denne samfundsudvikling, og hvad angår det andet forhold spiller spirituelle forestillinger en betydelig rolle også for sociale og politiske forståelser i Golfen. Disse aspekter savnes i den aktuelle forskning – for eksempel tildeles helgengrave og historier som den om Muhammad Abu Ruman ikke særlig opmærksomhed i nogen af de ovennævnte bøger – og jeg vil i denne artikel søge at vise, hvordan disse spirituelle dimensioner kan være væsentlige at medtænke og kan udvikle forestillinger både om religiøs identitet og om politik.

Det begreb om spiritualitet, jeg her fremhæver, er inspireret af Michel Foucaults ide om 'politisk spiritualitet'. Foucault rejste i 1978 til Iran for at skrive hjem til franske og italienske aviser om den gryende iranske revolution. Foucault så i denne islamiske revolution en ny politisk ånd, eller spiritualitet, som var mulig i et land med en fremtrædende og offentlig religiøs tradition som i Iran, men som ifølge Foucault var blevet umuliggjort i det sekulære og gennem-rationaliserede Europa (Foucault 1978; Salvatore og LeVine 2005). Foucault var derfor positivt indstillet over for en sådan politisk spiritualitet, som han håbede kunne genfindes også i Europa og andre dele af verden, og som kunne udvikle og revolutionere politiske forhold imod gældende regimer. Især efter revolutionen havde udmøntet sig i et nyt islamisk regime blev Foucault stærkt kritiseret for sine artikler fra Iran (se Afary og Anderson 2005 for en opsummering af denne kritik, samt Žižek 2008), og han udtalte sig ikke senere om Iran og begrebet politisk spiritualitet. Senere har sociologerne Armando Salvatore og Mark LeVine (2005) forsøgt at udvikle begrebet analytisk til mere generelt at undersøge islamiske politiske bevægelser som progressive og samfundsudviklende frem for reaktionære og bagudskuende, sådan som de ofte beskrives. Det er i forlængelse af denne brug, at jeg foreslår et øget fokus på begrebet spiritualitet og politisk spiritualitet som mere åbent end religiøs identitet som politisk ideologi, og som mere sigende for den måde religiøs praksis og fornemmelsen for det spirituelle – som for eksempel Imam Mahdis genkomst og det at bede ved Sheikh Muhammad Abu Rumans grav – spiller en rolle i mange muslimers dagligliv og dermed også politiske forestillingsverden. Som jeg vil vise i det følgende kan denne skelnen mellem religiøs identitet og politisk spiritualitet åbne nye perspektiver i Golf-forskningen, hvor begrebet om religiøs identitet som politisk entitet i øjeblikket er fremherskende.

Shiisme som politisk identitet

Som fortællingen om Muhammad Abu Ruman antyder, trækker forholdet mellem sunni- og shiamuslimer lange historiske linier på Bahrain. Yitzak Nakash, der er én af de forfattere som har analyseret shia-muslimernes nye rolle i den arabiske verden, konkluderer sin diskussion af forholdene på Bahrain således:

A Sunni minority has dominated the Shi'i majority ever since the Al Khalifa ruling family conquered the islands in 1783. The tension between the Shi'is and the ruling family has its historical roots in the class and cultural differences distinguishing the two groups [...] More recently the Al Khalifa's efforts to block the development of an elected parliament that might enable Shi'is to influence state affairs have further intensified political tension in Bahrain, accounting in large measure for the strained relations between Shi'is and the ruling family (Nakash 2006: 159-160).

Nakash eksemplificerer på denne måde et klart fokus på religiøs identitet som grundlag for politisk, historisk og økonomisk marginalisering. Religion har betydning for kulturelle og politiske forskelle og for dannelsen af forskellige klasser i det bahrainiske samfund. Opmærksomheden er rettet mod sociale snarere end spirituelle dimensioner af religion og politik, hvilket er kendetegnende for den aktuelle akademiske tilgang til studiet af religiøs identitet i Golf-regionen.

Laurence Louër, som det seneste eksempel i rækken ovenfor og vel nok den mest indsigtfulde forsker i aktuel shiisme i Golfen, fokuserer ligeledes primært på shia-islam som politisk identitet. Hun viser, hvordan shia-politik i regionen er blevet formet af transnationale bånd gennem en lang historie og ikke mindst i det 20. århundrede. Disse bånd har knyttet shia-muslimerne til religiøse og politiske autoriteter og inspirationskilder i Irak og Iran. Imidlertid har dette i nutiden fået shia-muslimer til at fremstå som en distinkt politisk gruppe eller parti inden for en ramme af national politik, for eksempel i de aktuelle reformprocesser på Bahrain.

Loüer kalder dette en ”process of autonomization”, som hendes bog undersøger. Hun formulerer dette formål på de første sider af sin bog:

... the Shia Islamic movements appeared, by some critical aspects of their political action, to be in a process of relative autonomization from the religious transnational chains they were born in a few decades before, taking more and more the form of rather traditional national – and even nationalist – political parties. While the tie to the transnational religious authority was still often asserted as a central element of political identity and legitimacy,

the activists were at the same time very eager to affirm their independence, in political matters, from non-local influences. Assertion of national feelings and identities were even a conspicuous feature of the Shia Islamic political language. Understanding this process of autonomization is the main aim of this book. (Louër 2008: 1-2)

Dette er naturligvis et udmærket formål, og det har dannet grundlag for en af de bedste diskussioner af politisk shiisme, der er tilgængelig i dag. I sådanne analyser bliver shia-islam (og for den sags skyld også indirekte sunni-islam) imidlertid betragtet som en sociologisk og politisk identitet snarere end en særlig form for politisk spiritualitet i Foucaults og dermed Salvatore og LeVines forstand. Jeg foreslår her, at analysen af religiøs identitet også må rumme en analyse af politisk spiritualitet, og af hvordan politiske forestillinger blandt shia-muslimer, lige så vel som blandt sunni-muslimer, er spirituelt inspirerede. Religion drejer sig selvsagt ikke kun om social og politisk identitet, eller om marginalisering og eksklusion. En analyse, som involverer spirituelle dimensioner, kan fokusere på politik på en anden måde og på et andet niveau, hvilket ikke er givet tilstrækkelig opmærksomhed i aktuel Golf-forskning. Dette kan også have mere generelle perspektiver for forskning i spirituel politik samt identitet og politisk forestilling.

Politisk identitet og politisk forestilling

Dermed ønsker jeg at pege på en analytisk skelnen mellem politisk identitet og politisk forestilling. Begrebet 'forestilling' har vundet popularitet i nyere antropologi og sociale studier og kan bidrage til at rette opmærksomheden mod spirituel politik frem for identitetspolitik. Antropologen Vincent Crapanzano, der i øvrigt udførte sine tidlige feltstudier i Marokko, har pointeret, hvordan antropologi som fag traditionelt har undgået diskussioner af muligheder, potentialitet og det han kalder "imaginative horizons" til fordel for et fokus på kultur, struktur, identitet og andre faste og bekræftende sociale former (Crapanzano 2004: 4, 8). Forestillingsbegrebet (imaginary, imagination) synes nu imidlertid på vej til en mere fremtrædende position i de sociale videnskaber. En nylig artikel i tidsskriftet *Ethnos*, skrevet af David Sneath, Martin Holbraad og Morten Axel Petersen (2009), giver udover en original nyudvikling af begrebet som analytisk udgangspunkt også et

kritisk overblik over begrebets brug og identificerer forskellige positioner. Crapanzano fremhæves for sit argument om, at analytiske overvejelser over 'forestillingshorisonter' kan adressere menneskers håb og drømme om udvikling. Filosofen Charles Taylor er en anden indflydelsesrig bidrager i sin diskussion af "modern social imaginaries" (Taylor 2004). Taylor diskuterer, hvordan "ordinary people 'imagine' their social surroundings... in images, stories, and legends. [While] theory is usually the possession of a small minority... the social imaginary is shared by large groups of people, if not the whole society" (*ibid.*: 23). Taylor hævder således, at en sekulær forestillingsverden er blevet så enerådende i den vestlige verden, at "it constitutes a horizon which we are virtually incapable of thinking beyond" (*ibid.*: 185) – men at andre forestillinger og horisonter er mulige og kan eksistere i andre samfund.

Som Sneath, Holbraad og Petersen bemærker, er der en slående lighed mellem Taylors begreb om "the social imaginary" og et klassisk antropologisk kulturbegreb. Som det er tilfældet med kulturbegrebet kan man derfor kritisere Taylor for at antyde en stærk homogenitet inden for en given forestilling. På den måde bliver hans forestillingsbegreb lukket og introvert. Crapanzano kan meget vel rammes af den omvendte kritik, idet han peger på de udtømmelige muligheder i forestillingens horisonter, som kan hævdes at være en temmelig optimistisk og romantisk illusion (Sneath *et al.*: 10). Det jeg ønsker at pege på med dette begreb er imidlertid de måder, politiske forestillinger på Bahrain er omdiskuterede og indbyrdes udfordrede i det bahrainiske samfund. Disse diskussioner på Bahrain tager udgangspunkt i, hvordan samfundet kunne og burde udvikle sig, hvilke magter – menneskelige og guddommelige – denne udvikling kan involvere, samt hvordan disse magter er forbundet til hinanden. I denne sammenhæng synes forestillingsbegrebet meget mere åbent, anvendeligt og passende end begreber som kultur og identitet – og derfor også end religiøs identitet.

Det er ganske rigtigt, at folk i Bahrain diskuterer samfundet ud fra nogle specifikke sociale identifikationer – ikke mindst hvorvidt man er sunni eller shia, arabisk eller persisk, sekulær eller religiøs, muslim eller ikke-muslim og bahraini eller ikke-bahraini. Man identificerer sig muligvis mere eller mindre med en eller flere af disse identiteter, men på samme tid er folk i Bahrain ofte interesseret i at udfordre og kritisere disse modsætningspars rolle og indbyrdes forhold i samfundet. Begreber om politisk forestilling og

spirituel politik er bedre egnede til at adressere disse udfordringer end begreber om politisk eller religiøs identitet. Folk stiller spørgsmålstegn ved de strukturer de identificerer. De forestiller sig alternativer – og de har alternative, forskelligartede forestillinger. På Bahrain involverer mange af disse alternativer en spirituel forestilling, hvad enten det drejer sig om shia- eller sunni-islamiske eller for den sags skyld mere sekulære spirituelle traditioner – for eksempel kan sekulære ideer om demokrati, der som jeg vil vise nedenfor ikke er de eneste ideer om demokrati i en bahrainsk sammenhæng, siges at nære en spirituel forestilling om demokrati som globalt ideal.²

Sekterisme og politisk spiritualitet

Ideen om sunni og shia som sekteriske identiteter i den muslimske verden er blevet beskrevet som “primordial or near primordial” af Vali Nasr (2006: 23). Denne essentialistiske vurdering af religiøs identitet bliver aktuelt reproduceret i de politiske strukturer på Bahrain og andre Golf-samfund, hvor sunni og shia er repræsenteret som to modsatrettede politiske blokke og som religiøst-politiske identiteter. Som Nasr fremhæver, går dikotomien sunni-shia ganske rigtigt helt tilbage til de første år af islams historie, idet splitelsen skete allerede i forbindelse med profeten Muhammads død og udpegelsen af en efterfølger som leder af det muslimske fællesskab, hvor de der siden blev kendt som sunni-gruppen valgte Abu Bakr, mens de der blev kendt som Alis parti – *shiat Ali*, forkortet til shia – ønskede at lederskabet skulle forblive i profetens familie og derfor ønskede Ali, profetens fætter og svigersøn, som leder. Imidlertid synes bevidstheden om sunni og shia som modsatte identiteter at have fået fornyet styrke de seneste årtier, ikke mindst efter den shia-islamiske revolution i Iran og den samtidige fremvækst af ortodoks og konservativ sunni-islam, som har spredt sig fra Saudi-Arabien til nabolandene. Som jeg vil pege på i det følgende, rummer disse politiske processer i høj grad spirituelle dimensioner.

I dag er shiismen ikke mindst kendetegnet ved at holde tolv imamer for særligt væsentlige og helliggjorte skikkelser.³ De tolv imamer nedstammer alle fra profeten, og deres status skyldes disse direkte blodsband. De regnes for ufejlbarlige (*ma' sum*) og derfor som retfærdige og retmæssige ledere af det muslimske samfund. Shia-muslimer er desuden kendt for at besøge grave, både deres egne familiegravsteder men ikke mindst helgengra-

ve både på og uden for Bahrain. I det internationale shia-samfund er de væsentligste af disse grave imamernes grave i blandt andet Najaf og Karbala i Irak, men som beskrevet i indledningen til denne artikel spiller også lokale helgeners grave på Bahrain, som for eksempel Muhammad Abu Rumans grav i Dumistan, en betydelig rolle for bahrainiske shia-muslimers trosforestillinger og praksis. Blandt ortodokse sunni-muslimer ses denne dyrkelse af imamer, helgener, gravsteder og andre 'forestillingsteknologier' (jf. Sneath, Holbraad og Petersen) som en art afgudsdyrkelse, idet imamer og helgener optræder som mediatorer mellem den menneskelige og den guddommelige verden. Ifølge denne sunni-kritik bør der ikke være noget mellem menneske og Gud. Kun en direkte forbindelse i form af bøn og koranlæsning er tilladte religiøse praksisser, ikke besøg ved helgengrave, brugen af amuletter, eller helliggørelsen af imamer. I denne optik gør shia-muslimerne sig skyldige i religiøs innovation, *bida'*, som er strengt forbudt.

Mine sunni-informanter på Bahrain erindrede, hvordan de selv havde besøgt grave og brugt amuletter inden de, som én formulerede det, 'begyndte at søge efter den rette islam'. Som bevægelse udvikledes denne søgen i 1970'erne og 1980'erne. I dag er adskillelsen mellem sunni og shia på Bahrain i høj grad baseret på forholdet til disse spirituelle praksisser. Sunni-muslimer, og ikke mindst den indflydelsesrige gruppe af konservative salafi-muslimer, understreger at ortodoks islam bygger på koranen og på profetens ord og handlinger alene. De følger derfor de moralske idealer fra de 'fromme forfædre' (*al-salaf al-salih*), de første generationer efter profeten, som havde levet med ham og kendte hans ideelle praksisser og værdier bedst. På den anden side er shia-muslimer i højere grad blevet optaget af spirituelle praksisser som besøg ved helgengrave og at dyrke mindet om imamerne, ikke mindst efter den islamiske revolution i Iran har givet politisk opbakning til sådanne praksisser. Siden Saddam Husseins fald i Irak er dette yderligere blevet forstærket, idet irakiske shia-muslimer inspirerer shiiter i nabolandene, og fordi det er blevet betydeligt nemmere for Golfens shia-muslimer at besøge de vigtige helgengrave i Irak. Dette har samtidig betydet, at ritualer som Ashura-ritualet, der mindes slaget på Karbala-sletten i Irak hvor profetens barnebarn, den tredje imam Hussein, blev dræbt, er vokset i antallet af deltagere, i sin udtryksform og intensitet, ligesom de fleste andre imamers dødsdage nu også mindes med processioner gennem shia-kvarterernes gader, hvor delta-

gerne slår sig på brystet, mens religiøs poesi reciteres, på samme måde som under Ashura-ritualet (se Fibiger 2010 for en nærmere beskrivelse af Ashura-ritualet på Bahrain).

Religiøs identitet og identitetspolitik spiller en åbenlys rolle i disse processer. Men jeg vil derudover pege på, at spirituelle dimensioner af disse politiske forestillinger er blevet overset i akademiske analyser. Hvor det meste ny forskning primært omhandler shiisme som politisk identitet og shia-muslimers politiske ambitioner i dag, gør Vali Nasr ganske vist meget ud af at beskrive baggrunden for skillet mellem sunni og shia som funderet i uenigheden om den islamiske historie og shia-muslimernes dyrkelse af deres særlige version gennem spirituelle praksisser som for eksempel Ashura-ritualet (Nasr 2006: 44ff). Men Nasrs ærinde synes at være, at sådanne historier og praksisser understreger forskelle og konflikter mellem sunni og shia, som for ham viser at disse konflikter, særligt efter Saddam Husseins fald i Irak, vil blive toneangivende i den islamiske verdens fremtid. Jeg vil foreslå, at en grundigere brug af analytiske begreber om politisk spiritualitet både vil anskue spirituelle dimensioner af aktuel politik mere konstruktivt – hvor det viser alternative måder at forstå og føre politik på – og samtidig vil kunne inkludere både sunni- og shia-muslimers politisk-religiøse praksis. Både sunni- og shia-muslimere involverer særlige spirituelle forestillinger i deres aktuelle liv – forestillinger om retroende forfædre eller om imamer og helgengrave. Så måske er forskellen mellem de to grupper ikke så stor som den somme tider synes. Og måske er politisk spiritualitet, som Salvatore og LeVine argumenterer for, mindst lige så progressiv og reformorienteret som bagudskuende eller essentialistisk, sådan som for eksempel Vali Nasr beskriver det.

Shiisme og Bahrains politiske reformer

I det følgende vil jeg derfor se nærmere på spirituelle dimensioner af aktuelle politiske forestillinger om demokratiseringsprocesser i Bahrain. Såvel sunni- som shia-muslimere har vundet repræsentation i det folkevalgte nationale parlament (repræsentanternes kammer, som dubleres af den udpegede *Shura*-forsamling), som blev genåbnet med politiske reformer i 2002. Dette folkevalgte parlament har fordelt sig i to blokke, som er defineret som henholdsvis sunni og shia-muslimsk. Jeg vil imidlertid også her hævde, at det der på overfladen ser ud som sunni- og shia-muslimske religiøse og politiske identiteter – der af

andre i øvrigt ses som en hindring for demokratisk udvikling – tager sig anderledes ud gennem den analytiske ide om politisk spiritualitet, hvis fokus er, hvordan politik er præget af forestillinger om det guddommelige, snarere end hvordan sekteriske positioner står i modsætning til hinanden.⁴

Parlamentet i 2002 er som sagt en genetablering af et tidligere parlament på Bahrain. Det første parlament blev grundlagt umiddelbart efter Bahrains nationale selvstændighed i 1971, men eksisterede kun 1973-75. Den daværende regent, Sheikh Isa Al Khalifa, opløste parlamentet, da medlemmerne enstemmigt afviste et forslag til en ny sikkerhedslovgivning. Det er i dag en udbredt holdning blandt bahrainere, at den største forskel mellem de to forsøg med parlamentarisme er, at parlamentsmedlemmerne i 1970'erne byggede på ideologier som arabisk nationalisme, socialisme og baathisme, mens det nye parlament bygger på religiøse og sekteriske identiteter. I dag er flertallet af parlamentsmedlemmer sunni-muslimer, som alle støtter regeringens linje, mens et mindretal er shia-muslimer. Shia-muslimerne er organiseret i den politiske gruppe *al-Wifaq* og er i opposition til regeringen, der fortsat er udpeget af kongen og hans onkel, premierministeren. Ifølge mange observatører, både på og uden for Bahrain, er denne parlamentariske struktur mellem sunni- og shia-muslimer en bevidst taktik fra regimets side og er blandt andet skabt af den særlige fordeling af valgkredse. Selvom flertallet af befolkningen er shia-muslimer, er flertallet i parlamentet sunni-muslimer, fordi der skal færre stemmer til at sikre et mandat i sunni-dominerede områder af landet, ligesom det er blevet hævdet, at stemmer er blevet flyttet fra en valgkreds til en anden for at sikre regeringsloyale repræsentanter. Dette sidste er især fremhævet af repræsentanter for den sekulære gruppe *al-Wa'd*, som ikke har vundet et eneste mandat hverken i 2006 eller 2010. Ifølge denne kritik er regimet ikke interesseret i at have sekulære parlamentsmedlemmer, der for det første ville støtte oppositionen og for det andet ville mudre det klare billede af, at sunni-muslimer er det loyale flertal og oppositionen udelukkende består af shia-muslimer, der er potentielt destabiliserende og orienterede mod Iran. Dette sikrer at parlamentet forbliver låst i sekteriske positioner, hvilket svækker dets styrke, og regeringen kan samtidig fremstille sig selv som hævet over denne sekterisme. Ifølge denne fremstilling ville Bahrain blot blive hjemsted for stærkere sekterisk politik og sammenstød, hvis regeringen slap tøjlerne til fordel for 'fri parlamentarisme' eller 'fuldt demokrati'.

For at gentage pointen ovenfor: Denne analyse – som ikke kun er akademisk, men som deles af mange bahrainere og som tilsyneladende er en politisk strategi for regimet – er en analyse af religiøs identitet som sociale og politiske identiteter. Den siger ikke meget om de spirituelle dimensioner af politik. En stærkere interesse for spirituel politik vil imidlertid muliggøre en analyse af religiøs politik som andet og mere end fastlåst sektarisme og en trussel mod 'fuldt demokrati', men snarere som en væsentlig del af politiske forestillinger. Fordi de er de mest aktive i debatten om politisk forandring og demokratiske forhåbninger – snare end fordi de er shia-muslimer – er disse forestillinger mest interessante at diskutere med oppositionsgruppen *al-Wifaq* som eksempel.

“I religiøse forhold stemmer jeg ikke – jeg spørger”

Al-Wifaqs repræsentanter i Bahraíns parlament gør meget ud af at understrege, at der ikke er noget modsætningsforhold mellem at arbejde for konstitutionelle forandringer og at arbejde inden for den gældende forfatning, og samtidig mellem at være for demokrati og for religiøse lærdes politiske autoritet i moralske og religiøse anliggender. I løbet af mit feltarbejde har jeg diskuteret disse forhold med en række shia-muslimske parlamentarikere og andre politiske aktivister. I det følgende vil jeg reflektere over nogle interviewudsagn fra to af disse parlamentarikere. De er klar over, at kombinationen af religiøs autoritet og demokratiske reformer er genstand for kritik både fra det lokale regime og fra folk i Vesten, som ser dette som et eksempel på den manglende sammenhæng mellem islam og demokrati. Men en af parlamentarikerne udfordrede dette synspunkt:

Jeg ved godt, at i Vesten er der mange, som forsøger at beskrive islam som værende imod demokrati. Vi mener ikke, det er rigtigt. Der er nogle islamister, som ikke hjælper religionen, når de udfører terrorhandlinger eller dræber uskyldige mennesker. Disse islamister repræsenterer en form for islam, som vi ikke tror på. Den islam som vi tror på er, at hvis vi taler om en islamisk stat, så taler vi om retfærdighed, om respekt for mennesket – ikke kun for muslimer, vi taler om alle mennesker. Hvis vi tager den form for islam, er det noget andet end den form der sommetider, eller det meste af tiden, bliver beskrevet i vestlige medier.

Denne vision om demokrati har imidlertid en ramme af religiøs rådgivning, og i religiøse spørgsmål ligger svarene ikke hos den enkelte parlamentariker men snarere hos religiøse lærde, som derfor bør konsulteres i disse anliggender. I det følgende udsagn anerkender den samme parlamentariker, at dette er et skridt væk fra demokratiets grundtanke, men at de to beslutningsformer – den ene hvor man selv stemmer og den anden hvor man konsulterer de lærde – kan fungere sammen:

I demokrati – i ægte demokrati, som kun forekommer sjældent – er der som regel ikke noget med religion. Alting afgøres ved afstemning. Men for mig er det sådan, at jeg ikke kan stemme om noget, der har med religion at gøre; der er ikke demokrati i alting. I religiøse forhold stemmer jeg ikke – jeg spørger. De lærde må beslutte, om jeg kan stemme, og hvad jeg kan stemme. Jeg er enig i, at dette ikke hænger sammen med egentligt demokrati, men jeg tror det gælder for såvel sunni- som shiamuslimer, at de ikke ønsker demokrati i religiøse forhold.

Her bliver demokrati og politisk deltagelse rammesat af religiøse autoriteter og lærde med en viden, der anerkendes som nødvendig til at bestemme i moralske eller religiøse anliggender. På en vis måde adskilles religion her fra politik. Der er et politisk domæne, hvor de valgte politikere kan stemme for, hvad de mener, er godt. Men uden for dette er der et religiøst domæne, hvor de rette eksperter og autoriteter må spørges. I Bahrains aktuelle politiske sammenhæng er det i særlig grad shia-muslimerne, som understreger dette punkt, hvilket viser deres ambition om at finde frem til et andet forhold mellem politiske og religiøse autoriteter, end det der gælder på Bahrain i dag. Shia-muslimerne ønsker, at deres religiøse ledere skal have formel politisk indflydelse. Dette adskiller sig fra både regimets og sunni-parlamentarikernes intentioner. Selv om den ovenfor citerede parlamentariker kan have ret i, at både sunni- og shia-politikere mener, at religiøse og moralske anliggender er hævet over demokrati, ønsker sunni-grupperingerne i parlamentet (som fordeler sig på henholdsvis uafhængige, salafister og enkelte tilknyttet det Muslimske Broderskab) først og fremmest, at islam skal danne baggrund for lovgivning og politisk udvikling i Bahrain, hvorimod det shiitiske al-Wifaq mener – i det mindste som politisk teori – at religiøse autoriteter står over, hvad de ser som demokratisk politik. I den shiitiske tradition er dette i overensstemmelse med tanken om *marja'yya*, den lille gruppe af kvalificerede lærde som almindelige shia-muslimer skal referere til. Selv shia-

parlamentarikere, som det ovenstående citat viser, må rette sig mod deres *marja* i religiøse og moralske spørgsmål og ikke stemme, som i politiske spørgsmål. Et umiddelbart eksempel på en sådan islamisk stat, hvor religiøse autoriteter har denne formelle indflydelse, er Iran, hvor 'vogternes råd' og den øverste leder i institutionen *vilayat al-faqih* er religiøse lærde, som kan kontrollere, at lovgivningen falder inden for islamiske rammer.

Men Bahrain er ikke Iran, og i Bahrain understreger al-Wifaq, at man ikke arbejder henimod et iransk system. Al-Wifaq arbejder for forfatningsmæssige forandringer såvel som større indflydelse for sine visioner om et islamisk samfund og islamisk politik. Inspirationen til sådanne forandringer kan imidlertid lige såvel komme fra vestlige demokratier som fra Iran. Som et andet medlem af parlamentet forklarede mig:

Vi ønsker at vort lands forfatning kan sammenlignes med den demokratiske verden, vi taler ikke om Iran. Vi siger, lad os se hvad vi kan bruge i den franske eller den amerikanske forfatning, lad os se hvad andre gør, lad os forbedre vores forfatning. Det er det, vi arbejder for. I al-Wifaq mener vi ikke, at den nuværende forfatning er den, vi kunne ønske os. Men vi kan ikke tvinge forandringer frem. Vi ønsker at tale om forandringer, vi ønsker at tale med regenten om det, vi vil tale i parlamentet, og vi vil se på, hvor vi kan skabe forandringer. Det er det vi siger, offentligt og blandt vore egne. Vi har ingen skjult dagsorden.

Derfor respekterer al-Wifaq den gældende forfatning og accepterer at arbejde inden for dens rammer. På samme tid forsøger denne gruppe at ændre de politiske forhold i retning af en stat, der både er tættere knyttet til islamiske principper, som det shiitiske al-Wifaq ser dem, og på samme tid vil medføre øget demokratisering. Men selv om mange medlemmer af al-Wifaq tidligere har været meget inspireret af den islamiske revolution i Iran, ses en islamisk stat ikke nødvendigvis som et særligt politisk system. Det gælder snarere, at islamiske værdier og en islamisk ånd præger det politiske system, hvor "den humanitære stat er den islamiske stat... uanset hvem der er denne stats ledere", som den samme parlamentariker fremfører. I denne forståelse er en islamisk stat defineret ved humanitære værdier og ikke ved statens lederskab eller statssystemet som sådan. De forandringer, al-Wifaq og dets støtter ønsker ses derfor som på én gang islamiske og demokratiske, men i et demokrati som er vejledt af religiøse lærde.

Der er ingen *marja* i selve Bahrain, og Bahrains shia-muslimer må derfor følge for eksempel Ali Sistani i Irak, Ali Khamenei i Iran eller indtil han døde i juli 2010 Muhammad Fadlallah i Libanon.⁵ Disse tre er de væsentligste religiøse ledere i den shia-muslimske verden, hvilket er med til at styrke shiismen som transnationalt fællesskab, også politisk, jævnfør titlen på Laurence Louërs bog. Men idet Louër netop pointerer, hvordan national politik i stigende grad er blevet rammen om shia-muslimers politiske forhold, giver hun selv særlig opmærksomhed til de lokale ledere, som er vokset ud af denne transnationale bevægelse. Dette gælder på Bahrain for eksempel Sheikh Isa Qasem, der i dag er den spirituelle leder for shia-muslimer og har et afgørende ord for al-Wifaq, selvom han ikke formelt er del af lederskabet i denne politiske gruppe. Al-Wifaq konsulterer væsentlige parlamentariske beslutninger, særligt af religiøs og moralsk karakter, med Sheikh Isa Qasem og det øvrige råd af religiøse lærde, som er organiseret blandt shia-muslimer. Isa Qasem er måske i mindre grad politisk aktiv end sin forgænger, Sheikh Abdel Amir Jamri (død 2006), der var den centrale figur i 1990'ernes politiske opstand mod regimet. Men begge disse ledere, hvis religiøse og politiske baggrund og position skyldes mange års studier og ophold i Najaf, Irak, synes at foretrække en dialogsgørende linje i forhold til Bahrains regime, hvor politiske forandringer vil ske gennem forhandling og politisk dialog, sådan som parlamentarikerne fra al-Wifaq har lagt op til med deres hidtidige deltagelse i parlamentet og forsøg på dialog med regimet også under og efter opstanden i 2011. Forud for opstanden, da jeg selv sidst var på Bahrain under Ashura-ritualet mod slutningen af 2010 – et år med parlamentsvalg og omfattende fængslinger af udenomsparlamentariske aktivister på Bahrain, prædikede Sheikh Isa Qasem således om religiøs og politisk 'værdighed', som et krav til både magthavere og opposition, men ikke om forfatningsmæssige forandringer, modstand eller social opstand. Værdighed blev i stedet foreslået som en spiritualitet, der kunne og burde præge politisk udvikling og moralsk orientering på Bahrain.

Konklusion

Ideen om en religiøs autoritets særlige position og rolle rummer en spirituel forestilling om en udveksling mellem den menneskelige og den guddommelige verden. Dette gælder for både sunni- og shia-muslimer (og for andre former for spirituel politik), men for shia-

muslimerne er nogle særligt kvalificerede som mediatorer mellem disse to verdener. Denne politiske forestilling er derfor også, hvad der blandt shia-muslimerne retter særlig opmærksomhed mod de ufejlbarlige imamer, som var profetens efterkommere, og mod helgener som kan hjælpe til at formidle bønner til Allah – ligesom lignende politiske forestillinger blandt konservative sunni-muslimer retter særlig opmærksomhed mod 'de fromme forfædre' som fulgte profeten Muhammad. Disse forestillinger om et forhold mellem menneskelige og guddommelige domæner har betydning for politiske forestillinger og er med til at skabe spirituel politik. For mange bahrainere må demokrati således rammesættes af politisk spiritualitet. Når mange analyser ikke tager disse spirituelle dimensioner i betragtning, nødsages de til at benægte et forhold mellem islam og demokrati eller til at anskue religiøse identiteter som politiske partier. Et øget fokus på spirituelle dimensioner i politik vil gøre perspektivet på politik og politikforståelse både bredere og dybere.

Sådanne spirituelle dimensioner af politik og det offentlige rum – i parlamentet, i ritualer og i andre religiøse praksisser – har givetvis fået øget betydning over de senere årtier. Ikke desto mindre synes de forbigået af megen forskning, som i stedet er optaget af religiøse grupperinger som politiske identiteter ud fra en almen sociologisk klassificering. Spirituelle dimensioner overses derfor ofte af en type forskning, som er under indflydelse af et ideal om modernitet, som fremhæver temaer som civilsamfund, politisk udvikling, moderne politikformer og lignende. Den stærke optagethed i Golf-befolkningerne af imamer, rettroende forfædre, rituelle praksisser og andre spirituelle dimensioner nødvendiggør imidlertid en øget forståelse for religiøse moralske idealer og den indflydelse, disse figurer og praksisser øver på politiske forestillinger.

Der er i den vestlige verden som sådan – blandt intellektuelle, politikere og forskere – en stor udfordring i at forstå det spirituelles plads i politiske forestillinger – noget som i øvrigt blev eksemplificeret ved den voldsomme kritik mod Foucaults brug af begrebet politisk spiritualitet. Jeg vil hævde, at vi i vesten på dette område kan lære meget af aktuelle politiske forestillinger i den islamiske verden, og Golf-regionens flerhed af sunnitiske, shiitiske og mere sekulære politiske forestillinger har særligt meget at byde på i denne sammenhæng og bør studeres nærmere, ikke mindst ved at fokusere på spirituel politik snarere end på religiøs identitet.

Thomas Fibiger er ph.d. og museumsinspektør på Moesgård Museums Etnografiske Samlinger.

¹ Bahraíns areal på 741 km² er mindre end Bornholms, og landet tæller en samlet befolkning på en million indbyggere, hvoraf omkring halvdelen er migrantarbejdere uden bahraínsk statsborgerskab, især fra Sydasi-en.

² Jeg vil i denne artikel begrænse mig til en diskussion af shiisme på Bahrain og ikke af sekulære bevægelser. Min artikel i antologien *Varieties of Secularism in Asia* (Fibiger 2011) giver en nærmere diskussion af sekulære bevægelser og forestillinger i Bahrain.

³ Dette gælder for den altovervejende del af shia-muslimer og ikke mindst i Iran. Denne gruppe kendes som 'tolvere', idet de følger tolv imamer. Der findes imidlertid undergrupper inden for shiismen, som vælger en alternativ imam-linie efter henholdsvis den femte og den syvende imam og som derfor er kendt som 'femmere' (Zaidier, i Yemen) eller 'syvere' (Ismailier, særligt i Indien). Momen (1985) kan bruges som generel introduktion til shia-Islam.

⁴ Som følge af regimets voldelige svar på opstanden for reformer i 2011 har den shiitiske oppositionsgruppe al-Wifaq trukket sig fra parlamentet. I denne artikel vil jeg imidlertid diskutere forholdene forud for opstanden. For mere generelle akademiske analyser af Golfens politiske reformer i 2000-tallet, se især Lawson (2007), Niethammer (2008) og Teitelbaum (2009). Disse former sig alle som diskussioner af i hvor høj (eller snarere ringe) grad reformerne kan gælde for at være demokratiske. Disse analyser er ikke specielt orienteret mod shiisme og undgår alle at overbetone sekteriske forskelle, men kommer måske af samme grund til at mangle en diskussion af, hvordan politisk spiritualitet præger politiske forestillinger i Golfen i dag.

⁵ Et lille mindretal blandt shia-muslimer på Bahrain tilhører den såkaldte *akhbari*-skole, der blandt andet er karakteriseret ved at kunne følge en afdød *marja* og derfor kan følge tidligere lokale religiøse ledere, især Sheikh Hussein al-Asfoor, der døde i begyndelsen af 1800-tallet og i sin tid var en betydelig teolog med base på Bahrain (for en historisk og teologisk fremstilling af *akhbari*-islam, se Gleave 2007).

Litteratur:

- Abou El Fadl, Khaled. 1994: "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society*, 1(2), 141-187.
- Afary, Janet & Kevin B. Anderson 2005: *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent 2004: *Imaginative Horizons. An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fibiger, Thomas 2011: Sectarian Secularism in Bahrain. *Varieties of Secularism in Asia*, red. Nils Bubandt & Martijn van Beek. Oxford: Taylor & Francis.
- Fibiger, Thomas 2010: Ashura in Bahrain – Analyses of an Analytical Event. *Social Analysis* 54(3),: 29-46.

- Foucault, Michel 1978: *Á quoi Rêvent les Iraniens?* *Nouvel Observateur*, 16-22 October: 48-49.
- Fuller, Graham & Rend R. Francke 1999: *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims*. New York: St. Martin's Press.
- Gleave, Robert 2007: *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*. Leiden: Brill.
- Momen, Moojan 1985: *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven: Yale University Press
- Lawson, Fred 2007: Intraregime Dynamics, Uncertainty, and the Persistence of Authoritarianism in the Contemporary Arab World. *Debating Arab Authoritarianism*, red. Oliver Schlumberger: 109-127. Stanford: Stanford University Press.
- Louër, Laurence 2008: *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*. London: Hurst and Company.
- Nakash, Yitzak 2006: *Reaching for power: The Shi'a in the Modern Arab World*. New York: Princeton University Press.
- Nasr, Vali 2006: *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. New York: W.W. Norton.
- Niethammer, Katja 2008: Opposition Groups in Bahrain. *Political Participation in the Middle East*, red. E. Lust-Okar & S. Zerhouni: 143-169. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Salvatore, Armando & Mark LeVine 2005: Socio-Religious Movements and the Transformation of "Common Sense" into a Politics of "Common Good". *Religion, Social Practice, and Contested Hegemony: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*: 29-56. New York: Palgrave Macmillan.
- Sneath, David, Martin Holbraad & Morten Petersen 2009: Technologies of the Imagination: An Introduction. *Ethnos* 74(1): 5-30.
- Taylor, Charles 2004: *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Teitelbaum, Joshua (red.) 2009: *Political Liberalization in the Persian Gulf*. London: Hurst Publishers.
- Žižek, Slavoj 2008: *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.