

MODERNITET, SUBJEKTIVITET OG RELIGION

HIZB UT-TAHRIRS FORESTILLINGER OM DEN MODERNE MUSLIM

■ DIETRICH JUNG & KIRSTINE SINCLAIR

Konstruktion af mennesker som subjekter var det mest centrale aspekt ved moderniteten i Michel Foucaults senere værker. Foucault observerede to forskellige men forbundne former for dannelse af moderne subjekter: domiansteknologier og selvets teknologier – altså eksterne og internaliserede disciplineringsstrategier – og skæringspunktet mellem disse teknologier opfattede han som udgangspunktet for regulering af social adfærd i bred forstand. Han kaldte dette udgangspunkt for styring af moderne individer for governmentalitet: en samling af institutioner, bureaukratiske processer, praksisser og viden i samarbejde om at forvandle det enkelte menneske til et subjekt. Historisk set var den moderne nationalstat den centrale aktør for implementeringen af disse forskellige former for governmentalitet. Stats- og subjektformation, modernitet på makro- og mikroniveau, gik således hånd i hånd som også den tyske sociolog Norbert Elias påviser i sit skelsættende værk *Der Prozess der Zivilisation* (1936). Men mens Elias har fokuseret på statens rolle i dannelsen af moderne subjekter, peger Foucaults teori på andre måder at inddrage forskellige arenaer for selv-dannelsen uden for statens rækkevide. Inspireret heraf anlægger vi i vores artikel dette perspektiv: Vi tager den islamistiske organisation Hizb ut-Tahrir som eksempel på moderne muslimsk governmentalitet uden tilknytning til en eksisterende stat men i stedet med et stærkt statsideal.

I de danske medier er Hizb ut-Tahrir (Befrielsespatriet) normalt kendt for højlydt og ganske aggressivt at tale dunder mod demokrati og liberale frihedsrettigheder, samt offentligt at demonstrere og påkalde sig Allahs storhed ("*Allahu akbar!*") under kalifatets sorte fane. Genindførelsen af en islamisk stat kaldet et kalifat er organisationens overordnede politiske mål og kalifatet skal sikre at muslimer rundt omkring i verden kan praktisere Islam korrekt og konstruere en form for moderne subjektivitet baseret på sande, islamiske værdier og levevis. Som den tidligere talsmand, Chadi Freigeh (i Hizb ut-Tahrir benævnt "medierepræsentant") forklarede i en videoinvitation til konferencen "Muslimernes rolle i Vesten", så kan "50 millioner muslimer i Vesten [...] påvirke samfundet massivt",

såfremt de forenes og bakkes op af en islamisk stat.¹ Som medlem forventes du derfor ikke blot at kunne referere til ideologisk materiale og argumentere på en bestemt måde, nej, du forventes også i din påklædning og opførsel at repræsentere partiet som et moralsk subjekt.

Med Hizb ut-Tahrir som eksempel stiller vi spørgsmålet: Hvorledes kombinerer en transnational, islamistisk organisation dominansteknologier med normgivende selvteknologier i ambitionen om at forme nye, moderne muslimske subjektiviteter i forbindelse med deres forestillede, globale kalifat? Det er dermed ikke Hizb ut-Tahrir selv, som står i centrum af vores artikel, men brug af begrebet governmentality som teoretisk redskab til at analysere konstruktionen af en specifik islamisk form af modernitet. Vi tager Hizb ut-Tahrir som et paradigmatiske eksempel for at analysere islamistiske forestillinger om modernitet, som antager, at en autentisk form af muslimsk modernitet skal bygges på islamiske traditioner.² Kombination af modernitet og religion er her særlig interessant, fordi Hizb ut-Tahrir i den danske offentlighed ofte fremstilles som en ikke-moderne organisation præcis på grund af den religiøse identitet. Selvom Hizb ut-Tahrir er en relativt marginal organisation hvad angår størrelse, er den forskningsmæssigt interessant på grund af en dyb forankring i mere generelle og historisk indflydelsesrige moderniserings- og reformbestrebelse blandt muslimske tænkere og islamiske organisationer i overgangen mellem det 19. og 20. århundrede. Organisationen repræsenterer et godt eksempel på den så vigtige kombination af modernitet og religion i islamiske reformbevægelser.

Efter en kort præsentation af vores analytiske ramme vil artiklen anskueliggøre denne forankring af Hizb ut-Tahrir i den moderne islamiske reformbevægelse. Samtidig peger vi på ligheder og forskelle mellem Hizb ut-Tahrir og den i det 20. århundrede dominerende islamistiske organisation Det Muslimske Broderskab. Derefter diskuterer vi organisering og social adfærd med udgangspunkt i studier af Hizb ut-Tahrirs danske afdeling, og analyserer organisationens samtidige praksis i forhold til bearbejdning af tanker, sjæle, overbevisning, fysisk fremtoning og adfærd blandt medlemmer.³

1 Konferencen blev afholdt i oktober 2010 i Bella Center i København kun 10 måneder efter dette sted havde dannet rammen om FNs klimatopmøde COP15. Med valget af dette sted for arrangementet havde Hizb ut-Tahrir flyttet sig rent geografisk fra deres sædvanlige territorium: sportshaller og medborgerhuse på Nørrebro.

2 Det er vigtigt at pointere, at alle muslimer selvfølgelig ikke konstruerer modernitet med referencer til islamiske traditioner. Der findes store variationer af sekulære, nationalistiske og religiøse forestillinger om moderniteten blandt muslimer, og det er kun i løbet af de sidste årtier, at diskursen om det islamiske moderne har indtaget en vis dominerende position (cf. Jung et al.: *Politics of*).

3 Det empiriske materiale består af interviews med medlemmer og tidligere medlemmer samt deltagerobservation ved organisationens arrangementer og er hovedsageligt indsamlet i forbindelse med udarbejdelsen af ph.d.-afhandlingen: "The Caliphate as Homeland: Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain" (Sinclair: *Caliphate as Homeland*). Det seneste inter-

FRA MODERNITET TIL MODERNITETER

I et temanummer dedikeret til undersøgelse af historiske modernitetsforestillinger, er det uundgåeligt at forsøge sig med en definition af modernitet. Ikke mindst fordi en sådan definition er omstridt inden for socialvidenskaberne og humaniora. Den sikkerhed, der lå i formuleringerne i moderniseringsteoriene fra 1950'erne og 1960'erne, er i dag erstattet af et udvalg af konkurrerende modernitetsdefinitioner i flertal – alternative, sammenflettede, mangfoldige og fortløbende moderniteter. I dette bidrag tager vi med vores modernitetsbegreb afsæt i Foucaults formuleringer, fordi de indebærer et kritisk blik på forestillinger om det moderne subjekt som et kerneelement af moderniteten. Med henvisning til Baudelaire definerede Foucault modernitet som den ultimative udfordring og opgave for moderne individer at skabe deres selv; altså at gøre sig selv til genstand for et stykke komplekst udviklingsarbejde.⁴ Denne komplekse udfoldelse af selvet ligger til grund for moderne subjektivitetsformation. Den henviser til det moderne subjekts paradoksale natur, nemlig dette at subjektet dels er et resultat af egen skabelse, dels er resultat af kulturelle strukturer, der afgør hvilke former for subjektivitet, der er socialt genkendelige og acceptable. Som historisk betinget kulturel form er det moderne subjekt således et komplekst resultat af såvel selvudfoldelse som undertvingelse. Med dette begreb for det moderne subjekt rettede Foucault kritik mod den hegemoniske, liberale forestilling om en modernitet, der har frigjort individet som et autonomt, refleksivt, rationelt, selv-orienteret og udtryksfuldt subjekt. Med sin definition understregede Foucault det moderne subjekts hybride natur, ligesom han pegede på subjektivitetsformation i historisk set forskelligartede og konkurrerende former for social orden og diskursiv praksis som udgangspunkt.

Historisk specifikke magtrelationer præger moderne subjektivitetsformationsprocesser. Konstruktionen af offentligt anerkendte former for meningsfulde identiteter foregår inden for rammerne af sociale magtkonfigurationer. Centralt for disse magtkonfigurationer er moderne statsinstitutioner, som er knyttet til moderne subjektivitetsformation gennem begrebet governmentality. I *Der Prozess der Zivilisation*, understregede Elias netop den gensidige afhængighed i den evolutionære udvikling af den moderne stat og det moderne subjekt. Med udgangspunkt i en kombination af makro- og mikrosociologiske perspektiver fandt Elias, at baggrunden for fremkomsten af det moderne individ lå i transformationen fra ydre påvirkning, restriktioner eller bundethed, til selvpåførte restriktioner. Som konsekvens heraf var den moderne forestilling om sondringen mellem

view med en dansk medierepræsentant blev gennemført i juni 2013 (Chadi Freigeh), mens det seneste møde med den nuværende medierepræsentant (Junes Koch) fandt sted i november 2014. Korrespondancen med tidligere medlemmer foregår løbende.

4 Foucault: 'What is Enlightenment', 41.

samfund og individ ifølge Elias ikke andet end en historisk betinget, konstrueret fiktion.⁵

Sammenhængen mellem fremkomsten af makrostrukturer og moderne subjektivitetsformation var også central i Michel Foucaults senere arbejde. Med begrebet governmentaltitet understregede han statens autoritet og det moderne subjekts autonomi som gensidigt afhængige. Moderne ledelse forstås således her som diskret integration af undertvingelsesteknologier, eller dominansteknologier, med selvets teknologier.⁶ Som en panoptisk institution styrer staten såvel det enkelte individ som hele befolkninger.⁷ Men Foucaults teori omfatter også analytiske tilgange til former for governmentaltitet, som ikke direkte er relateret til staten. Mens Elias' teori bygger på en lang historisk proces om sammenhæng mellem statsdannelse og individualisering, definerer Foucault governmentale praksisser og selvets teknologier som et kompleks af relativt selvstændige men indbyrdes afhængige sociale praksisser, hvor ikke blot staten men også ikke-statslige organisationer, sociale bevægelser og religiøse og ikke-religiøse etikker bidrager til den moderne subjektsdannelse.⁸

Det, vi her interesserer os for, er samspillet mellem statslig og ikke-statslig indflydelse, og hvorledes dominansteknologier fungerer gennem påtvungne autoritative regler for opførsel, mens selvets teknologier fungerer gennem historisk specifikke, individuelle fortolkninger af overvågning og afprøvning af grænser og rammer.⁹ Således peger Foucaults begreb governmentaltitet på et meget bredt felt af sociale praksisser rettet mod styring af kollektiver og individer.¹⁰ Men hvad er endnu mere vigtigt: Begrebet kombinerer modernitet som diskursivt fænomen og praksis for skabelse af modernitet gennem statslige og ikke-statslige midler.

Hvis man sammensætter perspektiverne fra Elias og Foucault, har man en ramme for fortolkning af moderne ledelsesformer med specifikke kombinationer af dominansteknologier og selvteknologier. Her anvender vi begrebet governmentaltitet som en heuristisk ramme for vores analyse af den historiske fremkomst af forholdet mellem dominansteknologier og selvteknologier. Med henvisning til Foucaults senere værker mener vi, at dette heuristiske begreb kan anvendes ikke bare til analyse af statsinstitutioner men også til analyse af den disciplinering, der finder sted hos ikke-statslige aktører som for eksempel Hizb ut-Tahrir. Selvom Hizb ut-Tahrirs dannelse og handlinger aldrig har været fuldstændigt afkoblet fra den moderne stat som politisk makrostruktur, så er Hizb ut-Tahrir primært en religiøs ikke-statslig organisation, som er opstået i kølvandet på en bredere

5 Elias: *The Civilizing Process*.

6 Foucault: 'About the Beginning', 162-3.

7 Foucault: *Discipline & Punish*.

8 Dean: 'A Social Structure of'.

9 Foucault: *The Use of Pleasure*.

10 Bröckling et al.: 'From Foucault's Lectures'.

strømning af moderne, islamiske reformbevægelser. I bestræbelserne på at nå det langsigtede mål, nemlig (gen)etableringen af et islamisk kalifat, ønsker Hizb ut-Tahrir i første omgang at skabe et ideal for et moderne, muslimsk subjekt. En sådan moderne muslim skal genereres af et regime af selvledelse og kontrol, som kombinerer partikulære former for dominanteknologi med selvteknologier. Vi prøver her at forstå Hizb ut-Tahrirs aktiviteter som et forsøg på at indskrive og retfærdiggøre specifikke former for moderne muslimsk selvforståelse blandt medlemmer. Når vi anvender perspektiverne fra Elias på eksemplet Hizb ut-Tahrir, kan vi observere en form for omvendt statsopbygning: en foregangsgruppe der har som mål at transformere individer på mikroniveau med henblik på at skabe statsagtige makrostrukturer i fremtiden.

I valget af en religiøs, social bevægelse som case for analysen af bevidste institutionelle og individuelle moderniseringsbestræbelser udvider vi Foucaults kritik af det liberale, autonome subjekt til også at omfatte en anden antagelse, der ofte tages for givet i klassisk moderniseringsteori, nemlig tabet af religion og religiøsitet i den moderne verden. I klassisk moderniseringsteori satte man lighedstegn mellem sekularisering forstået som religionens tilbagetrukne rolle i samfundet og modernitet. Mange af disse teorier forstod forholdet mellem modernitet og religion som et nulsumsspil. Som konsekvens heraf skulle religiøse traditioner ikke spille en rolle i moderne forestillinger uanset om det drejede sig om institutionsopbygning eller konstruktionen af kollektive eller individuelle identiteter. Moderne samfund skulle være sekulære og henvise religion til den ikke-politiske sfære. I samtidige akademiske diskussioner om religion har denne påstand om en eksklusiv sekulær modernitet i stigende grad mistet sin gyldighed. Ifølge langt de fleste religionsforskere i dag er opfattelsen af modernitet som værende lig med sekularisering udtryk for en overforsimpling af sociale forandringer i europæisk historie. I flere samtidige eksempler fra Europa og andre steder påvises det, at religiøse aktører har spillet afgørende roller i politiske transformationsprocesser.¹¹ I stedet for at illustrere eller begrebsliggøre forholdet mellem religion og modernitet som et lineært fald hen imod religionens forsvinden på samfunds- og individplan mener man nu, at modernitet nok er at forstå som sekulariseringens tidsalder, men at der er tale om et pluralistisk scenario, hvor religiøs etik konkurrerer med såvel alternativ religiøs etik som ikke-religiøs videns og moral.¹² I forlængelse heraf er det vores opfattelse, at religiøse traditioner kan men ikke nødvendigvis må spille en rolle i formationen af moderne subjekter.

I vores tilgang til analysen af eksemplet Hizb ut-Tahrir kombinerer vi samtidige religionssociologiske perspektiver og indsigter med teorier om mangfoldige moderniteter. Dette mangfoldige, teoretiske felt har også fundamentalt udfordret den forsimplede sidestilling af modernitet og sekularisering. Med rødder

11 Casanova: *Public Religions & 'Civil Society and Religion'*.

12 Taylor: *A Secular Age*.

i civilisationsanalyse udtrykker begrebet mangfoldige moderniteter den globale spredning af modernitet til forskellige kulturelle kontekster. Især i den israelske sociolog Eisenstadts udlægning opnår global modernitet sine lokale variationer gennem en kombination af moderne mønstre og religiøse traditioner. Eisenstadt erstatter således den groft optegnede dikotomi mellem tradition og modernitet med et kompleks samspil mellem moderne og traditionelle kulturer inden for hvilke religiøse og imperiale traditioner danner en vigtig kulturel ramme for konstruktionen af mangfoldige moderniteter.¹³ Som civilisationsfænomen par excellence kan religion således spille en væsentlig rolle i formationen af kulturelle variationer af modernitet.¹⁴

Den islamiske reformbevægelse, som opstod i sidste halvdel af det 19. århundrede, er et fortræffeligt eksempel på den rolle de religiøse traditioner spiller i formationen af mangfoldige moderniteter. Bevægelsens centrale personer var Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Mohammad Abduh (1849-1905) og Rashid Rida (1865-1935). I opposition til sekulære modernister og religiøse traditionalister, argumenterede bevægelsen for politiske, sociale og religiøse reformer for hvilke reference til den islamiske tradition repræsenterede det kulturelle anker for etableringen af autentiske former for muslimske moderniteter. I løbet af det 20. århundrede har idéen om det "islamisk moderne" udviklet sig til en hovedpointe i muslimske diskurser om modernitet, og Hizb ut-Tahrirs ideologi er formuleret inden for rammerne af en sådan muslimsk modernitetsdiskurs.

MUSLIMSK MODERNITETSDISKURS: EKSEMPEL HIZB UT-TAHRIR

Dannelsen af Hizb ut-Tahrir skal forstås i konteksten af både opbygning af moderne nationalstater i Mellemøsten og islamiske reformtanker om en autentisk muslimsk modernitet samtidig med denne proces. Grundlæggeren af Hizb ut-Tahrir, palæstinenser Taqi al-Din al-Nabhani (1909-1977) stammede fra området nær Haifa i det nordlige Palæstina og var juridisk og religiøst skolet fra blandt andet den førende klassiske uddannelsesinstitution for religiøse lærde inden for sunni-islam, al-Azhar i Cairo. Al-Nabhani var tilknyttet en gruppe af palæstinensiske intellektuelle i Jerusalem, som havde forbindelse til det Muslimske Broderskab og som var uddannet på vestligt orienterede universiteter og moderne i deres opfattelse af politisk organisering og aktivitet.¹⁵ Nabhanis forestillinger om den islamiske stat og en tilsvarende muslimsk subjektivitet var stærk inspireret af den islamistiske modernitetsdiskurs, som i særdeleshed var præget af Det Muslimske Broderskab.

13 Eisenstadt: 'Multiple Modernities' & 'The Civilizational Dimension'.

14 Arnason: *Civilizations in Dispute*, 232. Det bør bemærkes, at Eisenstadt og Arnason alene tematiserer religion som kulturel makrostruktur og ikke relaterer til religioners interne mangfoldighed af sociale praksisser.

15 Taji-Farouki: 'Islamic Discourse', 369.

Det Muslimske Broderskab blev grundlagt af den egyptiske skolelærer Hasan al-Banna i 1928. Al-Banna var påvirket af de nævnte reformtænkere, al-Afghani, Abduh og Rida. Han understregede deres idéer om det nødvendige i at vende tilbage til den eksemplariske orden i tidlig Islam med henblik på at overvinde den koloniale undertrykkelse og moralske krise i den muslimske verden. For al-Banna var det kun profeten og de første fire kaliffer, der repræsenterede Islam som tro og social orden på korrekt vis.¹⁶ Etableringen af uafhængige muslimske stater og samfund og formationen af moralske muslimske subjekter måtte derfor ske med henvisning til "Islams Guldalder". Det Muslimske Broderskab lagde vægt på den holistiske holdning hos reformtænkere og videreudviklede denne til et ideal om et altomfattende islamisk system, hvormed de implicit fulgte moderne modeller for menneskelig udvikling og socialt fremskridt.¹⁷ Desuden var al-Banna med til at popularisere den intellektuelle idé om islamisk reform, og i dannelsen af en moderne massebevægelse tog han "forsvaret for Islam" direkte til folket.¹⁸ Med Det Muslimske Broderskab advokerede han for en bevidst rekonstruktion af samfundet baseret på islamisk lov (*sharia*) og udfoldede gradvist idéen om et islamisk styre fra uddannelsesområdet til disciplinerende statskontrol over kunst og korrekt religiøs praksis.¹⁹ Som bevægelse transformererede Det Muslimske Broderskab idéerne om islamisk reform til en ideologi omhandlende ledelse af det muslimske folk gennem en kombination af dominansteknologier og selvteknologier.

Denne konstruktion af et disciplinerende islamisk styre har fundet sted i spændingsfeltet mellem det normative ideal om et transnationalt islamisk trosfællesskab (*umma*) og etableringen af territoriale nationalstaters historiske realiteter. Med henblik på denne spænding kom Det Muslimske Broderskab til at spille en dobbeltrolle i mellemøstlig politik. På den ene side var bevægelsen grundlagt med reference til den islamiske reformbevægelses pan-islamiske tradition og propagerede for foreningen af den islamiske *umma* repræsenteret i skikkelse af det islamiske kalifat. På den anden side udviklede bevægelsen sig i retning af forskellige nationale afdelinger, som i deres daglige praksis principielt bekræftede den moderne politiske struktur af territoriale stater i Mellemøsten. Dette forklarer hvorfor den konkrete politik hos forskellige nationale afdelinger af broderskabet i eksempelvis Syrien, Jordan, Palæstina, Egypten og Tunesien var og er forskellig, trods det at disse nationale afdelinger deler det ideologiske udgangspunkt.

I Jordan havde det herskende monarki appliceret sin egen version af islamisk modernitet som statsideologi, hvormed kongen repræsenterede såvel landets religiøse som nationale enhed. I 1946 tildelte kong Abdullah I Det Muslimske Bro-

16 Mitchell: *The Society of*, 210.

17 Shephard: 'Islam and Ideology', 315.

18 Mitchell: *The Society of*, 211.

19 Commins: 'Hasan al-Banna', 140.

derskab juridisk status som velgørenhedsorganisation.²⁰ Broderskabets officielle anerkendelse som bevægelse i Jordan og på Vestbredden skyldtes især to ting: For det første præsenterede Det Muslimske Broderskab sig i Jordan først og fremmest som en islamisk velgørenhedsorganisation og ikke et politisk parti. For det andet gjorde personerne bag Broderskabet sig umage for at fremstille aktiviteterne i overensstemmelse med gældende lovgivning og anerkendte den nye jordanske nationalstat og monarkiet som politisk ramme. Selvom Nabhani ideologisk stod reformtankerne i Det Muslimske Broderskab meget nær, var han i opposition til den øgede nationalistiske og efter introduktionen af undtagelsestilstand i 1957 tilnærmelsesvist loyalistiske holdning broderskabet havde til det jordanske monarki.²¹ Nabhani holdt fast i sin modstand imod dannelse af nationalstater.

I 1952 og igen i 1953 ansøgte Nabhani den jordanske indenrigsminister om tilladelse til at etablere et nyt parti. Hizb ut-Tahrir blev af Nabhani beskrevet som et politisk parti med islam som ideologi og med den målsætning at genetablere islamisk livsførelse i en islamisk stat og at implementere islam i resten af verden. Partiets formål var således rettet både mod dannelsen af muslimske subjekter og en islamisk stat. Til trods for at partidannelse var tilladt i henhold til den jordanske grundlov, blev projektet ikke godkendt – hverken i 1952 eller 1953. I modsætning til Det Muslimske Broderskab var Nabhani ikke parat til at nedtone det politiske indhold i Hizb ut-Tahrir og dermed gå på kompromis med ideologien og det revolutionære formål for sikre en godkendelse af partiet.²² Det entydigt politiske indhold af Nabhanis parti tilkendes gives i navnet: Hizb ut-Tahrir. "Hizb" betyder "parti", hvilket signalerer et politisk indhold. Hvorimod begrebet *hizbiyya* (partivæsnethed) for Hasan al-Banna havde en negativ konnotation, hvorfor han med vilje ikke betegnede Det Muslimske Broderskab som parti.

Det blev fra det jordanske regimes side vurderet, at den bagvedliggende ideologi i Hizb ut-Tahrir ikke var i overensstemmelse med Jordans nye juridiske fundament, idet målsætningen bag Nabhanis projekt var at afskaffe de nye mellemøstlige nationalstater til fordel for et transnationalt kalifat. Ønsket om etableringen af et kalifat blev opfattet som en trussel for Jordan som nationalstat og dens monarkiske styreform. Desuden frygtede man fra jordansk side, at Hizb ut-Tahrirs politik kunne resultere i religiøs opsplnitning af befolkningen. Efter forgæves at have ansøgt om tilladelse til at etablere sit parti, blev Nabhani fængslet. Dette betød imidlertid ikke et stop for aktiviteterne under navnet "Hizb ut-Tahrir", og mellem 1950 og 1954 oprettede partiet kontorer i Damaskus, Amman, Beirut foruden hovedkontoret i Jerusalem.

20 Jung et al: *Politics of*, 47-64.

21 Fra slutningen af 1950'erne til 1980'erne var det jordanske regime i stand til at rumme det muslimske broderskab takket være det integrerede element af religiøs legitimitet i den moderne jordanske stat (Jung et. Al.: *Politics of*, 51-60).

22 Taji-Farouki: *A Fundamental Quest*, Sinclair: *Caliphate as Homeland*.

Siden 1960'erne har Hizb ut-Tahrir spredt sig geografisk til Europa, Kaukasus, Sydasien, Australien og USA og har i dag 43 nationale afdelinger. De første afdelinger i Europa blev etableret i Tyskland i 1960'erne og i Storbritannien i 1980'erne. I Storbritannien voksede Hizb ut-Tahrir fra omkring 400 medlemmer i 1990 til omkring 2.000 på 10 år takket være en ihærdig indsats fra den kontroversielle leder Omar Bakri Mohammed, som immigrerede til landet fra Syrien via Saudi Arabien. Antallet af medlemmer er siden faldet til omkring 1.000. I Danmark blev Hizb ut-Tahrir introduceret med palæstinensiske flygtninge i 1990'erne. Her ligger medlemstallet på omkring 150 i dag, hvilket har været nogenlunde konstant det sidste årti. De største nationale afdelinger findes i Indonesien og Usbekistan. I Indonesien samles gerne op til 100.000 personer til konferencer. Vigtigt at understrege er, at partiet og ideologien har rejst med medlemmer fra Mellemøsten til resten af verden.²³ Der er ikke tale om en bevidst ledelsesstrategi, men om at medlemmer af forskellige årsager har flyttet sig geografisk og som en naturlig del af deres liv og virke har haft ideologien med. Dette understreges af et internt strategidokument rettet mod medlemmer i Europa fra den internationale ledelse i Amman fra 2005. Heraf fremgår det, at det først er i 2005, at ledelsen retter ind efter det vilkår, at de medlemmer, der befinder sig i Europa, ikke har i sinde at flytte tilbage til muslimske stater i Mellemøsten, men agter at forblive i Europa.²⁴ Mere herom følger i næste afsnit.

Nabhani havde frem til 1953 forfattet 8 bøger, der udgjorde og stadig udgør Hizb ut-Tahrirs ideologiske rygrad,²⁵ også for partiets afdeling i Danmark. Disse er siden suppleret med 5 titler, således at man i dag taler om 13 bøger, der tilsammen udgør det materiale, alle medlemmer ideelt set læser og studerer i studiekredse, og som danner udgangspunktet for den troskabsed, medlemmer aflægger partiet.²⁶ Dette materiale kaldes i Hizb ut-Tahrir "adopteret", fordi det repræsenterer partiets officielle synspunkter og politiske mål. Teksterne danner baggrund for det, Nabhani lancerede som den rigtige indsigt i Islam og giver opskriften på, hvorledes verdens magtbalance kunne udfordres og ændres. At Nabhani skrev sig ind i en moderne politisk diskurs blev også tydeligt, da han i 1953 forfattede et udkast til en forfatning til et fremtidigt kalifat. Forfatningsudkastet indeholder 6 kapitler og 181 artikler, der dækker generelle betragtninger om Islam som doktrin og fundamentet for staten, det politiske system (kalif, ledelseskomiteer til støtte for kaliffen, jihad-ledelse, provinsledelse, administration, *umma*-råd,

23 Taji-Farouki: *A Fundamental Quest*, Sinclair: *Caliphate as Homeland*, Osman: 'Reviving the Caliphate'.

24 Sinclair: *Caliphate as Homeland*.

25 Taji-Farouki: *A Fundamental Quest*, 9.

26 Af Mohammed Hees bog "Afhopperen" (2008) fremgår det, at man før 2008 blot læste 3 bøger, før end troskabseden kunne aflægges. Et andet tidligere medlem uddyber, at den studiekreds, der i dag har læst flest af bøgerne, har læst fem. I den britiske afdeling læses et større antal af Nabhanis bøger forud for edsaflæggelse.

hær, domstol), det sociale system, det økonomiske system, uddannelsespolitik og udenrigspolitik. Et forfatningsudkast, som blev revideret og genudgivet i 1979, demonstrerer hvorledes partiets ideal om et islamisk kalifat bygger på elementer karakteristisk for en moderne stat – det til trods, at der ikke henvises til et konkret territorium.

Helt grundlæggende argumenterede al-Nabhani for, at netop hans fortolkning af Profeten Mohammeds liv og laden var mest præcis, men sammenlignet med gængse definitioner og forståelser af centrale ord og begreber i Koranen og beskrivelserne af Profetens sædvane (*sunna*), fremgår det, at al-Nabhani tillagde bestemte begreber helt nye moderne betydninger. Gode eksempler herpå er begreberne parti, *umma* og vækkelse. Ifølge Taji-Farouki læste og forstod al-Nabhani den oprindelige Islamiske *umma*, beskrivelsen af profetens nærmeste følgere i Medina, som en gruppe af individer bundet sammen af overbevisning og tro i en sådan grad, at man ville kunne adressere og mobilisere dem som en enhed. Hans forståelse af den oprindelige *umma* nærmer sig således opfattelsen af, hvad et moderne politiske avantgarde parti er og kan.²⁷ Ifølge Nabhani skulle etableringen af kalifatet ske gennem skabelsen af en ny politisk avantgarde, hans parti. Han forestillede sig Hizb ut-Tahrir som et moderne, politisk parti, der som en art revolutionær fortrop ville kunne transformere de gængse opfattelser og tankemønstre i samfundet fra roden.²⁸ Til formålet lancerede Nabhani detaljerede beskrivelser af, hvordan denne politiske elite gennem en korrekt forståelse af islamiske traditioner og religiøs praksis skulle udbrede budskabet til masserne. Paralleller til Lenins partibegreb er ikke svære at få øje på.²⁹

Al-Nabhanis mål om at transformere det muslimske samfund fra "roden" indbefattede to ting, som er kerneideer i modernitetskonstruktioner af den islamiske reformbevægelse: forbindelse mellem nyfortolkning af islamiske traditioner og reform af det muslimske samfund. Han ville gå til roden af det islamiske, religiøse tekstkorpus og foranledige hvad han forstod som mere præcise læsninger, som han gjorde det med begrebet *umma*. Derpå ville han forandre de samtidige mellemøstlige samfund fra roden med henvisning til disse mere korrekte læsninger. Med denne nye læsning og forståelse af centrale begreber i den islamiske tradition, kunne Nabhani således vende sig mod det politiske projekt: Den gennemgribende forandring af de samtidige samfund gennem dannelse af et moderne muslimsk subjekt med henblik på etableringen af et kalifat. Denne forandring skulle baseres på en vækkelse blandt de muslimske befolkninger i Mellemøsten; en vækkelse baseret på lige dele politiske og religiøse elementer og på lige dele nye opfindelser og henvisninger til islamiske traditioner.³⁰ Dannelsen af det mo-

27 Taji-Farouki: 'Islamic Discourse', 375.

28 Taji-Farouki: 'Islamic Discourse', 370.

29 Taji-Farouki: *A Fundamental Quest* & Sinclair: *Caliphate as Homeland*, 136-144.

30 Taji-Farouki: 'Islamic Discourse', 374 & 393.

derne muslimske subjekt og dets organisation inden for en statslig – men ikke national – politisk ramme står dermed i centrum af Hizb ut-Tahrirs formål. I det efterfølgende giver vi eksempler på, hvordan Hizb ut-Tahrirs aktiviteter i Danmark kan forstås gennem begrebet governmentalitet, dels baseret på dominansteknologier, dels gennem opdragelse til selvdisciplinering.

DISCIPLINERING I HIZB UT-TAHRIR: FLYDENDE OVERGANG MELLEM DEN EKSTERNE OG DEN INTERNALISEREDE

Nabhanis ideal om et avantgarde-parti, der kunne lede masserne mod en mere retfærdig stat, er siden 1950'erne fulgt op af detaljerede strategidokumenter. Disse dokumenter beskriver et antal af dominansteknologier for hvorledes partimedlemmer skal arbejde, hvor de skal søge indflydelse, og hvem de skal arbejde – altså hvilke positioner i samfundet, der vil bringe partiet nærmere en magtovertagelse og siden en etablering af en ny stat. I det seneste strategidokument (2005), vi har haft adgang til, findes sådanne beskrivelser af, hvordan også partiets europæiske afdelinger skal forsøge at bearbejde personer i bestemte stillinger i samfundet. Det drejer sig om indflydelsesrige personer i eller med tilknytning til militær, politikere og andre meningsdannere og akademikere. Desuden skal partiets medlemmer rette forskellig slags opmærksomhed mod personer med muslimsk baggrund afhængig af, om disse må formodes at blive i Europa permanent, eller om de kunne tænkes at nære ønske om at "vende hjem" til et (mellemøstligt) muslimsk majoritetsland.³¹

Der udtrykkes i dokumentet fra 2005 en erkendelse af og forståelse for, at muslimer i Europa ikke nødvendigvis agter at rejse tilbage til muslimske majoritetslande (i Mellemøsten), men at en stor andel må forventes at forblive i Europa. Omend tidspunktet for partiledelsens erkendelse af tingenes tilstand er bemærkelsesværdigt sen, så ligger der her formuleringer, der har fået konsekvenser for de europæiske afdelingers daglige arbejde. Som nævnt skal medlemmer blandt andet rette henvendelse til meningsdannere og andre individer, der anses for betydningfulde. Et tidligere medlem af den danske afdeling, Mohammed, har forklaret, at det hørte med til hans funktioner som medlem af ledelsen at holde øje med især danske forskere, der beskæftigede sig med organisationen, og i videst muligt omfang få sådanne personer i tale og søge at influere deres arbejde. Formålet med dette arbejde var at påvirke udsagn om Hizb ut-Tahrir i en dansk kontekst og på længere sigt bearbejde forskeres holdninger til organisationens ideologi og virke. Dette er noget, vi har mærket i forbindelse med vores studier og publicering om organisationen. Efter nye udgivelser har det været reglen snarere end undtagelsen at modtage en skriftlig kommentar fra et medlem af Hizb ut-Tahrir, der detaljeret kritiserer tekst i såvel form som indhold. Mohammed var sær-

31 Sinclair: *Caliphate as Homeland*, 87-90.

ligt omhyggelig, og vores udvekslinger endte i reglen med enighed om at forblive uenige.

Hizb ut-Tahrirs strategi og ideologi etableres som styrende for det enkelte medlem inden for en religiøs ramme. Medlemmer lærer, at Islam er at forstå som en ideologi, og at ethvert forsøg på at sondre mellem politik og religion er kontra-produktiv. Islam opfattes af medlemmer som altings begyndelse, midte og ende og som svaret på alle spørgsmål. Her er det vigtigt at fastslå, at der blandt medlemmer ikke skelnes mellem de religiøse tekster i sig selv og udlægningen af dem i de ideologiske bøger. I studiekredsene lærer medlemmer endvidere, at arbejdet for genindførelse af kalifatet er ensbetydende med korrekt islamisk praksis – der sættes således lighedstegn mellem at være ”en god muslim” og at arbejde for Hizb ut-Tahrirs sag. Denne totale sammenblanding af partiets politiske mål, etableringen af kalifatet, og opfattelse af, hvad der er korrekt religiøs praksis, blev tydelig i en samtale med et tidligere medlem i Storbritannien. Denne fortalte, at det efter den første tvivl om rigtigheden i Hizb ut-Tahrirs budskab og formålet med arbejdet begyndte at melde sig, tog ham halvandet år endeligt at bryde med organisationen. Årsagen var en grundlæggende og gennemgribende frygt for helvede. Sammenhængen mellem at arbejde for partiet som medlem og at være muslim var total, og det var ikke partifællers dom, han frygtede ved at forlade Hizb ut-Tahrir, men Guds straf. Dette kan fortolkes som udtryk for, at Hizb ut-Tahrirs dominans-teknologi er underbygget med religion og frelse som middel. Partiet og dets regler bliver opfattet som ”gatekeeper” til den transcendent verden og påvirker dermed det enkelte medlems tilgang til frelse.

Et godt eksempel på, hvordan ekstern dominans og internaliseret disciplinering flyder sammen i Hizb ut-Tahrirs skabelse af et moralsk subjekt, fremgår af Faruks historie i det følgende. En hverdagssituation tydeliggør med ét for Faruk, at der er en modsætning mellem den opførelse, han har tillært sig som Hizb ut-Tahrir-medlem og den opførelse, der anerkendes som acceptabel i samfundet omkring ham. Faruk befinder sig som moralsk subjekt pludselig i et dilemma.

Mens han stadig var medlem af Hizb ut-Tahrir, blev Faruk en dag grebet af nervøsitet og ubehag i en elevator, hvor han befandt sig sammen med to fremmede. De fremmede var en kvinde og en mand, der ikke fulgtes ad. Faruk var klar over, at hvis den fremmede mand nåede sit bestemmelsessted og steg ud, før Faruk skulle ud, og dermed efterlod Faruk alene i elevatoren med den fremmede kvinde, ville Faruk være nødsaget til at skynde sig ud også, selvom han ikke havde nået sin destination – alene fordi, det ville være upassende for ham at opholde sig alene i en elevator med en kvinde, han ikke var i familie eller gift med. Nervøsiteten og ubehaget skyldtes ikke, at Faruk ikke vidste, hvad han skulle gøre i situationen, men at det slog ham, at kvinden måske ville opfatte hans opførelse som provokerende eller uhøflig. En hurtig og uplanlagt exit fra den elevatoren ville blive bemærket, og grundet Faruks hudfarve ville kvinden måske lægge informationer-

ne sammen og konkludere, at hun blev diskrimineret af en reaktionær muslimsk mand – altså Faruk. Hvilket måske ikke var helt forkert.

Faruks ubehag skyldtes således, at han begyndte at betvivle den opførsel, han havde tillært sig som medlem af Hizb ut-Tahrir. Den selvteknologi, Hizb ut-Tahrir havde formidlet, og som han havde internaliseret for at blive anerkendt som et moralsk subjekt i kredsen af medlemmer, føltes ikke længere rigtig eller moralsk forsvarlig. Han var ikke sikker på, han ville være en person, hvis opførsel kunne fremstå uhøflig eller decideret diskriminerende. Forud for situationen i elevatoren, havde Faruk tilbragt otte år med at studere Nabhanis tekster og argumentation, han havde taget budskabet, visionen, opførslen, påklædningen og det hele til sig. Han socialiserede stort set udelukkende med andre medlemmer og propagerede for partiet på ferierejser til familien i Pakistan. I otte år gjorde han sig umage for at leve op til partiets idealer for god opførsel og brugte al sin tid på at arbejde for kalifatet.

Elevatoroplevelsen, tvivlen og ubehaget, blev starten på Faruks farvel til Hizb ut-Tahrir. Der gik over et år efter elevatoroplevelsen, før Faruk brød endeligt med Hizb ut-Tahrir, men denne er én af de situationer, han selv fremhæver, når han fortæller om sin ungdom som partisoldat for Nabhanis kalifat og bruddet med organisationen. Faruks elevatoroplevelse er et godt eksempel på, hvordan medlemmer af Hizb ut-Tahrir har internaliseret partiets regler for opførsel og lagt afstand til samfundets almindeligt gældende regler. Det var i elevatoren, at det gik op for Faruk, at den tillærte opførsel og de tillærte normer var i modstrid med normerne gældende i hans oprindelige opdragelse og i det danske samfund for, hvordan man skal omgås andre mennesker i det offentlige rum. I lyset af de her modstridende moralske imperativer nåede han til den erkendelse, at han ikke kunne forblive medlem af Hizb ut-Tahrir. Han kunne ikke arbejde for et politisk projekt sammen med personer, som var holdt op med at opføre sig ordentligt over for andre mennesker. Eksemplet viser et konfliktfyldt møde mellem to etikker og to moralske subjekter i individets hermeneutiske skabelse af selvet. Eksemplet viser hermed også, at Hizb ut-Tahrir er udfordret med hensyn til at styre individuelle medlemmer gennem selvteknologier, idet disse selvteknologier ofte er i modstrid med de selvteknologier, der formidles gennem den primære socialisering i familien og af den danske stat og det danske samfund.

MODERNITETSBESTRÆBELSER I HIZB UT-TAHRIR

Vi ser de anførte eksempler som illustrationer af, at der fra organisationens top udstikkes retningslinjer, der afgør enkelte medlemmers aktiviteter i de forskellige nationale afdelinger. Der er i alle aktiviteter en klarhed om mål og strategi, og der afviges ikke fra dette. Forfatningsudkastet fra 1953 (1979) og de forskellige strategidokumenter demonstrerer, at Hizb ut-Tahrir ikke blot arbejder ud fra en skitse til, hvordan deres stat skal indrettes, men også en klar strategi for, hvordan målet – etableringen af staten – skal nås, og medlemmer retter sig efter det ned til

mindste detalje. Foruden de udefrakommende retningslinjer vedrørende strategi og mål, internaliseres idealet også. Og det er her, religionen og spørgsmålet om tro – og herunder frygten for helvede – spiller en afgørende rolle for medlemmer. Religion fungerer her ligesom statens magt i en panoptisk situation, og markerer overgangen fra dominansteknologi til selvteknologi.

Tidligere medlemmer af Hizb ut-Tahrir har forklaret, at afviklingen af succesfulde arrangementer er forbundet ikke blot med stor tilfredshed, fordi det anerkendes af såvel den nationale som internationale ledelse, men også som en påmindelse om, hvad det politiske projekt går ud på, og hvordan det enkelte medlem ser sig selv som muslim. Et tidligere, kvindeligt medlem, Aisha, har forklaret, at hun i rollen som værtinde og ansvarlig for børnepasning i forbindelse med større offentlige møder følte, at hun demonstrerede for alverden, hvad kalifatet handler om; disciplin, orden, socialt ansvar og arbejde for retfærdighed. I denne funktion befandt hun sig så at sige – med vores ord – mentalt allerede i kalifatet.

Medlemskab af Hizb ut-Tahrir resulterer for medlemmerne i en sammensmeltning af arbejde og hobby, af verdenssyn og menneskesyn, der giver retning og mening. Medlemskab bliver en livsstil. Hvor end man går, og hvad end man foretager sig, har man partiet, holdningerne, religionen og ideologien med. Dette illustreres i Faruks elevatoreksempel, og er også meget synligt i kraft af at medlemmer bærer en art uniform. Kvinderne er til daglig iført tørklæde og *jilbab*, en ankellang frakke, og til konferencer i Danmark typisk holdt i farverne sort og hvid (sort *jilbab*, hvidt tørklæde), hvilket gør dem meget synlige. Mandlige medlemmer bærer i reglen mørke bukser og skjorte, veltrimmede skæg og er kortklippede – alt i alt nydeligt, diskret og ikke opsigtsvækkende. På denne måde skaber og udtrykker medlemmer i kraft af de synlige identitetsmarkører, påklædning og opførsel, også partiets og egne forventninger til hvad kalifatet vil bringe: disciplin, orden, gruppetilhør og ensartethed. Dette er udtryk for en sammensmeltning mellem ekstern og internationaliseret disciplinering. Kroppen udgør et væsentligt selvteknologisk element, fordi man netop med kroppen signalerer, hvor man hører til.

GOVERNMENTALITET MED RELIGION SOM MIDDEL

Governmentalitet er et centralt begreb i modernitetsforståelsen i Michel Foucaults senere arbejde. Begrebet fokuserer på den specifikke sammenknytning af dominans- og selvteknologier i dannelsen af det moderne subjekt. Gennem begrebet governmentalitet har vi i nærværende bidrag analyseret Hizb ut-Tahrirs dannelse og virke som en del af den moderne islamiske reformbevægelse. Denne analyse peger på to pointer, som har betydning for den generelle debat om historiske modernitetsforestillinger. For det første viser Hizb ut-Tahrir som eksempel, at governmentalitet er en analysestrategi, som favner bredere end blot relationer mellem stat og subjekt. Også ikke-statslige aktører og sociale bevægelser bruger dominansteknologier og formidler selvteknologier i deres bestræbelser at skabe det moderne menneske som subjekt. For det andet er vores analyse også en kritik

af den fortolkning, at modernitet er en ren sekulær konstruktion. Den islamiske reformbevægelse er et eksempel på, hvordan forestillinger om en moderne social orden og et moderne subjekt kan knyttes til religiøse traditioner. Mens den moderne islamiske reformtanke er næsten paradigmatisk for Eisenstadts forståelse af udviklingen af mangfoldige moderniteter, så peger de forskellige fortolkninger også på, at Eisenstadts teori ikke giver en forklaring på opkomsten af mangfoldige moderniteter inden for civilisatoriske komplekser som islam. Den islamiske reformbevægelse har i løbet af det 20. århundrede udviklet sig til et forgrenet netværk med en bred vifte af politiske, sociale og kulturelle positioner. Der eksisterer en mangfoldighed af muslimske moderniteter hvoriblandt Det Muslimske Broderskab kun står mest markant, idet det udviklede sig til en verdensomspændende masseorganisation og hermed har opnået en vis dominans blandt de forskellige stemmer i den islamiske reformdebat.³²

Vi fortolker Hizb ut-Tahrirs ideologi og aktiviteter som repræsentant for den moderne islamiske reformbevægelse og forsøget på at implementere moderne forestillinger om stat, politik og subjektivitet, en form af "islamisk modernitet", gennem dominans- og selvteknologier blandt deres medlemmer. Hizb ut-Tahrir er set på denne måde et politisk projekt, der handler om at danne både en statsliggende organisation for alle muslimer og en moderne form for muslimsk subjektivitet. Nabhanis modstand mod den territoriale form af den moderne stat var et centralt udgangspunkt for grundlæggelsen af Hizb ut-Tahrir. Partiets ideologi deler væsentlige elementer af Det Muslimske Broderskabs islamistiske verdenssyn med hensyn til skabelsen af en islamisk orden og et moderne muslimsk subjekt. Men den adskiller sig fra Broderskabets pragmatisme i forhold til accept af den territoriale orden af moderne stater. Mens Nabhani konstruerede kalifatet efter en institutionel plan – forfatning, parti, ledelsesorganisation, militær, domstole og provinsadministration – som minder meget om de moderne nationalstaters struktur, så var det statens territoriale begrænsning, han ikke ville acceptere. Han holdt fast i den idé, at den moderne politiske orden i den muslimske verden skulle omfatte den islamiske *umma* som helhed og ikke være en mellemstatslig organisation af muslimske nationalstater. Dermed talte Hizb ut-Tahrir den dominerende struktur af det politisk moderne midt imod, hvilket fik den konsekvens – og det er vores hypotese – at partiet kom til at spille en marginal rolle blandt islamistiske organisationer, idet størstedelen af disse havde accepteret nationalstaten som det centrale omdrejningspunkt for deres aktiviteter. Derudover viste den globale politiske struktur sig som en magtfuld kontekst, der også påvirkede Hizb ut-Tahrir. Det genspejler sig i den kendsgerning, at Hizb ut-Tahrir blev nødt til at organisere sig selv som et transnationalt parti repræsenteret gennem nationale afdelinger.

32 Jung et al.: *Politics of*, 37-46; Jung og Sinclair: *Multiple Modernities*.

Ligeledes i dannelsen af moderne muslimske subjekter er Hizb ut-Tahrir en repræsentant for den islamiske reformbevægelse. Det er religionen, som definerer det autentiske moralske subjekt i Hizb ut-Tahrirs ideologi og lægger fundamentet for partiets governmentalitet. Hermed fremstår partiet igen som et paradigmatiske eksempel på tanken om mangfoldige moderniteter, som Eisenstadt definerede gennem sammenfletning af modernitet og religiøse traditioner. Den religiøse diskurs er et afgørende redskab i partiets form for governmentalitet. Hizb ut-Tahrirs strategipapirer repræsenterer præsriptive tekster med normer og værdier for dannelsen af de ønskede moderne subjekter. Partiets fortolkning af de islamiske traditioner viser vejen til frelse for de enkelte medlemmer. Det er partiet, som kontrollerer adgang til den transcendent verden og dermed bruger deres medlemmers frygt for helvede som middel i dominansteknologier. Med en analogi til Max Webers definition af den moderne stat kunne man sige, at hvor stater er karakteriseret ved voldsmonopol, legitimerer Hizb ut-Tahrir som organisation sit magtmonopol med religion som middel. Dette monopol forsøges opretholdt gennem en sekterisk adskillelse af deres medlemmer fra resten af samfundet. Social eksklusion og religiøst monopol er de to centrale virkemidler af partiets governmentalitet, og troen indgår som kerneelement i overgang fra dominans- til selvteknologien. Dannelsesprocessen af det muslimske subjekt iflg. Hizb ut-Tahrirs fortolkning af Islam er afsluttet, når deres medlemmer har internaliseret partiets præsriptive normer og værdier som afgørende for at opnå frelse.

Men hvis vi tager udgangspunkt i Foucault, så er skabelsen af moderne subjektiviteter en permanent proces mellem ofte modstridende sociale praksisser snarere end et resultat. Og i denne proces konkurrerer Hizb ut-Tahrirs governmentale praksisser med sociale praksisser og normative diskurser på det lokale, nationale og globale niveau. Elevatoreksemplet viser, hvordan den konkurrence kan føre til moralske konflikter blandt partiets medlemmer. Eksemplet kunne fortolkes således, at dominans- og selvteknologier i sidste ende ikke er stærkere end det enkelte individs overbevisning. At skabelsen af mening og sammenhæng altid i sidste ende er op til den enkelte.

DIETRICH JUNG

PROFESSOR

CENTER FOR MELLEMEØSTSTUDIER

SYDDANSK UNIVERSITET

JUNG@SDU.DK

KIRSTINE SINCLAIR

LEKTOR

CENTER FOR MELLEMEØSTSTUDIER

SYDDANSK UNIVERSITET

SINCLAIR@SDU.DK

ABSTRACT

**Modernity, Subjectivity and Religion:
Hizb ut-Tahrir's Ideas about the Modern Muslim***Dietrich Jung**Centre for Contemporary Middle East Studies, University of Southern Denmark.**E-mail: jung@sdu.dk**Kirstine Sinclair**Centre for Contemporary Middle East Studies, University of Southern Denmark.**E-mail: sinclair@sdu.dk*

The construction of people as subjects was the most central aspect of modernity according to Michel Foucault's later works. Foucault observed two different but connected types of formation of the modern subject: technologies of domination and technologies of the self – i.e. external and internalised strategies for discipline. The intersection between the two technologies, he perceived as a point of departure for regulation of social behavior in broad terms in relation to modern individuals and he referred to it as governmentality. Historically, the modern nation state has been the central actor in the implementation of different types of governmentality. However, in this contribution we argue that non-state actors contribute with the formation of modern subjectivities of individuals through governmentality, too. We use the transnational, Islamist organisation Hizb ut-Tahrir as an example of how the combination of different technologies of domination and technologies of the self, play a part in the shaping of new, modern Muslim subjectivities drawing on an imagined, global Caliphate.

LITTERATUR

Arnason, Johann P.: *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden: Brill, 2003.

Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann and Thomas Lemke: 'From Foucault's Lectures at the Collège de France to Studies of Governmentality. An Introduction.', Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann and Thomas Lemke (red.): *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, London and New York: Routledge, 2011, 1-33.

Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Casanova, José: 'Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam', *Social Research* 68(4), 2001, 1041-1080.

Commins, David: 'Hasan al-Banna (1906-1949)', Ali Rahnama (red.): *Pioneers of Islamic Revival*, London: Zed books, 2005, 125-153.

Dean, Mitchell: 'A Social Structure of Many Souls', Moral Regulation, Government, and Self-Formation', *The Canadian Journal of Sociology* 19 (2), 1994, 145-168.

Duara, Prasenjit: *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*, Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield, 2004.

Eisenstadt, Shmuel N.: 'Multiple Modernities', *Daedalus* 129(1), 2000, 1-29.

Eisenstadt, Shmuel N.: 'The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization', *International Sociology* 16 (3), 2001, 320-340.

Elias, Norbert: *The Civilizing Process. The History of Manners and State Formation and Civilization*, Oxford: Basil Blackwell, 1994.

- Ferrara, Alessandro: *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Foucault, Michel: 'About the Beginning of the Hermeneutics of the Self', Jeremy R. Carrette (red.): *Religion and Culture by Michel Foucault*, Manchester: Manchester University Press, 1980.
- Foucault, Michel: 'What is Enlightenment', Paul Rabinow (red.): *The Foucault Reader*, Pantheon Books: New York, 1984, 32-51.
- Foucault, Michel: *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books, 1990.
- Foucault, Michel: *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Book, 1995.
- Hee, Mohammad: *Afhopperen – Seks år I Hizb ut-Tahrir*, København: Jyllands-Postens Forlag, 2008.
- Jung et al: *Politics of Modern Muslim Subjectivities. Islam, Youth, and Social Activism in the Middle East*, New York and London: Palgrave, 2014.
- Jung, Dietrich og Kirstine Sinclair: 'Multiple Modernities, Modern Subjectivities and Social Order: Unity and Difference in the Rise of Islamic Modernities.' *Thesis Eleven* 130 (1), 2015, 22-42.
- Mitchell, Richard P.: *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press, 1969.
- Osman, Mohamed Nawab: 'Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizb ut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia', *Terrorism and Political Violence*, 22: 4, 2010, 601-622.
- Shepard, William E.: 'Islam and Ideology: Towards a Typology', *International Journal of Middle East Studies*, 19, 1987, 307-336.
- Sinclair, Kirstine: *The Caliphate as Homeland: Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain*, University of Southern Denmark, Unpublished PhD Thesis, 2010.
- Taji-Farouki, Suha: 'Islamic Discourse and Modern Political Methods: An Analysis of al-Nabhani's Reading of the Canonical Textual Sources of Islam', *American Journal of Islamic Social Sciences*, 11: 3 (1994), 1994, 365-39.
- Taji-Farouki, Suha: *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, London: Grey Seal, 1996.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.