



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# Att framställa islam

## En diskursanalys av tre universitetsläroböcker om islam

Representing Islam  
A Discourse Analysis of Three University Textbooks on Islam

Jimmy Emanuelsson

*Termin:* HT2012

*Kurs:* RKT230, 15 hp

*Nivå:* Magister

*Handledare:* Göran Larsson och Daniel Enstedt

## Abstract

In the aftermath of September 11, 2001, issues related to religion and violence has been actualized in the media. Do Islamic texts and sources legitimate violent actions? In response to these questions, some professional scholars of Islam argued that the 11 September terrorists were not really Muslims, but hijackers of Islam. According to other scholars, such arguments reflect a common sui-generis discourse in religious studies which stresses the autonomy of religious phenomena, the priority of faith over cultural production, interior experiences and beliefs over social practice. The scholars in favor for a naturalistic approach in religious studies argues that, in order to approach religion in a naturalistic way, we have to be critical of representations of religion – and in this case representations of Islam – drawing on a sui-generis discourse. The aim of this paper is two-fold: on the one hand, it investigates, through discourse analysis, how Islam is represented in textbooks used in religious studies introductory courses in Sweden. The paper shows how the textbooks draw on both sui-generis discourses and naturalistic discourses, although the sui-generis discourse is arguably the dominant one. On the other hand, the paper proposes alternative approaches to the study of Islam which seeks to avoid problems associated with the sui generis discourse.

**Keywords:** Islam, Textbooks, University, Discourse Analysis, Sui Generis

# Innehållsförteckning

1. <i>Inledning</i> .....	4
1.1 Problemformulering .....	1
1.2 Syfte och frågeställningar.....	2
2. <i>Materialurval och avgränsningar</i> .....	4
2.1 Avgränsningar; val av lärosäten och kurser .....	4
2.2 Litteratururval.....	4
2.3Handledning och litteratururval .....	6
3. <i>Tidigare forskning</i> .....	8
3.1 Studier av läromedel på gymnasie- och grundskolenivå.....	8
3.2 Studier av religionsvetenskaplig och islamologisk litteratur .....	13
3.3 Positionering utifrån tidigare forskning .....	17
4. <i>Teori och metod</i> .....	19
4.1 Det diskursanalytiska fältet .....	19
4.2 Norman Faircloughs diskursanalys .....	21
4.2.1 Diskursbegreppet.....	21
4.2.2 Sociala strukturer, sociala praktiker och sociala händelser .....	22
4.2.3 Text, diskursiv praktik och social praktik .....	24
4.3 Staffan Selanders läromedelsanalys .....	27
4.4 Begreppen makt, essentialism, normativitet och emisk/etisk .....	29
4.4.1 Makt, ideologi och hegemoni.....	29
4.4.2 Essentialism och essentialistiska religionsförståelser .....	31
4.4.3 Normativitet och emisk/etisk .....	37
5. <i>Materialbeskrivning och genreanalys</i> .....	40
5.1 Materialet .....	40
5.2 Genrer.....	42
6. <i>Diskursanalys</i> .....	45
6.1 Normativitet .....	45
6.2 Etiska och emiska perspektiv .....	48
6.2.1 Emiska perspektiv och abstraktionsnivåer .....	48
6.2.2 Kategorierna inifrån- och utifrånperspektiv .....	50
6.2.3 Två olika studieobjekt .....	54
6.3 Representation av islam och muslimer.....	56
6.3.1 Den teologiska roboten.....	57
6.3.2 Konstruktionism kontra <i>sui generis</i> .....	58
6.4 Kategorin religion .....	62
7. <i>Diskussion</i> .....	68
7.1 Tendenser i materialet kopplade till makt, hegemoni och ideologi .....	68
7.2 Diskursordningen .....	70
7.3 Förslag på riktlinjer för alternativa framställningssätt .....	72
7.3.1 Distinktionen etisk/emisk och intersubjektivitet .....	72
7.3.2 Kategorin religion .....	74
7.3.3 Misstänksamhetens hermeneutik och reduktionism.....	75
7.3.4 Läroböckernas utformning .....	76
7.4 Avslutande reflektioner .....	78
<i>Referenser</i> .....	79

# Tabeller

Tabell 1: Introduktionsböcker till islam på tre universitet och en högskola i Sverige VT2012

(s. 6)

Tabell 2: Den pedagogiska textens karakteristika i jämförelser med några andra slags texter

(s. 43)

Tabell 3: Textmaterialets karakteristika utifrån Selanders modell

(s. 44)

Tabell 4: Muslimska föreställningar och praktiker på olika abstraktionsnivåer

(s. 50)

Tabell 5: Distinktioner kopplade till inifrån- och utifrånperspektiv i Anne Sofie Roalds *Islam: historia, tro, nytolkning*

(s. 51)

Tabell 6: Studieobjekt och studieperspektiv i Göran Larssons *Att läsa Koranen: en introduktion*

(s. 54)

Tabell 7: Inre och yttre dimensioner inom islam utifrån Anne Sofie Roald och John Esposito

(s. 61)

Tabell 8: Distinktioner kopplade till kategorierna religion och politik i John Espositos *Islam: den raka vägen*

(s. 63)

Tabell 9: Kategorierna religion och politik i representationen av islam; en jämförelse mellan Anne Sofie Roald och John Esposito

(s. 66)

# 1. Inledning

## 1.1 Problemformulering

Terrorattackerna den 11 september har bidragit till att aktualisera frågan om hur olika religiösa uttolkningar förhåller sig till våld och konflikt. I media har debatten stundtals varit intensiv; kan man motivera våld och terrorattacker utifrån muslimska urkunder? Är islam en våldsam religion? De svar som flera islamologer och religionsvetare gav på dessa frågor återspeglar intressanta teoretiska och metodologiska problemområden inom det religionsvetenskapliga fältet (Hughes 2007; McCutcheon 2005). Islamologen John L. Esposito gör exempelvis följande analys av 11 september attackerna.

Terrorists such as Osama bin Laden and others *have gone beyond classical Islam's criteria for a just war*. They recognize no limits but their own, employing any weapons or means [...] At the same time, many prominent Islamic scholars and religious leaders across the Muslim world have denounced this *hijacking of Islam by terrorists* (Esposito 2005:263 [min kursivering]).

Ovanstående citat ger några exempel på intressanta antaganden och utgångspunkter. Det antas dels att det finns någon typ av ”klassisk islam” som föreskriver hur rättfärdiga krig ska gå till. Dels får vi reda på att islam har ”kapats” av terrorister. För att förstå dylika uttalanden är det nödvändigt att kontextualisera studiet av islam inom religionsvetenskapen som akademisk disciplin. Detta är en viktig uppgift utifrån utgångspunkten att all akademisk forskning är beroende av teoretiska och hermeneutiska ramverk, vilka avgör hur ett givet studieobjekt – exempelvis islam – är beskaffat och hur det bör studeras (Hughes 2007:2). Som Aaron W. Hughes (med hänvisning till Masusawa 2005) uttrycker det: ”[...] a world religion referred to collectively as 'Islam' is not itself an innocent term that reflects a specific mode of being in the world, but is something that emerges at a particular historical moment in Europe's thinking about itself” (Hughes 2007:4).

Mot bakgrund av detta är det en intressant uppgift att undersöka vilka kategorier (exempelvis ”klassisk islam”, ”kapad islam”, etc.) som används inom islamstudiet, samt hur denna användning kan relateras till mer övergripande diskursiva och sociala praktiker inom det akademiska studiet av religion.

För att avgränsa detta breda forskningsfält har jag valt att undersöka hur islam representeras i introduktionsböcker på ett antal svenska lärosäten vilka erbjuder grundkurser i religionsvetenskap. Jag kommer att behandla introduktionsböcker till islam som användes vårterminen 2012 på följande lärosäten: Uppsala universitet, Lunds universitet, Göteborgs universitet och Högskolan i Gävle.

## 1.2 Syfte och frågeställningar

Det övergripande syftet är att undersöka hur islam representeras i introduktionsböcker till islam på religionsvetenskapliga grundkurser i Sverige. Detta övergripande syfte kan brytas ner i två frågeställningar: en frågeställning orienterad mot dekonstruktion, och en frågeställning orienterad mot konstruktion och alternativa framställningssätt.

1. Vilka diskursiva/sociala praktiker har betydelse för hur islam konstrueras och framställs som studieobjekt i introduktionsböcker till islam på religionsvetenskapliga grundkurser vid fyra lärosäten i Sverige, samt, vilka, om några, problem kan identifieras i framställningen?

2. Hur, och utifrån vilka utgångspunkter, är det möjligt att i en alternativ framställning undvika de problem som identifierats?

Den första frågan ringar in uppsatsens huvudsakliga uppgift: att genom en problemorienterad diskursanalys granska introduktionslitteratur till islam. Granskningen kommer att ske tematiskt: den övergripande frågeställningen bryts ner i fyra underfrågor, där varje fråga motsvarar ett tema. Dessa teman fungerar som en överordnad struktur för diskursanalysen:

1. Förekommer normativa anspråk i läroböckerna, och i så fall, hur framställs dessa anspråk?
2. Vilka emiska och etiska perspektiv förekommer i läroböckerna, och hur framställs dessa perspektiv?
3. Hur representeras islam och muslimer i läroböckerna?
4. Vilken förståelse av religion kommer till uttryck i läroböckerna?

Det första temat undersöker således normativitet. Materialet granskas då utifrån de normativa anspråk som kan identifieras i texterna. Tema två behandlar etiska och emiska perspektiv.

Inom ramen för detta tema fokuserar analysen på vilka röster som får komma till uttryck i materialet: vilka emiska och etiska beskrivningar av islam som kan identifieras. Jag undersöker även hur kategorier som inifrån- och utifrånperspektiv används och tillskrivs innehåll. Det tredje temat belyser texternas representationer av islam och muslimer. Här undersöker jag hur islam och muslimer representeras i materialet, vilka röster som lyfts fram och vilka som exkluderas. Det fjärde temat, slutligen, undersöker religionskategorin. Här fokuserar jag på hur kategorin religion förstås och tillskrivs innehåll. Detta görs huvudsakligen genom att undersöka relationer mellan religion och andra begrepp och kategorier i texterna.

När jag övergår till den andra frågeställningen kommer jag att skifta fokus från dekonstruktion till konstruktion. I diskussionsavsnittet som följer på diskursanalysen kommer jag följaktligen att föreslå utgångspunkter och riktlinjer för alternativa framställningssätt av islam och muslimer i introduktionslitteratur.

## 2. Materialurval och avgränsningar

### 2.1 Avgränsningar; val av lärosäten och kurser

Utifrån frågeställningarna och syftet med uppsatsen kommer jag att kritiskt granska olika framställningar och representationer i läroböckerna, samt ge konstruktiva förslag och direktiv för alternativa framställningssätt. Det ska påpekas att den konstruktiva delen i uppsatsen inte är förankrad i några särskilda didaktiska eller pedagogiska teorier. Detta är en medveten avgränsning, och enligt min mening skulle en sådan ansats göra uppsatsen alltför teoritung, samtidigt som den förflyttar fokus från diskursanalysen.

Jag har avgränsat mig till att granska introduktionsböcker till islam som förekommer på fyra av landets lärosäten: Uppsala universitet, Lunds universitet, Göteborgs universitet och Högskolan i Gävle. Dessa lärosäten valdes mot bakgrund av att de erbjöd grundkurser i religionsvetenskap med någon typ av introduktionsböcker om islam VT2012, samt mot bakgrund av att de enligt Högskoleverkets rapport (Gunneng & Magnusson 2008) hade flest antal helårsstudenter i religionsvetenskap mellan år 2003 och år 2007.

Studien är avgränsad till att granska introduktionsböcker på *grundkurserna* i religionsvetenskap (den första studietermen). En annan viktig avgränsning går ut på att jag *inte* undersöker hur böckerna har *använts i undervisningen* på kurserna. En lärare kan ju välja att använda en ”dålig” bok eller text i något pedagogiskt syfte; exempelvis för att stimulera till kritiska reflektioner hos studenter. Givet de möjligheter jag har och uppsatsens omfång har jag dock valt att göra dessa avgränsningar. Icke desto mindre menar jag att det är viktigt att granska den typen av litteratur som introducerar islam för studenter i religionsvetenskap, inte minst mot bakgrund av den kritik som dels riktats mot introduktionslitteratur till religionsvetenskap i allmänhet (McCutcheon 1997), och dels mot introduktionslitteratur till islam (Hughes 2007) (se avsnitt 3.2).

### 2.2 Litteratururval

Studien kommer att fokusera på böcker som kan betecknas som introduktionslitteratur till islam, skriven på, eller översatt till, svenska. Med introduktionslitteratur till islam menar jag



böcker vars syfte är att ge en övergripande introduktion till islam och muslimer i historia och nutid. Det är således litteratur som inte syftar till att lägga fokus på någon särskild rörelse inom islam, något särskilt geografiskt område, något speciellt teoretiskt perspektiv, något partikulärt problemområde, eller dylikt.

Det är emellertid svårt att dra någon absolut gräns mellan introduktionslitteratur till islam och annan litteratur (introducerande såväl som icke-introducerande). I föreliggande uppsats är gränsdragningen framför allt gjord i syfte att få ett lagom omfattande material att arbeta med. Jag har exempelvis valt att utesluta kapitlet ”Islam” i antologin *Women in World Religions* (Sharma 1987) eftersom det särskilt behandlar kvinnors roller inom islam. Kapitlet ”Muslimer och islam” i *Det mångreligiösa Sverige: landskap i förändring* (Andersson & Sander 2009) faller däremot i gränslandet. Kapitlet innehåller visserligen en kort allmän introduktion till islam, men fokuserar sedan huvudsakligen på islam och muslimers situation i Sverige, vilket har gjort att det exkluderats. Ett gränsfall som jag valt att inkludera är *Att läsa Koranen: en introduktion* (Larsson 2006). Valet kan uppfattas som tveksamt eftersom boken vid en första anblick kan tyckas vara speciellt inriktad på Koranen. Jag har emellertid gjort bedömningen att boken – åtminstone delvis – fungerar som en övergripande introduktion till muslimers förhållningssätt till olika texter (förutom Koranen även hadith- och tafsirlitteraturen) i historia och nutid. Boken är introducerande och den täcker in ett brett område. Det har sammantaget gett den en plats i undersökningen.

Introduktionsböcker till religionspsykologi eller religionssociologi innehåller ibland muslimska exempel, men har uteslutits eftersom böckerna inte fungerar som introduktioner till islam. Av samma skäl har böcker som behandlar religionsfilosofiska ämnen uteslutits. Mikael Stenmarks *Religioner i konflikt* (2012) ger visserligen stort utrymme för islam och muslimer i det här sammanhanget, men inriktar sig på tydligt avgränsade religionsfilosofiska problemområden, och syftar därmed inte till att ge en introduktion.

Utifrån mina urvalskriterier ter sig böcker som *Islam: historia, tro, nytolkning* (Roald 2005) och *Islam: den raka vägen* (Esposito 2001) mindre problematiska. Båda böckerna syftar till att ge läsaren en övergripande introduktion till islam och har således sin plats i undersökningen.

Ytterligare ett avgränsningskriterium går ut på att jag valt att undersöka litteratur som är skriven på, eller översatt till, svenska. Detta avgränsningskriterium har huvudsakligen använts för att materialet inte ska bli för omfattande med tanke på uppsatsens storlek. Som konsekvens har exempelvis kapitlet "Islam and the Muslim Community" (Denny 1993) i antologin *Religious traditions of the world: a journey through Africa, Mesoamerica, North America, Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, China, and Japan* (Earhart 1993) uteslutits.

Uppsala	Lund	Göteborg	Gävle
(Larsson 2006) <i>Att läsa Koranen: en introduktion</i>	(Roald 2005) <i>Islam: historia, tro, nytolkning</i>	(Larsson 2006) <i>Att läsa Koranen: en introduktion</i>	(Esposito 2001) <i>Islam: den raka vägen</i>
		(Roald 2005) <i>Islam: historia, tro, nytolkning</i>	

Tabell 1: Introduktionsböcker till islam på tre universitet och en högskola i Sverige VT2012

Tabellen ovan visar hur de utvalda introduktionsböckerna är fördelade på de olika lärosätena VT2012. Utifrån tabellen är det möjligt att se hur Anne Sofie Roalds och Göran Larssons böcker används på flera av de utvalda lärosätena, medan John Espositos bok endast används på Högskolan i Gävle. På Göteborgs universitet används både Larssons och Roalds böcker på grundkursen i religionsvetenskap.

### 2.3Handledning och litteratururval

När jag påbörjade arbetet med uppsatsen hade jag enbart Göran Larsson som handledare. Då det stod klart att uppsatsen skulle behandla en bok som Larsson själv är författare till, *Att läsa Koranen: en introduktion* (2006), började jag fundera över hur jag skulle förhålla mig till detta. Å ena sidan kunde jag välja att byta handledare. Men den nya handledaren skulle, som kollega till Larsson, inte heller betraktas som opartisk i sammanhanget. Å andra sidan kunde jag välja att byta ut Larssons bok mot någon annan bok. Men detta skulle också vara problematiskt: skulle jag då *inte* utföra en kritisk granskning av Larssons bok med hänvisning till att han var min handledare?

Slutligen har jag valt att låta två personer handleda uppsatsen: Göran Larsson och Daniel Enstedt. Jag har ansett att det har varit motiverat med en extra handledare som i någon mening står "utanför" materialet jag analyserar. Samtidigt har Larsson varit öppen inför en kritisk analys av den bok han är författare till. Jag har således inte bedömt det som nödvändigt att helt byta handledare.

### 3. Tidigare forskning

Detta avsnitt kommer att redogöra för tidigare forskning. Avsnittet är uppdelat i två delar. Dels behandlas tidigare forskning om läromedel som berör islam på svenska grund- och gymnasieskolor. Dels behandlas tidigare forskning som undersöker religionsvetenskaplig och islamologisk litteratur på universitetet.

#### 3.1 Studier av läromedel på gymnasie- och grundskolenivå

Kjell Härenstams avhandling *Skolboks-islam, analys av bilden av islam i läroböcker i religionskunskap* (1993) är en omfattande studie av läroböcker som behandlar islam på gymnasiet och i grundskolan i Sverige.<sup>1</sup>

Härenstam undersöker läroböcker om islam från olika tidsperioder: dessa perioder är strukturerade efter olika sätt att karaktärisera och framställa islam och muslimer. Först undersöker Härenstam hur islam har framställts i läroböcker fram till 1962. I dessa böcker framställs muslimer huvudsakligen som fanatiska, aggressiva och fatalistiska. Bilden av islam ställs här i stark kontrast till kristendomen som huvudsakligen beskrivs i positiva ordalag (Härenstam 1993:103–117). I läroböckerna från 1962-1969 var tendensen istället att framställa islam som exotiskt och mystiskt. Muslimer framställs i det här sammanhanget utifrån ett kollektivt perspektiv och ses inte som individer; de förknippas vidare med det ”annorlunda”, och en uppdelning mellan ”vi” och ”dem” är enligt Härenstam tydlig i det här fallet (Härenstam 1993:127). I läroböckerna mellan 1969 och 1980 ligger fokus på muslimskt kvinnoförtryck. Muslimska kvinnor uppfattas som mannens slavinnor eller tjänarinnor enligt läroböckernas bild av islam vid den här tiden (Härenstam 1993:136; 139; 144).

Vid flera tillfällen visar Härenstam hur faktauppgifter om islam som redovisas i läroböcker kan vara någotsånär korrekta i saklig mening, medan *urvalet* återspeglar negativa värderingar och fördomar (Härenstam 1993:115; 142). Detta är en viktig iakttagelse i Härenstams undersökning och pekar på vikten av reflektion när det gäller urval.

---

<sup>1</sup> Härenstams studieobjekt skiljer sig sålunda från mitt då jag inriktar mig på läromedelstexter som används på universitetsnivå. Eftersom få studier har analyserat läromedelstexter på universitetsnivå är det dock motiverat att även lyfta fram studier av läromedel som används på grundskole- och gymnasienivå.

Som jag ser det är avhandlingen dock även behäftad med ett antal problem. Till en början ingår avhandlingen i ett större europeiskt forskningsprojekt ”Islam in Textbooks”, vilket syftar till att motverka stereotypa bilder av kristna och muslimer, samt till att odla förståelse och tolerans (Härenstam 1993:i-ii). Enligt information som återfinns innan bokens förord syftar projektet vidare till att ge ”en korrekt bild av islam” (Härenstam 1993, min översättning). En möjlig och tänkbar bakgrund till projektet är den misstänksamhet, främlingsfientlighet och intolerans som riktats mot muslimer i Europa sedan en lång tid tillbaka.<sup>2</sup>

Problemen i avhandlingen som jag ser det är huvudsakligen kopplade till Härenstams diskussion om en ”kritisk instans” i läromedelsundersökningen. Eftersom Härenstams avhandling är en del i ett större projekt som granskar läroböcker om islam måste han förhålla sig till den typen av ”kritisk instans” som övriga arbeten i projektet påstår att de använder. Som ”kritisk instans” talar företrädare för projektet om ”muslimsk självförståelse” (Härenstam 1993:72–73). Ett sådant begrepp menar Härenstam förvisso är problematiskt, men väljer ändå att följa projektets huvudlinje och använder sig av ”muslimsk självförståelse” som mall för hur läroböckernas syn på islam bör korrigeras. Med ”muslimsk självförståelse” menar Härenstam ”*vad några klart angivna muslimska författare skriver i några klart angivna böcker*” (Härenstam 1993:73 [förf. kursivering]).<sup>3</sup>

Det finns, som jag ser det, åtminstone två huvudsakliga problem med ovanstående utgångspunkt. För det första utgår Härenstam från att det är möjligt att tala om *en* muslimsk självförståelse.<sup>4</sup> Dyliga uppfattningar, menar jag, leder oftast till *essentialism* där en

---

<sup>2</sup> Se exempelvis Gardell (2010) och Malm (2009).

<sup>3</sup> Härenstam motiverar valet av ”kritisk insats” med ett antal skäl. Ett viktigt sådant skäl är att religionsundervisningen ska leda till förståelse av muslimerna, vilket innebär att islam ska framställas på ett ”sympatiskt, inlämnande” sätt (Härenstam 1993:3). Här hänvisar Härenstam till religionspedagogers uppfattningar i frågan, samt till ”läroplanskravet att skildra andra människors och kulturers värderingar med förståelse och respekt” (Härenstam 1993:74). Ett annat skäl som Härenstam ger handlar om att de teologer Härenstam har valt har en klar uppfattning om hur en enligt dem felaktig representation i läroböcker skulle kunna se ut istället (Härenstam 1993:74).

<sup>4</sup> Härenstam försöker förvisso problematisera begreppet på flera ställen genom att hänvisa till den stora heterogenitet som han menar, trots allt, karaktäriserar islam och muslimer (Härenstam 1993:73). Icke desto mindre, en muslimsk självförståelse antas finnas, och det är viktigt att avtäckas så att den kan representeras rättvist i läroböckerna.

föreställning om islam, på godtyckliga grunder, anses stå över *andra* idéer eller föreställningar om islam, eller vad det innebär att vara muslim.<sup>5</sup> Jag vill i kontrast hävda att forskaren, utifrån ett icke-muslimskt perspektiv, saknar goda kriterier för att skilja mellan mer eller mindre rättrogen, sann eller falsk, autentisk eller inautentisk, islam (Andersson & Sander 2009:65; Martin 2010:3; Lincoln 1996:227; McCutcheon 2005:54–55).<sup>6</sup> Det vi däremot kan konstatera, och utgå ifrån som forskare, är att alla muslimska kategoriseringar, uttryck och formuleringar - däribland påståenden om vad som utgör ”sann” och ”falsk” islam – *är konstruktioner som svarar mot givna historiska och sociala situationer* (Andersson & Sander 2009:65 [min kursivering]; Hughes 2007). Det kan även vara motiverat att belysa den muslimska självförståelse som Härenstam refererar till utifrån ett maktperspektiv. Att låta muslimska experter – i Härenstams fall, de teologer som tillåts representera en ”muslimsk självförståelse” – definiera vad islam egentligen innebär, får som konsekvens att enskilda muslimers uppfattningar om islam, och vad det innebär att vara muslim, blir hierarkiskt underordnade det formaliserade trossystemet (Otterbeck 2010:12).

För det andra hävdar Härenstam att någon typ av muslimsk ”självförståelse” eller ”inifrånförståelse” bör utgöra ett *korrektiv* till läroböckernas framställningar. Detta hävdande utgår från att studiet av islam och muslimer i sista instans står till svars inför sitt studieobjekt. Muslimska teologer, i Härenstams fall, får det sista ordet i hur en ”korrekt” representation ska se ut – forskarens förklaringar, teorier, analyser, jämförelser, etc., underordnas (vissa) muslimers självförståelse. Men är det verkligen islamologen eller religionsvetarens uppgift att på detta sätt förstärka eller försöka upprätthålla en religiös grupps självbild? Som Jeppe Sinding Jensen uttrycker det: ”If that is the case, then the “outside” scholars’ job is nothing more than reporting what the “insiders” say, and for that task no university degree is needed” (2011:33).

Mot bakgrund av detta resonemang är det problematiskt att Härenstams forskning ingår i ett projekt vars syfte är att ge en ”korrekt” bild av islam utifrån en ”muslimsk inifrånförståelse”. Som jag ser det används begrepp som ”korrekt islam” och ”muslimsk inifrånförståelse” ofta

---

<sup>5</sup> För en diskussion kring begreppet essentialism, se avsnitt 4.4.2.

<sup>6</sup> Islamologen Jonas Otterbeck uttrycker saken på följande sätt: ”[f]rågan om den sanna islam saknar mening i de flesta vetenskapliga sammanhang [...] [i] stället är de olika tolkningarna [av islam] av intresse just som tolkningar och olika positioner” (Otterbeck 2000:27)

som *retoriska verktyg*, vilka fungerar exkluderande och tillgodoser vissa grupper eller individers intressen på bekostnad av andras intressen. Utifrån denna utgångspunkt bör de vara föremål för studier, analyser och förklaringar, – de bör således inte användas som utgångspunkter eller bedömningsmallar.<sup>7</sup> Som Jensen uttrycker det:

Thus, I maintain that the widely respected and much propagated insider-outsiderdistinction is really a “pseudo problem” in epistemic and interpretive terms and therefore not important for developing methods and theories – not even in the study of religions. Let us get rid of it as a scholarly mystique. It is, however, a very potent social mechanism. It is something we should study, not something to respect or curate (2011:46).

En annan studie av läromedelstexter om islam har gjorts av Jonas Otterbeck (2006). Otterbeck berör till en början liknande teman som Härenstam behandlar, exempelvis problem kopplade till urval och representation. Otterbeck pekar också på hur utelämnad information kan bidra till förvirring för läsaren: i en lärobok sägs det exempelvis att Muhammed for till Jerusalem, därefter till himlen, och sen tillbaka till Mecka igen, utan händelsen placeras i något som helst sammanhang. Utsagan blir, som Otterbeck konstaterar, förvirrande för läsaren och mystifierar snarare än klargör (Otterbeck 2006:245).

Otterbeck undersöker även vilken typ eller riktning av islam det är som representeras i läroböckerna. Otterbeck verkar här stödja sig på Jan Hjärpes uppdelning mellan olika tendenser inom islam: traditionalism, sekularism, fundamentalism och modernism. Enligt Otterbeck får fundamentalistisk eller islamistisk islam oftast representera alla riktningar, medan modernistiska och sekularistiska positioner osynliggörs (Otterbeck 2006:249–250). Med islamism/fundamentalism menar Otterbeck ”former av politiserad, puritansk islam” och ”tolkningar som tar sin utgångspunkt i att muslimer måste återgå till islams primära källor (Koranen, sunna) för att förstå hur islam ska levas i samtiden”. Dessa tolkningstraditioner menar Otterbeck har sina rötter i Saudiarabiens wahhabism, 1800-talets reformrörelser och

---

<sup>7</sup> Det är naturligtvis möjligt att använda termen ”inifrånförståelse” när man åsyftar beskrivningar av någon muslimsk aktör, grupp eller rörelses självförståelse. Men ofta används termen inom ramen för vad som brukar benämnas inifrån/utifrån problemet (Jensen 2011; McCutcheon 1999). Distinktionen inifrån/utifrån har enligt Jensen (2011) medfört en mängd problem inom religionsvetenskapen: kulturessentialistiska synsätt, ett godtyckligt privilegierande av vissa diskurser (på bekostnad av andra), samt en föreställning om att människor har omedierad tillgång till sina medvetanden. Jensen menar att distinktionen inifrån/utifrån, så som den vanligen används, ”is theoretically dubious and methodologically worthless” (Jensen 2011:29).

1900-talets islamiska väckelsegrupper, exempelvis Muslimska brödrskapet och det pakistanska Jamaat-i islami (Otterbeck 2006:249).

Jag tror att Otterbecks uppdelning (som stödjer sig på Hjärpes typologi) är problematisk, åtminstone uppdelningen mellan ”politiserad islam” och ”annan islam” – för hur ser en apolitisk islam egentligen ut?<sup>8</sup> Otterbeck menar att påståendet ”Islam är inte bara en religion utan påverkar hela livet” i en av läroböckerna är problematiskt, eftersom det enligt honom enbart är fundamentalistiska muslimer som omfattar en sådan position.<sup>9</sup> Som jag ser det är påståendet i läroboken problematiskt av andra anledningar. Det som påstås är att islam är en religion, men inte en religion sådan vi – underförstått: vi i en kristen, protestantisk kontext – förstår den; det är en religion som vill lägga sig i ”världsliga” sfärer. Problemet som jag ser det är inte primärt att detta synsätt på islams funktions- och kompetensområde enbart omfattas av fundamentalister, om nu så är fallet.<sup>10</sup> Problemet är snarare att läroboken förutsätter en partikulär västerländsk *sui generis* diskurs om religion som normerande, där religion primärt antas vara den enskildes privatsak, den enskildes tro och/eller den enskildes inre andliga upplevelser.<sup>11</sup> Denna religionsförståelse är inte unik för läroböcker på gymnasienivå, dylika antaganden finns i flera läroböcker på universitetsnivå (Hughes 2007).

Ett stort problem som Otterbeck identifierar i läroböckerna är att vissa (mer eller mindre partikulära) sunnimuslimska riktningar representeras som islams sanna röst, medan andra, exempelvis vissa shiitiska och sufiska tolkningar, osynliggörs. Ett annat viktigt problem Otterbeck berör gäller islams historia. Det finns enligt Otterbeck en tendens i läroböckerna att

---

<sup>8</sup> En kritik av kategorierna ”politisk islam” och ”islamism” återfinns i McCutcheon (2005): ”’Political Islam’ and ’Islamist,’ then, are the overly generous (i.e., vague and of little analytic utility) labels given to [...] virtually anyone who (i) believes that the mass movement known as Islam has anything whatsoever to do with contemporary life and (ii) puts this belief into practice in some fashion” (2005:68).

<sup>9</sup> Otterbeck utgår i det här sammanhanget (åtminstone delvis) från Jan Hjärpes beskrivning av fundamentalism och modernism. Hjärpe menar att dessa rörelser/tendenser bär på ett ”totalitärt” (författarens citattecken) religionsbegrepp (Hjärpe 1983:43). Men varför ett icke-protestantiskt religionsbegrepp bör betraktas som ”totalitärt” framgår inte; inte heller vad som menas med ”totalitärt”, annat än i betydelsen att islam ska ge vägledning ”inom alla områden av livet”.

<sup>10</sup> Detta är givetvis delvis en definitionsfråga. Jag vill mena att fundamentalism blir ett väldigt brett – och därmed analytiskt trubbigt – begrepp, om vi betecknar alla muslimer som i någon mening ser islam som vägledande för livets olika aspekter som fundamentalister.

<sup>11</sup> Se olika diskurser kopplade till kategorin religion i avsnitt 3.2, samt avsnitt 4.4.2.



blanda ihop (vad Otterbeck benämner som) islamisk historiografi med Montgomery Watts historiekritiska tolkning av islams källtexter. Läroböckerna använder sig i det här sammanhanget okritiskt av islamisk historiografi på flera ställen. Här menar jag (och Otterbeck, såsom jag uppfattar honom) att det är viktigt att skilja mellan historievetenskap och teologisk historiografi.<sup>12</sup> En teologisk/ideologisk historiografi handlar om hur en social grupp, exempelvis någon riktning av islam, uppfattar sin historia (med hjälp av anakronismer, representationer, selektivt urval, etc.), samt hur denna historieuppfattning idag, för gruppen ifråga, fyller olika typer av ideologiska, meningsskapande och legitimerande funktioner. Dylika historieuppfattningar är således intressanta som studieobjekt, inte minst för de forskare vilka studerar olika muslimska grupper i nutid. Men dylika historieuppfattningar bör skiljas från en historievetenskap som använder sig av källkritiska metoder. Som Otterbeck skriver är den islamiska historiografen långt ifrån enhetlig, och man återfinner viktiga skillnader mellan olika teologiska riktningar i den här frågan; historien är att betrakta som en resurs för olika grupper när det gäller att legitimera ideologiska anspråk i samtiden.

### 3.2 Studier av religionsvetenskaplig och islamologisk litteratur

Det finns få studier av hur islam och muslimer representeras i litteratur på universitetet. Således har jag i detta avsnitt även valt att inkludera några studier som granskar hur religion mer generellt representeras och förstås i litteratur som används på universitetet. När jag redogör för hur olika forskare har intresserat sig för, och kritiserat, användningen av kategorin religion kan det vara motiverat att göra en grundläggande uppdelning mellan två grupper av forskare som har olika utgångspunkter (McCutcheon 2004:176).

För den första gruppen, vilka tar sin utgångspunkt i en *normativ* kritik av kategorin religion, är den huvudsakliga frågan vad religion egentligen är, eller vad beteckningen egentligen refererar till (McCutcheon 2004:177).<sup>13</sup> För den andra gruppen, vilka tar sin utgångspunkt i

---

<sup>12</sup> En sådan uppdelning ska dock inte förstås som att det går att göra någon enkel uppdelning mellan en objektiv historievetenskap å ena sidan och en ideologisk historieförståelse å andra sidan. Även inom historievetenskapen är islams tidiga historia ett starkt politiserat fält som delar forskarna i olika läger (Larsson 2012).

<sup>13</sup> För Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), exempelvis, var termen religion en bristfällig term, eftersom den inte gjorde skillnad på *faith*, syftande på en typ av inre fromhet, och *kumulativ tradition*, syftande på *faiths* yttre institutioner eller uttryck (W. C. Smith 1991:193–194). W. C. Smith hävdade att termen religion måste överges till förmån för att med andra termer ringa in vad religion egentligen är: en personlig individuell upplevelse eller erfarenhet (W. C. Smith 1991:125).

hur kategorin religion används *retoriskt*, är det centrala inte vad termen religion egentligen refererar till – exempelvis i form av någon insikt, upplevelse eller känsla vilken föregår klassifikation – utan snarare de intressen, politiska, sociala, ekonomiska, etc., som driver forskarens urval av data, koncept, teorier och metoder (jfr Smith 1982: xi). Gemensamt för de flesta i denna senare grupp av forskare är följande frågeställning: ”[h]ow, when, and by whom are the categories of religion and the secular defined [...] [and] [w]hat assumptions are presupposed in the acts that define them?” (Asad 2003:201).

Russell McCutcheon, som har studerat diskurser och hegemoni inom religionsvetenskap i Nordamerika, fokuserar i studien *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (1997) delvis på hur kategorin religion används i ämnesintroducerande läroböcker. Det övergripande syftet med studien är att kartlägga vilka diskurser som är förhärskande inom det religionsvetenskapliga ämnet och hur dessa är beskaffade. McCutcheon skiljer i det här sammanhanget mellan två huvudsakliga diskurser: en *sui generis diskurs* och en *naturalistisk diskurs* (McCutcheon 1997:5).

Den förstnämnda, *sui generis* diskursen, innebär enligt McCutcheon en förståelse av religion som något distinkt, unikt, och självständigt: det vill säga något som, åtminstone primärt, bör förstås och studeras oberoende av social, politisk och historisk kontext (McCutcheon 1997:3). En sådan diskurs verkar ideologiskt genom att den bidrar till att definiera och representera människor huvudsakligen som *trosbekännare*, snarare än som sociala, ekonomiska och politiska varelser med vissa basala materiella behov och relationer (McCutcheon 1997:22).

Den andra diskursen, den naturalistiska diskursen, uppfattar McCutcheon som en oppositionell diskurs i förhållande till den förhärskande *sui generis* diskursen. Inom denna diskurs argumenterar forskare för att kategorin religion bör användas som ett verktyg, i syfte att studera en aspekt av mänsklig kultur i dess sociala, politiska och historiska kontext (McCutcheon 1997:63–64).<sup>14</sup>

Materialet i McCutcheons studie utgörs delvis av Mircea Eliades forskning, samt sekundärmaterial som behandlar Eliades arbeten. McCutcheon motiverar valet av material

---

<sup>14</sup> I avsnitt 4.4.2 återfinns en mer djupgående beskrivning av diskurserna inom religionsvetenskapen, med hänvisning till McCutcheons studie.

med hänvisning till Eliades inflytande på religionsvetenskapens utveckling – och därmed även på de diskurser som uppstått inom den. Materialet utgörs även av ett stort antal introducerande läroböcker som behandlar världsreligionerna och jämförande religionsvetenskap (McCutcheon 1997:24–25).

Det finns även en studie av McCutcheon som fokuserar på hur religion och mer specifikt islam har representerats i media och inom forskningen efter den 11 september 2001. I *Religion and the Domestication of Dissent* (2005) undersöker McCutcheon framför allt hur kategorier som privat/offentligt, religion/politik, tro/praktik, etc., används av olika aktörer som politiska och retoriska verktyg för att avpolitiserar och avlegitimera så kallade religiösa rörelser. Dylika kategorier och dikotomier är enligt McCutcheon särskilt användbara inom den liberala nationalstaten för att handskas med grupper som kan utgöra ett potentiellt hot mot det rådande politiska läget. Med en polemisk udd riktad mot den brittiska författaren Karen Armstrongs syn på islam och religion summerar McCutcheon en huvudpoäng i boken:

It would appear, then, that a position is allowed to count as religious, true, pious, and authentic if, *and only if*, it is politically ineffectual and reserved only for some posited interior, personal struggle of faith. Otherwise, it is classified as militant piety and cast off as part of the secondary and thus derivative history of mere changeable appearances (2005:63).

En studie som ligger nära min uppsats är Aaron Hughes *Situating Islam, The Past and Future of an Academic Discipline* (2007). Hughes fokuserar huvudsakligen på hur islamstudiet har tagit form som forskningsfält inom religionsvetenskapen. Särskilt granskas islamstudiet utifrån hur det, enligt Hughes, har varit inbäddat i ett antal ideologiska, sociala och politiska processer inom religionsvetenskapen (Hughes 2007:1-8). Som jag ser det är det möjligt att något schematiserat sammanfatta Hughes kritik i två huvudsakliga punkter: (1) islamstudiet, såsom det bedrivs, är belastat av *essentialistiska* perspektiv och kategorier, (2) islamstudiet, såsom det bedrivs, saknar i stort sätt kritiska teoretiska perspektiv och nöjer sig med att beskriva muslimska självförståelser.

Särskilt relevant för föreliggande uppsats är Hughes kritiska genomgång av ett antal läroböcker om islam som används på olika universitet (Hughes 2007:79–92). Hughes urval av läroböcker inkluderar Mahmoud M. Ayoub's kapitel ”The Islamic Tradition” (2002) i antologin *World Religions: Western Traditions*, John L. Esposito's *Islam: The Straight Path*

(2005), Karen Armstrongs *Islam: A Short History* (2000) och Frederick Mathewson Dennys *Introduction to Islam* (1994).

Hughes kritiserar huvudsakligen användningen av kategorierna tro och erfarenhet, som i böckerna står för inre essentiella konstanter i kontrast till en yttre föränderlig tradition. Hughes kopplar dikotomier som inre/yttre, essens/manifestation, kärna/skal, tro/tradition, etc., till en protestantisk religionsförståelse där ”äkta” religion hänvisas till den förstnämnda aspekten i dikotomierna. Hughes menar att en dylik religionsförståelse är problematisk inom forskningen, eftersom det enbart är de ”yttre” aspekterna – inbäddade i historia, kultur och samhälle – som kan studeras (Hughes 2007:83).

Det är emellertid inte klart hur Hughes har gjort sitt urval av läroböckerna. Inte heller får man som läsare reda på hur vanligt det är att ovanstående läroböcker används på introduktionskurser. Att slutgiltigt förklara det samtida islamstudiet som apologetiskt (Hughes 2007:92) är således inget som låter sig göras enbart med hänvisning till Hughes studie. Studien visar att problemen finns, men inte i vilken utsträckning, eller var, de förekommer. Det skulle mot bakgrund av detta även vara intressant att undersöka huruvida de problem Hughes nämner sträcker sig utanför läroböckerna. Exempelvis skulle man kunna granska hur islam representeras i samtida avhandlingar kopplade till något eller några universitet.

Larsson (2011) har riktat kritik mot Hughes för att han i sin bok enbart lyfter fram exempel på problematisk islamforskning. Även om Larsson håller med om mycket i Hughes analys, hävdar han samtidigt att det finns exempel på kritisk islamforskning, som hade kunnat lyftas fram i kontrast till den forskning Hughes vänder sig emot.<sup>15</sup>

En annan relevant studie för uppsatsen är Timothy Fitzgeralds *Religion and Politics in International Relations* (2011). I studien granskar Fitzgerald ett antal böcker om religion och politik som används inom disciplinen Internationella relationer. Utgångspunkten för Fitzgerald liknar på flera sätt McCutcheons (1997) och Hughes (2007) utgångspunkter, men till skillnad från de senare är Fitzgerald mer fokuserad på dikotomin religion/sekulär. Enligt Fitzgerald är det vanligt att dessa kategorier (religion och sekulär) essentialiseras: de antas

---

<sup>15</sup> Se även Berg (2012) och Rippin (2012) för kritiska läsningar av Hughes arbeten.

referera till en naturlig uppdelning i världen som, eftersom den uppfattas som naturlig, inte behöver teoretiseras eller förvaras (Fitzgerald 2011:85–89).

Särskilt Fitzgeralds analys av Eli Bermans bok *Radical, Religious and Violent: The New Economics of Terrorism* (2009) är relevant för föreliggande uppsats, eftersom Fitzgerald i denna analys granskar hur Berman representerar islam. Fitzgerald tittar i det här sammanhanget på hur dikotomin religion/sekulär används tillsammans med besläktade dikotomier som spirituellt/materiellt och vilka konsekvenser användningen får för hur islam framställs. I granskningen framkommer en del intressanta motsägelser. Islamistiska rörelser, exempelvis, framställs av Berman utifrån att deras välgörenhetsarbete antas vara sekulärt och materiellt till sin karaktär, till skillnad från moskéverksamheten som antas vara religiös och andlig. Dessa gruppers sociala verksamhet, samt deras förbud och sociala koder, uppfattas av Berman som *sekulära* medel – snarare än *religiösa* ideal – för att hålla ihop gruppgemenskapen och minska avhopp (Fitzgerald 2011:124–125). I ett annat sammanhang påstår Berman att Madhiarmén i Irak lyckats bygga upp en milis genom religiöst välgörenhetsarbete.<sup>16</sup> I det fallet antar Berman att det *religiösa* välgörenhetsarbetet fungerar som ett *medel* för nå särskilda mål inom den irakiska politiken. Bermans påstående att religion används i politiska syften implicerar, enligt Fitzgerald, att religion i någon mening, som sådan, antas stå utanför politiken (Fitzgerald 2011:120–121).

Enligt Fitzgerald är ovannämnda godtyckliga användningar av dikotomin religion/sekulär vanligt förekommande i den akademiska litteraturen. De tillhör enligt honom en populärdiskurs som i många sammanhang tas för given och löper som en dold förutsättning för allehanda resonemang och argument (Fitzgerald 2011:124–125).

### 3.3 Positionering utifrån tidigare forskning

Som tidigare nämnt saknas det forskning om hur islam framställs i litteratur på universitetsnivå, och uppsatsen kan sägas vara ett litet bidrag till denna forskning. Som jag ser det är det viktigt att religionsvetenskapen och islamstudiet i det här sammanhanget är självreflekterande och kritiskt granskar de diskurser som förekommer inom den egna disciplinen. En sådan granskning bör inte uppfattas som disciplinupplösande, utan snarare ett

---

<sup>16</sup> Madhiarmén är en shiamuslimsk milisgrupp i Irak som bildades 2003.

försök att problematisera oreflekterade antaganden och utgångspunkter. Den fallstudie som föreliggande uppsats innehåller syftar även till att bidra till forskningen om kategorin religion: hur kategorin används inom religionsvetenskapen i allmänhet, och inom islamstudiet i synnerhet.

Uppsatsen avser även att bidra med konstruktiva direktiv och riktlinjer för läroböcker om islam på universitetsnivå. I det sammanhanget är uppsatsen ett bidrag till forskningen om hur man bör introducera nya studenter till islam – och religion mer generellt – på religionsvetenskapliga introduktionskurser.

## 4. Teori och metod

Detta avsnitt avser att redogöra för mina teoretiska och metodologiska överväganden. Uppsatsens teoretiska ramverk inkluderar Norman Faircloughs kritiska diskursanalys, teoretiska perspektiv från Staffan Selanders läromedelsanalys, samt ytterligare ett antal analysbegrepp hämtade från forskare som studerat olika typer av religionsförståelser. Faircloughs diskursanalytiska perspektiv utgör ett övergripande teoretiskt och metodologiskt ramverk, och de övriga teoretiska och analytiska perspektiven integreras i detta ramverk.

### 4.1 Det diskursanalytiska fältet

Det finns många olika användningar av begreppet *diskurs*. I lingvistiska sammanhang används diskursbegreppet ibland för talat språk i kontrast till skriven text; ibland står det för både talat språk och skriven text. Denna betydelse av diskurs kan skiljas från sociala teorier om diskurs, vilka betonar hur kunskap och *social praktik* struktureras (Fairclough 1992:3). De flesta sociala teorier om diskurs utgår ifrån att ”våra sätt att tala på inte neutralt avspeglar vår omvärld, våra identiteter och sociala relationer utan spelar en aktiv roll i skapandet och förändringen av dem” (Jørgensen & Phillips 2000:7; jfr Fairclough 1992:3).

Gemensamt för de flesta diskursanalytiska perspektiv är således synen på förhållandet mellan språk och verklighet. Denna syn har sina rötter i en *strukturalistisk* språkvetenskaplig tradition som utvecklades utifrån Ferdinand de Saussures (1857-1913) idéer om språk. Saussure tänkte sig att förhållandet mellan språket och verkligheten är godtyckligt. Relationen mellan ett *tecken* (Saussures term för beteckning eller begrepp), som exempelvis ”hund”, och tecknets *referent*, en speciell sorts djur, är beroende av mänskliga konventioner. Vidare får tecknet ”hund” sin betydelse i relation till andra tecken som det på något sätt skiljer sig ifrån: exempelvis ”katt” och ”mus”. ”Hund” ingår således i ett stort nätverk – en struktur – av tecken som alla får sin betydelse i relation till varandra. Saussure tänkte sig att denna struktur – vilken han uppfattade som beständig och relativt oföränderlig, i kontrast till människors

vardagsspråk – skulle vara språkvetenskapens studieobjekt (Jørgensen & Phillips 2000:16–17).<sup>17</sup>

Utifrån en *poststrukturalistisk* position har Saussures språk teori kritiserats. Poststrukturalister hävdar att Saussures distinktion mellan språkstruktur och vardagsspråk är problematisk. Enligt en poststrukturalistisk syn på språket skapas (och återskapas) språkstrukturer alltid genom människors konkreta tal- och skrifthandlingar – eller med andra ord, genom diskurser. Det är således missvisande att prata om ett generellt betydelsesystem eller en generell fast och oföränderlig språkstruktur, som Saussure tänkte sig.

Mot bakgrund av ovanstående utgår de flesta diskursanalytiska perspektiv från poststrukturalistiska tankegångar. Framför allt betraktas språket av poststrukturalister och diskursanalytiker som strukturerat i mönster och diskurser; de tecken Saussure talar om tillskrivs, utifrån ett poststrukturalistiskt perspektiv, olika betydelser av olika diskurser och är således inte fixerade i en fast struktur (Jørgensen & Phillips 2000:17–18).

En annan viktig utgångspunkt för diskursanalytiska angreppssätt är någon form av *socialkonstruktionism*. Jørgensen & Phillips (2000:11-12) beskriver några socialkonstruktionistiska premisser som ligger till grund för de flesta diskursanalytiska perspektiv. En viktig sådan premis går ut på att vår kunskap om verkligheten inte är en återspeglning av verkligheten som den är ”där ute”, utan en produkt av våra kategorier och modeller. Vidare är vår kunskap om verkligheten alltid historiskt och kulturellt präglad. Världsbilder, identiteter och sociala relationer är utifrån denna premis *kontingenta*: de kunde ha formats annorlunda och är ständigt föränderliga. Premissen bygger således på ett *antiessentialistiskt* synsätt: människors sociala identiteter, relationer, ordningar, strukturer, kunskapsformer, etc., konstrueras socialt och diskursivt, och är således inte formade och strukturerade utifrån oföränderliga essenser/kärnor.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Saussures term för denna språkets struktur är *langue*, och hans term för vardagsspråket, eller det konkreta språkbruket, är *parole* (Jørgensen & Phillips 2000:16–17).

<sup>18</sup> För en grundläggande genomgång av socialkonstruktionism och olika socialkonstruktionistiska positioner, se Hacking (2000).



Norman Fairclough, vars diskursanalys används i föreliggande uppsats, positionerar sig mot ovanstående genom att inta en moderat socialkonstruktionism. Fairclough är i det här sammanhanget influerad av vetenskapsfilosofin *kritisk realism*. Utifrån kritisk realism argumenterar Fairclough för att verkligheten förvisso enbart tillskrivs mening via våra kategorier och modeller, men av detta följer inte att den är *reducerbar* till våra kategorier och modeller; världen antas vara beskaffad på ett visst sätt oberoende av vår kunskap om den:

Note that this is a *realist* approach which claims that there is a real world, including the social world, which exists irrespective of whether or how well we know and understand it. More specifically it is a “critical realist” approach [...] which means among other things a recognition that the natural and social worlds differ in that the latter but not the former depends upon human action for its existence and is “socially constructed” (Fairclough 2010:4-5 [förf. kursivering]).

En tänkare som är och har varit oerhört central för utvecklandet av olika teorier och arbetsätt inom diskursanalys är Michel Foucault [1926-1984]. Vanligen skiljer man mellan en *arkeologisk* och en *genealogisk* del av Foucaults arbeten. I sina arkeologiska arbeten försöker Foucault undersöka de regler och principer, kopplade till en *kunskapsregim*, som bestämmer vad som kan sägas och accepteras som meningsfullt vid en given historisk tidpunkt. Dels klarläggs vad som överhuvudtaget betraktas som meningsfullt att yttra; dels läggs fokus på vad som antas vara sant respektive falskt inom kunskapsregimen (Jørgensen & Phillips 2000:19). I sina genealogiska arbeten fokuserar Foucault framför allt på förhållandet mellan kunskap och *makt*. Makt är enligt Foucault inte något som en agent utövar i förhållande till en annan; makt handlar snarare om konstituerandet av den sociala världen genom diskurs. Centralt är således maktens produktiva natur: både vi människor som subjekt, samt de objekt vi kan veta något om, skapas utifrån diskurser och makt. Makten är vidare något som framför allt finns i relationer, med olika kunskapsformer som viktiga inslag. ”Kriminalitet” exempelvis, möjliggörs i relationerna mellan ”kriminella” subjekt, fängelseinstitutioner, resocialiseringspraktiker och kunskapsområden som kriminologi och psykiatri (Jørgensen & Phillips 2000:20).

## 4.2 Norman Faircloughs diskursanalys

### 4.2.1 Diskursbegreppet

Fairclough använder begreppet *diskurs* på åtminstone två sätt: dels utifrån en allmän betydelse, och dels utifrån en mer specifik betydelse. Utifrån den allmänna betydelsen menar

Fairclough att diskurs bör förstås som språkanvändning i social bemärkelse. Språket är utifrån denna förståelse dialektiskt relaterat till det sociala livets andra element: sociala strukturer, institutioner, icke-språkliga praktiker, materiella objekt, etc. (Fairclough 2003:3). Exempelvis kan man karaktärisera förhållandet mellan statens representanter och de människor som kontrolleras av staten som delvis diskursivt betingat. Relationen karaktäriseras bland annat av att staten försöker bibehålla legitimitet, vilket primärt görs diskursivt. Men relationen karaktäriseras också av statens möjlighet att använda sig av fysiskt våld, vilket inte primärt är diskursivt betingat. Makt, i det här exemplet, består således delvis av diskurs, och delvis av andra aspekter, vilka diskursen står i ett dialektiskt förhållande till (Fairclough 2010:4).

Utifrån en mer specifik förståelse bör diskurser, enligt Fairclough, förstås som olika sätt att *representera* världens processer, relationer och strukturer, och deras materiella, mentala (tankar, känslor, trosuppfattningar, etc.) och sociala aspekter (Fairclough 2003:124). Diskurser är i det här sammanhanget inte bara reflekterande utan även *konstituerande*: de konstruerar exempelvis nyckelbegrepp som ”sjukdom”, ”medborgarskap” eller ”läskunnighet” på olika sätt, och positionerar människor som *sociala subjekt*, exempelvis som ”sjuka”, ”medborgare” eller ”läskunniga” (Fairclough 1992:4). Detta resonemang innebär dock inte att varje partikulär språklig representation är att beakta som en enskild diskurs; diskurser består oftast av flera sammanlänkade representationer. Man kan mot bakgrund av detta tala om olika abstraktionsnivåer för diskurser. Ett exempel på en diskurs på en hög abstraktionsnivå är en *cartesiansk subjektdiskurs*. En sådan diskurs, ibland även betecknad som en individualistisk diskurs, representerar människor som primärt rationella, separata och självständiga individer, där det sociala sammanhanget uppfattas som sekundärt (Fairclough 2003:124–125). Ett exempel på en diskurs på en lägre abstraktionsnivå skulle kunna vara en lokal *shiaislamisk diskurs* i Göteborg, kopplad till en specifik tidsperiod och ett specifikt ideologiskt fält.

#### **4.2.2 Sociala strukturer, sociala praktiker och sociala händelser**

Viktiga teoretiska grundbegrepp hos Fairclough är *social struktur*, *social praktik* och *social händelse*. Dessa begrepp reflekterar Faircloughs samarbete med sociologiska teoretiker inom ramen för en vetenskapsfilosofi vilken han benämner som *kritisk realism* (se avsnitt 4.1). Sociala strukturer är exempelvis ekonomiska system, klasssystem och språk. Utmärkande för dem är att de bestämmer villkor för vad som är strukturellt möjligt i det sociala livet. Det är

viktigt att betona att Faircloughs användning av begreppet social struktur är kopplad till begreppets utveckling och användning inom sociologin. Detta medför även att Fairclough är tvungen att positionera sig i en av sociologins stora tvistefrågor: förhållandet mellan *struktur* och *aktör*. Enligt Fairclough är sociala agenter inte ”fria”, utan socialt begränsade. Detta innebär dock inte att deras handlingar är socialt förutbestämda; Fairclough menar att agenter har ”kausalt inflytande” som inte kan reduceras till det kausala inflytandet från sociala strukturer och praktiker (Fairclough 2003:22). Denna kompromiss mellan struktur och aktörsperspektiv företräds av flera sociologer och tänkare idag. Fairclough verkar särskilt influerad av Margaret Archers teorier om struktur/aktör i detta resonemang (Fairclough 2003:22), men liknande lösningar på problemet återfinns exempelvis i Anthony Giddens *struktureringsteori* (Giddens 2007:111).

Ett annat teoretiskt problem består i hur förhållandet mellan social struktur och social händelse ser ut. Händelser är, enligt Fairclough, inte enbart en effekt av hur den sociala strukturen ser ut, utan de är medierade via social praktik. Social praktik beskriver Fairclough som olika sätt att ”välja ut” vissa strukturella möjligheter samtidigt som man exkluderar andra (Fairclough 2003:23-24). För att illustrera detta resonemang med ett exempel kan man se språket som en social struktur. Ett språk definierar vissa möjligheter och exkluderar andra: vissa lingvistiska kombinationer är tillåtna inom ett givet språks ramar, medan andra inte är tillåtna. En given text kan vara ett exempel på en social händelse. Texten är dock inte enbart ett resultat av språkets möjlighetsvillkor: förhållandet mellan texten och språket medieras av någon typ av social praktik. I det här exemplet handlar det om vad Fairclough benämner som sociala praktiker i dess språkliga form: *diskursordningar*. Diskursordningars element är inte verb eller meningar utan *diskurser*, *genrer* och *stilar* (Fairclough 2003:24).<sup>19</sup> Dessa element karaktäriseras av att de väljer ut vissa av språkets möjligheter och exkluderar andra: de konstituerar den diskursiva aspekten av ett nätverk av social praktik (Fairclough 2003:220). Det är viktigt att betona att diskursordningar i det här sammanhanget innebär en *social* organisering av språkets möjligheter; ju mer vi rör oss från abstrakta strukturer som språk till mer konkreta händelser som texter, i desto större grad kan vi se hur sociala element inverkar på språket. Texter är inte bara effekter av lingvistiska strukturer eller diskursordningar, utan även av icke-diskursiva sociala strukturer (Fairclough 2003:24–25).

---

<sup>19</sup> Begreppet diskurs preciseras i avsnitt 4.2.1. Begreppet genre preciseras i avsnitt 4.2.3. Stilbegreppet används inte i föreliggande uppsats.

### 4.2.3 Text, diskursiv praktik och social praktik

Fairclough skiljer mellan tre analysnivåer när diskurser studeras: (1) *text*, (2) *diskursiv praktik* och (3) *social praktik* (Fairclough 1992:72-73). Dimensionerna bör inte förstås som skilda annat än i analytisk bemärkelse. Mycket av det som min textanalys fokuserar på kan studeras både på textnivå, på den diskursiva praktikens nivå och på den sociala praktikens nivå.

Den första dimensionen, text, syftar huvudsakligen på textens interna relationer: textens språkliga form och struktur (Fairclough 1992:74). På denna nivå är det bland annat möjligt att studera semantiska relationer. Semantiska relationer handlar om textens meningsrelationer mellan ord och längre uttryck, mellan satsdelar, samt mellan satser och meningar (Fairclough 2003:36). I uppsatsens analysdel undersöker jag bland annat klassifikation. Klassifikation möjliggörs enligt Fairclough utifrån två principer: en likhetslogik, där begrepp och uttryck länkas samman utifrån en föreställd likhet; och en skillnadslogik där begrepp och uttryck skiljs från andra begrepp och uttryck (Fairclough 2003:88–89; 100-103). När klassifikation studeras på en textnivå granskar jag dels hur begrepp/uttryck skiljs från varandra med hjälp av kontrastmarkörer, exempelvis ”motsatsen - är” i meningen ”*motsatsen* till utifrånperspektivet är inifrånperspektivet”. Dels granskar jag hur begrepp/uttryck länkas samman med varandra med hjälp av sammanbindande ord, exempelvis den additiva konjunktionen ”och” i meningen ”Muhammed var en politisk *och* religiös ledare”.

Ett annat element som diskursanalysen kommer att granska på textnivå är *transitivitet*. En transitiv process är en process där någon typ av social aktör är närvarande, exempelvis i meningen ”Muslimen Muhammed Knut Bernström tolkar Koranen”. En intransitiv process, i kontrast, betecknar en process där sociala aktörer är frånvarande. I sådana processer personifieras ofta abstrakta entiteter (Fairclough 2003:138). I meningen ”Koranen säger att homosexualitet är en synd”, exempelvis, tillskrivs Koranen aktörskap och den tolkande sociala aktören osynliggörs.

På textnivån kommer jag även i några sammanhang att beakta *modalitet*. Modalitet syftar på i vilken grad en författare förbinder sig till ett påstående. Jag kommer främst att granska *epistemisk modalitet*, det vill säga hur texterna förbinder sig till påståenden om sanning. Påståendet ”islam är en jämlikhetssträvande religion”, exempelvis, uttrycker absolut

modalitet, medan påståendet ”islam kan *kan vara* en jämlikhetssträvande religion” uttrycker en reservation för att detta inte nödvändigtvis är fallet (Fairclough 2003:165–167).

Den andra dimensionen, diskursiv praktik, syftar på hur texter produceras, distribueras och konsumeras (Fairclough 1992:78). I föreliggande uppsats kommer textproduktionen att vara i fokus. Två viktiga begrepp ifråga om textproduktion är *intertextualitet* och *antaganden*: relationen mellan texten och andra texter.

Vad som sägs i en text sägs *alltid* mot bakgrund av det osagda. Denna utgångspunkt är oerhört central för ett diskursanalytiskt arbetssätt. De antaganden som kan identifieras i en given text utgör således en viktig länk till externa texter. Fairclough skiljer mellan tre typer av antaganden: *existentiella antaganden*, *hävdande/påstående antaganden* och *värderande antaganden*. Existentiella antaganden handlar om vad som antas finnas som existerande fenomen: exempelvis islam, ojämlikhet, social sammanhållning, etc. Hävdande/påstående antaganden handlar om vad som är (men även *kan vara*, eller *kommer att bli*) fallet. I uttrycket ”islam är en politisk ideologi förklädd till en religion” antas det exempelvis att *religioner* är något annat än *politiska ideologier*. Värderande antaganden, slutligen, handlar om vad som är ”gott” eller eftersträvansvärt; i uttrycket ”muslimer är ett hot mot den svenska kulturen”, finns det ett antagande om att muslimer är något oönskat och att en ”svensk kultur” är något eftersträvansvärt (Fairclough 2003:55–57). Fairclough menar att antaganden är helt nödvändiga för all social interaktion. Samtidigt handlar utövning av makt och dominans delvis om förmågan att forma innehållet i antaganden (Fairclough 2003:55).

Relaterat till antaganden och intertextualitet är begreppet *dialogisering*. Enligt Fairclough är det viktigt att förstå texter utifrån hur de förhåller sig till skillnader och konsensus, eller alternativt uttryckt, i vilken utsträckning de är dialogiska. I det här sammanhanget refererar Fairclough till Mikhail Bakhtins [1895-1975] ”dialogiska” språk teori som utgår ifrån att ett ord, en diskurs, eller ett språk dialogiseras när det relativiseras, avprivilegieras och/eller blir medvetet om alternativa definitioner och representationer. Odialogiserat språk uppfattas i kontrast som auktoritativt eller absolut. På en generell nivå skiljer Fairclough mellan fem nivåer när det gäller texters förhållningssätt till skillnader/konsensus:

- (a) an openness to, acceptance of, recognition of difference; an exploration of difference, as in “dialogue” in the richest sense of the term;

- (b) an accentuation of difference, conflict, polemic, a struggle over meaning, norms, power;
  - (c) an attempt to resolve or overcome difference;
  - (d) a bracketing of difference, a focus on commonality, solidarity;
  - (e) consensus, a normalization and acceptance of differences of power which brackets or suppresses differences of meaning and norms
- (2003:41-42)

Utifrån denna modell kommer jag i diskursanalysen att granska hur läroböckerna förhåller sig till skillnader/konsensus i representationen av islam och muslimer. Särskilt kommer jag att granska i vilken utsträckning olika representationer konstruerar konsensus på bekostnad av att skillnader undertrycks. I uttrycket ”alla muslimer accepterar och följer Koranens första sura”, exempelvis, konstrueras en odialogiserad samstämmighet bland muslimska aktörer. Ofta innebär denna typ av konsensuskonstruktion att konflikter (sociala, materiella, ekonomiska, kulturella) kring en viss praktik eller föreställning reduceras, tonas ner, eller maskeras.

På den diskursiva praktikens nivå granskar jag även hur texterna ingår i en *genre*. Fairclough definierar genre som en relativt stabil uppsättning regler och konventioner, vilka associeras med en social aktivitet. Exempel på genrer är dikter, tv-intervjuer, vetenskapliga artiklar, etc. I föreliggande uppsats kommer texterna att analyseras utifrån att de struktureras både av läroboksgenren och den vetenskapliga textens genre (se avsnitt 4.3 och 5.2).<sup>20</sup>

Den tredje nivån, social praktik, kan delas upp i tre delar som hänger samman med varandra. Dels undersöks den diskursiva praktiken i relation till den eller de diskursordningar som den kan sägas vara en del av. Reproducerar eller förändrar den diskursiva praktiken diskursordningen eller diskursordningarna? Dels undersöks den diskursiva praktikens ideologiska och politiska effekter. Och dels undersöks den diskursiva praktiken i relation till mer övergripande sociala strukturer (Fairclough 1992:237–238).

---

<sup>20</sup> Fairclough uppmanar diskursanalytikern i det här sammanhanget att granska texter utifrån att de ingår i flera genrer. Enligt Fairclough är en text inte ”i” en viss genre, utan består alltid av någon typ av genremix (Fairclough 2003:34). Hur olika genrer samverkar och förhåller sig till varandra i en given text är således något som bör granskas ingående, enligt Fairclough (2003:34–35; 216). Föreliggande uppsats kommer i det här sammanhanget att titta på hur textmaterialet ligger närmast läromedelsgenren, även om materialet också delar vissa egenskaper med en vetenskaplig text (se avsnitt 5.2). Andra genrer kan säkerligen identifieras, men det går utanför ramarna för den här uppsatsen.

Som tidigare nämndes (i avsnitt 4.2.2) är diskursordningar sociala struktureringar av språket. I föreliggande uppsats kommer en övergripande diskursordning att beskrivas inom ämnet religionsvetenskap. Religionsvetenskapen utgör i det här sammanhanget en gemensam plattform, inom vilken olika diskurser strider om legitimitet ifråga om hur man ska studera religion. Inom den religionsvetenskapliga diskursordningen kan flera konkurrerande diskurser identifieras och jag kommer att utgå från Russell T. McCutcheons analys av religionsvetenskapen som diskursplattform.

### 4.3 Staffan Selanders läromedelsanalys

På Faircloughs andra analysnivå (den diskursiva praktikens nivå) kommer uppsatsen att undersöka hur *genrer* strukturerar textmaterialet som analyseras.<sup>21</sup> På denna nivå kommer jag att ta hjälp av Selanders (1988) läromedelsanalys för att granska texterna (materialet) utifrån att de är pedagogiska texter. Nedanstående redogörelse kommer att fokusera på hur den pedagogiska texten är strukturerad, men den kommer även behandla viktiga skillnader mellan genren *lärobok* (den pedagogiska texten) och genren *vetenskaplig text*.

Enligt Selander är den pedagogiska texten strukturerad på ett särskilt sätt och utformad utifrån olika syften och intressen (Selander 1988:27). För det första innehåller den pedagogiska texten *kognem*, vilket Selander definierar som sammanfogade fakta: de ger vanligen information om aktörer/agenter, händelser, tid, plats och objekt. Exempelvis innehåller påståendet ”Carl XII föddes 1682” en agent, en händelse och en tidsangivelse. En pedagogisk text innehåller också *förklaringar* som svarar på frågorna hur, och varför. I påståendet ”genom krig och slösaktig hovhållning hade Ludvig XIV ruinerat sitt folk” finns ett exempel på en förklaring: folket antas ha ruinerats *på grund av* Ludvig XIV:s krig och slösaktiga hovhållning (Selander 1988:28–29).

Läroboken kan vidare sägas vara *fasett-ordnad*. Detta innebär att den är ordnad efter olika teman, och varje tema behandlas efter en liknande struktur. Detta skiljer den från den vetenskapliga texten som huvudsakligen är strukturerad efter en central tes. Läroboken är också *nivågrupperad*, vilket innebär att den produceras anpassad efter olika åldergrupper. Det finns exempelvis läroböcker för högstadiet, såväl som för gymnasiet. Dessutom utgår

---

<sup>21</sup> Se avsnitt 4.2.3 för en definition av begreppet genre.

läroboken från vissa *förkunskaper* – oftast vissa baskunskaper inom ett område – och syftar till att ta eleven till en högre kunskapsnivå (Selander 1988:30–33).

Den pedagogiska texten är *sluten*. Med detta menas att den täcker in ett visst kunskapsområde utan att peka utöver sig själv; det vill säga, utan förutsätta någon extern text. Läsaren blir inte hänvisad till alternativa källor av något slag. Här är det tydliga skillnader i förhållande till den vetenskapliga texten, som kontinuerligt hänvisar till olika källor (Selander 1988:33).

Den pedagogiska texten är även *ikuggad*, vilket innebär att den är fri från ironi av olika slag. Den innehåller vidare alltid en *realreferens*: texten ska beskriva verkliga personer, händelser, platser och tidpunkter (Selander 1988:33–35).

Läroboken utmärks också genom att det finns någon typ av *instruktioner* till texten; antingen i själva boken eller också vid sidan av, exempelvis i form av stenciler. Det kan röra sig om exempelvis instuderingsuppgifter eller frågor till texten. Läroboken vänder sig även till en särskild sorts *marknad*: skolmarknaden. Denna marknad påverkas av ett antal faktorer, såsom kommunernas ekonomi. Den vetenskapliga texten i kontrast innehåller vanligen inga instruktioner och vänder sig till vetenskapssamfundet, samt till universitetsmarknaden (Selander 1988:36–37).

Slutligen är *syftet* med läroboken att man förmedlar någon typ av grundkunskap inom ett område till en ny generation studenter. Enligt Selander är det emellertid vanligt att man i läroboken även hittar mer implicita syften; exempelvis kan texten förmedla ett visst sätt att värdera företeelser i omvärlden. Den vetenskapliga texten uttalade syfte är vanligen att driva forskningen framåt. Andra mer dolda syften kan vara karriärssträvanden, att bidra med legitimitet till ett specialområde, politiska/ideologiska ambitioner, etc. (Selander 1988:38).

I genreanalysen (avsnitt 5.2) kommer jag att granska läroböckerna om islam utifrån Selanders modell. Jag kommer att visa att textmaterialet kan sägas befinna sig i gränslandet mellan genrerna *lärobok* och *vetenskaplig text*. Senare, i diskussionsavsnittets konstruktiva del (avsnitt 7.3), kommer jag att återkoppla till Selanders läromedelsanalys. Avsnittet diskuterar direktiv för alternativa framställningssätt av islam i läroböcker; dessa direktiv kommer att relateras till Selanders förståelse av läroboksgenren.



Ovan har jag försökt ge en presentation av Selanders genreanalys. Selanders analysmodell används i uppsatsen som komplement till Faircloughs diskursanalys. I det avsnitt som följer på detta kommer jag att presentera ytterligare ett antal kompletterande perspektiv till den uppsatsens teoretiska begreppsapparat: Russell McCutcheons och Craig Martins analyser av olika typer av religionsförståelser. Avsnittet innehåller även en granskning av några centrala diskursanalytiska begrepp som *makt*, *hegemoni* och *ideologi*.

#### 4.4 Begreppen makt, essentialism, normativitet och emisk/etisk

Ett nyckelbegrepp för de flesta diskursanalytiska arbetssätt är begreppet *makt*. Jag kommer i det följande att diskutera Faircloughs användning av maktbegreppet – och de närliggande begreppen *ideologi* och *hegemoni* – samt hur denna användning skiljer sig från Michel Foucaults syn på makt. Avsnittet presenterar också några ytterligare analysbegrepp och teoretiska perspektiv som jag har valt att använda som komplement till Faircloughs diskursanalytiska begreppsapparat. Först ut är ett nyckelbegrepp för min analys: *essentialism*. Detta begrepp diskuteras och klargörs innan jag presenterar Russell T. McCutcheon och Craig Martins analyser av essentialistiska religionsförståelser.

##### 4.4.1 Makt, ideologi och hegemoni

När det gäller den diskursiva praktikens ideologiska och politiska effekter kommer jag att följa Faircloughs förståelse av begreppen *makt*, *ideologi* och *hegemoni*. Vad gäller hegemonibegreppet lutar sig Fairclough delvis mot Antonio Gramscis [1891-1937] uppfattning om vad hegemoni innebär: ett sätt att förstå makt som lägger fokus på hur makt är beroende av människors förgivettaganden. Makt är enligt detta synsätt förvisso avhängigt tvångsrelaterade resurser, men också, och kanske framför allt, beroende av människors antaganden, medgivanden, passivitet och eftergivenhet. En hegemonisk strävan kan förstås som strävan efter att tillskriva partikulära visioner och representationer av världen *universell status* (Fairclough 2003:45; 218). En muslimsk teolog kan exempelvis hävda att jämställdhet mellan kvinnor och män är ett universellt drag inom islam, oberoende av tid och rum. En sådan representation av islam är hegemonisk i den meningen att en specifik föreställning om jämställdhet lyfts ur sin historiska, sociala och kulturella kontext. En sådan representation är dock enbart en av många alternativa representationer; andra representationer kan exempelvis betona att muslimska diskurser om jämställdhet är produkter av mänskligt aktörskap och mänskligt utformade strategier.

Hegemonier blir dock aldrig fullbordade. Det finns alltid konkurrerande representationer av verkligheten – eller islam, i exemplet ovan – vilket skapar resurser till motstånd mot en partikulär hegemonisk världsbild. Detta kommer sig bland annat av att hegemoni inte kan reduceras till dominans; hegemonin rymmer även en förhandlingsprocess där människor skapar betydelsekonsensus (Jørgensen & Phillips 2000:80; jfr Fairclough 1992:92–93).

I sin syn på maktbegreppet skiljer sig Fairclough delvis från Michel Foucaults inflytelserika diskursteorier. Foucault lägger stort fokus på hur strukturer och diskurser konstituerar världen: däribland oss själva som subjekt, och de objekt vi kan veta något om (se avsnitt 4.2.1). Enligt Fairclough finns det i det här sammanhanget brister i Foucaults resonemang om förhållandet mellan strukturer och praktiker. Människor blir i Foucaults teorier alltför ofta ”helplessly subjected to immovable systems of power” (Fairclough 1992:57). Fairclough menar att Foucault tar alltför lite hänsyn till ”verkliga” fall där människor faktiskt gör, säger eller skriver något; Foucault missar enligt denna analys således hur sociala strukturers reproduktion och/eller förändring möjliggörs med hjälp av sociala praktiker (Fairclough 1992:57).<sup>22</sup> Delvis mot bakgrund av detta menar Fairclough att Antonio Gramscis maktbegrepp är överlägset Foucaults, då det tillhandahåller verktyg för att förklara konflikter, hur människor kan göra motstånd, samt hur resurser för detta motstånd kan uppstå (Fairclough 1992:58–59).

Ett närliggande begrepp i det här sammanhanget är begreppet *ideologi*. Ideologier är enligt Fairclough sätt att representera världen som bidrar till att etablera och upprätthålla relationer kopplade till makt, dominans och exploatering (jämför med definitionen av begreppet diskurs i avsnitt 4.2.1). Det ska betonas att det finns en viktig koppling mellan ideologi och subjekt. Ideologier kan nämligen reproduceras genom att människor accepterar särskilda sociala positioner, *subjektspositioner* (Fairclough 1992:87; jfr Jørgensen & Phillips 2000:21–22). Genom att acceptera rollen som en handlande rationell konsument, exempelvis, accepterar vi även konsumtionskulturens individualistiska syn på problem; problem är den enskildes ansvar, och bör inte leda till kollektiva lösningar (Jørgensen & Phillips 2000:22). Enligt

---

<sup>22</sup> Som jag ser det bottnar denna konflikt mellan Fairclough och Foucault även i synen på struktur/aktör. Fairclough är exempelvis tydlig med att sociala agenter har kausalt inflytande (se avsnitt 4.2.2), vilket innebär en annan förståelse av det mänskliga subjektet i förhållande till Foucault (jfr Jørgensen & Phillips 2000:21).

Fairclough är det dock viktigt att betona att subjekt inte enbart är ideologiska ”effekter”; i vilken utsträckning subjektet är ideologiskt begränsat, och i vilken utsträckning subjektet är en aktiv agent, beror av kontextuella sociala förhållanden (Fairclough 1992:91).

#### **4.4.2 Essentialism och essentialistiska religionsförståelser**

*Essens* är ett begrepp som används (bland annat) inom filosofin och syftar på ett objekts egenskap eller attribut som gör objektet eller tinget till vad det är (Buchanan 2010:153). Aristoteles [384 f.v.t - 322 f.v.t] gjorde i det här sammanhanget skillnad mellan *essenser* och *accidenser*; det förra syftande på egenskaper eller attribut som är nödvändiga delar av ett tings vara, det senare syftande på egenskaper som tinget har men vilka inte är nödvändiga för dess vara (Loux: 1999:281). *Essentialism* kan beskrivas som en metafysisk teori (Loux: 1999:281), alternativt en typ av filosofi (Buchanan 2010:154), vilken utgår från att objekt eller ting har essenser, samt att dessa följaktligen kan skiljas från icke-essenser eller accidenser. En essentialistisk förståelse av fenomenet religion hävdar att det finns många olika egenskaper eller karaktärsdrag hos religioner; vad som uppfattas som sekundära egenskaper skiljs dock från primära egenskaper, varav de senare antas kunna samla alla religioner under en kategori (McCutcheon 2007:90). På ett liknande sätt finns det essentialistiska förståelser av enskilda religioner. En essentialistisk förståelse av islam, exempelvis, hävdar att man kan urskilja islams primära egenskaper från dess sekundära egenskaper; eller annorlunda uttryckt, att man kan urskilja en kärna från det som antas ligga utanför denna kärna.

Russell T. McCutcheon är en forskare som studerat essentialistiska förhållningssätt till religion inom religionsvetenskapen. Med Faircloughs termer är det möjligt att tala om en *diskursordning* inom religionsvetenskapen (se även avsnitt 4.2.3). Inom den akademiska religionsvetenskapen har det producerats en mängd kunskap som, med Faircloughs termer, *återkontextualiseras* inom ramen för lärobokens format. En viktig aspekt av diskursanalysen i föreliggande uppsats går ut på att undersöka vilka diskurser, kopplade till den religionsvetenskapliga diskursordningen, som utmanas och/eller reproduceras i läroböckerna. Textmaterialet jag analyserar kan således inte separeras från de mer övergripande diskurser som förekommer inom det religionsvetenskapliga fältet; materialet måste studeras i relation till dessa diskurser.

För att beskriva den religionsvetenskapliga diskursordningen använder jag mig av Russell McCutcheons studie *Manufacturing Religion, The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (1997). McCutcheon gör en åtskillnad mellan två huvudsakliga diskurser: en *sui generis diskurs* och en *naturalistisk diskurs* (McCutcheon 1997:5). Att försöka beskriva och operationalisera dessa diskurser – det vill säga utarbeta kriterier för identifikation – är en central uppgift för min studie eftersom jag kommer att försöka lokalisera diskurserna i textmaterialet som behandlar islam.

McCutcheon beskriver *sui generis* diskursen utifrån sex ömsesidigt relaterade diskursiva regler<sup>23</sup> som bidrar till att exkludera och isolera: (1) religion är *sui generis*, (2) unika deskriptiva, jämförande och tolkande metoder är nödvändiga för dess studium,<sup>24</sup> (3) dessa metoder måste användas inom en självständig disciplin, (4) religionsforskare har tillgång till menings- och värdesystem som förlorats under historiens gång (5) genom tillgången till dessa menings- och värdesystem kan de värdera och bedöma samtiden, (6) de bär således på privilegierade insikter (McCutcheon 1997:69–70).

Den första diskursiva regeln handlar om hur studieobjektet (eller vad som föreställs vara studieobjektet), det vill säga religion, är beskaffat. Religion antas i det här sammanhanget vara *sui generis*. Detta innebär att religion i allmänhet – och religiösa känslor, erfarenheter och upplevelser i synnerhet – uppfattas som något distinkt, unikt, och självständigt; det vill säga något som, åtminstone primärt, kan och bör förstås oberoende av social, politisk och historisk kontext (McCutcheon 1997:3). En viktig definierande del av diskursen är dess *essens/manifestation* uppdelning.<sup>25</sup> Som fenomen, alternativt i dess *essens*, är religion oberoende av historiska influenser. Men dess manifestationer, eller uttryck, är alltid beroende av historien. Samhälle, språk, ekonomi och dylika faktorer präglar således religionen först när

---

<sup>23</sup> McCutcheon lutar sig här mot Foucaults syn på diskurser, *diskursiva fält* och *diskursiva regler*. Med diskursiva regler menar McCutcheon (utifrån Foucault) en serie anspråk, trosföreställningar och praktiker som är relaterade till varandra. Som sådana konstituerar de en diskursiv formation, eller ett diskursivt fält (McCutcheon 1997:68).

<sup>24</sup> McCutcheon nämner enbart deskriptiva och tolkande metoder i sin beskrivning av den andra diskursiva regeln. Jag har dock valt att även inkludera ”jämförande metoder” eftersom McCutcheon på andra ställen i boken gör klart att detta är en metod som används inom *sui generis* diskursen (McCutcheon 1997:42).

<sup>25</sup> Varianter på *essens/manifestation* distinktionen återfinns hos många ”klassiker” inom religionsstudiet. Mircea Eliade (1907-1986) tänkte sig, exempelvis, att det heliga manifesterades på olika platser i världen (Eliade 2008).

den uttrycker sig, eller tar kropp/form. Distinktionen essens/manifestation innebär att religion *i sig självt* skiljs från religion så som den *uttrycks* i den mänskliga historien, exempelvis genom myter, symboler och riter (McCutcheon 1997:12–13).

Den andra diskursiva regeln handlar om hur studieobjektet (eller vad som föreställs vara studieobjektet) bör studeras. Denna diskursiva regel är tätt kopplad till den första regeln: *eftersom* religion är *sui generis*, måste forskaren studera och förklara religion utifrån dess egna termer, eller inom dess eget ramverk; religion måste studeras som något religiöst (McCucheon 1997:53). Det är viktigt att betona hur studieobjektets beskaffenhet bestämmer *vilka* strategier och metoder som ska användas för dess studium, samt *hur* de ska användas.<sup>26</sup> De metoder och strategier som gäller är deskription, tolkning och jämförelse. Religionshistorikern kan i det här sammanhanget exempelvis beskriva och jämföra den religiösa symboliken hos stenar inom många olika religiösa traditioner. Det tolkande momentet går sedan ut på att avtäckas den mening som dessa symboler bär på; en mening som antas skapa ordning i den profana världens kaos (McCutcheon 1997:43). Det är viktigt att betona att den mening som avtäckts i det här fallet, antas vara begriplig oberoende av politiska, sociala, ekonomiska och historiska influenser (McCutcheon 1997:44–45). Liksom studieobjektets beskaffenhet bestämmer vilka metoder och strategier som ska användas för dess studium, betonas det även inom diskursen hur studieobjektets beskaffenhet avgör vilka metoder, teorier och förklaringsmodeller som *inte* bör användas. Samhällsvetenskapliga och naturvetenskapliga förklaringsmodeller är olämpliga eftersom de reducerar religion till sociala, psykologiska, historiska, politiska, ekonomiska eller biologiska kategorier. Sådana förklaringsmodeller är således alltid bristfälliga eftersom de inte lyckas fånga religionens *sui generis* natur, vilken enbart är (åtminstone potentiellt) tillgänglig för den tränade hermeneutikern (McCutcheon 1997:67; 69).

Den tredje diskursiva regeln handlar om den självständighet religionsstudiet bör ha som vetenskapsdisciplin. Till stor del kan man förstå denna tredje regel som en följd av de två första. Studieobjektets unika beskaffenhet, och de säregna metoder som används för att studera det, legitimerar religionsvetenskapens självständiga status som disciplin (McCutcheon 1997:69–70).

---

<sup>26</sup> McCutcheon visar emellertid även på det omvända förhållandet, det vill säga hur *metoden* används inom diskursen för att upprätthålla, bekräfta och legitimera studieobjektets *autonomi* (McCutcheon 1997:67).

Den fjärde diskursiva regeln åsyftar religionsforskarens tillgång, via hermeneutisk metod, till menings- och värdesystem som gått förlorade under historiens gång (se även den andra diskursiva regeln). Forskaren behöver tolka och dechiffrera religiösa symboler för att komma åt den mening och de värden som antas finnas *inom* dessa. Lyckas forskaren med detta kommer han eller hon att uppnå en särskild sorts kunskap (McCutcheon 1997:70).

Den femte diskursiva regeln hävdar att den speciella kunskap om äldre tiders värde- och meningssystem, vilken forskaren kan tillgodogöra sig, utgör en bas från vilken forskaren kan kritisera samtida förhållanden. Oftast avses med samtida förhållanden någon typ av alienerat, sekulariserat och förfallet samhälle, som förlorat kontakten med livets djupare verklighet (McCutcheon 1997:70).

Den sjätte diskursiva regeln, slutligen, hävdar att forskaren, på grund av sina kunskaper om uråldriga värde- och meningssystem, bär på privilegierade insikter (McCutcheon 1997:70).

I McCutcheons beskrivning av *sui generis* diskursen är det möjligt att identifiera en viktig strategi, genom vilken religion som fenomen, eller någon partikulär religion, *essentialiseras* – det vill säga, uppfattas utifrån ett essentialistiskt förhållningssätt. Denna strategi går som vi har sett ut på att något givet fenomen hackas upp i distinktionen *essens/manifestation(er)*. Strategin är effektiv, eftersom den erkänner och förklarar en viss heterogenitet i termer av manifestationer. Dessa manifestationer står dock alltid i någon typ av förhållande till vad som antas vara en inre *essens*.

I kontrast till *sui generis* diskursen som precis beskrivits, placerar McCutcheon den naturalistiska diskursen. McCutcheon uppfattar den naturalistiska diskursen som en alternativ och oppositionell diskurs i förhållande till *sui generis* diskursen. Inom den naturalistiska diskursen uppfattas ”religion” huvudsakligen som ett taxonomiskt verktyg för att studera en aspekt av mänsklig historia och kultur. Religion finns således inte ”där ute” i någon ontologisk bemärkelse utan konstrueras av forskare, då de skär ut en del av det mänskliga livet som de vill studera närmare (McCutcheon 1997:63). Beroende på hur termen religion definieras kommer vissa aspekter av mänskligt handlande och tänkande att inkluderas och andra uteslutas. På en beskrivande nivå, således, kan forskaren exempelvis se att människor på olika platser refererar till övernaturliga väsen och/eller till varelser med övermänskliga

egenskaper. Genom att använda sig av någon typ av definition som inbegriper dessa mänskliga föreställningar och/eller handlingar kan han eller hon konstruera ”religion” som ett studieobjekt (McCutcheon 1997: 63-64).

Forskare som arbetar inom den naturalistiska diskursen gör, enligt McCutcheon, en tydlig åtskillnad mellan en beskrivande nivå och en förklarande, tolkande, analytisk nivå (McCutcheon 1997:129). På en beskrivande nivå är det viktigt att forskaren uppmärksam lyssnar på religiösa (enligt någon given definition av beteckningen) människors egen förståelse av sina handlingar, hur de förstår den rörelse de upplever att de är en del av, vad de har för trosföreställningar, tankar, upplevelser, etc., eftersom dylika rapporter ligger till grund för all samhällsvetenskaplig forskning. Forskarens teoretiska position ger dock inte informanternas utsagor, eller deras egna förklaringar till dessa, någon särskild auktoritet på en förklarande eller tolkande analysnivå. På denna senare analysnivå utgår forskaren istället från förklarings- och/eller tolkningsmodeller hämtade från någon vetenskaplig disciplin (exempelvis sociologi, antropologi eller psykologi) (McCutcheon 1997:135).

När forskningsprocessen löper från den beskrivande nivån till den förklarande, analyserande och tolkande nivån, innebär det med nödvändighet en *reduktionism*; forskningen använder sig av informanternas utsagor, och förklarar dem utifrån ett externt teoretiskt perspektiv. McCutcheon menar i det här sammanhanget att all forskning med människor som studieobjekt per definition är reduktionistisk (McCutcheon 1997:17).<sup>27</sup> Den naturalistiska diskursen innebär således ett synsätt på religion som en mänsklig produkt. Utifrån detta perspektiv bör alla mänskliga händelser och diskurser förstås utifrån att de är produkter av sociala, historiska, ekonomiska och politiska förhållanden (McCutcheon 1997:17–18).

Ett naturalistiskt och reduktionistiskt arbetssätt har kritiserats utifrån ett antal olika positioner. Exempelvis har Robert Orsi i artikeln ”Fair Game” (2004) kritiserat McCutcheons naturalistiska förståelse av förhållandet mellan teori och studieobjekt. Orsi beskriver

---

<sup>27</sup> Det kan emellertid vara motiverat att skilja mellan *metafysisk* och *metodologisk* reduktionism. Medan metafysisk reduktionism syftar på uttömmande och slutgiltiga förklaringar av något (exempelvis att *alla* aspekter av mänskligt handlande kan förklaras biologiskt), åsyftar metodologisk reduktionism enbart förklaringar vars förklaringskraft begränsas av det för tillfället valda teoretiska perspektivet (exempelvis att *vissa* aspekter av mänskligt handlande kan förklaras biologiskt) (jfr McCutcheon 2001:11; 37).

McCutcheons position som ”kyllig”, och frågar sig med vilken rätt forskaren gör anspråk på att teoretisera människors livsuppfattningar, strävanden, mål, erfarenheter, etc.:

Do the theorized have any voice to speak back to the italicizing theorizer? Can they challenge the assertion that they are in need of theorization? [...] We do not need to accept or to endorse the practices and imaginings of the people among whom we go to ask our questions, but we must allow them to challenge us, to raise objections to the stories we want to tell about their worlds; for those who work historically this is a matter of what historian Richard Wightman Fox calls an attitude of attentive listening in the archives (2004:89).

Orsi lyfter frågor kopplade till forskningsetik, representation och huruvida forskare bör ha särskilda förpliktelser gentemot sina studieobjekt. Dessa frågor berör djupare metodologiska problemområden inom de samhällsvetenskapliga och humanistiska ämnena: har forskaren ett ansvar att på något sätt gå i dialog med de människor han eller hon studerar? Bör forskaren förhålla sig till vad hans eller hennes informanter anser om hur de bör representeras i forskningen?

McCutcheon bemöter Orsis kritik genom att hävda att all forskning per definition innehåller någon form av översättning eller reduktion. Om forskaren inte nöjer sig med att enbart återge sina informanternas självbeskrivning, har han eller hon inget annat val än att även bidra med förklaringar och analyser som eventuellt går emot informanternas uppfattning. McCutcheon påpekar också att de forskare som önskar att gå i dialog med sina informanter sällan företräder en konsekvent forskningsetisk hållning. Enligt McCutcheon förespråkas dialogmodellen i princip enbart när forskaren känner sympati för de människor som studeras; när företrädare för våldsbejakande grupper studeras brukar få, om någon, forskare sträva efter någon typ av ömsesidig förståelse (McCutcheon 2006).

En annan forskare som har studerat essentialistiska religionsförståelser, främst utanför religionsvetenskapen, är Craig Martin (2010). Martin ger exempel på ytterligare två typer av essentialiserings-strategier, båda kopplade till vad han betecknar som ”användning av religion”. Den första typen syftar på anspråk som: ”grupp/individ x utnyttjar/använder religion för politiska syften”. Det underliggande normativa anspråket här är att någon partikulär religion, eller religion som fenomen, till sin natur är opolitisk, och därför inte bör ”blandas” med politik. Den andra typen syftar på anspråk som: ”religion y har en korrekt användning och grupp/individ x missbrukar religion y, eller använder religion y på fel sätt”.



Den normativa premissen för detta anspråk är att det finns någon typ av ortodox, autentisk eller ”rätt” användning av en given religion, och att denna användning inte bör blandas ihop med ”fel” användning (Martin 2010:1-4). Varianter på dessa typer av retorik kommer att granskas i flera av diskursanalysens delar.

Det är i det här sammanhanget viktigt att ge exempel på kopplingar mellan Martin och McCutcheons analyser och Faircloughs diskursanalytiska teorier. En essentialistisk framställning av religion och/eller islam tenderar, i Faircloughs termer, att reducera *dialogisering* till förmån för ett konsensusbetonat perspektiv; skillnader förminskas eller osynliggörs till förmån för vad som antas höra till en gemensam kärna. Det är även möjligt att länka ovannämnda forskares perspektiv till Faircloughs förståelse av makt, ideologi och hegemoni. Genom att essentiellt skilja mellan religion och politik, exempelvis, osynliggörs konflikter och dominansrelationer inom det som antas höra till religion. En sådan strategi tenderar även att avlegitimera politiska anspråk hos så kallade religiösa rörelser.

#### **4.4.3 Normativitet och emisk/etisk**

Utöver Russell T. McCutcheons och Craig Martins teoretiska perspektiv på diskurser kopplade till religion och essentialism, kommer jag även att använda mig av ytterligare två analysredskap i diskursanalysen: begreppet *normativitet* och begreppsparet *emisk/etisk*. Dessa begrepp strukturerar diskursanalysen första och andra del tematiskt. I detta avsnitt diskuterar jag först begreppet normativitet och hur det kommer att användas. Därefter går jag igenom begreppen emisk/etisk.

I diskursanalysens första del (avsnitt 6.1) kommer jag att granska på vilket sätt normativa anspråk förekommer i introduktionsböckerna till islam. Utifrån ett diskursanalytiskt perspektiv finns det inget neutralt, objektiva och ”rent” deskriptiva perspektiv. Deskriptorer, såväl som observationer, är alltid beroende av forskarens (reflekterade såväl som oreflekterade) urval, premisser, intressen och värderingar. Utifrån en sådan utgångspunkt har jag valt att göra en grov uppdelning mellan explicit normativa perspektiv och implicit normativa perspektiv. Explicit normativa perspektiv syftar på när författarna tydligt anger att något bör vara fallet framför något annat: att något är rimligt eller absurt, att något är godtagbart eller oförsvarligt, etc. Sådana perspektiv kommer att vara i fokus i denna första del av diskursanalysen.

Implicit normativa perspektiv, i kontrast, syftar på anspråk som inte utger sig för att vara normativa, men som ändå kan karakteriseras som normativa i någon mening. Detta är förstås en bred kategori, eftersom en av de viktigaste uppgifterna för diskursanalysen är att klarlägga vilka normativa utgångspunkter som finns inbäddade i skenbart deskriptiva framställningar. Följaktligen kommer implicit normativitet att granskas i samtliga delar av diskursanalysen.

I diskursanalysens andra del (avsnitt 6.2) kommer jag, utifrån nedanstående begreppsdefinitioner, att granska vilka emiska och etiska perspektiv som framkommer i introduktionsböckerna till islam. Jag kommer även att granska hur kategorier som inifrån- och utifrånperspektiv konstrueras och tillskrivs betydelse på ett diskursivt plan.

Begreppsparet emisk/etisk kommer från språkvetenskapens uppdelning mellan *fonem* och *fonetik*. Fonem är betydelseskiljande ljud vilket ett givet språk är uppbyggt av; det vill säga ljuden ”i sig själva”. Fonetik, i kontrast, syftar på ett jämförande vetenskapligt system som ordnar dessa ljud – och deras uttal – utifrån beteckningar och symboler som kan användas över språk- och kulturgränser (McCutcheon 1999:15).

Begreppsparet kom tidigt att anammas av antropologer för att skilja mellan utifrån- och inifrånperspektiv inom studiet av människors handlingar, trosföreställningar och kulturella system (Pike 1999:28-31). Det är något omtvistat hur utifrån- och inifrånperspektiv respektive emiska och etiska perspektiv egentligen ska förstås och beskrivas. Den här uppsatsen utgår från McCutcheons (1999, 2007) uppdelning mellan ett emiskt och ett etiskt perspektiv enligt följande begreppsutredning:

The emic perspective, then, is the outsider’s attempt to produce as faithfully as possible – in a word, to describe – the informant’s own descriptions or productions of sounds, behavior, beliefs, etc. The etic perspective is the observer’s subsequent attempt to take the descriptive information they have already gathered and to organize, systematize, compare – in a word, redescribe – that information in terms of a system of their own making – the International Phonetic Alphabet for example. (McCutcheon 1999:17)

Det emiska perspektivet ska sålunda inte blandas ihop med utövarens/insiderns egna synpunkter eller perspektiv.<sup>28</sup> Ett exempel kan hämtas från lingvistik: genom att reproducera och beskriva ett ljud – i kontrast till att enbart producera – har språkvetaren iklätt sig rollen som språkstudierande, vilken bör skiljas från rollen som språkutövande.

Vidare är det långt ifrån klart vem eller vilka som bör betraktas som insiders i ett givet fall. Som McCutcheon (2007:53) uttrycker saken:

So who gets to be *the* insider? As Anthropologists who do fieldwork found out a generation or two ago, one cannot simply presume that talking to the senior males of the village exhausts all of the information to be gained from studying a group, for there are many sub-groups and it is highly likely that not all share the same perspectives and interests. Case in point: for anyone keeping abreast of the news since the attack of September 11, 2001 – in which politicians and commentators worldwide, on all political sides, have debated which form of Islam is the “true faith” and which forms are “deviant” and “fanatical” – it should be obvious that the stakes in the insider/outsider debate can be quite high and are all too real [förf. kursivering].

Vilka utövare/insiders en forskare väljer att lyfta fram, således, är tätt kopplat till representation och makt.<sup>29</sup> McCutcheon illustrerar genom ovanstående beskrivning hur representationer av islam och muslimer efter den 11 september har blivit en kontroversiell politisk fråga.

---

<sup>28</sup> Detta eftersom forskaren aldrig kan lämna sin egen kropp och träda in i utövarens kropp, för att läsa av tankar och intentioner (McCutcheon 2007:52).

<sup>29</sup> För ett längre resonemang kring representation, inifrånperspektiv och maktfrågor, se min kritik av Härenstam (1993) i avsnitt 3.1.

## 5. Materialbeskrivning och genreanalys

Detta avsnitt ger en kortfattad beskrivning av uppsatsens textmaterial, vilket består av tre introduktionsböcker till islam: *Islam: historia, tro, nytolkning* (Roald 2005), *Islam: den raka vägen* (Esposito 2001) och *Att läsa Koranen: en introduktion* (Larsson 2006). Avsnittet innehåller även en analys av de genrer, *lärobok* och *vetenskaplig text*, som ovanstående texter kan placeras inom.

### 5.1 Materialet

*Islam: historia, tro, nytolkning* (2005) är en monografi skriven av Anne Sofie Roald. Roald är professor i religionshistoria vid fakulteten för kultur och samhälle på Malmö högskola. Under perioden 1990-1999 var hon forskare och universitetslektor vid Lunds universitet (Malmö högskola 2012). Roald är i sin forskning speciellt fokuserad på islamiska rörelser, genusfrågor inom islam, muslimer i Europa (särskilt i Skandinavien), multikulturalism och religiösa minoritetsgrupper (Chr. Michelsen Institut).

Anne Sofie Roalds bok består av 342 sidor, indelad i två delar, vilka i sin tur är indelade i olika kapitel. Den första delen behandlar islams uppkomst och historiska utveckling. Denna del inkluderar en historisk redogörelse för islamisk teologi, filosofi, mystik, dogmer, riter, läror och lagsystem. Den andra delen behandlar islams roll i modern tid. Här redogör Roald för mötet mellan ”islam” och ”Väst” (Roald 2005:11 [förf. citattecken]), samt hur detta möte bidragit med förändringsprocesser i teologiska, filosofiska och sociala frågor. Denna del berör reformtankar inom islam och lägger ett särskilt fokus på hur kvinnans ställning har hanterats av olika muslimska riktningar och tänkare. Andra frågor som berörs i denna del gäller inställningen till demokrati och mänskliga rättigheter.

*Islam: den raka vägen* (2001) är en monografi skriven av John L. Esposito. Esposito är professor i ämnet religion och internationella relationer (religion and international affairs), samt i islamiska studier (Islamic studies). Esposito är även grundare och direktör för Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding som ligger i Washington. Centret syftar till att försöka förbättra relationerna mellan Väst och den muslimska världen,

samt till att öka Västs förståelse för muslimer.<sup>30</sup> Esposito är specialiserad på islam, politisk islam samt islamiska rörelser från Nordafrika till Sydostasien (Georgetown University).

Espositos bok *Islam: den raka vägen* (2001) består av 348 sidor och är indelad i sex kapitel. Boken har utkommit i ett antal olika upplagor. Den upplaga jag kommer att analysera i den här uppsatsen är den svenska översättningen (2001) av en amerikansk upplaga från 1998. I denna svenska utgåva, som är översatt av Sven-Erik Torhell, finns även ett förord skrivet på svenska av Mohammad Fazlhashemi, professor i idéhistoria vid Umeå universitet.<sup>31</sup> Den första amerikanska upplagan av boken kom ut redan 1988, följd av en andra upplaga 1991.

Bokens kapitel är i stort sett kronologiskt ordnade. Det första kapitlet inleder med en redogörelse för det tidiga muslimska samfundet. Kapitel två granskar den muslimska expansionen och den historiska utvecklingen fram till modern tid. Kapitel tre behandlar muslimsk teologi, lagstiftning samt sufiska rörelser. De tre kapitel som följer därefter innebär ett skifte av fokus och behandlar huvudsakligen islamiska strömningar och tolkningar i modern tid. Kapitel fyra exempelvis, behandlar den muslimska responsen på europeisk kolonialism och modernisering. Här granskas olika muslimska reformrörelser och deras betydelse för dagens muslimska tolkningar. Kapitel fem avser att beskriva islam i nutiden och gör en skiss av likheter och skillnader mellan olika typer av muslimska reformrörelser. Reformrörelserna delas upp i två huvudfalanger, måttfulla eller radikala. Kapitel sex, slutligen, diskuterar likheter och skillnader mellan olika typer av islam i samtiden: sekularister, konservativa, nytraditionalister och reformister. Esposito ger här även utrymme till att diskutera kvinnors och icke-muslimska minoriteters status inom muslimska reformrörelser.

*Att läsa Koranen: en introduktion* (2006) är en monografi skriven av Göran Larsson. Larsson är professor i religionsvetenskap, med inriktning på religionshistoria, vid institutionen för litteratur, idéhistoria och religion på Göteborgs universitet. Hans forskningsintressen inkluderar islam och muslimer i Europa; islamisk teologi; Koranen; religion, medier och kultur; religion, migration och invandring; samt, religion, undervisning och lärande. Larsson

---

<sup>30</sup> Esposito är (och har varit) iblandad i en mängd projekt och nätverk kopplade till islamforskning. För en heltäckande profil se (Georgetown University).

<sup>31</sup> Det finns även en nyöversatt svensk upplaga från 2011 som bygger på den fjärde amerikanska upplagan.

deltar i ett flertal forskningsprojekt: State Policies Towards Muslim Minorities in the European Union, finansierat av den Europeiska kommissionen i Bryssel; LearnIT, finansierat av stiftelsen för kunskaps- och kompetensutveckling; samt forskningsprojektet Lärande, interaktion och medierad kommunikation i det moderna samhället (LinCS) (Göteborgs universitet).

Göran Larssons bok är 173 sidor lång och indelad i sex kapitel. Boken inleds med en kort introduktion där syftet preciseras och kapitelstrukturen klargörs. I det andra kapitlet diskuteras muslimsk och icke-muslimsk koranvetenskap och de spänningsförhållanden som funnits (och fortfarande finns) mellan olika sätt att studera, uppfatta, tolka och förstå Koranen. I det här kapitlet ges en historisk redogörelse för hur Koranen sammanställts, hur kommentar- och hadithlitteraturen vuxit fram, samt hur muslimer har förhållit sig till alla dessa texter. De följande kapitlen är tematiska. Kapitel tre behandlar skapelsen i Koranen. Kapitel fyra redogör för koranpassager som behandlar hur muslimer bör leva sina liv, samt synen på och mellanmänskliga relationer. Kapitel fem tar upp synen på livet efter döden i Koranen, och kapitel sex behandlar Koranens budskap i vår tid.

## 5.2 Genrer

Textmaterialet som analyseras i föreliggande studie kan förstås utifrån *genrerna lärobok* och *vetenskaplig text*. För att undersöka i vilken grad böckerna som undersöks kan placeras in i respektive genre har jag valt att använda mig av Staffan Selanders modell över olika textgenrer.

Karakteristika	Lärobok	Vet text	Journ artikel	Litteratur	Tel katalog
Kognem	x	x	x	(x)	x
Förklaringar	x	x	–	–	–
Strukturering av stoffet	Fasettordnad	Strukturerad kring en tes	Kvasi-dramaturgiskt strukturerad	Dramaturgiskt strukturerad	Lineärt ordnad
Nivågrupperad	x	–	x	x	–
Anpassad till förkunskaper	x	–	–	–	–
Sluten	x	–	x	(x)	x
Ikuggad	x	x	x	–	x
Realreferens	x	x	x	–	x
Instruktion till texten	x	–	–	–	x
Producerad för	Undervisning Skolmarknaden	Vetenskaps-samfundet Universitetsmarknad	Allmän marknad	Allmän marknad	Abonment
Syften	Lära ut grundkunskaper	Presentera fakta, modeller, teorier	Informera	Varierande	Sakupplysning

Tabell 2: Den pedagogiska textens karakteristika i jämförelser med några andra slags texter (Selander 1988:40)

Tabellen ovan redogör för läroboksgenrens utformning jämfört med några andra typer av texter. I det följande kommer jag att försöka placera in de tre böcker som utgör uppsatsens studiematerial i Selanders modell.

Samtliga böcker jag granskar innehåller både *kognem* och *förklaringar*. Det vill säga, de har ambitionen att dels redovisa faktauppgifter, dels bidra med förklaringar. Innehållet behandlas i samtliga böcker tematiskt, och är inte strukturerat utifrån en specifik tes eller frågeställning. Däremot behandlas inte varje tema nödvändigtvis utifrån en liknande struktur, något som skiljer materialet från läroboksgenrens konventioner. Det kan diskuteras huruvida böckerna är *nivågrupperade*. Det är dock tydligt att de inte vänder sig till barn och ungdomar, utan huvudsakligen till en vuxen studentkrets. Böckerna utgår från *förkunskaper* i den meningen att de ämnar ta studenterna vidare från gymnasienivå till universitetsnivå inom ramen för ämnet. Till skillnad från den vetenskapliga texten använder sig inte böckerna av någon avancerad begreppsapparat som läsaren måste sätta sig in i.

Böckerna är inte *slutna*, utan hänvisar i stor utsträckning till andra källor. Här är det tydligt att böckerna ligger närmare den vetenskapliga texten i förhållande till läroboksgenren. Vidare är

böckerna *ikuggade*, eftersom de saknar ironi. De innehåller *realreferens* då ambitionen är att beskriva verkliga personer och händelser. *Instruktioner* till texten finns dock inte.

Böckerna är främst producerade för undervisning på universitet. De har dock en något större spridning än läroboken, som främst riktar sig till en skolmarknad. Slutligen är syftet med böckerna att lära ut grundkunskaper inom ett visst område (islam). Detta skiljer dem från den vetenskapliga texten då inte syftar till att driva forskningen framåt. Utifrån denna analys är det möjligt att beteckna böckerna som en genremix bestående av lärobok och vetenskaplig text.

Karakteristika	Textmaterialet
Kognem	x
Förklaringar	x
Strukturering av stoffet	Varken fasettordnad eller strukturerad kring tes; tematiskt ordnad
Nivågrupperad	–
Anpassad till förkunskaper	x
Sluten	–
Ikuggad	x
Realreferens	x
Instruktion till texten	–
Producerad för	Undervisning Universitets- marknaden
Syften	Lära ut grund- kunskaper

Tabell 3: Textmaterialets karakteristika utifrån Selanders modell

Ovanstående tabell visar hur uppsatsens material är beskaffat utifrån Selanders analysmodell. Efter denna kartläggning av genrer följer uppsatsens centrala del, diskursanalysen, där jag kommer att granska materialet ingående utifrån diskursanalytisk metod och teori.



## 6. Diskursanalys

I detta avsnitt kommer textmaterialet att analyseras. Texterna behandlas tematiskt. Först kommer analysen att granska texterna utifrån deras normativa anspråk. Därefter kommer *emiska* och *etiska* perspektiv behandlas i materialet. Det tredje temat berör representation av islam och muslimer. Det fjärde temat, slutligen, analyserar hur religionskategorin används. I den tematiska analysen kommer jag att röra mig mellan en deskriptiv nivå där *texten* beskrivs och en analytisk tolkande nivå där den *diskursiva/sociala praktiken* granskas.<sup>32</sup>

### 6.1 Normativitet

Böckerna syftar huvudsakligen till att *beskriva* islam, muslimer och till dem associerade praktiker, diskurser, institutioner och trosföreställningar. Det är emellertid möjligt att även identifiera ståndpunkter i böckerna som mer eller mindre uttryckligen är normativa, föreskrivande och/eller värderande. Analysen av dessa ståndpunkter och perspektiv är i fokus i denna första del av diskursanalysen.

Det finns således några exempel på normativa påståenden av mer explicit karaktär. John L. Esposito diskuterar i sin bok *den kritik som västerländska forskare, särskilt arabisten Joseph Schacht [1902-1969], har riktat mot hadith-litteraturens historicitet och autenticitet*.<sup>33</sup> Esposito (2001:118) betvivlar Schachts slutsatser:

Att påstå att ingen tradition går längre tillbaka än 722 skapar ett oförsvarligt vakuum i islamisk historia. Schachts "första-sekel-vakuum" vad gäller existensen av traditioner om Profeten är en teori eller slutsats som fullständigt bortser från eller avfärdar den muslimska traditionskritiken och kränker den djupt rotade traditions känslan i arabisk kultur, som alla forskare, muslimska såväl som icke-muslimska, har erkänt.

---

<sup>32</sup> Se avsnitt 4.2.3 för en utveckling av distinktionen mellan textnivå, den diskursiva praktikens nivå och den sociala praktikens nivå.

<sup>33</sup> Joseph Schacht daterade de tidigaste rapporterna om profeten Muhammeds yttranden och handlingar till slutet av 600talet och början av 700talet. Schachts slutsats var att dessa rapporter till stor del var fabricerade; de anspråkade på att yttra sig om händelser i Muhammeds samtid trots att de enligt Schacht tillkom långt efter profetens död. Schachts slutsatser är dock omtvistade inom historieforskningen på området (Hallaq 1997:2-3).

Det intressanta med ovanstående citat är hur Schachts kritik avfärdas. Kritiken avfärdas inte med hänvisning till bristande vetenskaplighet – bristande källkritisk metod, eller dylikt – utan med hänvisning till att avfärdandet av den muslimska traditionskritiken, samt med hänvisning till kränkningen av ”den djupt rotade traditions känslan i arabisk kultur”. Här är det möjligt att identifiera åtminstone ett normativt anspråk: forskning bör i det här sammanhanget inte vara kränkande. Uttrycket ”*alla* forskare” i slutet av citatet är ett exempel på absolut modalitet (i motsats till exempelvis ”de flesta”, ”många”, eller ”några”), för att legitimera ståndpunkten. Det faktum att något erkänns av *alla* forskare – i det här fallet ”den djupt rotade traditions känslan i arabisk kultur” – medför att detta erkännande får en legitim karaktär.

Enligt Aaron Hughes finns det flera exempel på forskare inom islamstudiet som lyfter fram vikten av det moraliska ansvaret i forskningsprocessen. Hughes lyfter exempelvis fram islamologen Charles Adams förfäktande av forskarens ansvar inför studieobjektets ”most precious insights” (Hughes 2007:77). Ett annat exempel Hughes granskar är islamologen Frederick Dennys utläggning om hur osympatiska historiska analyser av Koranen kränker muslimers känslor (Hughes 2007:90). Detta framkallar förstås flera viktiga frågor: vilken roll har forskaren gentemot sitt studieobjekt? Det verkar finnas ett antagande hos samtliga ovannämnda forskare som går ut på att forskaren eller islamologen behöver försvara, ansvara för, eller i någon mening sympatisera med, sitt studieobjekt.

Göran Larsson (2006:74) ger uttryck för ett normativt perspektiv när han redogör för ett antal passager i Koranen som använts för att legitimera förföljelser av judar:

Trots att dessa passager har använts som argument för att förfölja och bekämpa framför allt judiska trosbekännare är det *rimligt* att dessa två passager *måste läsas i ljuset av den politiska och teologiska kamp* som pågick i Medina enligt Koranen. När profeten Muhammad mottog dessa uppenbarelser enligt den islamiska traditionen var det *nödvändigt* för det tidiga muslimska samhället att dels markera en tydlig gräns mot de judiska stammarna i Medina och dels rensa ut bland hycklarna (al-munafiqun), det vill säga de som endast muntligt bekände sig till islam men som höll kvar sina gamla föreställningar och trosuppfattningar [mina kursiveringar].

Larssons resonemang kan i det här sammanhanget analyseras utifrån en typ av retorik som Craig Martin kallar för ”användning av religion”. Larsson ger uttryck för hur Korantexten *bör* läsas; vilken kontext som är ”rimlig” att placera passagera i och hur de bör förstås mot bakgrund av detta. Detta resonemang pekar mot vad som antas vara en ortodox, eller rätt

användning av Korantexten. Omvänt implicerar resonemanget att det finns en heterodox, eller oäkta användning: passagera ”har använts som argument för att förfölja och bekämpa framför allt judiska trosbekännare”. Martin menar att dylika resonemang ofta används av personer när någon religiös grupp gör något som går emot den egna moraliska uppfattningen. Det antas således att en religion eller religiös tradition i dess *essens* är jämlik och rättvis, varav en användning som är ojämlik, eller av något skäl moraliskt förkastlig, antas vara en oäkta användning (Martin 2010:3). Problemet, menar Martin, är att det utifrån sett saknas en standard enligt vilken man kan bedöma vad som hamnar under kategorin ortodoxi respektive heterodoxi:

Determinations of orthodoxy depend upon essentialist projections invented, sustained, and legitimated by the discourses of interested parties. From a more objective perspective – and by ”objective perspective” I only mean from a perspective that restricts itself to making intersubjectively verifiable claims – we can only say that many very different people call themselves Muslims, for example (2010:4-5).

Även hos Anne Sofie Roald är det möjligt att hitta explicit normativa perspektiv. Ett exempel (Roald 2005:160) gäller synen på kvinnans plats i moskén och vid bön:

Icke-muslimer uppfattar ofta de skilda rummen för män och kvinnor som ett förbud för kvinnor att beträda det stora bönerummet. *Detta är alldeles fel. De islamiska rättskolorna förbjuder inte kvinnor och män att be i samma lokal.* [...] Trots att lagen inte förbjuder kvinnorna att be i samma rum som männen, finns det i dag många moskéer som i praktiken nekar kvinnor tillträde. [...] I vissa länder, särskilt i Sydostasien, finns moskéer utan bönerum för kvinnor; de får inte ens gå in i moskén. Orsakerna är *de speciella tolkningstraditionerna* i fråga om relationerna mellan könen, och kvinnan uppmanas att be hemma istället för i moskén.

I ovanstående exempel föreskriver Anne Sofie Roald hur den islamiska lagen ska tolkas. Kvinnor och män har rätt att be i samma lokal, och det impliceras att de moskéer som nekar kvinnors tillträde helt enkelt gör fel. Detta normativa påstående karaktäriseras dels av en personifiering av rättskolorna, ”[d]e islamiska rättskolorna förbjuder inte”. Rättskolorna antas ha en tydlig och oomstridd uppfattning i frågan. Dels legitimeras påståendet genom att praktikerna i Sydostasien, som nekar kvinnor tillträde till moskén, antas vara ett resultat av ”de speciella tolkningstraditionerna”. Rättskolornas uppfattning framställs, i kontrast till detta, *inte* som resultatet av en tolkning.

Ovannämnda exempel visar hur författarna vid olika tillfällen ger uttryck för medvetna eller omedvetna värderande och normativa perspektiv. Vissa läsningar av Koranen är enligt Larsson ”rimligare” än andra, en del uppfattningar om hur de islamiska rättskolorna ska förstås är, utifrån Roald, uppenbart felaktiga. Vidare bör forskningen inte kränka den arabiska kulturens ”djupt rotade traditions känsla”, enligt Espositos synsätt. I avsnittet som följer kommer diskursanalysen att granska emiska och etiska perspektiv i läroböckerna.

## 6.2 Etiska och emiska perspektiv

Samtliga böcker har inslag av både *emiska* och *etiska* perspektiv. Det emiska perspektivet är dock klart dominerande: större delen av samtliga böcker verkar, som tidigare nämnt, sträva efter att *beskriva* muslimska tolkningar, trosföreställningar, praktiker, ställningstaganden, etc. Dessa kopplas antingen till enskilda sociala aktörer, såsom partikulära muslimska teologer, eller till mer abstrakta ideologier, diskurser och strömningar, såsom shia- eller sunniislam. Det etiska perspektivet, i kontrast, framkommer vanligen i mer generella resonemang, som exempelvis: ”[g]lobaliseringsprocessen och muslimernas kulturmöte med Västerlandet har medfört att religiösa nytolkningar har fått stort utrymme i den islamiska debatten.” (Roald 2005:23). Ett annat exempel kan hämtas från Larsson (2006:67): ”[v]ilka frågor vi ställer till [Koran]texten är också beroende av vår egen tids frågeställningar och den rådande sociala och kulturella situationen.” (Larsson 2006:67).

### 6.2.1 Emiska perspektiv och abstraktionsnivåer

Samtliga böcker innehåller emiska perspektiv om man med emiska perspektiv avser beskrivningar av muslimska konstruktioner och praktiker. Dessa perspektiv framställs på olika abstraktionsnivåer. På den lägsta abstraktionsnivån namnges en individuell tolkande social aktör, exempelvis i följande formulering: ”Det är människans förhållande till Gud och våra handlingar som är avgörande, inte kön, hudfärg eller status i samhället *enligt till exempel Muhammad Knut Bernströms tolkning*” (Larsson 2006:51 [min kursivering]). Denna nivå är i störst utsträckning öppen för *dialogisering*: det är tydligt vem som omfattar en viss praktik, trosföreställning eller tolkning, och nivån utesluter inte nödvändigtvis alternativa perspektiv. På en högre abstraktionsnivå beskrivs det emiska perspektivet utifrån ett kollektiv: ”Muslimer dyrkar, precis som judar och kristna, Abrahams och Moses Gud, tror på Guds uppenbarelse och profeter och lägger stark vikt vid det moraliska ansvaret (Esposito 2001:19). Denna nivå är i mindre grad öppen för dialogisering. Påståendena kan inte relativiseras på samma sätt när

de kopplas till ett kollektiv som antas omfatta samma uppfattningar eller praktiker. Det är emellertid möjligt på denna nivå att *modalisera* påståenden, vilket görs på vissa ställen i böckerna. Exempelvis skriver Larsson att "[m]ånga muslimer tolkar [...] *sura* 49:13 som ett tecken på att islam är en religion som betonar jämlikhet mellan de troende oberoende av människors yttre olikheter" (Larsson 2006:70 [förf. kursivering]). Uttrycket "*många muslimer*" modaliserar påståendet och gör en reservation för att tolkningen ifråga inte nödvändigtvis omfattas av alla som hör till kollektivet muslimer. Ett modaliserat påstående öppnar i större utsträckning för dialogisering än ett omodaliserat påstående.

På en ännu högre abstraktionsnivå knyts konstruktioner och praktiker varken till individuella sociala aktörer eller till kollektiv. På denna nivå framställs konstruktioner, föreställningar och/eller praktiker genom att de kopplas till abstraktioner som "islam", "islamisk teologi", eller någon typ av underkategori som shia- eller sunniislam. Denna nivå är minst dialogisk. Genom att separera en föreställning eller praktik från mänskliga aktörer, framstår föreställningen eller praktiken som "inbyggd" i en partikulär ideologi eller rörelse, vilket exkluderar alternativa tolkningar eller perspektiv. Denna högre abstraktionsnivå förekommer i samtliga böcker men är vanligast i Espositos bok. Esposito framställer på flera ställen islam som ett handlande subjekt, eller som ett ting med egenskaper: "[...] islam har sin tro på uppenbarelsen och profetian gemensam med judendomen och kristendomen [...] (2001:45); "[...] islams betoning av ortopraxi [...] (2001:103); "[i]slams absoluta monoteism [...] (2001:49); "[o]m det finns en formulering av islams kärndoktriner så är det Koranens fjärde sura [...] (2001:47). Det är inte tydligt hur ovanstående formuleringar bör förstås. Å ena sidan kan de förstås som beskrivningar av föreställningar och idéer som alla muslimer *antas* vara överrens om. Å andra sidan kan de förstås som normer och föreskrifter som författaren själv, utifrån kriterier okända för läsaren, kopplar till islam. I båda fallen får framställningarna en normerande karaktär och det är inte klart om de bör betecknas som emiska eller etiska.

<u>Abstraktionsnivå</u>	<u>Exempel</u>	<u>Dialogisering</u>
Individuell	Muslim x tolkar...	I stor utsträckning
Kollektiv (modaliserad)	Många muslimer anser...	I viss utsträckning
Kollektiv (ej modaliserad)	Muslimerna säger att...	I mindre utsträckning
Ideologiskt system	Islam föreskriver...	I mindre utsträckning

*Tabell 4: Muslimska föreställningar och praktiker på olika abstraktionsnivåer*

Tabellen ovan förtydligar mitt resonemang genom att visa hur representationer på olika abstraktionsnivåer motsvarar dialogisering i mer eller mindre utsträckning. I det följande kommer jag att fördjupa analysen av hur emiska och etiska perspektiv framställs i textmaterialet genom att granska hur Anne Sofie Roald använder sig av kategorierna inifrån- och utifrånperspektiv.

### **6.2.2 Kategorierna inifrån- och utifrånperspektiv**

I sitt inledningskapitel positionerar sig Anne Sofie Roald utifrån olika forskningsperspektiv. Hon berör här problem kopplade till etiska och emiska perspektiv, även om hon använder en något annorlunda terminologi.<sup>34</sup> Roald skiljer i det här sammanhanget mellan tre olika sätt att studera islam: ett utifrånperspektiv, ett inifrånperspektiv och ett ”mellanting” (Roald 2005:28). Hon börjar med att beskriva det första perspektivet:

Det första betraktelsesättet är det som numera går under namnet ”orientalism”, där forskaren har ett tydligt utifrånperspektiv på islam och muslimerna. Orientalismen är, enligt Edward Said, ett paradigm med ett tydligt maktförhållande mellan den som definierar och den, det eller de som blir definierade (Said 1978). Said talar i historiska kategorier, men än idag finns det studier om muslimer och islam som följer liknande paradigm. Vanligen är det icke-muslimska forskare som företräder detta utifrånperspektiv (2005:28).

Efter att ha beskrivit utifrånperspektivet fortsätter Roald med att beskriva vad som antas vara dess motsats:

---

<sup>34</sup> Se avsnitt 4.4.3 för definitioner av begreppen emisk och etisk, samt hur detta begreppspar kan kopplas till det så kallade inifrån/utifrån problemet inom religionsvetenskap.

Motsatsen är inifrånperspektivet, där muslimska och islamiska lärde skriver om islamiska teman. Genren bygger på en vetenskapssyn där de islamiska källorna betraktas som den absoluta sanningen (2005:28).

Det är möjligt att granska hur texten använder en serie distinktioner för att begripligöra förhållandet mellan inifrån- och utifrånperspektiv.

Utifrånperspektiv	Inifrånperspektiv
Orientalism	Muslimska lärdes synpunkter
Maktförhållande mellan forskare och studieobjekt	Islamiska källor utgör den absoluta sanningen

*Tabell 5: Distinktioner kopplade till inifrån- och utifrånperspektiv i Anne Sofie Roalds Islam: historia, tro, nytolkning*

Den vänstra kolumnen i tabellen ovan innehåller uttryck och begrepp vilka länkas samman i texten genom att de alla associeras till den översta kategorin ”utifrånperspektiv”. Den högra kolumnen innehåller på ett motsvarande sätt uttryck och begrepp som i det här sammanhanget hålls ihop av att de alla har en relation till kategorin ”inifrånperspektiv”.

Denna serie distinktioner återspeglar intressanta antaganden. Det antas att ett utifrånperspektiv är detsamma som *orientalism* men under en annan beteckning, vilket framkommer i uttrycket ”[d]et första betraktelsesättet [utifrånperspektivet] är det som numera går under namnet ’orientalism’”. Utifrån antagandet att ett utifrånperspektiv är detsamma som *orientalism* fortsätter Roald att beskriva vilka maktförhållanden som finns inbäddade i ett orientalistiskt synsätt.

Inifrånperspektivet länkas däremot *inte* i det här sammanhanget till makt, representation och tolkningsföreträde. I texten hänvisar Roald till ett inifrånperspektiv vid tre tillfällen, samtliga i bestämd form: ”inifrånperspektivet”. Ett sådant framställningssätt exkluderar dialogisering; tänkbara relevanta skillnader mellan *olika* inifrånperspektiv osynliggörs till förmån för en konsensusbetonad framställning.

Det är även möjligt att identifiera förekomsten av andra texter i ovanstående citat av Roald. I beskrivningen av utifrånperspektivet använder hon sig av Edward Saids beskrivning av orientalism. Detta görs för att belägga hur orientalism – och därmed ett utifrånperspektiv – innebär en tydlig maktrelation mellan forskare och studieobjekt (muslimer i det här fallet). Hänvisningen till Said, såsom jag uppfattar den, fyller således en legitimerande funktion. I redogörelsen för inifrånperspektivet, i kontrast, förekommer ingen namngiven extern text.

I sammanhanget är det relevant att jämföra Roalds framställning med Aaron Hughes analys av islamologen Seyyed Hossein Nasr bok *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (2002). Enligt Hughes analys placeras orientalisterna, som anses vara ”rationella, historiska och skeptiska”, i kontrast till röster som talar ”inifrån den islamiska traditionen”. Ett kritiskt perspektiv på islam och muslimer betecknas, enligt Hughes analys, som orientalism och vägs mot någon typ av ”äkta” inifrånförståelse: ”[a]lthough certain scholars and commentators may be critical of Islam, they do so because they are heirs to Orientalism, and because of this, they do not adequately understand what Nasr calls ‘the heart of Islam’” (Hughes 2007:107). Likheterna mellan Nasrs och Anne Sofie Roalds framställning av inifrån och utifrånperspektiv är slående.

Efter att Roald har beskrivit utifrån- respektive inifrånperspektivet berör hon även ett tredje alternativ vilket fyller en sorts medlande funktion mellan de två förstnämnda. Detta alternativ, ”en sorts mellanting”, beskrivs som en inkluderande position där ”både perspektivet utifrån och inifrån får finnas med.”

Det tredje sättet är en sorts mellanting av de båda andra, då att både perspektivet utifrån och inifrån får finnas med. Här ryms stora variationer. Vissa forskare låter utifrånperspektivet dominera, medan andra väljer att lägga tonvikt vid inifrånperspektivet. Både icke-muslimska och muslimska forskare företräder detta tredje sätt att närma sig ämnet (2005:28–29).

Läsaren får veta att Roald själv företräder det tredje alternativet:

Mitt perspektiv här i boken ligger inom ramen för den tredje gruppen, eftersom boken ska fungera som en introduktion till den islamiska traditionens utveckling i historisk och modern tid. Framställningen av den historiska utvecklingen bygger på en allmänt erkänd tradition, där muslimska lärdes synpunkter också har sin plats. I framställningen av den moderna utvecklingen



presenterar jag olika typer av muslimsk respons på moderniteten. Där de är relevant låter jag utifrån- och inifrånperspektivet brytas mot varandra i texten (2005:29).

Vi får här veta hur islams historiska utveckling behandlas i Roalds bok: ”[f]ramställningen av den historiska utvecklingen bygger på en allmänt erkänd tradition, där olika muslimska lärdes synpunkter också har sin plats.” Citatet implicerar en positionering i förhållande till icke namngivna externa texter som behandlar (eller har behandlat) islams historiska utveckling. Formuleringen ”[...] där muslimska lärdes synpunkter *också* har sin plats [min kursivering]” implicerar att det finns redogörelser där muslimska lärdes synpunkter *exkluderas*. Roalds positionering väcker flera frågor: hur såg de historiska redogörelser ut som inte beaktade muslimska lärdes synpunkter? Vilka problem fanns det med dessa? Var det huvudsakliga problemet att redogörelserna inte i tillräcklig utsträckning tog hänsyn till vad muslimska lärde tyckte om framställningarna, och/eller fanns det andra problem? Kan problemen *lösas* genom att införa muslimska lärdes synpunkter i redogörelserna?

I Roalds framställning finns en föreställning om att forskaren (på något sätt) bör gå i dialog med sitt studieobjekt. Russell T. McCutcheon menar i det här sammanhanget att dialog uppfattas som önskvärt *enbart* när forskaren på något sätt känner sympati för sitt studieobjekt, och/eller de praktiker och trosföreställningar som studieobjektet associeras till (McCutcheon 2005:24). När forskaren behandlar grupper med idéer och praktiker som han eller hon (och/eller det omgivande samhället) inte sympatiserar med, verkar det inte finnas något behov av en sådan dialog:

[...] it strikes me that the so-called insider/outsider problem is an opportunity for mediating between conflicts, and thereby achieving mutual understanding, only when the observer has some sort of affinity for the behaviors under study. When addressing those beliefs and behaviors with which we disagree, we lose no sleep whatsoever when we offer an analysis that contradicts participants' own self-understandings [...] (McCutcheon 2005:24-25).

Det finns således anledning att peka på viktiga problem med den dialogmodell som finns implicit i Roalds beskrivningar av inifrån- och utifrånperspektiv. Senare, i diskussionsavsnittet, kommer jag att resonera kring hur man kan lösa inifrån/utifråndilemmat genom att arbeta utifrån en åtskillnad mellan en beskrivande och en förklarande analysnivå i forskningsprocessen. I det närmast följande kommer jag dock att lämna det så kallade

inifrån/utifrånproblemet och istället granska emiska och etiska perspektiv i Göran Larssons *Att läsa Koranen: en introduktion*.

### 6.2.3 Två olika studieobjekt

För att ge exempel på hur emiska och etiska perspektiv behandlas i Göran Larssons bok har jag valt att göra en analytisk typologi, vilken åskådliggörs i tabellen nedan. Jag kommer att granska hur Larsson rör sig mellan två olika studieobjekt: (1) Koranen (2) muslimska konstruktioner (det vill säga muslimska uppfattningar om islam och tolkningar av Koranen). Angående det förstnämnda studieobjektet är det i Larsson bok möjligt att skilja mellan (a) en typ av tematisk innehållsanalys, och (b) en mer språk- och litteraturvetenskapligt inriktad analys. Angående det senare studieobjektet (muslimska tolkningar och uppfattningar) är det möjligt att göra en grovuppdelning mellan (c) ett emiskt perspektiv (beskrivningar av muslimska tolkningar) och (d) ett etiskt perspektiv (teoretiska perspektiv på muslimska tolkningar).

<u>Studieobjekt</u>	<u>Perspektiv</u>
(1) Koranen	(a) Innehållsanalys (b) Språk/litteraturvetenskaplig analys
(2) Muslimska konstruktioner	(c) Emiska perspektiv (d) Etiska perspektiv

Tabell 6: Studieobjekt och studieperspektiv i Göran Larssons *Att läsa Koranen: en introduktion*

Den tematiska innehållsanalysen syftar på Göran Larssons granskningar, analyser, läsningar och tolkningar av Korantexten. Detta perspektiv kommer ofta till uttryck i texten genom formuleringar som "Koranen berättar också om [...]" (2006:50), "Återigen betonas det i Koranen [...]" (2006:51), "[...] allt vilar i Guds händer enligt Koranen" (2006:51). Karaktäristiskt för dessa formuleringar är att Koranen personifieras. Koranen har en uppfattning ("enligt Koranen"), Koranen har även förmågan att berätta ("Koranen berättar"). Korantextens innehåll representeras i dylika fall utan förekomsten av en tolkande social aktör.

Syftet med detta sätt att närma sig Koranen verkar enligt författaren vara att ge en introduktion till Koranens innehåll (2006:9).

Innehållsanalysen kompletteras på flera ställen med språk- och litteraturvetenskapliga analyser. Merparten av de språkvetenskapliga analyserna kopplade till översättningsproblem är förlagda till bokens fotnoter. Litteraturvetenskapliga jämförande analyser återfinns på några ställen. Exempelvis jämförs teman i Koranen med teman från bibeln och judiska texter: ”Beskrivningarna av jordens undergång och den förestående domens dag har tydliga paralleller med judiska och kristna eskatologiska berättelser om tidens slut [...]” (Larsson 2006:98).

Ovannämnda perspektiv skiljer sig på flera sätt från framställningen av det emiska perspektivet. Det emiska perspektivet framkommer i texten när författaren beskriver muslimers tolkningar och teologiska utläggningar av Korantexten. Ibland beskriver Larsson en enskild muslims tolkning, men vanligare är att beskrivningarna länkas till någon typ av kollektiv uppfattning eller föreställning.<sup>35</sup>

Det etiska perspektivet går ut på att muslimska tolkningar av Korantexten utsätts för teoretiska perspektiv och kritisk analys. Detta perspektiv återfinns främst i bokens tredje del.<sup>36</sup> Här presenterar Larsson teoretiska resonemang kopplade till hur muslimer tolkar och förstår Koranen i samtiden. Larsson granskar hur samhällseliga processer och teknologisk utveckling på ett generellt och övergripande plan förändrar muslimska uppfattningar av, och förhållningssätt till, Korantexten (2006:117–123). Denna tredje del utgör dock en väldigt liten del av boken som helhet (knappt 7 av 173 sidor).

Det finns några exempel på vad jag uppfattar som perspektivbrytningar i Larssons text. Ett exempel på detta är att det förekommer ett perspektiv i boken som befinner sig någonstans mellan det emiska perspektivet och det innehållsanalytiska perspektivet. Detta perspektiv kännetecknas av formuleringar som ”[...] *shirk*, det största brottet enligt islam” (Larsson 2006:79 [förf. kursivering]), ”[...] den teologiska kärnan inom islam [...]” (2006:99), ”Tron på profeterna är en av islams grundtankar [...]” (2006:76). Det är i dessa fall oklart huruvida

---

<sup>35</sup> Se även resonemanget om olika abstraktionsnivåer i föregående avsnitt (6.2.1).

<sup>36</sup> Det finns även några teoretiska resonemang om hermeneutik och tolkning i den första delen av boken.

Larsson beskriver en muslimsk tolkning eller refererar till den egna analysen av Korantexten. En konsekvens är att dylika formuleringar får en teologisk karaktär och funktion där abstraktionen ”islam” personifieras och tillskrivs aktörskap.

Ett annat exempel på en perspektivbrytning består i hur ett etiskt perspektiv ställs i kontrast till Larssons innehållsanalys. Larsson hänvisar först till hur (vad som betecknas som) sekulära forskare har pekat på likheter mellan muslimska tolkningar av skapelseberättelsen i Koranen och judiska traditioner:

Enligt merparten av sekulära forskare är tolkningen av berättelsen om Adam och Eva tydligt påverkad av judiska traditioner. Till exempel innehåller flera *hadith*-texter beskrivningar av hur Eva skapades ur Adams nedersta och ”krokiga” revben. (2006:50 [förf. kursivering]).

Denna redogörelse för hur forskare har studerat och kontextualiserat muslimska tolkningar jämförs med Koranens tydlighet i fråga om relationen mellan kvinnor och män:

Trots att dessa *tolkningar* kan ses som en underordning av kvinnan är det viktigt att betona att flera *passager i Koranen* också är *mycket tydliga* med att män och kvinnor är lika inför Gud. (Larsson 2006:50 [mina kursiveringar]).

Perspektivbrytningen är intressant av flera anledningar. Bilden av kvinnan som underordnad framställs som en tolkning. Män och kvinnors jämlikhet inför Gud framställs i kontrast inte som en tolkning, utan som något Koranen är mycket tydlig med att påpeka.<sup>37</sup> Koranen tillskrivs återigen aktörskap och tolkningsprocessen osynliggörs.

### 6.3 Representation av islam och muslimer

Samtliga av de böcker som granskas i den här uppsatsen har som ambition att ge en representation av islam och muslimer. Jag kommer att granska texternas representation av islam som övergripande beteckning på ideologier, diskurser, institutioner, etc., å ena sidan, och representationen av muslimer som sociala aktörer å andra sidan. Dessa representationer flyter dock ofta in i varandra i materialet; således kommer ingen strikt uppdelning att göras i analysen.

---

<sup>37</sup> Det ska dock påpekas att jämlikheten inför Gud *även* framställs som resultatet av en tolkning (Larsson 2006:51).

### 6.3.1 Den teologiska roboten

I Espositos bok återfinns många beskrivningar av muslimers trosföreställningar och praxis/beteenden. Exempelvis beskrivs muslimsk bönepraxis: ”När muslimerna ber fem gånger om dagen förkunnar de islams absoluta eller radikala monoteism: ’Jag vittnar att det ingen gud finns utom Gud’” (2001:48). Användningen av uttrycket ”muslimerna” i pluralis, bestämd form, är vanligt hos Esposito och får som konsekvens att muslimskt beteende framställs på ett konsensusbetonat sätt: muslimerna gör x, tror på y, undviker z och följer v.

Detta innebär inte att Esposito helt blundar för tänkbara skillnader. Det framgår tydligt att praxis skiljer sig åt i tid och rum. Vad som antas förena alla muslimer är dock islams ”kärna” och ”gemensamma nämnare”, de fem pelarna: ”Trots den rika mångfalden i utövningen av islam förblir islams fem pelare den kärna och gemensamma nämnare, de fem väsentliga och obligatoriska bruk, som *alla muslimer accepterar och följer*” (2001:126 [min kursivering]). Citatet är intressant på flera sätt. Först och främst är framställningens beskrivande karaktär missvisande; här rör det sig om en norm, eller ett ideal, oberoende av vad människor som kallar sig muslimer de facto praktiserar. Normen – i det här fallet att man som muslim bör följa islams fem pelare – får dock en synnerligen legitim karaktär när den *framställs som ett faktiskt beteende*. En sådan representation av muslimer som sociala aktörer sammanfattas väl av vad Jonas Otterbeck kallar för den ”teologiska roboten” (2006:248): Muslimer betar sig och handlar precis så som islams ”kärndoktriner” förskriver. Det är även möjligt att tolka citatet som att ”riktiga” muslimer följer dessa praktiker och bruk; implicit underkänns således andra muslimers självförståelser.

Ovannämnda framställning av muslimer är vanligast i Espositos bok, men förekommer även på några ställen hos Göran Larsson och Anne Sofie Roald. Larsson skriver exempelvis att ”[u]ppenbarelsen är [...] det naturliga fundamentet och den självklara utgångspunkten för *alla muslimers tro och liv*” (2006:82 [min kursivering]). Roald hävdar på ett ställe att ”[p]raktiserande muslimer *fastar under hela månaden*, som varar antingen 29 eller 30 dagar” (2005:154–155 [min kursivering]). Roalds beskrivning skiljer sig i det här fallet genom att adjektivet ”praktiserande” sätts framför substantivet ”muslimer”, vilket gör att meningen får en annorlunda karaktär; tillägget ”praktiserande” ger sammanhanget en normativ dimension, eftersom det implicerar någon typ av ortodox distinktion mellan praktiserande och icke-praktiserande muslimer.

### 6.3.2 Konstruktionism kontra *sui generis*

I Anne Sofie Roalds och Göran Larssons böcker framträder en spänning mellan ett konstruktionistiskt eller *naturalistiskt* perspektiv och ett *sui generis* perspektiv i framställningen av islam och muslimer. Larsson ger uttryck för ett vetenskapligt och hermeneutiskt medvetet perspektiv när han beskriver sitt förhållningssätt till Korantexten:

För att undvika ett vanligt misstag är det viktigt att betona att "Koranen" egentligen först säger något när människor börjar tolka och läsa texten som en uppenbarelse. [...] [U]r ett hermeneutiskt perspektiv (tolkande perspektiv) är det omöjligt att läsa eller höra en text utan att ta in vår förförståelse, egna funderingar och tidigare kunskaper. [...] Vilka frågor vi ställer till texten är också beroende av vår egen tids frågeställningar och den rådande sociala och kulturella situationen. [...] Ur detta perspektiv är det omöjligt att läsa texter på ett bokstavligt, neutralt eller objektivt sätt (2006:67).

Perspektivet är konstruktionistiskt i den meningen att muslimer antas skapa mening och förståelse genom läsningar av Korantexten; läsningar som är beroende av sammanhang och kontext. Utifrån denna premiss framställer Larsson muslimer som sociala aktörer inbäddade i historiska, politiska och sociala förhållanden:

För att kunna förstå hur Koranen kan tolkas och läsas av muslimer är det tydligt att det är nödvändigt att sätta in människors tolkningar i ett socialt sammanhang. [...] Till skillnad från vad som ofta hävdas i det offentliga samtalet (inte minst i medier) så finns det ingen *homo islamicus* – den muslimska debatten har alltid varit och kommer alltid att vara omfattande när det gäller hur Koranen skall tolkas förstås och omsättas i praktisk handling (2006:122–123 [förf. kursivering]).

Det finns emellertid många passager och framställningar i Larssons bok som befinner sig i skarp kontrast till en konstruktionistisk utgångspunkt. Särskilt i kapitel tre ("Koranen och skapelsen"), fyra ("Koranen och livet") och fem ("Livet efter döden"), framställer Larsson islam och islamisk teologi på ett konsensusbetonat sätt. Formuleringar som "enligt Koranen", "enligt islamisk teologi", "enligt islam", "enligt muslimer/muslimska teologer" är vanliga.<sup>38</sup> Dyliga formuleringar *modaliserar* ibland något genom tilläggen "många" eller "flera" – exempelvis i uttrycken "[f]lera exegeter har tolkat [...]" (2006: 52) eller "många muslimer betonar att [...]" (2006:83). Icke desto mindre får dessa framställningar som konsekvens att

---

<sup>38</sup> Se även avsnitt 6.2.2 för en granskning av den här typen av framställningar i Larssons bok.

skillnader undertrycks; de reducerar *dialogisering*. Framställningarna konstruerar istället ett islam som ”svävar över marken” genom att det inte knyts till avgränsbara muslimska konstruktioner, diskurser eller ideologier.

Hos Anne Sofie Roald finns det tydliga referenser till ett konstruktionistiskt perspektiv på islam och muslimer. Roald betonar på flera ställen att Koranläsningar och islamförståelser måste förstås utifrån en patriarkal tolkningstradition: ”[v]idare har uttolkarna av lagen ända sedan begynnelsen alltid varit män, något som speglas i det faktum att kvinnoperspektivet har fått begränsat spelrum i lagtexterna” (2005:26). Hävdvunna tolkningar relativiseras på flera ställen i Roalds bok utifrån alternativa feministteologiska perspektiv. Tolkningarna framstår i ljuset av detta som klart historiska produkter, och som sådana kunde de ha gjorts annorlunda.

Referenser till ett konstruktionistiskt perspektiv dyker även upp när Roald diskuterar problemen med den stora kulturella, ideologiska, politiska, etc. mångfald, som beteckningen islam antas referera till. I sitt inledningskapitel diskuterar hon hur man kan förhålla sig till denna mångfald:

Den stora mångfalden inom islam har medfört att många forskare talar om inte *ett* utan *flera* islam. Forskare som definierar islams mångfald som olika islam i plural har en *kontextuell* definition av religion som utgångspunkt för sin förståelse av islam. Enligt detta kontextuella synsätt bedöms olika utsagor och tolkningar inte nödvändigtvis utifrån islams källor eller det religiösa ledarskapets vedertagna tolkningar. I stället blir alla enskilda muslimers utsagor lika giltiga uttryck för vad islam är, oberoende av deras bakgrund eller legitimitet i den muslimska gruppen (2005:18 [förf. kursiveringar]).

Det är viktigt att betona att just detta perspektiv varken återfinns i Espositos eller Larssons framställningar. Esposito och Larsson nämner aldrig möjligheten att islam kan förstås i plural som ”islamer”, utifrån ett kontextuellt synsätt. Roald öppnar möjligheten för detta perspektiv genom att kort referera till det, men intar sedan en annan position:

Personligen tror jag att de olika uttryck islam tar sig vittnar om en flexibilitet i det religiösa budskapet. På de punkter de lärde är oense eller har skilda uppfattningar av islamiska begrepp handlar det snarare om *olika uppfattningar av de religiösa texterna än om olika sorters islam*. [...] Flexibiliteten i det islamiska tänkandet har skapat en mångfald, som visar sig i att *olika kulturspecifika uttryck får rum inom samma islamiska ram* (2005:18–19 [mina kursiveringar]).

Som jag ser det är ovanstående citat ett exempel på hur ett konstruktionistiskt eller naturalistiskt perspektiv ställs mot ett sui generis perspektiv där Roald tar ställning till förmån för det senare. Skillnader i uppfattningar bland muslimer vad gäller de religiösa texterna – skillnader som här inte kopplas till makt och auktoritet – reduceras effektivt genom att representeras som *flexibilitet*. Bakom flexibiliteten, vidare, antas det finnas ett islam som varken kan eller bör förstås i pluralis. Ett kontextuellt perspektiv accepteras och erkänns av Roald till en viss gräns: det finns visserligen kulturspecifika *uttryck* för islam, men dessa bör inte blandas samman med, vad som antas vara, *en bakomliggande gemensam "islamisk ram"*. På det här sättet *essentialiserar* islam och skiljs från vad som antas vara dess uttryck; en uppdelning som funktionellt liknar sui generis diskursens distinktion mellan essens/manifestation.

Roalds framställning liknar på flera sätt de diskurser som analyseras av Aaron Hughes (2007). Hughes menar att inre/yttre distinktioner används frekvent inom islamstudiet för att på ett teologiskt sätt skilja någon typ av inre islam från dess yttre former:

[...] the various outer forms of Islam are the way they are because of an inner spirit, providence, Geist, or whatever that drives them. The theological overtones in such assumptions are unmistakable: Islam (again, never islams) is a given; it is a way of life that falls from heaven and that even if it manifests itself in different historical periods, inside it is always the same (2007:83).

Det finns fler exempel i Anne Sofie Roalds bok som kan knytas till ovanstående framställningar. I kapitlet "Dogmer och riter – lära och liv" förklarar Roald hur förhållandet mellan riter/ritual och tron på Gud bör förstås:

Riter och ritual utgör en viktig del av islam. *Tron på Gud är naturligtvis själva grunden*, men det är de konkreta *uttrycken* för tron, riter och goda gärningar som ger människan den största belöningen. En utomstående kan utifrån sitt perspektiv tala om troende muslimer, men bland dem själva är begreppet "utövande" eller "praktiserande" muslim väl så viktigt. De flesta muslimer hävdar att bara Gud kan döma om en människas tro (*iman*). Därför är det lättare att använda termen "praktiserande muslim" och låta det avse den som följer islams föreskrifter (Roald 2005:140–141; [mina kursiveringar]).

Här kan ett antal intressanta påståenden och antaganden noteras. Det finns exempelvis i påståendet "Tron på Gud är naturligtvis själva grunden" ett antagande av hävdande/påstående karaktär: islam är beskaffat med en *grundläggande egenskap eller karaktärsdrag* – i det här



fallet ”tron på Gud”. Om man beaktar hela meningen finns det ytterligare ett påstående och ett antagande som är intressant i sammanhanget: det påstås att ”det är de konkreta uttrycken för tron [...] som ger människan den största belöningen”. I påståendet kan ett existentiellt antagande identifieras: ”tro” är ett fenomen som finns; riter och goda gärningar antas ha en existentiell relation till ”tron”: de är dess *uttryck*. Distinktionen tro/uttryck har flera strukturella likheter med den tidigare berörda distinktionen mellan islamisk ram/kulturspecifika uttryck. I båda fallen antas den första kategorin syfta på en *inre* konstant medan den andra snarare pekar på en *yttre* kulturell variabel.

Esposito använder sig av en liknande distinktion mellan uppenbarelse/uttryck i följande resonemang: ”[m]uslimsk tro och muslimskt religiöst bruk har sina rötter i uppenbarelsen men kommer till uttryck i en rad olika trosföreställningar, attityder, ritualer, lagar och värderingar” (2001:20). Till skillnad från Roalds fokus på ”tro” placerar Esposito ”uppenbarelsen” i centrum och hävdar att trosföreställningar, praxis och värderingar emanerar från denna. Det båda uppdelningar har gemensamt är att den första kategorin – ”islamisk ram”, ”uppenbarelsen”, ”tro”, etc. – essentiellt separeras från den senare kategorin, vilken refererar till historiskt situerade praktiker, trosföreställningar och värderingar.

#### **Roald**

Islamisk ram	Kulturspecifika uttryck
Grunden	Uttryck
Tro	Riter och goda gärningar

#### **Esposito**

Rötter	Uttryck
Uppenbarelsen	Trosföreställningar, attityder, ritualer, lagar och värderingar

*Tabell 7: Inre och yttre dimensioner inom islam utifrån Anne Sofie Roald och John Esposito*

Tabellen visar vilka begrepp som ställs mot varandra i Espositos respektive Roalds beskrivningar. I relation till ovanstående distinktioner är det viktigt att påpeka att det enbart är

den senare kategorin, ”yttre” kulturella uttryck, som faktiskt är åtkomlig för forskaren. Hughes uttrycker detta på följande sätt:

[...] I Would argue that all that we have to analyze are precisely these outward forms. There is quite simply no way to access the inner dimension of religion even if we assume that (1) it exists, and (2) we wanted to access it in the first place (2007:83).

En forskning som studerar observerbara sociala praktiker kan således enbart fokusera på de ”yttre” aspekterna, det vill säga, kulturella ”uttryck”, historiska händelser, situerade handlingar, etc. I diskussionsavsnittet kommer jag att resonera kring vad detta faktum innebär för forskningen om islam och muslimer. Innan dess följer emellertid diskursanalysens sista del, där jag undersöker textmaterialets användning av kategorin *religion*.

#### 6.4 Kategorin religion

I den här delen av analysen granskar jag hur begreppet *religion* konstrueras diskursivt i materialet. Detta kommer göras utifrån huvudsakligen två analytiska perspektiv. Dels kommer jag att granska hur religionsbegreppet framställs strukturellt i texten: vilka begrepp det likställs med eller associeras till, samt vilka begrepp det skiljs från. Dels kommer jag att granska *antaganden* i texterna kopplade till religion och de begrepp som relaterar till religion.

Klassifikation sker enligt Fairclough utifrån två principer: en likhetslogik, där begrepp och uttryck länkas samman utifrån en föreställd likhet; och en skillnadslogik där begrepp och uttryck skiljs från andra begrepp och uttryck. Religionsbegreppet undersöks i det här sammanhanget utifrån vilka begrepp och uttryck det föreställs höra ihop med, respektive vilka begrepp och uttryck det uppfattas som skilt från.

I John L. Espositos bok återfinns substantivet religion och adjektivet religiös i flera sammanhang där de ställs i förhållande till andra kategorier: ”Muhammeds inverkan på muslimskt liv kan inte överskattas eftersom han fungerade som både religiös och politisk ledare för Medina [...]” (Esposito 2001:35). Begreppet religiös och begreppet politisk binds samman av den additiva konjunktionen ”och”, ifråga om Muhammeds ledarskap. Samtidigt skiljs begreppen åt eftersom Muhammed antas ha varit ”både” en religiös ledare och en politisk ledare. Det finns flera liknande formuleringar. Ett exempel på en liknande formulering, fast utan religionsbegreppet, återfinns i Espositos andra kapitel, som behandlar

islams expansion: ”Redan från början existerade och spred sig islam som både samfund och stat, som både tro och politiskt system” (Esposito 2001:61). Andra formuleringar lyder: ”Islam omfattade [under sin spridning] både en tro och ett sociopolitiskt system”, ”De [muslimerna] spred en livsstil som påverkade såväl den politiska och sociala ordningen som individens liv och religionsutövning” (Esposito 2001:62).

Ovanstående konceptuella uppdelning återkommer även senare i boken när Esposito beskriver vad han uppfattar som ”islamiska reform- och förnyelserörelser”: ”De islamiska reform- och förnyelserörelserna sökte ge nytt liv åt sina samhällen genom en moralisk rekonstruktion som förvandlade inte bara det religiösa utan även det sociopolitiska livet” (Esposito 2001:168). Utifrån dylika formuleringar hos Esposito är det möjligt att ställa upp en serie begrepp och uttryck som länkas samman utifrån ett system av skillnader och likheter:

Religiös	Politisk
Tro	Politiskt system
Samfund	Stat
Individens liv och religionsutövning	Politisk/social ordning
Religiöst liv	Sociopolitiskt liv

*Tabell 8: Distinktioner kopplade till kategorierna religion och politik i John Espositos Islam: den raka vägen*

Som tabellen visar använder Esposito sig av ett klassifikationsschema som konceptuellt skiljer mellan det religiösa och det politiska; representationen konstruerar religion och politik som kategorier hörande till olika aspekter av verkligheten. Samtidigt representeras islam som både politiskt och religiöst.

Anne Sofie Roald beskriver åtskillnaden mellan ”det religiösa” och ”det världsliga” inom islam på följande sätt: ”Då vi talar om kristendom och judendom idag, är det naturligt för oss att se det religiösa som åtskilt från det världsliga. Det handlar om två skilda sfärer. Skillnaden mellan religionen (*din*) och världen (*dunya*) finns även i islamiskt tänkande”. (2005:139 [förf. kursivering]). Roald fortsätter med att skilja mellan ”gudsförhållandet” och ”politiken”:

De flesta muslimer anser att de religiösa plikterna tillhör den vertikala dimensionen, det vill säga förhållandet mellan Gud och människan. Politiken däremot anses inte ha något med gudsförhållandet att göra, mer än att politikernas etiska grundinställning bör vara islamisk och att de också bör styras av den (2005:139-140).

Religiösa plikter och gudsförhållandet å ena sidan står alltså *i kontrast* till politiken å andra sidan, enligt Roald. Beskrivningen verkar grunda sig i ett emiskt perspektiv, eftersom Roald använder uttrycket "[d]e flesta muslimer anser [...]".

I en liknande emisk beskrivning inom samma ämne framställer Roald islam som en livsstil. Hon betonar dock tydligt att detta inte behöver ha med politik att göra:

Det kan vara befogat att betrakta islam som en livsstil, ett sätt att leva, men därav följer inte med nödvändighet att den politiska sfären utgör en del av denna livsstil. Däremot är det sociala perspektivet i högsta grad inlemmat i det religiösa budskapet, också för muslimer som tydligt skiljer mellan politik och religion (2005:140).

Vad som är intressant med ovanstående citat är den implicita förståelsen av "den politiska sfären". Den politiska sfären, såsom Roald framställer den, verkar vara möjlig att skilja från såväl människors livsstil som deras sociala engagemang. Men vad blir då kvar av denna "politiska sfär" som muslimer i framställningen tydligt skiljer från sin religion?

Enligt Russell T. McCutcheon används kategorin "politisk islam" ofta retoriskt genom att den förutsätter och pekar mot sin motsats: någon typ av opolitisk, religiös, spirituellt, trosfokuserad, etc., islam. Uppdelningen implicerar oftast även en värdering: en äkta religiös tradition håller sig borta från politiska maktkamper:

Members of so-called politicized religious movements are therefore those who [...] mistakenly think that their beliefs have something to do with their behaviors, the behaviors of others, and the institutions in which they live and interact. [...] [A]uthentic faith is private and apolitical whereas false or politically-charged faith [...] is a grave misuse and an inauthentic expression (McCutcheon 2005:68-69).<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> McCutcheon analyserar i det här sammanhanget olika varianter av kategorin "politisk islam", utifrån hur den använts av ett antal forskare och profiler i media: statsvetaren Graham Fuller, antropologen Clifford Geertz, journalisten Irshad Manji, författaren Karen Armstrong, islamologen Vincent Cornell, m.fl.

Andra beskrivningar som Roald gör verkar vara mer etiska till sin karaktär. I inledningen till boken uttrycker sig Roald på följande sätt:

Eftersom ”islamisk” är ett begrepp som preciserar att något grundar sig på islam såsom religiös riktning, är det missvisande att använda begreppet om till exempel stater. De agerar i stort sett utifrån politiska orsaker och ändamål, inte utifrån islamiska föreskrifter (2005:21).

Detta citat bär som jag ser det på ett antal viktiga normativa antaganden som bör synliggöras. Dels antas det att religion står i skarp kontrast till politik; dessa antas vara två ömsesidigt uteslutande domäner. Detta kontrastförhållande är särskilt tydligt då ”politiska orsaker och ändamål” antas vara något annat än ”islamiska föreskrifter”. Konsekvensen blir att stater som de facto anger islamiska föreskrifter som bas för sina politiska ändamål, egentligen är enbart ”politiska”, eftersom det är missvisande att beskriva dem som ”islamiska”. Det antas alltså finnas någon typ av standard enligt vilken det är möjligt att bedöma vad som är ett korrekt respektive inkorrekt agerande utifrån islamiska föreskrifter.

Senare i boken återvänder Roald till detta tema. Hon hävdar att ”[m]ånga muslimska statsöverhuvuden utnyttjar islam för att legitimera sin politiska makt, men de använder sällan den religiösa lagen mer än vad som tycks dem nödvändigt” (2005:140). Påståendet implicerar en distinktion mellan ett användande som är slugt och taktiskt, i syfte att legitimera politisk makt, och ett användande som saknar dessa negativa drag. Att statsöverhuvuden ”sällan” använder ”den religiösa lagen mer än vad som tycks dem nödvändigt”, syftar på en användning som är enbart instrumentell. Men i kontrast till vad? En sådan framställning implicerar att det finns användningar som är mer ”korrekta”, eller ”bättre”; användningar som inte legitimerar politisk makt.

Roalds framställning ovan är ett bra exempel på vad Craig Martin kallar för ”användning av religion” retorik, i en av dess former: religion antas vara apolitisk, och en användning av religion inom politik är således, a priori, ett missbruk av religion (Martin 2010:1). Denna skenbart deskriptiva retorik används av Roald i ovanstående sammanhang för att avlegitimera politiska ledares tolkningar av islam. Roalds användning sammanfaller väl med Craig Martins exempel på hur strategin fungerar:

For instance, one might imply that religion simply is apolitical in order to judge negatively an actively political Muslim group whose interests are at odds with one’s own. If Islam is a religion,

and if religion is naturally apolitical, then there must be something wrong or something bad about those Muslims who “unnaturally” appeal to their tradition when attempting to shape politics and state policies (2010:6).

Det finns ett antal intressanta skillnader i Roalds och Espositos framställningar av religion och politik. Esposito är noga med att framställa islam som både politiskt och religiöst. Roald, i kontrast, implicerar i ett flertal framställningar att de flesta muslimer skiljer mellan religion och politik, samt att islamiska föreskrifter är något tydligt separerat från politiska ändamål. I vissa av Roalds framställningar antas det vidare att religion och politik per definition syftar på skilda områden. Det är intressant att se hur de båda författarna lyckas anspela på vanliga populärkulturella föreställningar om ”religion” och ”politik”, men ändå kommer till olika slutsatser ifråga om hur islam bör representeras. I det här sammanhanget är det lätt att hålla med Timothy Fitzgerald när han hävdar att distinktionerna religion/sekulär och religion/politik är ”popular discourse dressed up to look like serious analytical categories” (Fitzgerald 2011:125).

### **Esposito**

I - S - L - A - M	
Religion	Politik
Tro	Social ordning
Samfund	Stat
Individens religionsutövning	

### **Roald**

I S L A M	<=>	P O L I T I K
Religiös riktning		Stater
Islamiska föreskrifter		Politiska orsaker och ändamål
Gudsförhållandet		Politiken
Livsstil/socialt perspektiv		Politisk sfär

*Tabell 9: Kategorierna religion och politik i representationen av islam; en jämförelse mellan Anne Sofie Roald och John Esposito*

Tabellen ovan visar att det finns – vissa skillnader till trots – en hel del likheter i de båda författarnas användning av kategorierna religion och politik. I båda fallen antas det att religion och politik syftar på olika aspekter av verkligheten, en distinktion som framstår som naturlig i framställningarna. En sådan uppdelning innebär att det som avses med religion i båda fallen *avpolitiserar*. I Espositos framställning skiljs islam som ”tro”, ”samfund” och ”individens religionsutövning” från vad som antas vara islams politiska område. I Roalds framställning antas på ett liknande sätt att människors livsstil, sociala engagemang och förhållande till gud kan skiljas från ”den politiska sfären”.

Ovanstående granskning av religionsförståelser och konstruktioner av kategorin religion utgör diskursanalysens sista del. I diskussionsavsnittet som följer direkt på detta avsnitt kommer jag att resonera kring övergripande tendenser som analysen har identifierat i materialet. Tendenserna kommer att knytas till centrala diskursteoretiska begrepp som *makt*, *hegemoni* och *ideologi*. Därefter kommer jag i diskussionsavsnittet att föra en konstruktiv diskussion om hur alternativa representationer av islam och muslimer kan se ut i läroböcker.

## 7. Diskussion

I inledningskapitlet formulerade jag två övergripande forskningsfrågor. Dels var ambitionen att undersöka vilka diskursiva/sociala praktiker som har betydelse för hur islam konstrueras och framställs som studieobjekt i introduktionsböcker till islam på religionsvetenskapliga grundkurser vid fyra lärosäten i Sverige. I det här sammanhanget var jag intresserade av vilka, om några, problem som möjligen kunde identifieras i läroböckerna. Dels var syftet att formulera utgångspunkter för en alternativ framställning som undviker de problem som identifierats.

I detta avsnitt kommer jag till en början att fokusera på den första frågeställningen. Utifrån diskursanalysen är det möjligt att ge exempel på olika diskurser som framträder i läroböckerna och jag kommer i det följande att ringa in viktiga problemområden utifrån fyra tendenser som kan identifieras. Dessa tendenser tar sig uttryck på en *textuell-* och *diskursiv nivå*, men kommer i detta avsnitt framför allt att diskuteras i relation till den *sociala praktikens nivå*: tendenserna sätts i relation till *makt, hegemoni* och *ideologi*. Därefter kommer avsnittet att beröra *diskursordningen*. Jag kommer då att diskutera huruvida dominerande diskurser inom religionsvetenskapen reproduceras eller utmanas i materialet.

Slutligen kommer jag att övergå till den andra frågeställningen och föreslå ett antal riktlinjer och konstruktiva utgångspunkter för alternativa framställningssätt av islam och muslimer i introducerande läroböcker. Jag kommer att argumentera för hur det utifrån dessa riktlinjer är möjligt att lösa en del av de problem som analysen har identifierat i läroböckerna.

### 7.1 Tendenser i materialet kopplade till makt, hegemoni och ideologi

Som tidigare nämnt är det möjligt att urskilja fyra vanligt förekommande tendenser i texterna. Den första tendensen gäller *normativitet*. Diskursanalysen visar att läroböckerna ger uttryck för normativa perspektiv i huvudsakligen två avseenden, som ibland knyts ihop. Dels finns det i Göran Larssons framställning exempel på hur urkunder som Koranen rimligen bör läsas, förstås och kontextualiseras. Ett sådant perspektiv är uttryckligen normativt. Dels finns det hos alla författare exempel på personifieringar av abstrakta begrepp som ”islam”, ”Koranen”, ”islamisk teologi”, ”de islamiska rättskolorna”; vanligen genom uttryck som ”enligt islam



...”, eller ”de islamiska rättskolorna förbjuder inte...”. Sådana uttryck implicerar ett normativt ställningstagande eftersom de inte avgränsas till någon individ, grupp, rörelse, diskurs eller liknande. Framställningssättet placerar författaren som språkrör för islam och muslimer och föreskriver hur ett givet ämne ska förstås.

En vanlig diskursiv strategi för att relativisera och avlegitimera vissa tolkningar/uppfattningar av islam består i att representera dem som partikulära, kontextuella, speciella, etc. *i kontrast till* vad ”islam”, ”Koranen”, eller ”islamisk teologi” står för i en viss fråga. Göran Larsson skiljer exempelvis mellan Koranpassager som är ”mycket tydliga” å ena sidan, och muslimers *tolkningar* å andra sidan. Anne Sofie Roald skiljer på ett liknande sätt mellan vad de islamiska rättskolorna föreskriver i kontrast till vad som betecknas som ”speciella tolkningstraditioner”. I båda fallen legitimeras den förstanämnda förståelsen eller uppfattningen på bekostnad av den senare, och maktaspekter osynliggörs.

För det andra tenderar framställningarna i texterna att vara *konsensusbetonande*. Denna andra tendens har tydliga länkar till den första tendensen. När författarna avgör vad islam som abstrakt koncept säger om x eller y, leder detta också till ett betonande av konsensus och ett osynliggörande av skillnader. De framställningar som lyfts fram som exempel ovan låser alla fast en given förståelse av vad ”islam”, ”Koranen”, ”islamisk teologi”, etc., innebär och exkluderar andra alternativa och konkurrerande förståelser. Sådana representationer är *hegemoniska*, eftersom partikulära förståelser och tolkningar av islam lyfts ur sitt partikulära sammanhang och istället framstår som universellt giltiga.

Diskursanalysen ger exempel på ett antal diskursiva tekniker som resulterar i ett betonande av konsensus. En sådan teknik går ut på att framställa normer som faktiska beteenden: istället för att skriva att muslimer *bör* följa islams fem pelare, hävdar John Esposito att alla muslimer faktiskt följer islams fem pelare. En annan diskursiv teknik som används på ett sätt som främjar konsensus är kategorin ”inifrånperspektivet” i Anne Sofie Roalds framställning. Roald antar att det finns ett inifrånperspektiv, från vilket de islamiska källorna kan betraktas. I motsats till redogörelsen för utifrånperspektivet knyts inte inifrånperspektivet till makt, auktoritet, tolkningsföreträde och konflikt, vilket får som effekt att det framstår som konsensusorienterat. Eftersom ”muslimska och islamiska lärde” åsyftas i beskrivningen av inifrånperspektivet osynliggörs dominans- och maktrelationer mellan de som betecknas som

”lärde” och de muslimer som, givet okända kriterier, inte förtjänar denna titel. Framställningen är i denna mening *ideologisk*.

För det tredje identifierar jag en tendens till *essentialisering*; en tendens som har nära kopplingar både till normativitet och till konsensusbetonade framställningar. Det finns flera diskursiva strategier som resulterar i en essentialisering av islam och muslimer. En sådan strategi går ut på att författarna använder distinktioner som funktionellt ligger nära uppdelningen essens/manifestation. Exempel på sådana distinktioner Roalds uppdelning mellan islamisk ram/kulturspecifika uttryck, och Espositos separation mellan uppenbarelsen/uttryck. Den första kategorin i båda dessa dikotomier kopplas till konsensus, ”rötter”, ”det gemensamma”, etc., och den senare kategorin antas vara någon typ av kulturell variabel. I båda fallen essentialiseras någon typ av islam och skiljs från vad som antas vara dess ”uttryck”, ”flexibilitet”, kulturella variationer, etc.

För det fjärde, slutligen, återfinns även en tendens till *avpolitisering*. Denna tendens är tätt kopplad till konsensusbetoning och essentialisering. Framst hos Esposito och Roald framkommer diskurser som konstruerar uppdelningar mellan kategorierna religion och politik. Roald hävdar att islam såsom religiös rörelse inte bör blandas ihop med stater som agerar utifrån politiska syften och ändamål, samt att muslimska statsöverhuvuden ”utnyttjar islam” som politisk legitimering. Således implicerar hon en separation mellan islam som religion å ena sidan och politik å andra sidan. Esposito representerar islam som både politiskt och religiöst, i ett schema där religionskategorin länkas till tro, samfund och individens religionsutövning, medan kategorin politik länkas till stat och social ordning. I båda fallen avpolitiserar det som antas höra till kategorin religion genom att det essentiellt skiljs från det som antas höra till kategorin politik. Genom att avskriva islam och/eller religion från det politiska fältet *maskeras politiska konflikter och dominansrelationer inom ett muslimskt/islamiskt sammanhang*, exempelvis mellan olika tolkningstraditioner, uppfattningar, åsikter, värderingar, etc. Detta skänker framställningarna en tydlig ideologisk karaktär.

## 7.2 Diskursordningen

I böckerna förekommer inslag av både en *sui-generis diskurs* och en *naturalistisk diskurs* utifrån McCutcheons definitioner. Framst hos Göran Larsson återfinns ett naturalistiskt

perspektiv, i den meningen muslimer på flera ställen representeras som sociala aktörer, inbäddade i historiska, politiska och sociala förhållanden. Larsson betonar även att alla Koranläsningar delvis är att förstå utifrån läsarens förförståelse, samtid och kontext. Hos Anne Sofie Roald dyker ett konstruktionistiskt perspektiv främst upp när patriarkala tolkningstraditioner relativiseras utifrån historiska och kontextuella faktorer. Roald framställer således på flera ställen tolkningar av islam som historiska produkter, vanligen utförda av män. Detta perspektiv är relativt ovanligt i böckerna då det inte enbart beskriver viktiga tolkningsskillnader, utan även försöker ge en *förklaring* till varför skillnader uppstår, reproduceras och eventuellt utmanas.

Sui-generis diskursen kan identifieras på flera ställen i böckerna, särskilt i tendensen till *essentialisering* som beskrivs i föregående avsnitt (7.1). Distinktioner som tro/uttryck, islamisk ram/kulturspecifika uttryck, etc. kan relateras till sui-generis diskursens första diskursiva regel och essens/manifestation uppdelningen. Det är även möjligt att identifiera karaktärsdrag kopplade till den andra diskursiva regeln som handlar om hur studieobjektet, i det här fallet islam, bör studeras. Samtliga böcker förhåller sig huvudsakligen *beskrivande* till islam och muslimer; teoretiskt förankrade försök till *förklaringar* lyser i stort med sin frånvaro. Anne Sofie Roalds användning av kategorierna inifrån- och utifrånperspektiv illustrerar i det här sammanhanget tydligt den spänning som sui generis diskursen framställer mellan samhällsvetenskapliga förklaringsmodeller och någon typ av ”inifrånförståelse”. Utifrån Roalds beskrivning måste ett teoretiskt förklaringsbaserat forskarperspektiv (utifrånperspektivet) kompletteras med en förståelse av islam som antas ligga inom dess eget ramverk (inifrånperspektivet). Att utifrånperspektivet vidare framställs som liktydigt med ”orientalism” förstärker bilden av dess bristfälliga karaktär i sammanhanget.

Sui generis diskursens fjärde, femte och sjätte regel har jag inte på något tydligt sätt lyckats identifiera i materialet. Dessa regler handlar om de insikter forskare erhåller efter att ha lyckats tolka och dechiffrera religiösa symboler; insikter utifrån vilka forskaren kan kritisera (vad som uppfattas som) samtida alienerade, sekulariserade förhållanden. I den meningen sådana drag finns i läroböckerna är de inte speciellt framträdande.

### 7.3 Förslag på riktlinjer för alternativa framställningssätt

”Vad kan man egentligen begära?”, frågar sig islamologen Jonas Otterbeck i en artikel som behandlar läroböckers representation av islam på gymnasienivå. Otterbeck föreslår ett antal saker som han anser att man kan begära av böcker i religionskunskap (2006:257–260). En del av dessa direktiv kan, som jag ser det, även riktas mot de läroböcker som undersöks i föreliggande uppsats. De förslag på riktlinjer för läroböcker om islam och muslimer som ges i detta avsnitt kommer emellertid att skilja sig en del från Otterbecks förslag, eftersom jag, till skillnad från Otterbeck, är inriktad på universitetsläroböcker. Således kommer jag i det följande att föreslå några lösningar på en del av de problem som framkommer i det textmaterial jag har analyserat.

#### 7.3.1 Distinktionen etisk/emisk och intersubjektivitet

If one takes religion, religious impulses, sensibilities, and private convictions at face value and as self-evident, extraordinary causes of other human phenomena, one conveniently avoids ever confronting that religion may well turn out to be among the more enduring and powerful means humans have developed for legitimizing, contesting, and monitoring social cohesion and identity (McCutcheon 2001:14).

Några av de problem som kan identifieras i läroböckerna är, som jag ser det, möjliga lösa genom en åtskillnad mellan emiska och etiska perspektiv. Det emiska perspektivet kan förstås som den process där forskaren beskriver en islamförståelse hörande till någon muslimsk individ, grupp, rörelse eller institution. På denna beskrivande nivå är det viktigt undvika formuleringar som ”enligt muslimsk uppfattning...”, ”enligt islam...”, ”enligt islamisk teologi...”, etc., och istället synliggöra vems perspektiv som förs fram. I sin analys av gymnasieläromedel föreslår Jonas Otterbeck följande:

Det första [av några viktiga saker som kan göras] är att skapa en text som inte döljer vem som talar eller, mer precist, vems tolkning som förs fram. Det bör vara klart för var och en som arbetat med islam under någon tid att islam inte kan presenteras som ett homogent tankesystem eller som en socialt sammanhållen religion. Tolkningarna skiftar över tid, i olika sociala skikt, beroende på genuskonstruktion, beroende på materiella och kulturgeografiska förhållanden osv. (2006:257–258).

Denna beskrivande nivå bör fokusera på intersubjektivt tillgängliga anspråk, konstruktioner, hävdanden, etc., som kan kopplas till muslimska aktörer, grupper, rörelser och institutioner. Som Craig Martin uttrycker saken: “we cannot study ‘Islam’ itself – since it doesn’t exist – although *we can* study all those different groups that make claims about what Islam really is or is not” (2012:161).

Den beskrivande nivån bör sedan skiljas från en förklarande/återbeskrivande nivå där forskaren använder sig av etiska begrepp och kategorier för att förklara, organisera, systematisera, jämföra, analysera, etc., det etiska material som ligger för handen. Dessa etiska begrepp och kategorier bör kunna hänföras till, eller åtminstone fungera inom, någon teoretisk disciplin som sociologi, psykologi, antropologi, etc. Ett sådant teoretiserande finns, om än ofta implicit, på en del ställen i läroböckerna som analyserats. Anne Sofie Roald riktar exempelvis kritik mot patriarkala tolkningstraditioner och visar hur de varit möjliga givet en stratifierad och hierarkiskt ordnad samhällsstruktur som privilegierat män framför kvinnor. Sådana analyser hör dock till ovanligheterna i läroböckerna och analyserna bör, som jag ser det, tydligare förankras i exempelvis sociologiska teorier.

I analysavsnittet granskade jag ingående hur Anne Sofie Roald framställer det så kallade inifrån/utifrånproblemet som antas dela islamforskningen i olika läger. Genom att konsekvent tillämpa den ovanstående distinktionen mellan en beskrivande och en återbeskrivande nivå är det möjligt att lösa detta dilemma på ett sätt som inte tar hänsyn till någon form av privilegierat inifrånperspektiv. På en beskrivande nivå kan forskaren observera hur olika muslimer (eller icke-muslimer) anspråkar på att besitta något som betecknas som ”inifrånförståelse” eller ”inifrånperspektiv”. På en återbeskrivande nivå däremot kan forskaren studera hur inifrån/utifrån distinktionen fungerar som social mekanism. Distinktionen kan exempelvis användas av muslimska grupper eller individer som ett retoriskt verktyg i syfte att exkludera andra grupper eller individer, eller som en markör för påstådd autentisk kunskap, vilket försätter en viss grupp eller individ i en särskild social position.

Som tidigare nämnt är det omöjligt att studera Islam ”i sig självt”. En introduktionsbok till islamforskning bör således lägga fokus på det som finns intersubjektivt tillgängligt, det vill säga, muslimska uppfattningar, konstruktioner, praktiker, anspråk, hävdanden, etc., kopplade till något som kallas för islam. Således bör essentialistiska distinktioner som islamisk

ram/kulturspecifika uttryck, uppenbarelsen/uttryck, rötter/uttryck, etc., undvikas eftersom de oftast implicerar en dimension som inte är åtkomlig för forskaren. Det är viktigt att betona att detta på intet sätt innebär något förbud mot generaliseringar. Tvärtom, en introduktionsbok bör föreslå abstrakta etiska begrepp och kategorier som samlar någon typ av tendenser, gemensamma drag, principer, eller dylikt, vilka antas höra till en större grupp muslimer, eller någon muslimsk strömning. De begrepp och kategorier som forskaren använder bör dock uppfattas som verktyg (utformade i enlighet med forskarens nyfikenhet, intressen och syften) för att organisera och systematisera en brokig mängd empiriska data. Som verktyg bör de ständigt vara föremål för kritik och granskning från andra forskare.

### 7.3.2 Kategorin religion

Ett exempel på hur etiska begrepp och kategorier kan ifrågasättas återfinns i den här uppsatsens kritik av kategorin religion. I analysen av läroböckerna har jag gett några exempel på problematiska användningar av begreppet. Genom att i någon mening essentiellt separera det som kategorin religion antas referera till från politiska/ideologiska diskurser och processer, skriver författarna in sig i en *sui generis* tradition inom religionsvetenskapen.<sup>40</sup> Som nämnt i analysen menar jag att denna position är problematisk, och jag håller således med Craig Martin när han hävdar att religion/stat och religion/politik inte bör uppfattas som binära motsatspar:

[T]he opposition between "religion" and "state," deployed in the cases in which "state" is opposed to some private, apolitical spirituality, should be abandoned because it maintains the belief that the powers of non-state institutions are somehow separable from the powers of state institutions. Most of those institutions colloquially called "religious" are not private and apolitical. They are social institutions that educate, habituate, and socialize bodies with discourses, ideologies, desires, and fears (2010:126).

Om man i läroböcker gör en separation mellan emiska anspråk och etiska förklaringar/återbeskrivningar/analyser – som förslagits i föregående avsnitt – kan detta problem lösas. På en emisk nivå kan forskaren naturligtvis beskriva hur någon given muslimsk aktör eller grupp essentiellt skiljer mellan "religion" och "politik". Men på en återbeskrivande/etisk nivå kan jag inte se något skäl till att "religion" bör uppfattas som något

---

<sup>40</sup> Det ska påpekas att denna användning av religionsbegreppet främst återfinns hos John Esposito och Anne Sofie Roald.

skilt från ”politik”. Tvärtom kan forskaren på återbeskrivande nivå kritiskt granska vilka sociala och politiska/ideologiska intressen som tillgodoses genom en essentiell distinktion mellan ”religion” och ”politik”.

### **7.3.3 Misstänksamhetens hermeneutik och reduktionism**

The words of everyday language, like the concepts they express, are always susceptible of more than one meaning, and the scholar employing them in their accepted use without further definition would risk serious misunderstanding (Durkheim 1952:41).

[I]f all we do is provide color commentary to Muslim lives and self-understandings, Islamic studies has largely failed not only itself, but the broader set of critical discourses that attempt to deconstruct the religious, the spiritual, and the faith-based in favor of less amorphous and more socio-rhetorical categories (Hughes 2007:80).

Förmodligen har det redan framgått att jag anser att det akademiska islamstudiet bör introduceras inom ramen för ett kritiskt och teoretiskt sammanhang. Det teoretiska sammanhanget bör vara tvärdisciplinärt och använda sig av förklaringsmodeller och analysverktyg från flera discipliner (jfr Hughes 2007:8). I det följande kommer jag dock att fokusera på främst sociologiska och diskursteoretiska angreppssätt, eftersom jag är mest bekant med dessa.

Två nyckelbegrepp som kan användas för att befästa riktlinjerna till ett kritiskt studium är *misstänksamhetens hermeneutik* och *reduktionism*. Misstänksamhetens hermeneutik är en metod som enkelt uttryckt innebär att forskaren, på en förklarande/analytisk/återbeskrivande nivå, bör förhålla sig skeptisk till studieobjektets – i det här fallet muslimers – anspråk, hävdanden och uttryck. Ett exempel kan användas för att illustrera detta. Många muslimer uppfattar Koranen som en helig bok, en uppfattning som kan beskrivas av forskaren. På en återbeskrivande nivå, däremot, bör den beskrivna informationen utsättas för kritisk analys (jfr Martin 2012:xii): hur och när skrevs/sammanställdes boken? Av vem/vilka? Vilka sociala sammanhang ledde till att denna bok fick en särskild och privilegierad (”helig”) status? Vems intressen tillgodoses när boken tillskrivs egenskaper som exempelvis ”helig”?

Nära relaterat till misstänksamhetens hermeneutik ligger begreppet reduktionism. Reduktionism innebär att en händelse översätts eller reduceras till exempelvis sociala termer.

Återigen får ett exempel tydligöra detta. En imam som håller en fredagspredikan i en moské i Göteborgs kan uppmana auditoriet att de alltid bör be fem gånger om dagen, eftersom denna praktik kommer att leda till belöning i efterlivet. Det finns naturligtvis många sätt att uppfatta denna uppmaning på, men några frågor av relevans för ett socialt studium av en predikan kan vara följande: vilka sociala funktioner fyller denna uppmaning? Kan uppmaningen leda till att fler muslimer sluter sig till en viktig ritual som i sin tur förstärker imamens och moskéns auktoritet inom det muslimska samfundet? Kan uppmaningen syfta till att hindra (särskilt unga) muslimer från att (i alltför stor utsträckning) ta del av det omgivande samhällets aktiviteter, erbjudanden, eller dylikt? Kan uppmaningen, med andra ord, fungera som någon typ av social kontrollmekanism för att befästa sociala identiteter och relationer? Ovanstående är exempel på relevanta frågeställningar för en sociologisk analys av islamisk predikan.

Både reduktionism och misstänksamhetens hermeneutik utgör grundläggande metodiska förhållningssätt som enligt min mening bör vara tydligt integrerade i en introduktion till islamstudiet.

#### **7.3.4 Läroböckernas utformning**

Hur kan samtliga av de ovannämnda riktlinjerna och direktiven implementeras i läroböcker om islam? För att besvara frågan på ett optimalt sätt bör svaret förankras i pedagogiska och didaktiska förhållningssätt. Eftersom jag inte är speciellt bevandrad i varken pedagogik eller didaktik har jag istället valt att koka ner de resonemang som förts under rubrikerna 7.3.1-7.3.3 till två konstruktiva förslag. I förslagen återkopplar jag till Staffan Selanders läromedelsanalys. Jag argumenterar för att alternativa utformningar av läroböcker på universitetsnivå fortfarande bör befinna sig någonstans i gränslandet mellan genren *lärobok* och *vetenskaplig text* (se avsnitt 5.2), men att böckerna på vissa områden bör närma sig den vetenskapliga texten.

1. Läroböckerna bör inkludera *beskrivningar* av muslimska uppfattningar, förståelser och praktiker, kopplade till individer, grupper, institutioner, diskurser och strömningar. Detta motsvaras ungefär av vad Selander benämner som *kognem*, det vill säga information om aktörer/agenter, händelser, tid, plats och objekt. Presentationen av dessa beskrivningar kan vara tematiskt ordnad utifrån Selanders modell av läroboksgenren, men varje tema behöver nödvändigtvis inte behandlas på samma sätt. Generaliseringar är naturligtvis oundvikliga,



särskilt om introduktionsböckerna avser att beskriva uppfattningar, förståelser och praktiker genom hela islams historia. Generaliseringarna bör märka ut övergripande drag kopplade till de strömningar som beskrivs, exempelvis skillnader mellan sunni- och shiaislam. Generaliseringarna bör dock alltid vara föremål för reflektion; studenterna ska kunna se vilka kategorier och begrepp som författaren använder för att beskriva och organisera vad som i själva verket är en oerhörd mängd empiriska data. Författaren bör även synliggöra sitt urval: vilka grupper och strömningar som tas upp, respektive inte tas upp, och varför detta urval gjorts. En sådan självreflektion kan också hjälpa till att spräcka myten om att en lärobok berör allt väsentligt i ett givet ämne (jfr Otterbeck 2006:258).

2. Läroböckerna bör inkludera *kritiska metoder* – som misstänksamhetens hermeneutik, reduktionism, uppdelningen emisk/etisk – och *teoretiska perspektiv*, vilka tillsammans kan användas för att förklara, analysera, kontextualisera, historisera, etc., den beskrivna informationen som presenteras. Selander talar i det här sammanhanget om lärobokens *förklaringar*, och jag vill – vilket förmodligen har framgått vid det här laget – särskilt betona vikten av denna aspekt när det gäller introduktionsböcker till islam.

Ovanstående teori- och metodrelaterade direktiv ska inte uppfattas som att läroböckerna måste innehålla en tung teoretisk apparat som tar upp merparten av innehållet. Icke desto mindre vill jag hävda att grundläggande teoretiska och metodologiska utgångspunkter måste finnas med om läroböckerna ska uppfattas som en introduktion till *forskningen* om islam. Här är det, som jag ser det, viktigt att läroböcker på universitetet profilerar sig och på allvar skiljer sig från exempelvis gymnasieläroböcker om islam och/eller religion. Utifrån Selanders modell hävdar jag sålunda att läroböckerna om islam, i det här sammanhanget, måste närma sig den vetenskapliga textens genre. Studenterna bör introduceras till teoretiska koncept och kategorier som används inom antropologi, sociologi, kulturstudier, och liknande discipliner med människor som studieobjekt. Koncept och kategorier som använts i tidigare islamforskning bör inkluderas – lärobokstexten bör, i Selanders terminologi, inte vara *sluten* – men den tidigare forskningens modeller och begrepp ska också kritiskt granskas och eventuellt revideras, omstruktureras eller överges. Förslagsvis kan läroböckerna, vidare, innehålla några tillämpningar av teoretiska koncept och kategorier på olika typer av muslimskt/islamiskt textmaterial.

I och med dessa två utgångspunkter för alternativa framställningssätt av islam och muslimer i läroböcker avslutar jag uppsatsens konstruktiva del. I avsnittet som följer kommer jag till sist kort reflektera över huruvida uppsatsens slutsatser och resultat bekräftar eller reviderar tidigare forskning om religionsvetenskaplig och islamologisk litteratur.

#### 7.4 Avslutande reflektioner

Fallstudien som uppsatsen utgör kan sägas dokumentera en del av de teser som drivs i den tidigare forskningen. Genom att relatera resultatet i diskursanalysen till Aaron Hughes undersökning (2007) av islam i universitetslitteratur, kan intressanta likheter identifieras.<sup>41</sup> Dels är det möjligt att identifiera förekomsten av *essentialistiska* perspektiv och kategorier. Detta perspektiv framträder i uppdelningar som tro/uttryck, islamisk ram/kulturspecifika uttryck, uppenbarelse/uttryck, etc. Dels syftar böckerna i min studie, såväl som i Hughes undersökning, framför allt till att *beskriva* muslimer och islam, snarare än till att teoretisera, kritiskt granska och försöka formulera förklaringar.

Det är också viktigt i det här sammanhanget att påpeka att böckerna till stor del även reproducerar en *sui generis diskurs* inom religionsvetenskapen som helhet, och därmed dokumenterar den tes som Russell T. McCutcheon driver i sin studie (1997).

Trots dessa iakttagelser är det, som jag ser det, inte möjligt att dra några generella slutsatser om det universitetsbaserade islamstudiet i sin helhet. Det är påtagligt att det fortfarande saknas forskning om hur islam och muslimer framställs i litteratur som används på universitetet.

---

<sup>41</sup> Vissa likheter är naturligtvis givna eftersom både Hughes studie och föreliggande uppsats granskar John Espositos *Islam the Straight Path* – även om vi använder olika upplagor och översättningar. Jag skulle dock vilja hävda att analysen av Göran Larsson och Anne Sofie Roalds böcker också bekräftar Hughes huvudsakliga teser.

## Referenser

Andersson, D. & Sander, Å. (red.) (2009). *Det mångreligiösa Sverige: ett landskap i förändring*. (2. uppl.) Lund: Studentlitteratur.

Armstrong, K. (2000). *Islam: A Short History*. New York: The Modern Library.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Ayoub, M. M. (2002). "The Islamic Tradition". In Oxtoby W. G. (ed.) *World Religions: Western Traditions*. New York: Oxford University Press.

Berg, H. (2012). "The Essence of Essentializing: A Critical Discourse on 'Critical Discourse in the Study of Islam'". *Method & Theory in the Study of Religion*. 24(4-5), 337-356

Berman, E. (2009). *Radical, Religious, and Violent: the New Economics of Terrorism*. Cambridge: MIT Press.

Buchanan, I. (2010). *A Dictionary of Critical Theory*. New York: Oxford University Press.

Chr. Michelsen Institut (u.å.). *Professor Anne Sofie Roald*. Hämtad 16 november, 2012, från Chr. Michelsen Institut, <http://www.cmi.no/staff/?annesofie-roald>

Denny, F. M. (1993). "Islam and the Muslim Community" i Earhart, H.B. (ed.) *Religious Traditions of the World: a Journey Through Africa, Mesoamerica, North America, Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, China, and Japan*. San Francisco: Harper.

Denny, F.M. (1994). *An Introduction to Islam*. New York: Macmillan.

Eliade, M. (2008). *Heligt och profant: om det religiösa väsen*. Göteborg: Daidalos.

Esposito, J.L. (2001). *Islam: den raka vägen*. Lund: Studentlitteratur.

Esposito, J.L. (2005) [1988]. *Islam: The Straight Path*. Rev. 3rd edn. New York: Oxford University Press.

Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity.

Fairclough, N. (2003). *Analyzing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.

Fairclough, N. (2010). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. (2. ed.) Harlow: Longman.

Fitzgerald, T. (2011). *Religion and Politics in International Relations: the Modern Myth*. London: Continuum.

Gardell, M. (2010). *Islamofobi*. Stockholm: Leopard.

Georgetown University (u.å.). *John L. Esposito*. Hämtad 16 november, 2012, från Georgetown University, <http://www9.georgetown.edu/faculty/jle2/bio.html>

Giddens, A. (2007). *Sociologi*. (4., omarb. uppl.) Lund: Studentlitteratur.

Göteborgs universitet (u.å.). *Göran Larsson, Professor, Religionsvetenskap*. Hämtad 16 november, 2012, från Göteborgs universitet, <http://www.lir.gu.se/personal/larare-forskare/goran-larsson/>

Hallaq, W.B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hacking, I. (2000). *Social konstruktion av vad?* Stockholm: Thales.

Hjärpe, J. (1983). *Politisk islam: studier i muslimsk fundamentalism*. Älvsjö: Skeab.

Hughes, A.W. (2007). *Situating Islam: the Past and Future of an Academic Discipline*. London: Equinox

Härenstam, K. (1993). *Skolboks-islam: analys av bilden av islam i läroböcker i religionskunskap*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Jensen, J. S. (2011). "Revisiting the Insider-Outsider Debate: Dismantling a Pseudo-problem in the Study of Religion". *Method & Theory in the Study of Religion*. 23, 29-47.

Larsson, G. (2006). *Att läsa koranen: en introduktion*. Stockholm: Verbum.

Larsson, G. (2011). "Review of Aaron W. Hughes, *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*". *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 46(2), 259-262

Larsson, G. (2012) "History Strikes Back! Scientific and Pedagogical Implications of the Critical Study of Early Islam". *Islam and Christian-Muslim Relations* 23(4), 531-537

Lincoln, B. (1996). "Theses on Method". *Method & Theory in the Study of Religion*. 8(3), 225-27.

Loux, M. J. (1999). "Essentialism" i Audi, R. (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Magnusson, A. & Gunneng, H. (2008). *Granskning av utbildningarna inom religionsvetenskap och teologi*. Stockholm: Högskoleverket.

Malm, A. (2009). *Hatet mot muslimer*. Stockholm: Atlas.

Martin, C. (2012). *A Critical Introduction to the Study of Religion*. Sheffield: Equinox.

Martin, C. (2010). *Masking Hegemony: A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere*. London: Equinox.

Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing Religion: the Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.

McCutcheon, R.T. (ed.) (1999). *The Insider/outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*. London: Cassell.

McCutcheon, R.T. (2001). *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.

McCutcheon R.T. (2004). "Religion, Ire, and Dangerous Things". *Journal of the American Academy of Religion*. 72(1), 173-193.

McCutcheon, R.T. (2005). *Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less than Perfect Nation*. London: Equinox.

McCutcheon, R. T. (2006). "'It's a Lie. There's No Truth in It! It's a Sin!': On the Limits of the Humanistic Study of Religion and the Costs of Saving Others from Themselves". *Journal of the American Academy of Religion*. 74(3), 720-751

McCutcheon, R.T. (2007). *Studying Religion: an Introduction*. London: Equinox.

Nasr, S.H. (2002). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Orsi, R. (2004). "Fair Game". *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion*. 33(3/4), 87-89.

Otterbeck, J. (2000). *Islam, muslimer och den svenska skolan*. Lund: Studentlitteratur.

Otterbeck, J. (2006). "Vad kan man egentligen begära?" i Andersen, P.B., Dahlgren, C., Johannesson, S. & Otterbeck, J. (red.) *Religion, skole og kulturel integration i Danmark og Sverige*. København: Museum Tusulanums Forlag/Københavns universitet.

Otterbeck, J. (2010). *Samtidsislam: unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlsson.

Pike, K.L. (1967). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. (2., rev. ed.) The Hague: Mouton.

Rippin, A. (2012). "Provocation and Its Responses". *Method & Theory in the Study of Religion*. 24(4-5), 408-417

Roald, A.S. (2005). *Islam: historia, tro, nytolkning*. Stockholm: Natur och kultur.

Selander, S. (1988). *Lärobokskunskap: pedagogisk textanalys med exempel från läroböcker i historia 1841-1985*. Lund: Studentlitteratur.

Sharma, A. (ed.) (1987). *Women in world religions*. Albany: State Univ. of New York Press.

Smith, J. Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, W. C. (1991). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

Stenmark, M. (2012). *Religioner i konflikt: relationen mellan kristen och muslimsk tro*. Stockholm: Dialogos.

Winther Jørgensen, M. & Phillips, L. (2000). *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.