



UPPSALA
UNIVERSITET

UPPSALA UNIVERSITET

Teologiska institutionen

Religionshistoria och religionsbeteendevetenskap C, 15 hp

VT 2018

Emin Poljarevic

Betygsbestämmande lärare: Gabriella Beer

Islamism och antirasism

– en jämförelse av Sayyid Qutbs rassyn på 1940- och 60-talen

Olivia Abdel Aziz Saad
19951123-0162
olivia.saad.95gmail.com

Abstract

This study aims to clarify Sayyid Qutbs view on race, racism and racial equality, as expressed in his two works *Social Justice in Islam* and *Milestones*, and to identify similarities and differences between them. Using Jan Hjärpes radicalization theory as a framework, the study also aims to identify radical tendencies in Qutbs views on race and racism. The material has been analyzed by using a qualitative content analysis. The results show that Qutbs criticism of racism is present in both books. In *Social Justice*, his concept of racial equality is partly grounded in the islamic view on creation, while in *Milestones* his views are partly derived from the concept of the supremacy of God. The study also shows that there are clear radical aspects in *Milestones*, but barely any in *Social Justice*.

Key words: Islamism, Muslim Brotherhood, Race, Racism, Sayyid Qutb

Nyckelord: Islamism, Muslimska Brödrskapet, Ras, Rasism, Sayyid Qutb

Innehållsförteckning

| | |
|---|----|
| 1. Inledning | 4 |
| 1.1 Syfte och frågeställning | 9 |
| 1.2 Metod och teori | 10 |
| 1.3 Material | 13 |
| 1.4 Begreppsdefinitioner | 14 |
| | |
| 2. Bakgrund | 17 |
| | |
| 3. Undersökning | 19 |
| 3.1 Omnämmanden | 20 |
| 3.2 Människans ursprung och skapelse | 23 |
| 3.3 Ras i slams historia | 25 |
| 3.4 Skillnader mellan Islamiska och icke-islamiska samhällen | 30 |
| 3.5 Guds suveränitet | 34 |
| | |
| 4. Diskussion | 38 |
| 4.1 Social justice in Islam | 39 |
| 4.2 Milstolpar | 40 |
| 4.3 Skillnader och likheter | 42 |
| | |
| 5. Sammanfattning | 43 |
| | |
| 6. Litteraturförteckning | 44 |
| Primärkällor | 44 |
| Sekundärkällor | 44 |

1. Inledning

Islamism har under 1900-talet framförallt förknippats med det Muslimska brödraskapet. Det var en rörelse som grundades i Egypten på 1920-talet, och spreds snabbt över landet och till grannländer. Rörelsen såg religion som mer än bara religiositet, islam var även en statsordning och ett samhällsprogram. Centralt var tanken på alla muslimers samhörighet i en *ummah* ("nation"), vilket delvis innebar att allmosan – en religiös plikt – sågs som en skatt som lades på de rika för att hjälpa samhällets fattiga.¹

Sayyid Qutb, som gick med i Brödraskapet 1951, har beskrivits som rörelsens mest inflytelserika ideolog.² Han växte upp på landsbygden i Övre Egypten, som son till en aktiv nationalist. Han etablerade sig som litteraturkritiker och skönlitterär författare och skrev bland annat om landsbygdens sociala verklighet. Efter andra världskriget studerade han under en tid i USA, där han öppet kritiserade landets rasism, klassklyftor, sexuella exploatering och konsumtionsbesatthet. När han återvände till Egypten blev han medlem i det Muslimska Brödraskapet där han valdes in i det styrande rådet och blev redaktör för Brödraskapets officiella tidning *Ikhwan al-Muslimun*.³

Det är dock hans kritik av rasism som är huvudfokus i denna uppsats. Det är ett ämne som sällan diskuteras i relation till islamism, varför det både är intressant och meningsfullt att lyfta fram. Jämlikhet kan naturligtvis syfta på olika saker och existera i olika former. Jämlikhet mellan rika och fattiga har alltid varit centralt inom Brödraskapet, jämlikhet mellan män och kvinnor är ett ständigt tema i diskussioner om islam, men rasmässig jämlikhet inom islamism är ett mindre utforskat ämne.

Qutbs tänkande genomgick dock en betydande förändring. Runt den egyptiska revolutionen 1952 samarbetade Brödraskapet med de nationalistiska Fria officerarna, men efter mordförsöket på presidenten Nasser 1954 - som skyldes på Brödraskapet - dömdes Qutb till 23 år i det ökända Turafängelset. Där skrev han *Milstolpar* som smugglades ut i delar genom Brödraskapets underjordiska celler.

1 Jan Hjärpe, *Islamismen*, (Gleerups, 2010), 61-63.

2 Mattias Gardell, *Bin Laden I våra hjärtan*, (Leopard förlag, 2005), 79.

3 *Ibid*, 71-72

Den sammanställdes och publicerades 1964, och trycktes i fem upplagor innan den förbjöds.⁴

Qutb frigavs 1964, men året därpå anklagades Brödraskapet för en konspiration, där Qutb uppfattades som ”de islamiska revolutionärernas chefsideolog” eftersom man hade funnit hans *Milstolpar* hos alla arresterade Brödraskapsmedlemmar. Han torterades och hängdes 29 augusti 1966.⁵

Det som skedde i fängelset var dock betydande för Qutbs arv. Han blev som sagt torterad i fängelset, och bevittnade tortyr – som ibland ledde till döden - av andra brödraskapsmedlemmar. Jan Hjärpe menar att den systematiska tortyren och summariska rättegångar, med andra ord, regimen repression av Brödraskapet och andra aktivister, var grundorsaken till Qutbs oförsonliga synsätt och det vi idag kallar radikaliserings. Det var efter dessa erfarenheter som han deklarerade att våld mot regimer i den muslimska världen var legitimt om dessa inte följde islam. Enligt Hjärpe finns det många exempel på viktiga personligheter inom jihadistiska rörelser som har radikaliserats på grund av fängelsevistelser och tortyr.⁶

Det finns onekligen stora skillnader mellan Qutbs tidigare och senare skrivelser. Uppsatsens huvuduppgift blir just att undersöka dessa skillnader. Med boken *Social Justice in Islam*, som skrevs 1948, hade Qutb lagt grunden för det Gardell kallar ”folkhemsislamism”, vilket var ”en vision om ett islamisk samhälle byggt på principerna om social rättvisa, alla människors jämlikhet och absoluta åsiktsfrihet, där kollektivets och individens intressen skulle balanseras mot varandra”.⁷ *Milstolpar*, som skrevs i fängelset, har Gardell beskrivit som ”en programskrift för det revolutionära islamiska avantgardet”. Den senare har varit inflytelserik i radikala kretsar där man uppmuntrar till väpnad kamp, medan Qutbs tidigare skrivelser har influerat de som försöker etablera det islamiska samhället underifrån utan våldsamma metoder. Båda böckerna säljs i ständigt nya upplagor och har översatts till ett flertal språk.⁸

4 Ibid, 72.

5 Ibid

6 Jan Hjärpe, *Islamismen*, (Gleerups, 2010), 66.

7 Mattias Gardell, *Bin Laden I våra hjärtan*, (Leopard förlag, 2005), 71-72.

8 Ibid

Dessa två sidor av Qutbs eftermäle är intressanta eftersom de pekar på olikheter mellan aktivister i både vilka mål de försöker åstadkomma och vilka strategier som används för att uppnå dessa mål. Eftersom dessa två böcker har varit och är inflytelserika är det meningsfullt att fokusera undersökningen på dem.

Det har visat sig finnas ytterst lite skrivet om islamism och rasism. Det närmaste jag kom ämnet ras eller rasism var en avhandling med titeln ”Arabism and Islamism in Sayyid Qutb’s view on Nationalism” av Sayed Khatab.

Khatab skriver att Qutb kritiserade den sekulära, regionala nationalismen för att den per definition inte var universalistisk, till skillnad från islam som var öppen för hela mänskligheten. Qutb såg nationalismen som rasistisk, eftersom den gör skillnad på människor utifrån ras och nationalitet.⁹ Han beskrev till och med arabisk nationalism som ett uttryck för avgudadyrkan, en hednisk slogan, eftersom ras, hemland eller nation hålls upp som en avgud.¹⁰

Enligt Khatab vad han dock inte emot arabisk nationalism om den uppfattades som ett steg bort från kungadömen och kolonialmakter, och ett steg mot ett islamiskt samhälle - nationalisterna själva hade dock inte den uppfattningen.¹¹

Khatab har ändå funnit en idé om ett slags islamisk ”nationalism” hos Qutb. Det islamiska begreppet ”*ummah*”, som Khatab översätter till ”nation”, har Qutb definierat som den grupp människor som binds samman genom tro. Alla muslimer är således medlemmar av *ummah*. Utan tro finns det ingen *ummah*, då land, ras, språk, härstamning eller gemensamma materiella intressen inte är nog för att utgöra en *ummah*. Enligt Khatab såg Qutb nationalism som en trosbekännelse, det vill säga, islam är muslimernas nationalitet, och muslimer har ingen nationalitet förutom islam.¹²

”Nationalism” i Qutbs islamiska mening handlar alltså om en uppfattning om det globala muslimska samfundet som en ”nation”, där islam är den primära identitetsmarkören, där skillnader i etnicitet, språk, plats och trosläror är sekundära.

⁹ Sayed Khatab, *Arabism and islamism in Sayyid Qub’s view on nationalism*. University of Melbourne, 2004, 219-223.

¹⁰ Ibid, 227-228.

¹¹ Ibid, 231-233.

¹² Ibid, 221.

Det Qutb fann problematiskt med sekulär nationalism var att de betraktade nationalitet som den primära identitetsmarkören, medan religion var sekundärt. Qutb förespråkar således en övernationell ”nationalism” till skillnad från den regionala nationalismen.¹³

Det här konceptet är inte en avskild idé hos Qutb, utan vilar på hans sammanhängande religionspolitiska konstruktioner, vilket inkluderar hans syn på Guds suveränitet, islams universalitet och tjänande av Gud, samt filosofiska idéer om intellektet och människans ursprungliga natur.¹⁴

Khatab påpekar att detta koncept om islamisk ”nationalism” huvudsakligen återfinns i Qutbs senare skrivelser på 1960-talet, men de har rötter i hans skrivelser runt den egyptiska revolutionen 1952. Hans fokus låg redan då på ett distinkt islamiskt samhälle, samtidigt som han betonade nationalism utifrån ett islamiskt perspektiv. Dessa idéer började dock med tanken på ”hemlandet” som en idé i medvetandet snarare än en geografisk plats.¹⁵

Paul Brykczynski berör också Qutbs nationalism i en artikel med titeln ”Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb”.

Han hävdar att al-Banna (Muslimska brödraskapets grundare) och Qutb är två av dem viktigaste arabiska teoretikerna inom det som kallas ”islamism” eller ”radikal politisk islam”. Han påpekar dock att al-Banna var chefsteoretiker för det relativt fredliga Muslimska brödraskapet, medan Qutb har influerat dess mer radikala och våldsamma förgreningar.¹⁶

Genom en noggrann textanalys försöker Brykczynski undersöka skillnader mellan deras respektive koncept om nationalism, och deras åsikter om hur relationen mellan religion och nationalism bör se ut i relation till identitetskonstruktion. Han försöker sedan förklara skillnaderna mellan de två

13 Ibid, 218-219.

14 Ibid, 219.

15 Ibid, 2219-220.

16 Paul Brykczynski, “Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb”, *History of intellectual culture*, nr 1 (2005): 1-19.

teoretikerna genom att betrakta de olika sociala, politiska och intellektuella kontexter de arbetade inom. Brykczenski diskuterar även möjligheten att den panislamiska ideologin som återfinns hos dem båda kan betraktas som ett slags nationalism.¹⁷

Han snuddar alltså på samma tanke som Khatab – att Qutbs uppfattning om det muslimska samfundet kan uppfattas som ett slags ”nationalism” som inkluderar alla världens muslimer, där ”nationaliteten” inte utgörs av geografiska eller etniska identitetsmarkörer, utan av islam. Den ”pan-islamiska” ideologin kan således betraktas som en världsvid nationalism, en ”nationalism” som grundas på tro istället för hemland, en ”nation” där alla troende är inkluderade.¹⁸

John Calvert har skrivit en artikel där han analyserar Qutbs föreställningar av Amerika under och direkt efter hans studiemission i USA mellan åren 1948-50. Calvert argumenterar att Qutbs förståelse av Amerika var påverkad av hans tendens att se en kulturell splittring mellan det ”andliga Öst” och det ”materiella Väst”, en tendens som var tydlig redan under sent 1930-tal.¹⁹

Detta liknar min undersökning eftersom Calvert jämför två olika perioder i Qutbs liv – före och efter USA-vistelsen – medan jag jämför honom före och efter fängelsetiden. Vi tittar båda på om en förändring har skett i hans tänkande och skrivelser före och efter en (möjligtvis)betydande tid i hans liv. Calvert tror sig ha upptäckt en fundamental likhet mellan en tidigare och senare Qutb, vilket han anser bekräftar att USA-vistelsen inte orsakade Qutbs dualistiska syn av öst och väst, att den uppfattningen inte berodde på hans personliga erfarenheter. Det påståendet kan naturligtvis utmanas och undersökas vidare, men det vore intressant att utföra denna undersökning och upptäcka att fängelsevistelsen inte förändrade Qutbs syn av ras och rasism. Det är samtidigt viktigt att understryka att även om en förändring har skett är det inte nödvändigtvis på grund av en specifik händelse(i det här fallet fängelsevistelsen) – ett orsakssamband kan inte antas.

17 Ibid

18 Ibid

19 Calvert, John. 'The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Qub's American experience. *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 11, No. 1 (2000): 87-103.

1.1 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att klargöra hur Sayyid Qutb såg på ras, rasism och rasmässig jämlikhet, samt undersöka om och hur hans uppfattning om detta förändrades efter hans förmenta radikaliserings. Det görs genom att jämföra två av Qutbs texter skrivna i olika perioder av hans liv. Det är en jämförelse som har för avsikt att belysa hur han betraktade ras och rasism, och samtidigt undersöka huruvida hans uppfattning och syn på detta förändrades i samband med att han blev mer revolutionär och oförsonlig i förhållande till Egyptens politiska makt och ordning.

Det är både viktigt och intressant att undersöka detta eftersom man sällan talar om rasism och antirasism i diskussioner om islamism, åtminstone inte i den offentliga debatten i västvärlden. I centrum står istället sharia, lagar, kvinnoyn och inte minst terrorism. Det är därför meningsfullt att lyfta ett ämne (i det här fallet rasism) som uppfattas som viktigt både här hemma och i muslimska majoritetssamhällen.

Det är betydelsefullt att studera Qutb eftersom han var viktig i den tidiga perioden av Muslimska brödraskapets utveckling, och för att organisationen har haft stor betydelse för senare utveckling av en rad andra islamistiska grupper och rörelser.²⁰ Genom att undersöka Qutbs två böcker kommer det att vara möjligt att till en viss del att få en klarare bild av vad olika islamister kan ha påverkats av i förhållande till människornas rasmässiga (o)likheter.

För att Qutbs syn på ras och rasism i dem två böckerna ska bli tydlig och gripbar ska följande frågor besvaras:

- Hur behandlar Qutb ras i *Social justice in Islam* respektive *Milstolpar*?
- Vilka likheter och skillnader finner man mellan de två böckerna i förhållande till ras?
- Kan man identifiera en förändring i Qutbs syn av begreppet ras, och i så fall, vad består denna förändring av?

Hädanefter kommer jag att använda förkortningen SJ vid referens till *Social justice in Islam*, medan jag använder den svenska beteckning Milstolpar istället för engelskans *Milestones*.

²⁰ Jan Hjärpe, *Islamismen*, (Gleerups 2010), 61.

1.2 Metod och teori

Givet mitt primärmaterial (två böcker) och forskningsfrågornas fokus är innehållsanalys den lämpliga metoden att använda. Innehållsanalys är en forskningsteknik som försöker dra giltiga slutsatser av texter, där resultaten bör kunna återskapas oberoende av forskare, vilket sker genom att beskriva och systematiskt och kritiskt analysera innehållet i en text. Det är i huvudsak en textanalys, vilket innebär att den fokuserar på att undersöka budskap som ligger inbäddade i texter.²¹ Målet är att producera objektivt prövbara sakuppgifter, vilket är meningsfullt i denna uppsats eftersom den behandlar ras utifrån Sayyid Qutbs perspektiv som var starkt färgad av islam, enligt hans egen utsago, och vilket innehåller personliga, subjektiva aspekter (såsom trosföreställningar, känslor och värderingar m.m.) till skillnad från naturvetenskapliga ämnen som endast berör natur (eller fysiskt förnimbara) studieobjekt. Det är alltså en användbar metod för att till möjligaste mån undvika subjektiva slutsatser i forskningsresultatet.

En av innehållsanalysens funktioner är att kunna identifiera betydelsefulla skillnader mellan texter genom att jämföra dem, varför det är en passande, till och med självklar metod i det här fallet, eftersom syftet är att jämföra två texter inom samma genre. En annan fördel med innehållsanalysen är att man arbetar med redan existerande material, inklusive historiskt material,²² vilket är nödvändigt i det här fallet eftersom jag vill undersöka idéer som skrevs ner för flera decennier sedan.

Trots att innehållsanalysen är en empirisk metod är den inte allomfattande, utan har sina begränsningar. Slutsatserna är beroende av läsaren/uttolkaren och hans eller hennes teoretiska ramverk. Enligt Nelson & Woods skapas meningar i texter genom tolkningar av dem, och de meningar som skapas beror på uttolkarens perspektiv. För att studien ska vara möjlig att återskapa måste man förklara kontexten som styr analysen. De understryker samtidigt att det varken är realistiskt eller eftersträvansvärt att skapa intersubjektiv enighet, eftersom texter sällan har en enda betydelse.²² Det teoretiska ramverket som styr analysen berör begreppsförklaringar rörande ras och jämlikhet, vilket behandlas utförligt under begreppsdefinitioner nedan.

21 Chad Nelson & Robert Woods. Content analysis. I *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, Michael Stausberg & Steven Engler (red.), 109-110. London: Routledge, 2014. 22 Ibid, 110-111.

22 Ibid, 112.

Eftersom detta tema rör både islam, islamism (politisk islam), och ras och rasism kan ett flertal olika teorier, utöver definitionerna, vara användbara. När jag har läst om rasteorier, huvudsakligen av den afrofranske författaren Frantz Fanon, har det blivit tydligt att de inte är helt relevanta i denna analys. Qutbs syn på ras och rasism är inte komplicerad eller invecklad, och han lägger inte fram något djupt raskoncept som behöver analyseras. Hans perspektiv är istället historisk, samhällsbaserad och islamiskt – hans utgångspunkt är koranen och islamisk gudssyn och teologi. Genomarbetade rasteorier kan därför verka malplacerade i denna undersökning. Begreppsdefinitioner av ras och rasism, som presenteras nedan, är därför tillräckliga när det gäller rasperspektiv.

Jag har istället valt att analysera texterna utifrån en radikaliserings teori, för att försöka upptäcka om det finns spår av radikala idéer i Qutbs rasdiskussioner. Det är mer relevant eftersom målet är att identifiera likheter och skillnader mellan Qutb före och efter fängelsetiden, och upptäcka om hans revolutionära förändring har påverkat hans rassy.

Jan Hjärpe definierar ”radikala islamister” som grupper med en revolutionär agenda som uppfattar våldsaktioner – inklusive terroraktioner – som legitima. Han definierar terror som våld som riktas mot icke-stridande, mot civila mål, huvudsakligen mot dem som inte är inblandade i en konflikt. Terrorism förknippas även med åsikter som uppfattas som extrema.²³

Utmärkande för islamistiska extremisters världsbild är en *dualism*. De delar in världen i de goda och de onda, den egna sidan och motståndarna, vänner och fiender, och det finns ingen plats för en ”tredje ståndpunkt”. De som inte är på den egna sidan är fiender och får – eller bör – bekämpas och dödas, vilket i stor utsträckning inkluderar andra muslimer som inte står på samma sida. Man utövar *takfir* – fördömer andra muslimer som avfallingar och otrogna.²⁴

Det finns som sagt många exempel på dessa fenomen i *Milstolpar* – en revolutionär agenda, legitimering av våldsaktioner, dualism och fördömselse av andra muslimers bristande tro. Min avsikt är således inte att undersöka om Hjärpes teorier och definitioner av radikal islamism förekommer i Qutbs böcker. Min avsikt är istället att undersöka om de förekommer i relation till ras och rasism. Är de radikala tendenserna närvarande även i rasdiskussionen i *Milstolpar*? Eftersom målet är att identifiera skillnader mellan SJ:s och

23 Hjärpe, 143.

24 Ibid, 144.

Milstolpars behandling av rasfrågan är det betydande att undersöka om det har förekommit en så kallad radikaliserings av Qutbs syn av ras och rasism. Jag söker således efter spår av Hjärpes teorier kring radikaliserings – en revolutionär agenda, legitimering av våld, dualism och *takfir* – men enbart i relation till ras och rasism. Det kommer även att belysa om Qutb hade ”radikala” idéer kring ras redan på 1940-talet, eller om de (om de existerar) uppkom i samband med hans fängelsevistelse.

För att systematiskt kunna analysera texterna måste jag omformulera, tolka, med andra ord, ”koda” termer och innehåll som ligger inbäddade i texterna enligt kategorier. Utifrån teorin och begreppsdefinitionerna ska jag alltså koda ras, rasism och radikalism i texterna, för att undersöka om dessa begrepp förekommer explicit eller implicit. Först måste budskapsenheterna identifieras och fogas ihop. Man kan studera fem olika enheter, och eftersom denna undersökning är kvalitativ är fysiska (utrymme i texten) och syntaktiska (antal ord, fraser eller meningar) inte relevanta, då detta huvudsakligen producerar kvantitativ data. Istället ska jag studera tematiska, upprepande idémönster och påståenden (uttalanden) som analytiska enheter.²⁵ Denna metod kommer att klargöra vad Qutb påstår, säger och föreslår, och vad som upprepas i hans skrivelser, vilket innebär att kvalitativ information utrönas ur texterna.

Jag behöver även kategorisera enheterna, först enligt dem generella kategorierna substans (innehållet i texten) och form (hur det uttrycks). Båda dessa kan sedan delas upp i mindre underkategorier.²⁶ Jag har därför delat in undersökningen i olika kategorier/teman, utifrån det som är återkommande i Qutbs rasdiskussioner. Under dessa teman analyseras begreppsdefinitionerna och teorin.

²⁵ Chad Nelson & Robert Woods. Content analysis. I *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, Michael Stausberg & Steven Engler (red.), 113. London: Routledge, 2014.

²⁶ Ibid

1.3 Material

Det första steget i innehållsanalysen är valet av material. Jag har valt att i huvudsak utgå ifrån Sayyid Qutbs böcker *Social justice in Islam* och *Milstolpar*, vilka alltså utgör primärkällorna. Dessa är naturliga val för att de utgavs 1949 respektive 1964, och representerar således Qutb före och efter fängelsetiden och hans transformation till en revolutionär teoretiker. Dessutom är dessa böcker de mest spridda och lästa av hans skrifter²⁷, så genom att undersöka dem får man samtidigt en uppfattning om vilka idéer som är mest kända bland hans läsare och beundrare.

Originalen är skrivna på arabiska, men jag kommer att använda engelska översättningar av den enkla anledningen att jag inte talar arabiska. Liksom Grinell anser jag att detta inte gör det omöjligt att studera författaren. Det är orimligt och begränsande att endast kunna studera sådant som skrivits på sitt modersmål eller ett språk man har spenderat år åt att lära sig²⁸. Det vore naturligtvis optimalt att kunna läsa texterna på dess originalspråk, men eftersom det är budskapet i texten som skall utrönas tvivlar jag på att alltför viktig information kommer att förloras i översättningen. SJ, som är översatt av William Shepard, innehåller dessutom noter och appendix som förklarar viktiga begrepp mer ingående.

Anledningen till att jag har begränsat mig till endast två böcker beror delvis på att de flesta av Qutbs texter och böcker inte finns i engelsk eller svensk översättning. Samtidigt är dessa två böcker troligtvis representativa för Qutbs idéer under de två skedena i hans liv. *Milstolpar* är trots allt den sista fullständiga boken han skrev innan han dog, och SJ skrevs under hans tid i USA, när han bevitnade rasismen direkt. Perspektivet blir således intressant, eftersom han inte skriver om det han minns när han tittar tillbaka, utan om vad han ser och upplever just då. En annan orsak till begränsningen är att det här inte finns utrymme att beskriva och diskutera den enorma mängd skrivelser som Qutb har lämnat efter sig.

Förutom primärkällorna använder jag ett flertal sekundärkällor för att förklara bakgrunden till det som diskuteras i primärkällorna. Det teoretiska ramverket, som presenteras ovan, utgör också en del av materialet som belyser och diskuterar Qutb.

²⁷ Gardell, 72.

²⁸ Grinell, Klas. *Islams filosofihistoria: Från Fitaghuras och Aflatun till Nasr och Ramadan*. Molin Sorgenfrei Förlag, 2016, 116-117.

1.4 Begreppsdefinition

Syftet med uppsatsen är som sagt att undersöka hur Qutb ser på både ras och rasism. Begreppet ras är i det här fallet mindre komplicerat att definiera. I dem engelska översättningarna av hans böcker förekommer ordet ”race”, vilket NE översätter till ”ras” och ”släkte”.²⁹

”Släkte” kan dock även betyda ”breed” eller ”kind” på engelska, vilket är missvisande i en diskussion om rasism. Det svenska ordet ”ras” är en mer passande översättning för att den engelska översättning av ”ras” endast är ”race”, samt att ”ras” är rimligare när man diskuterar rasism, eftersom de två orden ligger närmare varandra.

Vad betyder då ras? Norstedts uppslagsbok skriver att förekomsten av människor med bland annat vit, svart, röd och gul hudfärg har gett upphov till många försök att dela in mänskligheten i olika raser. Fysiska skillnader såsom skullform, hårtyp och längd etc., har varit utgångspunkter när man har sökt efter ”rena” och ”ursprungliga” raser. I extrema fall, huvudsakligen i Europa på 1800- och 1900-talen, förmodades det finnas samband mellan fysiska och mentala och moraliska kvaliteter.³⁰

Det finns dock inte människoraser i strikt biologisk mening. Istället är mänskligheten en art, där skillnader inom arten är sekundära och otillräckliga för en klassificering utifrån specifika raser. Numera talar man allmänt om större folkgrupper – australoida, kaukasoida eller europoida, mongolida och negroida – och utgångspunkten för detta är geografisk hemvist och framträdande fysiska skillnader.³¹

I *Encyclopedia of race and racism* står det att vetenskapsmän inom beteende- och samhällsvetenskaperna har haft en komplex relation till raskonceptet. Ordet introducerades i det engelska lexikonet på 1500-talet, och uppfattades då som en bestämd hierarkisk gruppering av en mänsklig underart som utmärktes av genetiska och fenotypiska markörer. Idag uppfattas ras i hög grad som en social överenskommelse där signifikans hänförs åt en godtycklig men följdriktig grund. Eftersom det fysiska utseendet är framträdande, och eftersom den kontroversiella

²⁹ NE; ordböcker; race. <https://www.ne.se/ordb%C3%B6cker/#/search/norstedts-stora-en-sv?q=race> (Hämtad 2018-06-07)

³⁰ Josephson, Håkan. *Norstedts uppslagsbok*. Norstedts förlag, 1992, 1053.

³¹ Ibid

vetenskapliga och lekmanamässiga förståelsen av ras rationaliserade mänskligt utnyttjande, dominans och utrotning, fortsätter folk att använda raskonceptet som en mäktig och politiskt laddad förklaring för socialt beteende och som en uppsättning övertygelser för kultiveringen av starka och kollektiva identiteter.³²

Både på svenska och engelska har alltså begreppet ”ras” en stark koppling till fördomar och europeisk rasöverlägsenhet, varför det naturligtvis finns en negativ association till ordet. Även om det inte är ett vanligt ord idag är det användbart i det här fallet eftersom det syftar på fysiska skillnader mellan människor från olika geografiska platser, vilket kan vara nödvändigt att diskutera. Samt för att Qutb skrev på 1940- och 60-talen, då språkbruket i relation till ras var annorlunda – eftersom samhällssituationen såg annorlunda ut.

Reflekterar Qutb sin samtids rasistiska tendenser för att han använder ett ord som historiskt har en stark koppling till rasbiologi och rashierarki? Det förefaller inte så. Han använder troligtvis ordet för att det var och på många sätt har förblivit en existerande del av samhällsdiskursen, oavsett om det ses som en social konstruktion eller inte. Att tala om ”folkgrupper” kan vara en aning missvisande i det här fallet eftersom det har andra associationer (moderna, från mindre öppet rasistiska tider och platser) än engelskans ”race”. Av dessa orsaker kommer jag hädanefter att använda ordet ”ras”.

Att definiera rasism är ett annat problem. Ordet ”racism”, som översätts till ”rasism” på svenska, förekommer varken i SJ eller Milstolpar. Det betyder dock inte att det inte är rasism som diskuteras, beroende på hur rasism definieras. Det är möjligt att kritisera en företeelse utan att göra det explicit.

I ”Racism: A very short introduction” skriver Rattansi att rasism är svårt att definiera, och att snäva definitioner kan vara missvisande. Han vill inte ge några enkla, fixerade och färdiga svar på vad rasism är, utan ser det som ett multidimensionellt fenomen och hävdar att både samhällsvetare, historiker och politiker från alla sidor av det politiska spektrumet har fallit offer för översimplifiering och klichétänkande.³³

32 Mason, Patrick L. (red.). *Encyclopedia of race and racism*(volym 4). Detroit: McMillan Reference USA, 2013, 3.

33 Rattansi, Ali. *Racism: A very short introduction*. Oxford University Press, 2007, 1.

Detta kanske stämmer, men det är gagnlöst. Även om det är omöjligt att ringa in exakt vad rasism innebär, eller borde innebära, behöver vi acceptera någon definition för att diskutera ämnet.

NE skriver att rasism i strikt(europeisk) bemärkelse är en ideologi som grundas på fem punkter. För det första anses det rimligt att dela in människosläktet i distinkta raser utifrån yttre kännetecken(fenotypiska skillnader), för det andra antas det finnas ett samband mellan de fenotypiska skillnaderna och nedärvda mentala och intellektuella anlag, samt beteendemönster, lynne och moral. Det tredje antagandet är att de nedärvda dragen är gemensamma för alla personer av respektive raser, det fjärde är en övertygelse att raser kan klassificeras hierarkiskt beroende på kvaliteten i dem specifika dragen, och slutligen berättigar denna hierarkiska klassifikation att de ”överlägsna” raserna dominerar, utnyttjar och ibland förintar medlemmar av dem förment underlägsna raserna.³⁴

Smedley skriver att rasism är en handling, praktik eller troslära som reflekterar den rasmässiga världsbilden – ideologin att människor kan delas in i separata och exklusiva biologiska enheter som kallas ”raser”; att det finns ett orsakssamband mellan ärvda fysiska drag och personliga, intellektuella, moraliska och andra kulturella och beteendemässiga egenskaper; samt att vissa raser är överlägsna andra. Smedley påpekar att idén om en biologisk ras sedan sent 1900-tal har erkänts som en kulturell innovation utan någon vetenskaplig grund.³⁵

Rasism handlar således om en föreställning om att ”rasernas” yttre skillnader vittnar om inre intellektuella och moraliska skillnader, att vissa raser därmed är intellektuellt och moraliskt överlägsna andra raser, och att de ”överlägsna” har rätt att dominera och utnyttja de ”underlägsna”. Det är dessa definitioner som jag kommer att utgå ifrån när jag undersöker Qutbs tankar kring rasism.

Definitionerna är avgörande både för att kunna utröna vad som sägs om ras och rasism i texterna, och för att jag ska kunna koppla rasbegreppen till teorin. De blir en integral del av det teoretiska ramverket eftersom radikaliseringssteorin annars inte har någon koppling till ras och rasism.

34 *Nationalencyklopedin*(femtonde bandet). Bokförlaget Bra Böcker AB, 1994.

35 Smedley, Audrey. Britannica Academic. <https://academic-ebcom.ezproxy.its.uu.se/levels/collegiate/article/racism/62377> (hämtad 05-06-2018).

2. Bakgrund

I Nordamerika och Sydafrika dikterade rasismen under apartheid-eran att olika raser (huvudsakligen svarta och vita) borde vara segregerade från varandra; att de skulle ha sina egna distinkta samfund och utveckla sina egna institutioner såsom kyrkor, skolor och sjukhus; samt att det var "onaturligt" att gifta sig med någon av en annan ras.³⁶

I USA attackerades rasismen alltmer under medborgarrättsrörelsen på 1950- och 60-talen, och då började lagar och social policy för rassegregation och rasmässig diskriminering mot afroamerikaner gradvis att avskaffas. Under 60-talets mitt upphävdes t ex lagar som begränsade röstmakten hos rasminoriteter.³⁷

Motståndet hade alltså inte börjat när SJ skrevs, istället var det amerikanska samhället fortfarande djupt socialt och lagmässigt rasistisk under tiden som Qutb vistades där.

Någon segregering existerade inte i Egypten, där över 99 procent av befolkningen var araber.³⁸ Ras och rasism var således inte ett lika framträdande problem i Egypten som i USA. Nationalism hade dock en stor plats i det egyptiska samhället och den egyptiska politiken.

När det vänsternationalistiska Wafd-partiet vann valet 1924 blev för första gången en bondegyptier premiärminister, och den gamla turko-circassianska eliten ersattes med en ny egyptisk elit.³⁹ Varje gång det hölls fria val vann Wafd med en stor majoritet, men efter en tid av politiskt kaos och förtryck (huvudsakligen från en regim som inställdes av kung Faruq) uppkom ett flertal rörelser som utmanade Wafds hegemoni över massorna. Den rörelse som fick störst inflytande var det Muslimska brödrskapet, som grundades av grundskolläraren Hasan al-Banna.⁴⁰

Han predikade ett budskap om religiöst återuppvaknande som spreds över landet, och runt år 1930 konkurrerade Brödrskapet med Wafd om gräsrotsstöd. De

36 Ibid

37 Ibid

38 Central Intelligence Agency; The world fact book Africa: Egypt. 2016.
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html> (Hämtad 2018-06-07)

39 Marsot, Al-Sayyid. *A short history of modern Egypt*. Cambridge University Press, 1985, 83.

40 Ibid, 87-89.

erbjöd de fattiga religionsundervisning och arbeten, och de ordnade sammanslutningar för bondfolk som nyligen flyttat in till städerna. Lågkonjunkturen skylde de på européerna som hade utnyttjat och dominerat egyptierna, och motståndet mot britternas närvaro var central för den nationella rörelsen. Brödraskapets anhängare växte snabbt i antal, både bland städernas fattiga och bland medelklassen, och de blev därför en politisk maktfaktor att räkna med.⁴¹

Rasfrågan var inte framträdande inom Brödraskapet, men det fanns en tydlig kritik av européernas rasism (dominans och utnyttjande av en annan ras) mot araberna. Rasbiologin som bland andra fransmännen arbetade med ledde till en syn på araber som naturligt kriminella och intellektuellt underlägsna⁴² – en syn som de koloniserade araberna troligtvis kände av.

Även om den rasmässiga situationen i USA och Egypten såg annorlunda ut existerade rasism i olika former i båda länderna. I USA genom social och lagmässig åtskillnad med förmåner för vita. I Egypten genom kolonistörernas rasistiska bild av de koloniserade araberna. USA:s rasism var således mer samhällelig och folklig, medan Egyptens var mer politisk.

När den turko-circassianska monarkin som stöddes av Britterna störtades 1952, styrdes Egypten av egyptier för första gången sedan faraonisk tid – britternas och fransmännens involvering i landet fortsatte dock. Nu regerade de nationalistiska Fria officerarna med Gamal Abdel Nasser som president. Det Muslimska brödraskapet hade hjälpt officerarna att ta över makten, men fick ändå ingen plats i regeringen. Brödraskapet med sin stora folkliga popularitet uppfattades som ett hot mot regimen.⁴³ Nasser installerade en intelligensapparat som spionerade på befolkningen och arresterade de som misstänktes för att vara brödraskapsmedlemmar, kommunister eller regimkritiker.⁴⁴ Pressfrihet existerade inte och all politisk opposition förtrycktes och tvingades gå under jorden. Nasser regerade fram till sin död 1970, efter arton år vid makten.⁴⁵

41 Ibid, 89-90.

42 Fanon, Frantz. *The wretched of the earth*. Grove Press, 1963, 219-233.

43 Marsot, 107-109.

44 Ibid, 123.

45 Ibid, 128-129.

3. Undersökning

För att finna svaren på frågorna har jag gått igenom primärkällorna och tagit ut i stort sett alla stycken där ras nämns. Det har då blivit tydligt att Qutb huvudsakligen diskuterar ras utifrån fyra olika perspektiv. För det första kopplar han det till islams historia och de föregående muslimernas seder och bruk. För det andra kontrasterar han de islamiska rasmässiga idealen med andra samhällens seder. Dessa två punkter förekommer i båda böckerna. Den tredje utgångspunkten är relaterad till människans skapelse och vårt gemensamma ursprung, men denna punkt förekommer endast i SJ. Den sista utgångspunkten handlar om Guds suveränitet och auktoritet, och den mänskliga jämlikheten som följer av det, vilket enbart förekommer i Milstolpar. Jag har därför delat upp undersökningen enligt dessa fyra punkter – islamisk historia, kontrast med andra samhällen, människans ursprung samt Guds suveränitet.

På några ställen i böckerna nämns eller diskuteras dock ras på ett vis som inte helt enkelt kan kategoriseras utifrån ovan nämnda punkter. De är dock ändå viktiga att presentera, eftersom de säger något om Qutbs syn av ras och jämlikhet, varför de behandlas här innan de fyra huvudpunkterna tas upp.

3.1 Omnämmanden

I SJ skriver Qutb att islam inte förelägger en bokstavlig jämlikhet när det kommer till rikedomar, eftersom tjänande av rikedomar beror på förmågor, vilka är olika hos alla människor. Absolut rättvisa innebär således att det kommer att finnas skillnader i inkomst, samtidigt uppnås mänsklig rättvisa genom lika möjlighet för alla, så att individen inte hindras av samhällsklass eller uppfostran, ras eller ursprung, eller någon annan boja som kan hämma hans ansträngningar.⁴⁶ Qutb hävdar alltså att det inte finns någon skillnad i förmågor och ambitioner hos olika raser, vilket går emot den rasistiska idén om en korrelation mellan fysiska och mentala egenskaper.

Han skriver även att islam är entusiastisk när det gäller jämlikhet och vill att den ska vara universell och komplett, och inte begränsad av ras, stam, familj eller plats. Den vill omfamna en vidare sfär än endast den ekonomiska, vilket de materialistiska, västerländska lärorna begränsar sig till.⁴⁷ Han går här emot idén om en hierarki mellan raser, alltså emot rasism. Rasmässig jämlikhet handlar dock inte enbart om ekonomisk jämlikhet, istället är begreppet bredare och mer omfattande för Qutb.

Han fortsätter med att islam är vägledning och ett begripligt nytt koncept gällande gudomlighet, universum, liv och mänsklighet, varför det är det bron som icke-muslimen kan korsa och direkt bli broder till alla andra muslimer, med samma rättigheter och skyldigheter, där ingen är överlägsen honom på grund av börd, social status, rikedom eller kändisskap, och utan åtskillnad baserat på ras, nation eller stam.⁴⁸ Återigen går han emot rasmässig hierarki – rasism.

I Milstolpar skriver Qutb att de koranverser som uppenbarades under de första tretton åren av Profetens mission, handlade om en enda fråga som presenteras på olika vis. Det var den primära, största, mest fundamentala frågan för den nya religionen. Det var en fråga om tro med två huvudaspekter – den Gudomliga och den mänskliga, och relationen mellan dem. Frågan ställs till ”människan”, vilket

⁴⁶ Shepard, William E. *Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social justice in Islam*. E.J Brill, 1996, 37-38.

⁴⁷ Ibid, 68.

⁴⁸ Ibid, 213.

innebär att araber från olika tider, liksom icke-araber från olika tider är jämlika.⁴⁹ Hur Qutb uppfattar denna fundamentala fråga och svaret på den är inte avgörande i denna undersökning. Det signifikanta är att han relaterar det han uppfattar som fundamentalt i religionen till jämlikhet mellan olika raser – araber och ickearaber. Att han valde att ta upp rasmässig jämlikhet i ett sådan avgörande påstående visar hur centralt det är i hans teologiska världsbild.

Han skriver senare att det muslimska samfundet utgörs av de som har utvalts av Gud, vilka har enats under Guds fana utan att betrakta skillnader i ras, nationstillhörighet, färg eller land.⁵⁰ Återigen relaterar han jämlikhet mellan raser till något fundamentalt i religionen. Det är även en klar kritik av rasism, då han hävdar att det inte finns andliga(mentala) skillnader mellan raser.

Han skriver vidare att islam är underkastelse under Guds lag. Islam är inte landet, rasen, härstamningen, stammen eller familjen. Man är inte muslim för att man har uttalat några ord, fötts i ett land som kallas muslimskt eller har en muslimsk far. Islam friade människorna från jordens band så att de kan flyga mot skyn, och friade dem från dem biologiska kedjorna – blodrelationerna - så att de kan höja sig över änglarna.⁵¹

Han understryker här skillnaden på ras och religion. Han framställer ras och andra biologiska faktorer som låga, medan religion är högt. Detta snuddar på dualism – ande visavi materia, lågt mot högt – vilket är ett radikalt drag enligt Hjärpes radikaliserings teori.

Qutb skriver även att om islamisk jihad ska ses som en ”defensiv rörelse” måste ordet defensiv innefatta ”försvaret av människan” mot det som begränsar människans frihet. Dessa ting kan vara tros läror och koncept, eller politiska system baserade på en ekonomisk, rasmässig eller klassmässig åtskillnad.⁵²

Han skriver vidare att islam har rätt att ”ta initiativ”. Islam är inte ett arv av någon specifik ras eller nation, istället är det Guds religion som är till för hela världen. Den har rätt att förstöra hinder i form av institutioner och traditioner som begränsar människans valfrihet. Den attackerar inte individer eller tvingar någon att acceptera dess tros läror, istället attackerar den institutioner och traditioner för

49 Qutb, Sayyid. *Milestones*. Unity Publishing Co, 1985, 23.

50 Ibid, 126.

51 Ibid, 124.

52 Ibid, 62.

att frigöra människan från dess giftiga influenser som förvanskar människans natur och minskar mänsklig frihet.⁵³

Den revolutionära agendan är tydlig i denna idé om att förstöra traditioner och institutioner, och han snuddar på legitimering av våld när han motsätter sig synen av jihad som enbart defensiv. Vid rasmässig åtskillnad (såsom rassegregering) är något slags motstånd således legitimt. Hur det bör se ut, och om det innebär våld är oklart, varför det inte nödvändigtvis är en radikal ståndpunkt.

⁵³ Ibid, 75.

3.2 Människans ursprung och skapelse

I SJ skriver Qutb att det varken finns blått blod eller vanligt blod, och ingen skapades av ett huvud medan någon annan skapades av en fot. Den mänskliga rasen som helhet kommer från stoft och individer från ”skralt vatten”. Han citerar här ett flertal koranverser som talar om människans skapelse, och hävdar att koranen, liksom Profeten, ofta upprepar mänsklighetens gemensamma ursprung för att det ska inpräntas starkt på människans sinne och hjärta.⁵⁴

Han skriver även att om en individ av naturen inte kan vara bättre än en annan, kan det inte finnas någon ras eller något folk som är överlägset genom sitt ursprung eller blod, vilket Qutb menar att vissa raser skryter om än idag (på 1940talet). Qutb citerar återigen koranverser som pekar på mänsklighetens gemensamma ursprung, vilket gör oss till bröder, samt att stammar och folk skapades för att lära känna varandra och leva i harmoni med varandra. Endast fromhet upphöjer en människa, vilket inte har någonting med hennes härkomst att göra. Alla är jämlika inför Gud, och ingen är överlägsen en annan förutom genom fromhet. Qutb skriver även att början på fromhet är underkastelse (islam) under Gud, och utan underkastelse kan det inte finnas någon fromhet eller dygd.⁵⁵

Han skriver vidare att den mänskliga rasen som helhet har en värdighet som inte får kränkas. Människan har ärats som art, men inte som personer, raser eller stammar, för ära tillhör alla i absolut jämlikhet, eftersom alla tillhör Adam, och Adam skapades av stoft. Om Adam har ärats, är hans barn jämlika i alla avseenden.⁵⁶

Dessa stycken är klara i sig själva. Det finns ingen överlägsen eller underlägsen ras, och koranen går således emot den rasistiska världsbilden. Qutb gör även skillnad på den medfödda mänskliga värdigheten som är lika för alla, och mänsklig ära som förtjänas genom tro och fromhet. Det finns således en skillnad mellan rasmässig och religiös jämlikhet.

Skillnaden mellan denna kategori och de tre följande är att Qutb här använder korancitat flitigt. Den rasmässiga jämlikheten som följer av människans skapelse och ursprung har huvudsakligen koranen som källa. Punkterna om islams historia

54 Shepard, William E. *Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social justice in Islam*. E.J Brill, 1996, 58-59.

55 Ibid, 59.

56 Ibid, 66-67.

och det islamiska samhällets kontrast med andra samhällen (de följande två punkterna) grundas mer i Qutbs historiekunskaper och samhällsobservationer. I den sista punkten, om Guds suveränitet, grundas jämlikhetstanken i en vidare teologisk världsbild. Qutb har således olika kunskapskällor för de olika utgångspunkterna. I denna punkt är källan huvudsakligen islams skriftkanon.

3.3 Ras i islams historia

I SJ skriver Qutb att den islamiska erövringens överväldigande hastighet lade till vida territorier som innefattade olika raser, kulturer, mentaliteter, språk, politiska system, seder och arv. Detta upptogs i det islamiska samhället, men oavsett hur stark den ”islamiska andan” var, behövdes tid för att bemyndiga denna nya anda och vända den innerliga andliga känslan till djupt rotade seder, effektiva politiska system och sociala utövningar. Umayyaderna – den första muslimska dynastin som regerade i det islamiska imperiet - övertog ”islams anda” för snabbt för att detta skulle kunna ske, och fick makten vid en olämplig tidpunkt.⁵⁷

Qutb listar de viktigaste ”chockerna” som mötte religionen i dess tidiga historia. Den första pågick under den abbasidiska (den andra regerande dynastin) statens uppgång, och gällde deras förlitan på raser som nyligen hade blivit muslimer, vars motiv inte hade renats från stamlojalitetens dolda rötter. Abbasiderna släppte dock sin förlitan på dessa raser allteftersom tiden gick – raser som hade börjat integreras in i islam – och kom närmare andra raser med ”oomskurna hjärtan”, såsom turkar och circassianer. Staten fortsatte således att förlita sig på sådant som gick emot islams anda. Samtidigt var det enbart den islamiska andan som motstod dessa inslag.⁵⁸

Dessa stycken är intressanta för att de behandlar koncept - den ”islamiska andan” och ”oomskurna hjärtan” - som inte utvecklas eller förklaras ingående. Det är tydligt att den ”islamiska andan” går emot stamlojalitet och omfamnar olika kulturarv. ”Oomskurna hjärtan” tycks syfta på folk som inte har integrerats in i islam, som fortfarande har rester av förislamiska värderingar i sina hjärtan. Dessa stycken visar att Qutb inte idoliserade sina muslimska föregångare, men han skyller den bristande rasmässiga jämlikhet på de regerande dynastiernas misstag. Om det existerade stamlojalitet, och om man inte tog vara på mångfalden, berodde det på omständigheter eller regenternas oislamiska seder. Det är en aning uppseendeväckande att Qutb talar om olika folk som ”raser”, och dessa ”raser” hade en negativ inverkan på den muslimska regeringen. Hans kritik är dock inte rasistisk, i meningen att deras brister berodde på deras nedärvda moraliska egenskaper. Det framställs inte som en biologisk brist, istället var det en

⁵⁷ Ibid, 324.

⁵⁸ Ibid, 281-282.

brist som många folk led av innan de hade internaliserat dem islamiska värderingarna.

Qutb tar även upp sina föregångares framgångar. Han skriver att islams anda är fjärran från imperierna vi känner till idag, eftersom islam jämställer alla muslimer från alla delar av världen och avvisar rasmässig och regional partianda. Provinserna i det islamiska imperiet var inte kolonier som utnyttjades av imperiets centra, istället var varje provins en medlem av den islamiska världens kropp, och dess folk hade samma rättigheter som folket i dess centrum.⁵⁹

Qutb skriver senare att islam behandlade de erövrade länderna generöst och humant, och lät dem använda sina egna resurser utan villkor och begränsning. Det sattes inga hinder i form av färg, ras, religion eller språk i någons väg. Många av de erövrade folken utmärkte sig inom specifikt islamiska kunskapsområden, och somliga blev guvernörer i provinser, eftersom inga institutioner i det officiella livet var förbehållna de arabiska erövrarna. Dessutom spenderades intäkterna från varje land i första hand på det landet, och endast resterna gick till imperiets statskassa. De erövrade länderna var således inte kolonier där erövrarna levde av de erövrade folkens blod och rikedomar.⁶⁰

Här finns det en kritik av europeisk kolonialism och exploatering av erövrade folk. Eftersom det berättigades genom rasism, finns det här en implicit kritik av rasism. Han lyfter även faktumet att den ”islamiska andan” avvisar partiskhet och fördelar baserat på ras och liknande faktorer. Alltså går den islamiska andan emot rasmässig dominans, utnyttjande och hierarki – rasism.

Det finns dock en betydande skillnad mellan dessa två stycken. I det förra skriver han att jämlikhet ges åt alla muslimer, men i det senare skriver han att islam inte satte några hinder för människors tillgång på resurser utifrån färg, ras, *religion* och språk. I det senare är det alltså inte fråga om en jämlikhet baserad på tro, eller medlemskap i det muslimska samfundet. Detta vittnar således om en skillnad i Qutbs syn av materiell jämlikhet och rättvisa, och rasmässig jämlikhet mellan muslimer. Återigen gör han skillnad på rasmässig och religiös jämlikhet.

Qutb tar även upp exempel på jämlikhet från Profetens livstid. Han skriver att slavar alltid har varit en egen klass, skild från klassen av fria människor. Trots det arrangerade Profeten ett äktenskap mellan sin kusin och sin friade slav, vilket

⁵⁹ Ibid, 107.

⁶⁰ Ibid, 215.

gjorde frågan om jämlikhet angelägen. Det var ett mirakel som inte har åstadkommits utanför islams länder. I USA, där slaveri avskaffades genom lagens kraft, får "Negern" inte gifta sig med en vit kvinna, eller sitta bredvid en vit person i kollektivtrafiken, eller på värdshus och hotell, eller sitta tillsammans i klassrum.⁶¹

Qutb kopplar här slaveri till ras, och han kopplar denna jämlikhet till islams tidigaste historia. Han kopplar även rasmässig jämlikhet till det som är unikt med islam. Det är dock uppseendeväckande att han här använder begreppet "neger", vilket har en djupt rasistisk association idag. Eftersom han skrev detta på 40-talet var associationerna till ordet inte detsamma, och eftersom stycket innehåller en kritik av segregering bör man inte anta en rasistisk avsikt hos Qutb.

Han skriver även att andlig storhet inte mäts av kvantitet och storlek, utan av kvalitet och signifikans. Han anser därmed att storheten som manifesterades i erövringen av riken av en handfull araber, är jämförbar med storheten som manifesterades i Bilals själsstyrka – sonen till en etiopisk slav – när han höll fast vid sin tro trots extremt lidande och tortyr.⁶² Qutb nämner även att Bilal var äktenskapsmäklare åt araben Abu Ruwayhah med Yemens folk, och att denne accepterades och ärades på grund av Bilal.⁶³ Detta stycke nämner inte ras explicit, men det är viktigt eftersom Qutb här lägger emphasis vid att det var en etiopisk slav som uppnådde storhet, utifrån ett islamiskt-andligt perspektiv, och jämför denne med en handfull arabiska erövrare.

I Milstolpar skriver Qutb att islam baserade det islamiska samhället enbart på trostillhörighet, istället för "låga" förbindelser såsom ras och färg, språk och land, eller regionala och nationella intressen. Man främjade de unikt mänskliga egenskaperna, och gjorde dem till samhällets dominerande aspekter, istället för att fokusera på de egenskaper som människan har gemensamt med djuren. Resultaten av denna attityd var ett islamiskt samhälle som var öppet och inkluderande, där människor av olika raser, nationer, språk och färger var medlemmar av samfundet, och det fanns inga spår av de låga djuriska egenskaperna. "The rivers of higher

⁶¹ Ibid, 199.

⁶² Ibid, 185.

⁶³ Ibid, 201-202.

talents and various abilities of all races of mankind flowed into this vast ocean and mixed in it.”⁶⁴

Denna sammanblandning gav snabbt upphov till en civilisation på ”hög nivå”, en civilisation som bländade världen. Den sammansatte ”essenserna” av alla förmågor, idéer och all visdom som existerade under denna tid, trots att resor vara svåra och kommunikationen långsam.⁶⁵

I detta stora islamiska samhälle var människor av alla raser och nationer samlade – araber, perser, syrier, egyptier, marockaner, turkar, kineser, indier, romare, greker, indonesier och afrikaner. Deras varierande egenskaper var enade, och i ömsesidigt samarbete, harmoni och enhet deltog de i konstruktionen av imperiets islamiska samfund och kultur. Civilisationen var aldrig någonsin en ”arabisk civilisation”, utan en rent ”islamisk civilisation”. Det var aldrig en ”nationalitet”, utan ett ”samfund av tro”.⁶⁶

De enades på lika villkor i en relation av kärlek, med fokus på ett enda mål. De utnyttjade sina bästa förmågor, utvecklade sin ras egenskaper till fullo, och tog fram essensen av sina personliga, nationella och historiska erfarenheter för utvecklingen av detta enade samfund som alla tillhörde på lika villkor, där det gemensamma bandet var deras relation till Gud. Här utvecklades deras ”mänsklighet” utan hinder.⁶⁷

Även i Milstolpar tar Qutb upp exempel från Profetens livstid. Han skriver att muslimerna som emigrerade från Mecka till Medina tillsammans med Profeten stred mot sina icke-muslimska släktingar, och fick en starkare relation till Medinas muslimer, en relation som grundades på deras gemensamma tro. Broderskapet inkluderade både araber och icke-araber. Suhaib från Rom, Bilal från Abessinien och Selman från Persien var bröder. Det fanns ingen partiskhet baserad på stamtillhörighet, istället var stolthet över härstamning och nationalism över. Dess slagord – rasens slagord – dog, och stolthet över nationalitet försvann. Människans ande steg över högre horisonter, friade från slaveriet av kött och blod,

⁶⁴ Qutb, Sayyid. *Milestones*. Unity Publishing Co, 1985, 49.

⁶⁵ Ibid

⁶⁶ Ibid, 49-50.

⁶⁷ Ibid, 50.

och stolthet över jord och land. Muslimernas land var inte en bit mark, utan ett hemland för islam där Guds sharia härskade.⁶⁸

Dessa exempel skiljer sig från hans exempel i SJ på ett flertal vis. I SJ tar han upp konkreta exempel på vad muslimerna gjorde rätt och fel, och berörde kort

idén om en ”islamisk anda”. I Milstolpar är exemplen mer abstrakta och generella, där jämlikheten återfinns i en attityd eller anda – en relation av kärlek, de troende var bröder, harmoni, enhet, samarbete. I SJ återfinns jämlikheten i muslimernas lagar och seder – provinserna utnyttjades inte, icke-araber hade tillgång till höga poster, den snabba utökningen, abbasidernas relation till olika raser. Det är en annan ton i Milstolpar, den ser en djupare mer känslomässig eller andlig jämlikhet, som manifesteras i broderskap, mänskliga relationer, enhet och trosgemenskap, till skillnad från den mer konkreta, materiella jämlikheten som lyfts i SJ.

I Milstolpar presenteras även den rasmässiga jämlikheten som en orsak till att det islamiska samhället blev en ”hög” kultur, att omfamnande av olika folk och kulturarv är en fördel för ett samhälle, att det leder till utveckling och framgång. Qutb ser således rasmässig jämlikhet och inkludering som avgörande för en civilisations framgång.

Att basera relationer på ras och liknande enande faktorer är ”lågt”, medan ett samhälle som baserar relationer på tro är ”högt”, det förra är djuriskt medan det senare är mänskligt. Samhällen som upphöjer ras, som gör det till den enande faktorn mellan människor, främjar djuriska egenskaper, medan samhällen som ser tro som enande faktor främjar människans högsta egenskaper, de mest mänskliga egenskaperna. Det finns här en dualism mellan andligt och materiellt, där bland annat ras står för det materiella. Tro – det andliga – är högt, medan ras, färg, geografisk hemvist – det materiella – är lågt. Rasism – att upphöja en ras och utnyttja andra - framställs här som något lågt och djuriskt. Här finns det alltså en dualism i Qutbs syn på rasism visavi rasmässig jämlikhet. Det finns dock inga andra radikala drag i denna punkt.

68 Ibid, 123.

3.4 Skillnader mellan islamiska och icke-islamiska samhällen

I SJ skriver Qutb att islam friades från stam- och raspartianda, så att religionen uppnådde en nivå som den västerländska "civilisationen" ännu inte har uppnått (på 1940-talet). För Väst tillåter det amerikanska samvetet att involvera sig i en organiserad utrotning av den röda indianska rasen, medan omvärlden ser på. Liksom den tillåter den eländiga diskrimineringen mellan vita och svarta – ett avskyvärt barbari – och tillåter den sydafrikanska regeringen att öppet stifta raslagar mot de färgade.⁶⁹

Här finns det spår av ovannämnda idéer kring rasism och djurisk låghet. Qutb ser alltså redan här rasism som ett "avskyvärt barbari", och ser friheten från raspartianda som ett mål att "uppnå", och antyder att den västerländska civilisationen knappt är en civilisation eftersom den inte har nått upp till denna höghet.

Qutb skriver senare att de som avvisar den islamiska rättvisan tvingas återgå till rättvisan som starka nationer ger till svaga nationer, och till rättvisan som utmäts mellan de som ligger i krig med varandra. De får återgå till rättvisan som dem Vita männen ger dem Röda i USA, och de Färgade i Sydafrika.⁷⁰ Det finns alltså en dualism redan i SJ – antingen islamisk rättvisa eller förtryckarnas "rättvisa".

Qutb refererar även till andra personer. Han citerar "Mr. Gibb" som i boken *Whither Islam* skriver att islam fortfarande har kraften att göra mänskligheten en framträdande och betydande tjänst, för det finns inget annat samhälle som har lyckats ena mänsklighetens mångfaldiga raser i en enda "front" baserad på jämlikhet så framgångsrikt. De stora islamiska samfundet i Afrika, Indien och Indonesien, och de små i Kina och Japan, visar att islam fortfarande har kraften att fullständigt dominera dessa skilda aspekter av ras och klass. Om konflikterna mellan de stora staterna i öst och väst ska ersättas av fredliga studier, behöver man ta sin tillflykt till islam.⁷¹

⁶⁹ Shepard, William E. *Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social justice in Islam*. E.J Brill, 1996, 59-60.

⁷⁰ Ibid, 113.

⁷¹ Ibid, 326.

I Milstolpar skriver Qutb att *jahiliyah* är något ondskefullt som förekommer i olika former i olika tider. Dess rot är mänskliga begär som håller fast människor i sin okunnighet och själviskhet, begär som tjänar vissa personer, klasser, nationer eller raser, och segrar över kraven på rättvisa, sanning och godhet. Men Guds rena lag skär genom dessa rötter och föreskriver lagsystem utan mänsklig inblandning, som inte är påverkad av mänsklig okunnighet eller begär, och som inte är influerad av intressen hos en specifik grupp människor.⁷²

Han skriver att samhällen som grundas på koncept, tros läror och livsstilar som kommer från den Ende Guden, respekterar människans värdighet, och där är ingen man är en annans slav, vilket är fallet i samhällen som grundas på koncept, tros läror och livsstilar som kommer från mänskliga herrar. I det islamiska samhället framträder människans högsta egenskaper – själens och sinnets egenskaper – men i samhällen där mänskliga relationer baseras på färg, ras, nation eller något liknande kriterium, blir relationerna en kedja för mänskligt tänkande, som hindrar människans ädlaste egenskaper från att framträda. En person är en människa oavsett färg, ras och nation, men inte om han saknar ande och förnuft. Dessutom kan han ändra tro, idéer och attityder till livet, men inte sin färg, ras eller födelseplats. Det är således uppenbart att ett samhälle är civiliserat om mänskliga associationer baseras på fria val, medan bakåtsträvande samhällen grundar associationer på något annat än fria val. Enligt Qutb är det ett ”*jahilisamhälle*” i islamisk terminologi.⁷³

Han skriver att grupperande av människor utifrån familj och stam och nation, och ras och färg och land, är rester av människans primitiva tillstånd. Dessa ”*jahili*”-grupperingar härrör från en tid då människans andliga värderingar var på en låg nivå. Profeten har kallat dem ”döda ting”, vilka människans ande borde göra uppror mot.⁷⁴

Han skriver vidare att islam är den enda gudomliga livsstilen som frambringar människans ädlaste egenskaper, utvecklar och använder dem för konstruktionen av samhället. Islam har alltid varit unikt i det avseendet, och de som avgår från det och önskar ett annat slags system - baserat på nationalism, ras, färg, klasskamp eller någon liknande korrupt teori – är mänsklighetens fiender. Qutb hävdar vidare

⁷² Qutb, Sayyid. *Milestones*. Unity Publishing Co, 1985, 132.

⁷³ Ibid, 95-96.

⁷⁴ Ibid, 125.

att sådana människor inte vill utveckla de ädla egenskaperna som Skaparen har gett dem, inte heller vill de se ett samhälle som tjänar på den harmoniska blandningen av alla de förmågor, erfarenheter och egenskaper som har utvecklats bland mänsklighetens olika raser.⁷⁵

Återigen argumenterar Qutb för att upphöjande av ras – rasism – hämmar mänsklig utveckling och hindrar människan från att lyfta och förädla sina mänskliga egenskaper. Rasism framställs som primitivt, det grundas på mänskliga begär. Det islamiska samhället, å andra sidan, lyfter fram själens och sinnets egenskaper, de höga egenskaperna. Det finns ett slags dualism i dessa tankegångar – islam eller ondska – men inga andra radikala drag.

Qutb kontrasterar det islamiska imperiet med det romerska imperiet, som också innefattade människor av olika raser och språk. Det romerska imperiet baserades dock inte på ”mänskliga relationer” eller en tro som enande faktor, istället var det ordnat utifrån klasser – adeln och slavarna – där den romerska ”rasen” generellt sett ägde ledarskapet och betraktade de andra ”raserna” som sina undersåtar. Därför nådde det samhället inte samma höjd eller åtnjöt samma välsignelser som det islamiska samhället.⁷⁶

I modern tid, påpekar Qutb, har de europeiska imperierna, såsom Storbritannien, också innefattat en stor mångfald av människor. Dessa imperier har dock grundats på nationell girighet, där imperiemakten har ägt ledarskapet och förtryckt och utnyttjat människor från andra länder.⁷⁷

Kommunismen ville etablera ett nytt slags samhälle där murarna av ras och färg, nation och geografisk region var nedbrutna. Det baserades dock inte på ”mänskliga relationer”, utan på ”klassystem”. Det liknar således det romerska samhället, eftersom båda upphöjde en specifik klass – adeln eller proletariatet.⁷⁸ Här ger Qutb mer konkreta historiska exempel, vilket är vanligare i SJ. Stycket om imperiemakterna går dessutom ihop med det som skrevs om det islamiska imperiet i SJ – att det skiljde sig från moderna imperier eftersom det inte utnyttjade de erövrade folken eller stal deras naturresurser. I dessa stycken är den

⁷⁵ Ibid, 51.

⁷⁶ Ibid, 50.

⁷⁷ Ibid, 50.

⁷⁸ Ibid, 50-51.

djupare, mer andliga tonen som är tydligare i Milstolpar, inte lika närvarande. Han erkänner kommunismens strävan att bryta ner murar i form av rasskillnader, men påpekar att de ändå upphöjer en specifik grupp människor, vilket är lika problematiskt. Rasmässig och klassmässig jämlikhet är således på samma nivå hos Qutb.

Han skriver vidare att endast det islamiska samhället har kännetecknet att grundläggande bindande relationer baseras på tro, och på basen av denna tro blir svarta och vita, röda och gula, araber och greker, perser och afrikaner, och alla jordens nationer ett enda samfund. I det samhället är Gud Herre och endast Han dyrkas, och den mest hedervärda är den med ädlast karaktär. Där är alla individer lika underkastade Skaparens lag - den lag som inte är skapad av människor(s. 96). Qutb snuddar här vid den följande utgångspunkten, som diskuteras i 3.5.

3.5 Guds suveränitet

I denna punkt behandlas endast Milstolpar, eftersom detta tema inte återfinns i SJ, åtminstone inte i relation till ras.

Qutb diskuterar här den första delen av den islamiska trosbekännelsen ”ingen gudomlighet utom Gud” vilket han menar innebär att det inte finns någon suveränitet utom Guds, ingen lag utom Guds lag, att ingen man har auktoritet över en annan, eftersom auktoritet i alla avseenden tillhör Gud ensam. Islam ”grupperar” människor enbart utifrån tro, där alla människor av alla raser och färger – araber, romare och perser – är jämlika under Guds fana.⁷⁹

Han skriver vidare att när – efter hårt arbete – tro blev stadigt etablerad och Guds auktoritet erkändes, när människor endast dyrkade Gud och inte längre var beroende av andra människor eller sina egna begär, när ”La ilaha illa Allah”(”det finns ingen gud utom Gud”) inpräntades på deras hjärtan, då försåg Gud dem med allt som de behövde, genom tron och de troende. Guds jord blev fri från ”romare och perser”, inte för att ”araberna” skulle ta över, istället skulle Guds auktoritet etableras och jorden skulle rensas från alla rebeller emot Honom, oavsett om de var romare, perser eller araber.⁸⁰

Hur detta leder till jämlikhet mellan raser är intressant. Guds enhet, som innebär att endast Gud äger suveränitet och auktoritet, leder till att ingen människa har suveränitet eller auktoritet över någon annan människa, varför alla människor är jämlika. Det är också betydande att Qutb relaterar rasmässig jämlikhet till något så fundamentalt som trosbekännelsen, vilket vittnar om att det är en central del av hans teologi och religionssyn.

Här berör han även ett tema som togs upp i SJ. Idén om att islam levdes korrekt när tron etablerades och trosbekännelsen inpräntades på muslimernas hjärta, är relaterat till abbasidernas problem. Deras närmastes hjärtan var ännu inte reade från stamlojaliteten, eftersom de inte hade varit muslimer tillräckligt länge, men dessa rester från deras förislamiska liv försvann med tiden(då abbasiderna övergick till folk med ”oomskurna hjärtan”). I både SJ och Milstolpar finns föreställning att icke-islamiska värderingar, såsom rasistiska tendenser, finns kvar hos muslimer under en tid efter deras konvertering, att det tar tid att internalisera dem islamiska värdena, att det tar arbete att befästa tron i människan.

⁷⁹ Ibid, 26.

⁸⁰ Ibid, 30.

Det finns även ett revolutionärt inslag i idén om att ”jorden skulle rensas från alla rebeller emot Honom”. Denna revolutionära idé relateras direkt till rasmässig jämlikhet genom att Qutb påpekar att detta gäller både ”romare, perser och araber”.

Detta inslag kommer igen i följande stycken, då Qutb skriver att eftersom islam proklamerar frihet från all auktoritet utom Guds, har religionen genom alla tider konfronterats med hinder i form av trosläror och koncept, fysisk makt, samt hinder i form av politiska, sociala, ekonomiska, rasmässiga och klassmässiga strukturer. Qutb anser att man måste konfrontera de korrupta troslärorna och idéerna genom förkunnelse, medan man tacklar materiella hinder genom ”rörelsen”. Det främsta hindret är den politiska makten, som vilar på ett komplext och sammanhängande ideologiskt, rasmässigt, klassmässigt, socialt och ekonomiskt stöd. För att uppnå frihet för mänskligheten på hela jorden måste förkunnelse och rörelse arbeta sida vid sida.⁸¹

Ras och dess koppling till politisk makt är alltså endast en del av en större struktur, och är relaterad till klass, ekonomi och ideologi. Detta ser Qutb som ett problem som bör tacklas med fysiska medel – exakt hur detta ska ske är en annan fråga. Det är en revolutionär uppmaning, varför det kan klassas som en radikal idé.

Qutb understryker i stycket direkt efter detta att islam inte endast är en frihetsdeklaration för araberna, inte heller är dess budskap endast för araberna. Religionen adresserar hela mänskligheten, och dess ”arbetsfär” är hela jorden. Gud är inte endast arabernas Upprätthållare, och Guds försyn är inte endast begränsad till de som tror på islam, istället är Han hela världens Upprätthållare. Religionen vill föra tillbaka hela världen till Gud, och fria den från slaveri under någon annan än Honom.⁸² Här säger inte Qutb endast att islam är universalistisk (för hela mänskligheten) utan understryker samtidigt att Guds suveränitet är en verklighet oavsett om människorna tror det eller ej - ”Guds försyn är inte endast begränsad till de som tror på islam”.

Han skriver vidare att om det visar sig att människor trots allt inte är fria från lydnad under någon annan än Gud, måste islam genom förkunnelse och rörelse gå hårt emot de politiska krafter som tvingar människor att buga inför dem, som är nonchalanta inför Guds bud, och hindrar människor från att lyssna till budskapet

81 Ibid, 59.

82 Ibid, 59-60.

och acceptera tron(om de vill). Efter att ha utrotat tyranniet, oavsett om det är i en politisk eller rasmässig form, eller i form av klassdistinktioner inom samma ras, ska islam etablera ett nytt socialt, politiskt och ekonomiskt system, där frihetstanken appliceras i praktiken.⁸³

Här finns det ett revolutionärt inslag, och uppmaning till handling. Det kopplas till ras genom att tyranni kan vara i en rasmässig form. Detta är en intressant iakttagelse, som kan tolkas som en kritik av rasistiska samhällens underkuvande av specifika raser. Tyranniet behöver inte vara politiskt, istället kan tyranniet finnas i samhällets strukturer eller seder, såsom i rassegregering. Om ett sådant tyranni existerar menar Qutb att det finns en brist på frihet, eftersom han anser att frihetskonceptet *bör* appliceras i praktiken.

Han skriver att religionen är en deklARATION om Guds herravälde, och om människans frihet från att tjäna någon annan än Gud, vilket gäller alla folk. Skillnaden mellan detta islamiska koncept och "det andra" är stor, då det senare stänger in sig i geografiska eller rasmässiga gränser, och agerar endast av rädsla för angrepp, varför all inre dynamik går förlorad.⁸⁴ Det är oklart vilka andra koncept han syftar på, men poängen är att det islamiska konceptet inte drar gränser utifrån ras, utan inkluderar alla folk, vilket räddar den "inre dynamiken". Qutb skriver att det är islams rättighet att frigöra människan från tjänande av människor så att de kan tjäna Gud ensam, och att deklarerar och ge praktisk mening åt att Gud är Herre över allt, och att alla är fria under Honom. Enligt det islamiska konceptet kan Guds styre på jorden endast etableras genom det islamiska systemet, eftersom det är det enda systemet som har förordnats av Gud för alla människor, oavsett om de är regenter eller undersåtar, svarta eller vita, fattiga eller rika, okunniga eller lärda. Dess lagar är lika för alla, och alla har samma ansvar inom det. I andra system lyder människor under andra människor och följer lagar skapade av människor. Qutb menar att lagstiftande är ett gudomligt attribut, och om man tillåter en människa att stifta lagar har man accepterat honom som gudomlig.⁸⁵

Han skriver även att ett ytterst viktigt faktum är att det ligger i islams natur att ta initiativet att fria människor från hela jorden från att tjäna någon annan än Gud.

83 Ibid, 60-61.

84 Ibid, 73-74.

85 Ibid, 75.

Religionen kan således inte reduceras till någon geografisk eller rasmässig gräns, medan resten av mänskligheten på jorden lämnas till ondska, kaos och tjänande av andra än Gud.⁸⁶

Här finns det tydliga revolutionära tankar, och klara uppmaningar till mission. Återigen är det oklart exakt hur Qutb menar att man bör agera. Det är dock en annan fråga, det viktiga är att han understryker och betonar att religionen är till för alla folk, oavsett ras och ursprung. Han lägger emfas vid rasmässig jämlikhet i föreställningen om islams universalitet; att religionen är till för alla folk. Faktum är att han nämner rasmässig jämlikhet i relation till sina mest grundläggande religiösa principer, och hans gudsbild bevisar att det är en central del av hans tänkande, en del som jag anser har fått alldeles för lite erkännande.

⁸⁶ Ibid, 73.

4. Diskussion

Vad kan vi då säga om Qutbs syn av ras och rasism, och finns det någon skillnad på denna syn i SJ respektive Milstolpar? Har hans rasbegrepp förändrats? Det står klart och tydligt att Qutb betraktar människor av olika raser som jämlika, och att han är en stark kritiker av rasism som koncept och som verklighet. Jag har inte kunnat identifiera någon klar förändring av hans rasbegrepp, vilket innebär att hans grundläggande syn på ras inte har förändrats. Han går aldrig djupt in på rasbegreppet, men det framkommer ständigt att han ser mänsklighetens olika raser som jämlika.

Han använder aldrig ordet rasism, men utifrån ovan nämnda definitioner av rasism – en hierarkisk syn av raser där ”överlägsna” får dominera ”underlägsna”, där ett samband mellan fenotypiska och intellektuella och moraliska skillnader antas – är det tydligt att rasism kritiseras genomgående. Det finns dock ett antal skillnader i hur han uttrycker denna jämlikhetstanke i de två böckerna.

4.1 Social justice in Islam

I SJ relaterar Qutb jämlikhet till människans skapelse. Mänsklighetens olika raser har samma ursprung, varför alla är jämlika i alla avseenden. Det framkommer även att tro och fromhet är det enda som gör en människa bättre än en annan, varför det finns en skillnad på rasmässig och religiös jämlikhet hos Qutb. I hans argument om människans skapelse använder han många korancitat, vilket är mindre vanligt i hans andra diskussioner kring ras. I hans andra argument för jämlikhet refererar han oftare till islamisk historia, eller så kopplar han det till andra religiösa koncept och principer.

När han refererar till islams historia i SJ lyfter han den rasmässiga jämlikheten som rådde i det tidiga imperiet. Han ger konkreta exempel på denna jämlikhet, såsom att de erövrade folken inte utnyttjades av de arabiska erövrarna, och att officiella poster var öppna för folk av alla raser. Han kritiserar samtidigt de tidiga regenterna för att de inte tog till vara på den rasmässiga och kulturella mångfalden, och för att de förlitade sig på stamlojalitet, vilket gick emot det han kallar "islams anda". Han gör även korta anmärkningar på att det inte finns någon skillnad mellan muslimer av olika raser, och att slavar och fria betraktades som jämlikar i islams tidigaste historia.

Det tredje återkommande temat i Qutbs rasdiskussioner var kontrasten han såg mellan det (ideala) islamiska samhället och icke-muslimska samhällen. Han kritiserar USA och Sydafrika för deras rassegregering och systematiska förtryck av den indianska rasen. På denna punkt blir det även tydligt att Qutb betraktar rasism som något barbariskt och lågt, medan den islamiska civilisationen, som hade friats från rasmässig och stammässig partiskhet hade nått en högre höjd. Både denna ståndpunkt, och den dualistiska idén om att det endast finns islamisk rättvisa eller orättvisa, nämns endast kort i SJ, medan de utvecklas och utarbetas ytterligare i Milstolpar. Det finns således spår av den dualistiska föreställningen redan i SJ.

4.2 Milstolpar

Rasfrågan har mer plats i Milstolpar, både sett till utrymme i texten och till betydelse. Qutb relaterar rasmässig jämlikhet till sina grundläggande teologiska föreställningar, och ger det en avgörande plats i hans teologiska världsbild. De revolutionära inslagen och uppmaningarna till handling återfinns i rasdiskussionerna, då Qutb argumenterar för att rasmässigt tyranni och samhällsstrukturer som delvis vilar på rasmässiga strukturer måste förstöras genom både förkunnelse och ”rörelse”.

Ett framträdande tema som inte förekommer i relation till ras i SJ gäller Guds suveränitet. Qutb ser lagstiftande och auktoritet som gudomliga attribut, varför det är en form av otro att tillskriva människor rätten att bestämma över andra människor. Av det följer att ingen ras får dominera en annan, ingen står över en annan, eftersom alla är lika underkastade Guds auktoritet. Ingen ras ska underkastas en annan ras – detta är avgudadyrkan – och om en sådan situation råder har islam rätt att attackera strukturer som upprätthåller det. Jämlikhetsprincipen vilar således på gudssynen.

Man finner ständigt en djupare ton i Milstolpar. Han refererar även här till muslimsk historia och kontrasterar det islamiska samhället med icke-islamiska samhällen, men exemplen han ger är mer generella än de specifika historiska exemplen som ges i SJ. I Milstolpar ser han jämlikheten i form av broderskap, enhet och ömsesidigt samarbete. Jämlikheten fanns i de mänskliga relationerna, snarare än i de konkreta lagarna och sederna som exemplifieras i SJ. Han utvecklar även tanken på höga och låga civilisationer, där den islamiska civilisationen nådde en ”hög nivå” för att den omfamnade mångfalden i imperiet, och tog vara på de olika arven och åstadkommandena som fanns hos de olika raserna. Den inkluderande andan ledde till utveckling och framgång. Det finns även en klar dualism, där det materiella (såsom ras) framställs som lågt medan det andliga (religion) är högt.

När han jämför det islamiska samhället med andra samhällen klargör han att raspartienda och rasism är rester av ett primitivt tillstånd, något som grundas på okunnighet, själviskhet och begär - det är *jahiliyah*. Rasism har således en plats i den centrala teorin om *jahiliyah* som förespråkas i Milstolpar – en teori om världens oislamiska tillstånd, ett tillstånd som är detsamma som det förislamiska Arabien, men i en annan form.

Han kritiserar även det Romerska imperiet, liksom kommunismen för att de upphöjer en klass människor, vilket är lika illa som att upphöja en specifik ras. Det Qutb finner problematiskt med rasism är således att en grupp människor anses vara bättre än en annan grupp.

4.3 Skillnader och likheter

Det står som sagt klart att Sayyid Qutb, både i SJ och Milstolpar, ständigt kritiserar rasism. Skillnaden mellan hans tidigare och senare skrivelser om ras och rasism gäller utgångspunkterna som han argumenterar utifrån – människans skapelse och ursprung, respektive Guds suveränitet och auktoritet. Det finns även en skillnad i ton och betoning, där Milstolpar förespråkar mer rörelse och handling för att bryta ned rasistiska idéer och strukturer. Ras har dessutom en mer central plats i Milstolpars huvudkoncept, och det ges mer utrymme i texten i relation till sidantal.

Det finns tecken på radikala tendenser i Milstolpars rasdiskussion, i form av dualistiska föreställningar av islamisk rasmässig jämlikhet och icke-islamisk rasmässig (o)jämlikhet, och om höga och låga samhällen, liksom en revolutionär agenda där rasmässiga strukturer bör bekämpas, ibland med icke-defensiva metoder. Genom att han uppfattar rasism som en form av avgudadyrkan, och han uppfattar nationalism som rasistisk, finns det en implicit *takfir* (att andra muslimer är icke-troende eller avfallingar) i Milstolpars rasdiskussion. Detta sammantaget visar att det finns radikala aspekter i Milstolpars rasdiskussion, medan det endast förekommer korta dualistiska inslag i SJ.

5. Sammanfattning

Avsikten med denna undersökning var att klargöra hur Sayyid Qutbs syn av ras och rasism uttrycks i *Social justice in Islam* och *Milstolpar*; vilka likheter och skillnader som existerar mellan dem; samt om det finns spår av radikala idéer i böckernas behandling av ras och rasism.

Det finns radikala inslag i *Milstolpar*, såsom dualistiska föreställningar, en revolutionär agenda där Qutb uppmanar till rörelse och handling för att bryta ner strukturer och traditioner, samt antydningar att rasistiska muslimer inte är riktiga muslimer. Dessa idéer förekommer inte i SJ, men ibland framträder dualistiska föreställningar, vilket klassas som radikalt enligt Hjärpes radikaliseringsdefinition.

Det har blivit tydligt att Sayyid Qutb förespråkar rasmässig jämlikhet och kritiserar rasism i båda böckerna. Skillnaderna ligger i utgångspunkter och betoningar, då SJ innehåller mer konkreta, historiska exempel, och delvis grundar jämlikheten i människans skapelse, medan *Milstolpar* lägger tonvikt vid den rasmässiga jämlikheten som uttrycks i muslimernas broderskap, samarbete och enhet, och jämlikhetskonceptet vilar delvis på konceptet om Guds suveränitet över mänsklighetens alla raser.

6. Litteraturförteckning:

Primärkällor:

Shepard, William E. *Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social justice in Islam*. E.J Brill, 1996.

Qutb, Sayyid. *Milestones*. Unity Publishing Co, 1985.

Sekundärkällor:

Brykczynski, Paul, 2005. Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb, *History of intellectual culture*, 1- 19.

Calvert, John. 'The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Qutb's American experience. *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 11, No. 1 (2000): 87-103.

Central Intelligence Agency; The world fact book Africa: Egypt. 2016.
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html> (Hämtad 2018-06-07)

Fanon, Frantz. *The wretched of the earth*. Grove Press, 1963.

Gardell, Mattias. *Bin Laden i våra hjärtan: Globaliseringen och framväxten av politisk islam*. Leopard förlag, 2005.

Grinell, Klas. *Islams filosofihistoria: Från Pitagoras och Aflatun till Nasr och Ramadan*. Molin Sorgenfrei Förlag, 2016.

Hjärpe, Jan. *Islamismen*. Gleerups, 2010.

Josephson, Håkan. *Norstedts uppslagsbok*. Norstedts förlag, 1992.

Khatab, Sayed, 2004. Arabism and islamism in in Sayyid Qutb's thought on nationalism, *The Muslim world*, 217-244.

Mason, Patrick L. (red.). *Encyclopedia of race and racism (volym 4)*. Detroit: McMillan Reference USA, 2013.

Marsot, Al-Sayyidi. *A short history of modern Egypt*. Cambridge University Press, 1985.

Nationalencyklopedin(femtonde bandet). Bokförlaget Bra Böcker AB, 1994.

Nelson, Chad & Woods, Robert H. Jr., 2011. Content analysis, *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, Stausberg, Michael & Engler, Steven, New York: Routledge, 109-121.

NE; ordböcker; race. <https://www.ne.se/ordb%C3%B6cker/#/search/norstedts-stora-en-sv?q=race> (Hämtad 2018-06-07)

Rattansi, Ali. *Racism: A very short introduction*. Oxford University Press, 2007.

Smedley, Audrey. Britannica Academic. <https://academic-ebcom.ezproxy.its.uu.se/levels/collegiate/article/racism/62377> (hämtad 05-06-2018).