

DET MUSLIMSKE BRORSKAP I EGYPTEN

Ett av de mest slående trekk i den senere tids politiske utvikling i Midt-Østen er manifestasjonen av politisk Islam som den eneste virkelige politiske opposisjon til de sittende regimer i Midt-Østen. I den grad dette er blitt formulert og uttrykt kan disse vekkelsesbevegelsers agitasjonsform beskrives som religiøs i uttrykk og politisk i konsekvens. Den eksisterende korrupsjon, ondskap, ugudelighet og umoral kan bare forandres ved å erstatte det rådende politiske system med et religiøst-fundamentalistisk og historisk statsideal. Dette bygger på den grunntanke at Islam ikke bare har en kultisk og åndelig egenart, men også et sosio-kulturelt normeringssystem som omfatter alle aspekter av det menneskelige liv. Dette annet moment må imidlertid ikke bare betraktes som et tillegg, men snarere som en overordnet del, for uten at Islam finner et adekvat politisk uttrykk lever den ikke i sin egentlighet. En tradisjonell reaksjon på dette forhold har alltid vært – gjennom hele dets historie, politisk mobilisering. Så også for dagens såkalte fundamentalister, eller kanskje bedre islamske aktivister. For for dem står det helt klart at uten å vende tilbake til det som engang inspirerte de første muslimer, har man ingen forsikring om at samfundet vil bestå i sunnhet og velvære.¹ ”Koranen er det mest edle Bok i hvilken Gud har samlet den hele tro's grunnprinsipper, samt grunnlaget for de sosiale dyder og den verdslige lovgivning.”²

Den neo-islamske bevegelse som idag dominerer den politiske arena er først og fremst Det Muslimske Brorskap, *Djam'iyat al-Ikhwān al-muslimin*. Det ble stiftet av Hasan al-Banna i 1928, og var opprinnelig en reaksjon på den maktpolitiske og kulturelle innflytelse som de vestlige kolonimakter hadde tiltvunget seg i Egypt. Han skulle snart vise seg å være den fødte leder – hans innsikt i den islamske idé-historie, hans bevisste anvendelse av moderne propaganda og organisasjonsteknikk, samt hans evne til å begeistre masserne var en meget skjelden kombinasjon. For ham var Islam allt det som et menneske trengte til i livet og

Brorskap i Egypten

i samfundet – mens det personlige livsmønster kjennetegnes ved hjelp av rettroenhet, bønneliv, etnisk identitet og fedrelandskjærlighet så beskriver lignende begrep menneskets kollektive sammenheng: religion, stat, Koranen, handling og sverdet.³

I motsetning til de mer elitistiske reformpartier, så har de muslimske brødre alltid virket blant og hentet sin støtte fra de bredere lag av folket. De henvendte seg alltid til sine muslimske landsmenn som ganske almindelige medlemmer av et større og mer omfattende sosio-ideelt fellesskap, men med et dypt og sterkt følelsesmessig kall til å forkynne det som Profeten i sin tid bar frem. Med en folkelig uforfalsket språkdrakt og stor innlevelse stiller de opp budskapet om likhet, rettferdighet og brorskap mot den rådende korrupsjon som innført fra Vesten, hadde ankommet Egypt. I denne situasjon ble også agitasjonformulærene forenklet: ”Gud er vår hersker, Profeten er vår leder, Koranen er vår konstitusjon, og den hellige plikt vår strid.”⁴ Men denne propagandering innskrenket seg ikke kun til taler eller skrift, for al-Banna besøkte regelmessig i følge med andre brødre, kaféer og lignende etablissementer, hvor han i lys av sin egen misjon preket Profetens budskap, forklarte hvordan man skulle forstå Koranen i lys av den tradisjonelle fortolkningskunst og tradisjonshistorien om Profeten og hans tidligste følgesvenner.

Hans initiativ lykkedes over all forventning, og tilstrømmingen av sympatisører var så stor at det ble nødvendig å opprette en rekke lokalforeninger av Det Muslimske Brorskap i de omkringliggende områder. Drivkraften bak denne umiddelbare sosiale mobilisering var, ifølge Hasan al-Banna den stridens ånd som bestandig karakteriserte deres sammenkomster. Men masseengasjementet gikk videre. I takt med det stadig voksende medlems-tall og økende resurser, tok Brorskapet initiativet til forskjellige prosjekt som hadde til formål å øke bredden i den elementære utdanning, samt industrielle utviklingsprosjekt i fattige og tilbakestående områder. Det ble også opprettet fonds som ga trengende sosial og økonomisk støtte. I løpet av fem år hadde Det Muslimske Brorskap vokst så kraftig at det omfattet hele 50 distriktsavdelinger. Hver avdelingsledelse disponerte over en

egen bygging som også inneholdt de av Brorskapet etablerte institusjoner og praktiske virksomheter – her kunne man for eksempel finne det økonomiske hjelpefond for ubemidlede, en tekstil eller mattefabrikk, en moské, et apotek eller en utdannelsesinstitusjon.

Under hele denne tid hadde Brorskapet klare begrensninger – den måtte holde en lav politisk profil, og ungå å provosere den sittende maktstruktur. For i nasjonal målestokk var de ennå svake og sårbare. Således erklærte brødrene helt åpenlyst at de ville holde seg vekk fra den tradisjonelle og i landet dominerende parti-politikken, og istedet konsentrere seg om oppbyggelig sosialt og religiøst arbeide. Denne holdningen var først og fremst taktisk motivert – al-Banna hadde flere ganger klart og utvetydig gitt uttrykk for sitt misnøye med tidens korrupte og samvittighetsløse politikere, og gang på gang hadde han oppfordret dem til å følge og etterstrebe de islamske påbud og forordninger. Sådanne ytringer var det imidlertid mange av, men uten nevneverdige resultater. Med sitt kjenskap til Islamsk historie kom vel neppe dette forhold som noen overraskelse på ham. Snarere hadde han vel hele tiden vært klar over at den eneste måte som skulle gjøre ham istand til å bekjempe sine motstandere på et effektivt sett, var å kopiere deres politiske og fysiske maktapparat. Men skulle al-Banna klare å bygge opp en mobiliserbar massebevegelse og et effektivt organisasjonsapparat, visste han at han først måtte innføre forskjellige agitasjons- og mobiliserings-former blandt Brorskapets medlemmer på de mange politiske utspill.⁵ Dertil kom at han trengte tid og relativt fritt spillerom. Det var ut fra denne situasjon at brødrene utvikler sin såkaltte formålspluralisme som ved å definere seg på en og samme tid som "en reform-bevegelse, en sti for de rett-troende, en mystisk virkelighet, et politisk selskap, en gymnastikk-forening, en videnskapelig og kulturell organisasjon, et økonomisk aksjeselskap, og en sosial idé,"⁶ kunne justere sine mangeartede virksomheter i forhold til den eksisterende politiske situasjon. Når de således sto ifare for å bli oppløst som organisasjon, erklærte brødrene med en gang at de heretter ville begrense seg til

Brorskap i Egypten

den misjonerende del av Islam. Men så fort forholdene hadde forandret seg til det bedre søkte de på nytt ut med sitt politiske budskap.

I 1939 tar Det Muslimske Brorskapet skrittet fullt ut, idet de avgir en erklæring om bevegelsen's politiske målsetting og engasjement. De opprettholder imidlertid sitt gamle fiendskap ovenfor den daværende fler-partistruktur i landet. For dem er partimaskinen og partivesenets stadige koalisasjonsmanøvre uttrykk for fiendtlig fraksjonering som ikke kunne tolereres i den av dem påtenkte og forkynte islamske statsdannelse. Men ikke bare la Brorskapet seg på kolisjonskurs med de politiske partier i landet. Der oppsto også konflikter med den sittende regjering. I høylydte og provoserende former krevde de blant annet at Egypt skulle rive seg løs fra Storbritannia og erklære sin nasjonale uavhengighet. De forlangte videre at Nil-dalen skulle gjøres til en politisk enhet, og at en kaliff skulle utsees og stå i spissen for en ren islamsk regjering. Samtidig og nøye forbundet med sitt politiske engasjement tok de i bruk militante og voldelige aksjoner som politiske virkemidler for å oppnå sine krav: som det hadde vært nødvendig for Profeten og hans følgesvenner å bekjempe sine fiender med kamp og oppoffrelse, *djuhūd*, slik skulle det være enhver medlems religiøse plikt å delta i denne for Islam utlyste strid, *djihād*. Denne trussel om oppstand og vold mot styresmakterne i Egypt om ikke deres krav ble oppfylt var ikke tomme ord: de var delaktige i assasinasjonene på to egyptiske statsministre og sto bak tallrike opptøyer og gatedemonstrasjoner. Deltok gjorde de også med egne og paramilitære avdelinger i Palestina-krigen (1948-49).

I tiden under og umiddelbart etter den annen verdenskrig fikk Det Muslimske Brorskap sitt endelige gjennombrudd som politisk maktfaktor: med sine to millioner medlemmer, og organisatoriske forgreninger i Syria, Libanon, Jordan, Palestina og Nord-Afrika var den blitt til den mektigste sunni-islamske massebevegelse i vårt århundre. Nå var det ikke lenger interessant for Brorskapet kun å være politisk opposisjon som på grunn av sin fiendtlige instilling til både det parlamentariske liv og den

sittende regjering, ikke ga det noen mulighet til å øve noen som helst praktisk innflytelse i samfundet. Den eneste muligheten som syntes å stå åpen for den var et coup d'etat. Brødrene la da heller ikke skjul på dette, og ryktene begynte å svirre. Nå grep plutselig regjeringen inn – Hasan al-Banna ble myrdet og i 1949 ble Brorskapet tvunget til å gå under jorden.⁷ På dette tidspunkt hadde det utviklet seg et visst samarbeide med de "frie offiserene" som Nasser og hans følgesvenner fra den egyptiske hæren kalte seg, for de var begge innbitte motstandere av Farouk-regimet. Men ved det egyptiske kongedømmes fall og undergang i 1952 ble Brorskapet, i kampen om den politiske makt i landet, utspilt av de "frie offiserene", og på nytt befandt de seg i sin gamle rolle som politisk opposisjon og samfunnsprovokator. Etter Naser's maktovertagelse tilspisset forholdet seg igjen mellom landets myndigheter og Brorskapet. For offiserene utgjorde ikke en islamsk statsdannelse noe som helst løsning på de økonomiske, sosiale og politiske problemer som det daværende Egypt sto ovenfor. Snarere gikk de inn for intensive moderniseringsprogrammer etter beste sekulære oppskrift. Etter en usikker politisk tilværelse ble Brorskapets medlemmer og dets ledere i 1954 anklaget for å stå bakom det mislykkede mordforsøk mot Naser den 26. oktober 1954, og seks brødre ble avrettet og tusenvis av andre fengslet. Men Brorskapet kom igjen. Sommeren 1965 planla det på nytt å assasinere president Naser og å ta makten. Det var et komplott med mange innblandede, og når også dette ble opptaget innlededes en skåningsløs forfølgelse av Brorskapets medlemmer. Titusner havnet i fengsler og konsentrasjonleire, og der ble de sittende helt frem til Naser's død.

Under Sadat ble igjen Det Muslimske Brorskap tillatt, men bare som såkalt religiøs organisasjon.⁸ Dette utelukket imidlertid ikke at man helt offentlig kunne bedrive offentlig propaganda for sine politiske synspunkter – skjønt på et helt annet sett enn tidligere. Således solgtes i selv-drevne bokhandeler den tradisjonelle religiøse litteratur side om side med Brorskapets ny-utgitte og nye skrifter og panfletter.⁹ Dette var likevel ingen

Brorskap i Egypten

ny virksomhet, for Hasan al-Banna hadde tidlig innsett det skrevne ords propagandaeffekt – dertil kom behovet for å ha presse-organer som med jevne mellomrom kunne spre interne meddelelser ut til medlemmerne, samt en mer systematisk innknersering av den politiske ideologi's hovedpunkter. De første traktat-eksemplarer kan vi spore så tidlig tilbake som 1932 da al-Banna forsøkte seg på å utgi en slags nyhetsbulletin i brevform samtidig som han fikk understreket sin personlige funksjon som åndelig sjelesørger og politisk veiviser. Den gikk under navnet "Brev fra Lederen." Men bare måneder etter dette lyktes det ham å utgi et ukeblad, som under sitt tittel-navn *Madjallat al-Ikhwān al-Muslimīn* ("De Muslimske Brødres Ukejournal") bar følgende motto: Dette er Sannhetens, Styrkens og Frihetens røst. Dette tidsskrift holdt det gående i hele 4 år, og ble etterfulgt av flere andre. Blant dem kan nevnes det politiske ukeblad *an-Nadhīr*, "Formaneren", – som opprinnelig ble grunnlagt i forbindelse med Brorskapets erklærte politiske målsetning. En annen var *Madjallat al-Manār*, "Fyrtårnet", – et gammelt og aktverdig tidsskrift som fra og med midten av tredveårene i stadig større omfang ble dominert av Brorskapets synspunkter, men som måtte instille sin virksomhet i 1941 etter påtrykk fra myndighetene i landet, som på dette tidspunkt hadde begynt med tilstramningstiltak ovenfor Brorskapet. Ett godt eksempel på denne litteratur-genre – den såkalte skriftsmisjonering, hadde man i tidsskriftet *ad-Da^cwa*, "Kallelsen." Klart og utvetydig motsatte det seg freden med Israel, og bekjempet enhver form for fremmed påvirkning – spesielt den amerikanske, samtidig som det, etter beste tradisjonelle oppskrift, fordømte det egyptiske samfund som fordervet og umoralsk.

Det forhold at Sadat-regimet godtok Brorskapet og dets utstrakte politiserende virksomhet var ikke bare fordi at det utgjorde en motvekt mot den påståtte religionsfiendtlige kommunist- og venstreopposisjon i landet. Men også fordi at man ønsket å ha et åpent forhold til den økende tendens av forkjemperer for islamisering av landet for derigjennom å holde dets

sympatisører under oppsikt. Således passet styremakterne bestandig på at organisasjonen ikke vokste seg for sterk ved at man fra tid til annen foretok midlertidige begrensninger av dets virksomhet slik at dets utadrettede virksomhet ble lammet, og fengslet spesielle bryssomme aktivister for kortere perioder. En annen årsak kan ha vært at man ønsket å uttrykke anerkjennelse for det såkaltte islamske argument i det politiske liv, men på sine egne premisser. Det vil si at det utgjorde en del av Sadat's politiske legitimering. En god illustrasjon på dette finner vi i den av regimets igangsatte debatt om hvilken status og anvendelsesform man skulle tillegge den kanoniske lov i Islam, *ash-shari'a*, i det egyptiske samfund. Det hele begynte med en tale som president Sadat holdt for Nasjonalforsamlingen den 20. mai 1971, og som ble overført i det egyptiske fjernsyn. Her erklærte han at nå var det på tide med en permanent konstitusjon for Den Egyptiske Arabiske Republikk. Talen som ble holdt på det egyptiske omgangsspråk og ikke på det offisielle og formale litterærarabisk som vanligvis ble benyttet ved slike anledninger, åpenbarte at talen først og fremst henvendte seg til det egyptiske folk:

Før jeg legger frem mine egne synspunkter (angående den nye konstitusjonen), vil jeg gjerne bemerke at *vår* konstitusjon må bygge på *vår* sanne karakter og på *vårt* eget land (videre må den bygge på) de tradisjoner som *vi* har bygget opp igjennom tusenvis av år, men først av allt, vårt trosoppdrag.¹⁰

Etter å ha avsluttet sin tale ga Sadat Nasjonalforsamlingens president i oppdrag å danne en komité som skulle ha som mandat å legge frem et utkast til ny konstitusjon. Men siden republikkens President hadde uttrykt ønske om at den nye konstitusjonen skulle bygge på det egyptiske folk's sanne karakter, vedtok komitéen at den, som sin første oppgave, skulle forsøke å få frem den alminderlige mening om hvilke hovedprinsipper som man skulle legge til grunn for konstitusjonen. Allerede 9. juni samme år hadde det ifølge avisen *Al-Ahrām*, innkommet hele 6832 forslag. Blant disse var det en stor del som omhandlet den plass som Islam skulle få i den nye konstitusjonen. Først

Brorskap i Egypten

og fremst ble det krevd at man skulle utrope Islam som statsreligion, *din ad-dawla*, og at landets lover og fremtidige lovgivning måtte bygge på det islamske *shari^ca*-lovverket. Når det gjaldt det siste forslaget var det imidlertid uenighet om man skulle anerkjenne *ash-shari^ca* som hovedkilde for landets lovgivning, eller om man som tilfellet var i Kuwait, skulle betrakte den som én (blant flere) hovedkilder. I det endelige konstitusjonsutkast som ble vedtatt ved folkeavstemning (99,9%) den 11. september samme år, og promulgert noen dager senere, står følgende formulering: "Islam er statens religion; Arabisk er dets offisielle språk; og det islamske *shari^ca*'s prinsipper utgjør ett hovedgrunnlag (blant flere) for lovgivning."

Sidste ord i denne sak var imidlertid ikke sagt. I mai 1980 stemte egypterne et nesten enstemmigt ja til en forfatningsendring som gjør Anwar Sadat til Egypten's president på livstid. I følge den offisielle beregning var det hele 98,96% som hadde stemt ja, eller ca. 10.399.055, mens bare 1,04% eller 108.657 hadde stemt imot. Det viktigste spørsmålet i folkeavstemningen gjaldt likevel ikke Sadat's fremtidige stilling i Egypten, men Islam's stilling i konstitusjonen. For nå var det ikke lenger tale om Islam's kanoniske lov som "ett hovedgrunnlag for lovgivning" slik det var formulert i konstitusjonen av 1971, men som *hovedkilden*.

Brødrenes ideologiske forankring og politisk handlingsprogram

I den videre behandling av det muslimske Brorskap skal vi i det følgende se litt nærmere på brødrenes ideologiske forankring, samt det politiske handlingsprogram som de presenterte for sin egen samtid. Som nevnt tidligere så har Brorskapet som sitt endelige mål å skape et samfund som bygger på de sosiale og juridiske prinsipper i Koranen. Dette gjelder fremfor allt de konstitusjonelle og sivilrettslige åpenbaringer fra Profetens tid i Madina. Skjønt det på dette tidspunkt neppe finnes grunnlag for å tale om en vel-sementert statsdannelse, er Madina-samfundet på Muhammads tid blitt betraktet som modellen på det egentlige og perfekte samfund for muslimer. For å beskrive denne til-

stand for deres samtidige, anvender brødrene en del koranske begrep. De taler om *al-Umma* – samfundet i Madina som, som sin hovedsakelige funksjon, skulle bevare og til stadighet proklamere den fulkomne Koran som den synlige manifestasjonen på det nye samfund. Men da Guds ord alltid har befunnet seg under angrep fra Hans fiender, fikk også Umma-samfundet den oppgave å bekjempe alle Guds fiender. Derved kom andre begreper til sin rett, som for eksempel vantro, *kufr*, som ikke bare var en betegnelse for de som en gang for alle hadde forkastet Profetens budskap, men også de som stendig vaklet: ”Sandelig, de som tar avstand fra Gud etter først å ha trodd, og dernest øker deres vantro – ikke skal deres anger bifalles.”¹¹ Et annet er det i Koranen ofte uttalte uttrykk fordervelsen, *fasād*: det var en betegnelse for den stadig eksisterende trussel om sosial uro og ødeleggelse, som uten de troendes samhold og enhet i *Umma*-samfundet, ville velte inn over landet. For mobiliseringsvirksomheten mot denne ytre fare, fremholdt brødrene den tids *djihād*, den store strid og oppofrelse som enhver troende i enhver tid skulle etterstrebe. Et positivt begrep i denne strid var prinsippet om Profetens etterfølgelse, *ittibāʿ an-nabi*. Dette kom til uttrykk ved at brødrene hadd fullt skjegg, at man valgte den til enhver tid korrekte mat og spiste på et visst sett. I sitt ytre skulle man anvende den passende parfyme og avstå fra å kle seg i visse farver.

Denne strid mellom det gode og det onde, mellom Guds folk og Hans motstandere illustreres på et utmerket sett i vår egen tid ved den islamske revolusjonen i Iran. I en lederartikkel¹² i en av de for omverdenen mange skriftmisjonerende publikasjoner¹³ defineres først de troendes motstandere og fiender ved hjelp av ett Koran-sitat:

Gud er venn med dem som tror. Han bringer dem ut av mørket og frem imot lyset. Men de vantroe – deres venner er avgudene (*tāghūt*), som bringer dem fra lyset og inn i mørket. Disse er beboerne av mørket, i hvilket de for alltid skal bo.¹⁴

Dernest forklarer redaktøren at denne gruppe mennesker er identisk med tilhengerne av den moderne Vestens materialis-

me som blant annet har resultert i at mennesket ved å hylle seg inn i illusjoner og et selv-konstruert verdensbilde, har gjort opprør mot den sanne Gud og Hans skaperorden. Således har de alle forfalt til ett åndelig, politisk, økonomisk og sosialt slaveri, og det er mot disse at Koranen oppfordrer de troende til strid: "For de som tror kjemper for Guds sak, og de som er vantroe kjemper for avgudenes skyld. Bekjemp dere Satan's følgesvenner for Satans sluhet er svak."¹⁵

Det ligger i sakens natur at det sterkt idealiserte Umma-samfund kom til å danne grunnlaget for den samfundsmodell som Brorskapet med stadig større iver og voldsomhet hadde forfektet. Vi skal her nevne tre trekk som er spesielt fremtredende.

For det første har det Koranen som sin konstitusjon. Dette betyr, sier brødrene, at man tillegger Gud den egentlige suverenitet over menneskene. Således er Koranen ikke bare den uforanderlige manifestasjon av Gud i verden, men også den konstitusjonelle institusjon for det pulserende samfund. Ut fra dette forhold skal den islamske nasjon kun utøve dets innhold uten å legge noe til eller trekke noe ifra. Det skal dessuten bekjempe ethvert forsøk som har til hensikt å oppheve dette prinsipp eller forandre deler av dets innhold.

Det skulle for det annet utstyres med et representativt og konsultativt maktpolitisk organ. Dette råd, kallt *ash-shūrā*, har som sedvanlig, sitt utgangspunkt i ett Koran-vers: "Og disse som hører på sin Herre, og forretter bønnen, som rådslår sine felles anliggender med hverandre, og som bidrar med det som vi har forsynt dem med."¹⁶ I ett sådant råd skal medlemmene innvelges ved alment valg. Valgbare var rettslærde og såkalte "utøvende ledere" – det vil si overhoder for stammer og familier, samt formenn for organisasjoner og foreninger. Rådets konsultative aspekt kommer til uttrykk ved at alle de beslutninger og forordninger som landets utøvende makt utferdiger må sanksjoneres av rådet. Dette organ av anerkjente og aktverdige ledere skal således være den endelige garanti for at den politiske makt bare skal uttrykkes som Umma-samfund, samtidig som den er representativ for den nasjonale vilje. Som statens høyeste be-

styrelse skal rådet behandle og ved hjelp av diskusjon avgjøre enstemmig alle nasjonens anliggender og saksområder. Dette begrunnes ved at den politiske enhets- og solidaritetstanke forutsetter en enstemmig politisk beslutningsprosess. Men denne form for sanksjonering var kanskje mer rettet mot det daværende og ennå idag eksisterende partivesen som for brødrene kun virket oppløsende og avskallende på de troendes ytre enhet. Dette syn om partivesenets uvesen og uforenlighet med de grunnleggende prinsipper for en islamsk stat blir på nytt slått fast i en signert lederartikkel i Brorskapets flaggtidsskrift *ad-Da^cwa*.¹⁷ Her spør blant annet redaktøren, i sin analyse av flerpartivesenet i samfundet, om Koranen har noe å si i denne sammenheng. Det har den visst! For ifølge forfatteren så opptrer det ordet som man i dag bruker for politiske partier (*ahzāb*) også i Den Hellige Bok, og skjønt det forekommer kun omkring fjorten ganger, er det negativt i sitt innhold idet de uttrykker Profetens onde og fiendtlige opposisjonsgrupperinger. Et eksempel er følgende Koran-sted:

Før dem hadde folkene til Noah, ^cAd, og Farao — han med pålene,¹⁸ spredt løgn (om Guds sendebud); av det samme slag var Thamud,¹⁹ folket til Lot og de som holder til i krattskogen. Dette er hedningefolkene (*ahzāb*).²⁰

For forfatteren er et sådant argument avgjørende — fraksjonisme, oppdeling og avskalling er alle uttrykk for indre forråtnelse og oppløsning. Og bare den teologiske og politiske enhetsforestilling kan bote på dette.

Som det tredje og siste trekk skal vi nevne Umma-statens eksekutive myndighet som brødrene på tradisjonelt vis, forbandt med det historiske kaliff-embedet. Det er alikevel påfallende at de var meget mer opptatt av å beskrive selve innholdet av et sådant embede enn selve personifiseringen: som verdslig leder og dommer skulle det begrense seg til å vedlikeholde og forsvare Guds åpenbaring i sin ubesmittede form, i hvilket også inngår den kanoniske lov i Islam, *ash-shari^ca*. Denne lave profilering av kaliff-embedet er bemerkelsesverdig, og reflekterer vel det kompliserte og ømfintlige forhold mellom de to tradisjonel-

le maktreferanser i Islam – det statsrettslige og det åpenbarte, som har manifestert seg gjennom historien helt frem til våre dager. Dette kom blandt annet til uttrykk ved at teologer og lærde allerede under den klassiske tid, begynte demonstrativt å avstå fra å befatte seg med Statens anliggender. Med Anas b. Mālik som kilde – han var Muhammad's personlige tjener – erklærer for eksempel Abu 'l-Layth as-Samarkandī (død 993) at skriftlærde *kun* er å betrakte som vitner for de av Gud utsendte profeter i historien så lenge som de ungår å pleie forbindelser og vennskap med maktøverne og andre verdslige autoriteter i landet.²¹ Selv den store teolog Ghazzālī som døde i 1111, var opptatt av dette problem. I sin bok *Ihya' 'ulūm ad-dīn* ("Gjenopplivelsen av de religiøse vitenskaper") formaner Ghazzālī den skriftlærde til at, når han møter en korrupt eller hersker på et offentlig sted, så skal han vise ham respekt slik at hans oppførsel hverken medfører eller påskynder oppstand mot landets myndigheter – for Islam forbyr dette. Men om han skulle treffe den samme person i private omgivelser skal ikke engang den skriftlærde reise seg for ham for derigjennom å demonstrere religionens overtreffelighet.²² Det er noe av den samme attityd som uttrykkes i ett ordtak – tillagt kaliff Ma'cūn (d 833), og som beskriver forholdet mellom herskeren og hans undersåtter: "Lykkelig er den mann som har et rommelig hus, en skjønn kone, og har godt om midler som ikke kjenner oss og som er ukjent for oss."²³

Andre lærde var mer opptatt av hvordan man skulle bøte rent praktisk-politisk på dette misforhold. En av dem var Ibn Taymīya (død 1328). Han hevdet at man ikke hadde behov for én enkelt og samtidig universiell åndelig-politisk ledergestalt utstyrt med ideelle personlige kvaliteter slik som man tradisjonelt hadde forestilt seg kaliff- og imamverdigheten. Han slo i stedet til orde for et samfund som uttrykte sin enhet ved hjelp av sin tros-solidaritet, og som baserte sitt forhold til det religiøse-politiske lederskap ved hjelp av en gjensidig troskaps erklæring. Et sådant samarbeidsforhold skulle reguleres ved at lederen skulle ha plikt på seg til å konsultere (*istashāra*) de islamske

lærde, og å overholde den kanoniske lov, *ash-shari'ca*. På den annen side skulle alle troende pliktskyldigst adlyde den utøvende makt. Det var under direkte påvirkning av disse idéer Brorskapet sto, når det, i blandt annet sitt forslag til konstitusjonell statsform, forskjøv det politiske tyngdepunkt fra kalifatembedet til det ovenfornevnte *shūrā*-området.

Som en del af sin politiske ideologi hadde Brorskapet også utformet økonomiske betraktninger. Som sitt utgangspunkt hevdet de at på grunn av et ubrukelig økonomisk system var Egypt blitt utnyttet av utlendinger og dét på bekostning av landets innfødte beboere. Denne utvikling var ytterligere blitt forsterket ved at det ikke fantes en forsonende og medierende middelklasse i landet. Situasjonen i det datidige Egypt var derfor preget av to sterkt motsetningsfylte sosiale grupperinger: de mange og fattige egyptere, og de få og rike invandrere.²⁴ Ett nytt islamskt system for økonomien var derfor nødvendig, og ut fra denne forutsetning presenterte Hasan al-Banna et prinsipp-program for en ny økonomisk ordening. Et hovedpunkt i det var Islam's anerkjennelse av den private eiendomsrett som al-Banna begrunnet med det Koran-sitat som lyder: "Gi ikke de svaksindige deres eiendeler som Gud har gitt dere å forvalte, men forsørg dem og kle dem og tal til dem på et vennlig sett."²⁵ Man hadde således rett til å tilegne seg personlig eiendom som resultat av redelig arbeid som samtidig var til *gavn* for Statens generelle økonomi og den almene velstand. Eierne skulle dessuten ha rett til å *anvende* sin eiendom for avkastning, men uten at dette leder til ødselt forbruk, eller umoralsk livsførsel. Han har også lov til å overføre det eide, eller bestemme seg for å bli av med det etter eget forgodtbefinnende — så lenge det ikke strider imot offentlighetens interesser. Men ikke skal det under noen omstendigheter være tillatt å benytte sin personlige eiendom for økonomisk spekulasjon. Ei heller skulle det være mulig for de troende å skaffe seg personlig vinst ved hjelp av uheldige midler slik som ågeri og pengespill, fordi dette ble betraktet som avarter av tyveri- og plyndringsforbudet. Forbudt

skulle også hamstring og spekulasjon være for i en sunn økonomisk orden må ubenyttet kapital i enhver form ha anledning til å sirkulere.

På samme sett hadde Brorskapet forsøkt å ta ett oppgjør med de tradisjonelle lovskolene for å sette den evige og ukrenkelige åpenbaringstekst fri fra juristenes dominerende og mektige fortolkningslære. For å forstå problemet er det nødvendig med en kort oversikt. Det islamske statsrettslige system har som sine primærkilder Koranen og de autentiske tradisjonsberettelser om Profetens *Sunna*, det vil si hans eksemplariske livsførsel slik som de kommer til uttrykk i den kanoniske loven, *ash-shariʿa*. Dets sekundære grunnlag hviler på prinsippet om *idjmāʿ*, de juridiske og autoritative skolers samstemmighet av *ash-shariʿa*.

I selve dømsforhandlingene kom dette prinsipp til uttrykk ved at dommerne ble pålagt å se til at den kanoniske lov *alltid* ble anvendt. Denne fortolkningsprosess, på arabisk kalt *idjtihād*, hadde fra begynnelsen av en relativ stor bevegelsesfrihet. Det var altså rent prinsipielt mulig å bedrive kritiske studier og delta i diskusjoner om de grunnleggende elementer i den koranske åpenbaringslære slik at man til enhver tid skulle kunne skille ut det egentlige rettslige grunnlag. I praksis betød det retten til å fremsette sine egne fortolkninger så lenge som at man baserte sine betenkinger på Koranens ord og Profetens *Sunna*, uten å være bundet til visse lærdes utlegninger som for eksempel grunnleggerne av de forskjellige lovskoler som Shāfiʿi (d 819), Mālik b. Anas (d 795), Ahmad b. Hanbal (d 855), og Abū Hanīfa (d 767). Men på grunn av lovskolenes doktrinære prinsipper's blinde etterfølgelse av deres respektive elever, ble denne mulighet mer og mer begrenset. Og til slutt falt prinsippet om *idjtihād* helt bort – dets formål og fortjeneste ble heretter ansett å ha vært historisk. Den hadde åpnet opp for og hadde avstedkommet en autorisert og samstemmig fortolkningsramme av den hellige lov. Døren til *idjtihād*, sier et arabisk ordspråk, ble heretter lukket. De jurister som fant seg selv stående utenfor denne skoledannelse, ble tvunget til å avstå fra fortsatt å bedrive

sine mere uavhengige og kritiske studier. Isteden ble de påtvunget ett nytt prinsipp, og det var å følge sine forløperes doktrinære utleggninger og rettslige kjennelser, *at-taklīd*. Den absolutte (*mutlak*) *idjtihād* ble således avløst av det man kan kalle for den relative (*idāfi*) *idjtihād*, hvilket innebar at man begrenset seg til å forklare de allerede gitte fortolkninger, samt å gi de gamle lovformuleringer oppbevart i voluminøse manualer, nye anvendelsesmuligheter i saker uten juridisk presedens. De var sandelig imitatorer, *mukallidūn* i ordets egentlige betydning. Det var altså ikke under noen omstendigheter tillatt å formulere selvstendige betraktninger – det være seg som dommer eller rettslærd i rettssalen, på universitetet eller rett og slett under et palmetre.

At Brorskapets kritikk mot *idjtihād*-prinsippet ikke bare var vel-begrunnet, men også anerkjent langt ut over deres rekker understrekes av det forhold at det idag er praktisk mulig for muslimske rettslærde å avsi personlige domsavsigelser som rettslige bindende kjennelser ved både å anvende den kanoniske lov og *idjtihād*-prinsippet. Vi har dessuten eksempel på at *idjtihād alene* er blitt anvendt i forbindelse med lovgivning – for både den syriske sivilrettslige loven av 1953 og dens tunesiske motpart av 1957 bryter med lovskolenes tradisjonelle oppfatning av skilsmissehandlinger, *talāk*.²⁶ Som nevnt ovenfor hadde også Brorskapet kritiske synspunkter mot den kanoniske lovs sedimentering i det moderne samfund. Derfor hadde Hasan al-Banna foreslått at man for det første skulle begrense dets innhold slik at *ash-Sharīʿa* skulle utelukkende bestå av de ca. 500 påbuds- og forordningsvers i Koranen, samt de av den islamske tradisjon pålitelige tradisjoner av og om Profeten. Dernest avviste han den tradisjonelle islamske rettsvitenskap, *al-fikh*, som autoritetskilde, idet han også støttet kravet om på nytt å ha adgang til en absolutt *idjtihād*-metode som *alment* juridisk prinsipp. Dette medførte at de frie og tradisjonelle lovskoler's oppkomst og utvikling ble vurdert og verdsatt i ett rent tradisjonshistorisk perspektiv. Ved hjelp av dette supplement mente brødrene å ha skaffet seg de nødvendige elementer "for at Islam

skulle følge med tiden og å være tro mot sin sanne natur som fornyer, *mudjaddid*, og for å kunne stille opp for å bekjempe den kritikkløse efterfølgelse, *at-taklid*.”²⁷ Al-Banna selv erklærte at den rigide lovskoleautoritet brøt med prinsippet om Islam’s fleksibilitet, og henviste i denne sammenheng til at den meget anerkjente lovlærde Shāfi‘i i likartede tvistemål i Egypt og Iraq hadde gitt forskjellige kjennelser.²⁸

En lignende men mer utfyllende kritikk finner vi hos Sayyid Qutb – en innflytelsesrik broder og redaktør av noen av Brorskapets første tidsskrifter. Her slår han fast at de kjennelser som tradisjonsskolenes rettslærde avgir ikke tar noe hensyn til de endringsprosesser som stadig foregår i samfundet. Grunnen til denne utilstrekkelighet og kortsyn er, mener Qutb, at når den islamske stat mislyktes som forvalter, *wasīy* av Muhammads *Umma*, Profetens samfund, så opphørte den historiske rettsvitenskap i Islam å fungere. Dette betød imidlertid ikke at *ash-sharī‘a*, den kanoniske lov, har dødd med den – for forholdet mellom *ash-sharī‘a* og den islamske rettsvitenskap er mer et resultat av den forvirring som er oppstått mellom de to.²⁹

Ved å legge vekten på dette *sharī‘a*-begrep samtidig som man forlot den tradisjonelle forestilling om det enhetlige og overnasjonale kalifatstyre, *al-khilāfa*, ble den kanoniske lov på en gang gjort til den ene politiske og statsrettslige institusjon på hvilken den hele fremtidige islamske statsdannelse skal bygges og begrunnes. Som den uunværlige arv fra det klassiske Islam er *ash-sharī‘a* blitt beskrevet i rene hypostatisk-forløsende former: den er almén, myk og håndterlig, utviklende og altomfattende, og den inngir enhver troende det nødvendige handlingsprogram for å vinne fremskritt og lykke til enhver tid og på hvert sted.³⁰

Brorskapets videre utvikling

Siden begynnelsen av dette århundrede har det i Egypt eksistert islamske grupper med radikale politiske synspunkter. Den mest slagkraftige blandt disse har i tiden før og efter den annen verdenskrig allikevel alltid vært Det Muslimske Brorskap. Bevegel-

sen ble på tradisjonelt sett stiftet som en religiøs forening. Og helt i overensstemmelse med et likeså tradisjonelt utviklingsmønster,³¹ erklærte brødrene under sin femte landskonferanse i 1939, at de fra nå av ønsket å arbeide for at man skulle innføre en islamsk orden – *an-nizām al-islāmī*, i samfundet. Og med dette som mål, begynte man å konspirere både med tilhengere av regimet og dets motstandere.

Efter at 23. juli revolusjonen av 1952 var blitt gjennomført, dempet imidlertid Brorskapet sin aktivisme betydelig, og inn tok en avventende men også klar velvillig holdning til de nye makthavere. Ja, det er til og med tegn som tyder på at man forsøkte å finne frem til et grunnlag for fremtidig samarbeid.³² Men med de politiske motsetninger som allerede eksisterte mellom de to blir man uvilkårlig sittende igjen med det inntrykk at det fra brorskapet's side snarere dreide seg om et hårdkokt politisk spillmakeri. Dette skulle allikevel ikke lykkes for allerede 13. januar 1954 erklærte landet's regjering Brorskapet for oppløst – skjønt det, med myndighetene's godkjennelse, fikk anledning til å fortsette med deler av sin virksomhet. Først et halvt år senere da et medlem av Brorskapet forsøkte å assasinere Gamal Naser, slo man umiddelbart til med massearrestasjoner – over 1.000 ble fengslet og 15 av disse dømt til døden. Aksjonen mot Brorskapet var så vellykket at det i de følgende år ikke lenger gjorde seg gjeldende på den politiske arena, og må følgelig ha vært planlagt i lengre tid før attentatforsøket på Naser.³³

Disse meget harde og effektive forsøk på å uskadeliggjøre Brorskapsorganisasjonen kom til å få stor betydning for dets videre utvikling. For mens brøderene tidligere hadde strebet efter den politiske makt i landet for å løse sin samtids økonomiske og sosiale problemer, ble de nu oppfanget i den lidelses- og skjebnehistorie som ble dem til del i fengsler og andre straffeanstalter. Således ble man mer opptatt av å finne uttrykksmidler for den i deres øyne ufortjente straff, påført dem av undertrykkere som intet annet var enn djevelmakten's håndlangere, noe som ikke minst ble kjennetegnet i den snart voksende litteraturproduksjon ved en stadig økende bruk av

det rikholdige tradisjonsmaterialet om Endetiden og det endelige oppgjør med Ondskapen.³⁴ Det karismatiske øyeblikk og dets forskjellige handlingsimperativer var ikke lenger livsdyktige. Det dagsaktuelle politiske alternativ ble omdannet til mytiske bilder på historien, som skjønt sin spede begynnelse er helt på linje med det budskap om historiske tyranner's vold og undertrykkelse på den ene side, og håp og forventninger om lykksalighet på den annen, slik som så mange minoritetsgrupper har hevdet gjennom hele den islamske historie. Man fikk altså en dreining fra den tidligere så fremgangsrike revolusjonære massebevegelse til en organisasjonsform som var ganske så lik den tidligere omtalte Salafiya-bevegelse som jo al-Afghāni og Muhammad 'Abduh hadde opprettet i 1883 som en del av sine bestrebelser etter å reformere samfundet etter teologisk-ortodokse retningslinjer. Dette ble blandt annet søkt gjennomført ved hjelp av å anvende det såkalte skriftsmisjoneringsprinsipp,³⁵ slik det for eksempel kom til uttrykk i *Madjallat al-Manār* ("Fyrtårnsmagasinet"). At man fra Brorskapets side søkte tilbake til denne form var ikke bare et taktisk trekk, det var nok også motivert ut fra det forhold at det var her unge al-Banna og hans tidligste følgesvenner hadde fått sine første impulser. Skjønt hovedmotivet må likevel ha vært det taktiske aspekt, for vekslingen mellom forskjellige organisasjonsformer var en kjent og ofte benyttet strategi blandt islamske protestbevegelser: sålenge det ikke fantes noen politisk gevinst, eller at mobiliseringsgrunnlaget på grunn av en eller flere omstendigheter var fallt bort, trakk man seg vanligvis bort fra den tidligere konfrontasjonslinjen og inn i en konsolideringsperiode, hvor man hovedsakelig la vekt på å vinne en større grad av oppslutning for ens synspunkter.

En annen konsekvens av Brorskapets anlagte skriftsmisjoneringsprofil var at brødrene, når de omkring 1975 ble sluppet fri fra fengslene, skiftet målgruppe. Nå var det først og fremst det akademiske skikt og den borgelige middelklasse de henvendte seg til. Skjønt det legger vel sådanne bevegelser opp til hele tiden, det er bare så vanskelig å få øye på når man er i en fase

hvor den iøyenfallende politikk konsentrerer seg om å opprettholde og fornye underlaget for masseaktivismen. Mer i samsvar med skriftsmisjoneringsprofileringen var imidlertid at Brorskapet, etter at det i 1976 oppnådde legal status som religiøs forening – *djam^ciya dīnīya*, gang på gang understreket at det ikke var interessert i reell politisk makt, men kun i landet's politiske system i forhold til det islamske, og på hvilket sett de styrende utøvede sine fullmakter og myndighet.³⁶ Således utviklet det seg en journalistisk virksomhet gjennom hvilken brødrene ga statsmakten karakter i form av ros eller kritikk, allt etter som den formådde å spille "ball i hatt" på islamsk vis. Nevnes bør også deres omfattende skoleringsvirksomhet, spesielt med barn og ungdom.

At det faktisk under denne tiden eksisterte mellom Sadat og Brorskapet en gjensidig forståelse om denne virksomhetens ytre begrensninger synes helt klart. Den samme gjensidighet har temmelig sikkert utgjort grunnlaget for det av Sadat's ovenfornevnte utspill om *ash-Shari^ca* som *kilden* til all lovgivning. Det er blitt hevdet at denne form for sameksistens mellom regimet og brødrene kom utelukkende istand fordi man ønsket å bruke dem mot de radikale grupper i landet. Andre har ment at Sadat's eftergivenhet var knyttet til Saudi-Arabiens uttalte ønske om at Brorskapet skulle på nytt bli tillatt å virke i Egypt.³⁷ Så rimelige som de begge forklaringene er, så er de allikevel for perifere som hovedårsak. Snarere forholdet det seg vel heller slik at Sadat's re-aktivisering av deler av den tidligere Brorskapsorganisasjonen kom igang fordi han selv ønsket et redskap for å utnytte de aspekt i den islamske aktivistbevegelse som skulle kunne forsterke og dimensjonere hans politiske profil. Dertil kom at Brorskapet på dette tidspunkt ikke ble vurdert som noe som skulle komme til å utgjøre en politisk belastning. Med en svak og handlingslammet organisasjon og medlemmer med lange fengselsopphold i frisk erindring som de ingenlunde følte seg fristet til å gjenoppleve, var Brorskapsbevegelsen en relativ letthåndterlig sak.

Etter Ayatollah Khomeini's tilbakekomst til Iran kom imid-

lertid brødrene igjen med nye offensive utspill, og den gamle spenning mellom regimet og Brorskapet begynte på nytt å spire. Spesielt påfallende for denne nye utvikling var Sadat's eget engasjement. Stadig oftere kan man observere at hans taler inneholder fordømmelse av Brorskapet's aktivisme samt advarsler om mottiltak hvis det ikke oppgav denne virksomhet.³⁸ Illustrerende i så måte var det møte som Sadat holdt med representanter for Islam den 20. august 1979, som først og fremst var avsett til at man skulle fremsette synspunkter omkring Sadat's parole: "ingen religion i politikken, og ingen politikk i religion." Men blandt de innbudte representanter for landet's religiøse liv var ikke bare det offisielle Islam representert, men også fire høyrestående menn fra Det Muslimske Brorskap, blandt annet ^cUmar at-Tilmisānī — en av de ansvarlige utgivere av tidskriftet *ad-Da^cwa*.

Det klart mest interessante i denne sammenheng var ikke Sadat's monologiserende synspunkter, men den diskusjon som oppsto mellom Sadat og at-Tilmisānī, som til og med ble tillatt gjengitt i pressen og landet's fjernsyn. Sadat kjørte som vanlig med det skjema som han så ofte under denne tiden foredro. Religion og politikk skulle ikke sammenblandes og moskéer skulle ikke brukes som fora for angrep på statsmakten. Dessuten gjentok han sine advarsler mot Brorskapet, og på nytt truet han med aksjoner dersom det fortsatte som nu. At-Tilmisānī på sin side svarte Sadat med å tale om sitt lange fengselsopphold, og konkluderte, at han i talenede øyeblikk var uskyldig i alle de anklagelser som presidenten hadde rettet mot brødrene: "Jeg er ren, jeg er en muslim." Men så tillegger han: "Har jeg ikke bedt Gud om å forlenge Sadat's regjeringstid så lenge som mulig? Vi har jo vår frihet nu."

Problemet mellom de to var altså hva det innebar å drive en *djam^ciya dīniya*. På bakgrunn av Brorskapets historiske og ideologiske forutsetninger var dette — slik det er forsøkt vist ovenfor, ensbetydende med en organisasjonsform som konsentrerte seg om å vinne individuell støtte slik at dets skriftsmisjonerende kritiske synspunkter, som jo rent prinsipielt bygde på

den uavbrutte sammenkobling av religion og politikk, skulle få mest mulig gjennomslagskraft i samfundet.³⁹ Sadat på sin side var ikke ute etter å forby denne virksomheten – han var jo den som fra første øyeblikk hadde sett igjennom fingrene på brødrene's publikasjonsoffensiv, men å underlegge seg denne. Og middelet til å oppnå dette var truselen om nye arrestasjoner og konfiskasjoner.

Andre grupper

I store trekk var skriftsmisjoneringssfasen den politiske linje som hadde den overveiende støtte blandt Brorskapets medlemmer. Men der var også motstand. Således ble den ovenfornevnte samarbeidsprofil støttet av den moderate del av brorskapet – ledet av den tidligere omtalte at-Tilmisānī, samt en mer radikal gruppering, mens en tredje del med mere ekstreme synspunkter skulle ha tatt fullstendig avstand fra Sadat's styre.⁴⁰ Det skulle således eksistere et klart underlag for fortsatt religiøs aktivisme i landet. Fraksjonsdannelser av denne type er imidlertid ikke så uvanlig som det kan synes ved første øyeblikk, for blandt de mange *da^cwa*-bevegelser, som har kommet til å sette sitt preg på den islamske historie, har det til stadighet vært spenninger mellom kompromissløse aktivister og det "rutiniserte" lederskap om den aktuelle strategi, som når man måtte overgi en mer militant aktivisme til fordel for mer langsiktige og tilpassede strategier. Applisert på Brorskapet og dets situasjon i Egypt skal her først og fremst nevnes den gruppe som er blitt omtalt som *Djamā^cat at-takfir wa'l-hidjra*. Ifølge én kilde,⁴¹ ble den stiftet av en Shukrī Ahmad Mustafa i 1966, og var høyst sansynlig et resultat av tidligere konsultasjoner han hadde hatt med de fengslede brødre, mens han selv var internert. Det er rimelig å anta at Brorskapet på dette tidspunkt, hvor det nettopp hadde blitt anklaget for planer om et nytt statskupp, fortsatt var på linje med den konfrontasjonspolitik som var utviklet under Hasan al-Banna, og at denne nydannelse var ennå et forsøk på å organisere aktiv og militant motstand mot regimet. Man vet imidlertid lite om gruppens første år, og først i 1973 ble den almin-

derlig kjent ved at noen medlemmer ble arrestert under en politi-razzia i hulene like ved byen Minia.

I denne sammenheng bør man ennu en gang nevne et trekk fra tidligere islamske aktivistbevegelser, og det er at disse, forut for den egentlige politiske utfordring og etterfølgende strid med de reelle makthavere, ofte foretar en slags individuelle *hidjra*, det vil si at de forlater sine hjemsteder for å slå seg ned på en plass hvor de kan ha et eget og eksklusivt fellesskap. At dette forhold også skulle være gjeldende for *Shukri*-gruppen, kommer klart frem fra en meddelelse fra et egyptisk ukeblad, som skriver at det navn ved hvilket det ble kjent – nemlig *takfir* og *hidjra*, ikke var dets eget navn, men ett som det hemmelige politi hadde anvendt for å karakterisere dets ideo-politiske grunnlag. Dets virkelige navn var imidlertid *Djamā^cat ad-da^cwa ilā'l-islām*, som ordrett men muligvis noe klumpet betyr Selskapet for kallesen til Islam.⁴² En sådan form for isolering, som nok ikke har vært et alment krav til dets tilhengere, innebar dog ikke at alle dets virksomheter ble utført i det skjulte. Det mener i alle fall tidsskriftet *Rūz al-Yūsuf*, som i samme nummer som det ovenfornevnte, angir at organisasjonen sto bakom en mangeartet form for virksomhet. Dette omfattet blandt annet salg av frukt og grønnsaker til ekstra billige priser, et sterkt kontaktnett i mange moskéer, helt åpne støtteforeninger med direkte medlemskapsregistrering, og militære treningsleire.⁴³

Går man litt nærmere inn på *Djamā^cat ad-da^cwa ilā'l-islām*, så kan man konstantere at på sentrale punkter er dets målsetting identisk med Brorskapet's. Det som er forskjellig er analysen av den politiske situasjon. For dem er det nemlig intet å hente i det bestående samfund. For ikke bare er samfundet gudløst, men også de fleste av den gamle klasse av moskéimamer. Ja, landet var så skammelig korrump og forfallent at man ikke engang kunne tjene sin lønn for det daglige brød, fordi man da risikerte å leve på åger. Følgelig måtte det islamske samfund "fødes på ny." Oppskriften på dette var like enkel som tradisjonell: man måtte emigrere seg ut av samfundet, enten dette nå foregikk i bokstavelig forstand eller rent symbolsk, og

virke for den gamle samfundsorden inntil man kjente seg sterk nok til å kunne ta kampen opp mot landets vantroe makthavere. Ei heller er det vanskelig å se forbindelseslinjene med sentrale temaer i den islamske tradisjonslitteratur's livaktige beretninger om endetiden.

Under midten på sytti-tallet, da det ble kjent at løslatte medlemmer av Brorskapet var i ferd med å forhandle seg frem til å få anledning til å virke som en religiøs forening (*djamīya dīnīya*) med den omtalte skriftsmisjoneringssfasen som organisatorisk grunnlag, er det rimelig å anta at *Da^cwa*-gruppen i stadig stigende grad kom til å betrakte seg selv som den toneangivende blandt de fortsatt eksisterende aktivistgrupper.⁴⁴ Dette fikk et foreløpig høydepunkt ved kidnappingen av den tidligere minister for *Awkāf*-institusjonene, eller de religiøse stiftelser, og *al-Azhar* anliggender, Muhammad Husaysayn adh-Dhahabī, i juli 1977, som *da^cwittene* senere tok livet av. Brorskapets avleggere var blitt dets aktivistiske arvtagere, men uten lenger å agere på Brorskapet's vegne, slik det er blitt forsøkt vist ovenfor. Det samme hevdet forøverig egyptiske myndigheter etter mordet på adh-Dhahabī.⁴⁵

I 1981 fikk vi på ny en demonstrasjon på aktivismen's slagkraft og vekst i landet. Det begynte med at Sadat på høsten hadde bestemt seg for å gjøre alvor av sine trusler mot brødrene, og lot hele lederskapet arresteres. Dessuten mennesker fra en lang rekke samfundsinstitusjoner som alle hadde det til felles at de var kjente for sine kritiske synspunkter på Sadat-styret: politikere, jorunalister og koptiske geistlige. I en høytidelig erklæring i landets aviser (*bayān as-Sadāt ilā'sh-sha^cb*), forklarte Sadat at grunnen til at 1.536 prsoner var blitt anholdt var at hver enkelt av disse hadde gjort seg skyldig i det som ordrett ble kallt for sekterisk oppvigleri – *al-fitna at-tā'ifiya*, og som dermed utgjorde de i den eksisterende politiske situasjon en trussel mot landet's enhet.⁴⁶ Svaret kom umiddelbart. Under en militærparade 6. oktober ble President Anwār as-Sadāt myrdet av en gruppe sammensvorne som den senere tilsatte undersøkelseskomitéen fastslo hadde bestått av sympatisører og medlemmer

Brorskap i Egypten

av *Da^cwa*-gruppen (eller som den også kalles *Takfir*-gruppen).

I dagens Egypt er det på nytt bedre tider for Brorskapet. Landet's nye president, Hosnī al-Mubāarak, løslot allerede i slutten av 1981, 80 av de brødre som tidligere hadde blitt arrestert under Sadat, blandt annet at-Tilmisānī. Den tidligere omtalte publikasjonsvirksomheten skal de også ha fått tillatelse til å gjenoppta, og det forlyder at de i skrivende øyeblikk er i gang med å forberede utgivelsen av tidsskriftet *ad-Da^cwa* som beregnes utkomme regelmessig fra og med høsten 1983. Så gjenstår det å se hvordan relasjonene mellom Mubāarak og brødrene vil utvikle seg.

Det er imidlertid tvilsomt om Mubāarak vil ty til noen utstrakt bruk av islamske klisjéer eller tyngre idé-gods som former for politisk legetimering. Snarere er det rimelig å anta at Mubāarak kommer til å forsøke å redusere Brorskapets rent politiske betydning ved å legge forutsetningerne til rette for et åpnere samfund og et mer lydøørt lederskap, basert på den kritikk som fremkom fra ulike hold på Sadat's tid, som for eksempel anklagelsene om en utbredt korrupsjon. Politisk opposisjon kan derved bli mer kompleks og vanskeligere tilgjenglig for én bestemt bevegelse. Formår han ikke dette vil det på nytt oppstå et politisk vakuum som ikke bare Brorskapet, men kanskje i enda større grad aktivistbevegelsene vil vite å ta fordel av.

Noter

1. Så også hos Muhammad ^cAbduh (d. 1905) – en av Salafiya-bevegelsens forgrunnsfigurer, i hans *al-^cUrwat al-wuthka*, der han hevder at Koranens folk aldri kommer til å formå noe som helst så lenge som de ikke praktiserer Koranen og følger deres forordninger og påbud, og så lenge de ikke lar seg lede av dem i sitt personlige handlingsset slik som deres forfedre (*aslāf*) gjorde det.
2. Hasan al-Banna, sitat etter Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford 1969, 234.
3. Hasan al-Banna, sitat etter Christina Phelps Harris, *Nationalism and*

Revolution, The Role of the Muslim Brotherhood, The Hague 1964, 249.

4. J. Marel, "Une Brochure du Cheikh El-Banna, 'Vers la Lumière' ", *Orient* 4, 1957, 38.
5. En sådan skjematisk fremstilling er på ingen måte oppkonstruert av forfatteren. Tvert om, så ligger det helt på linje med de mange revolusjonære bevegelser i Islams historie. For å ta ett i tid nærliggende eksempel — nemlig *Mahdīya* bevegelsen i Sudan i slutten på det forrige århundre, så finner vi at den vandt frem ved hjelp av tre faser. På sitt innledende stadium hadde bevegelsen kun som målsetting å gjenopplive Islam. Dernest fulgte den fase hvor man ved hjelp av et militant teokratisk organisasjon forsøkte å fordrive det rådende samfundssystem under påskudd av å skulle gjenopprette en variant av det samfund som Profeten skulle ha etablert. Endelig — som den fase som etterfulgte seieren over modstanderne, har man opprettelsen av en territorialstat hvor de spesifikt teokratiske aspekt gradvis ble foreldet.
6. Anwār al-Djundī, *Min khutab Hasan al-Banna*, Damaskus 1938, 14-15.
7. Det er almindelig antatt at Hasan al-Banna ble myrdet av det egyptiske etterretningsvesen. Denne hendelse har selvfølgelig det senere gjennoppståtte Brorskap vist å kunne utnytte i propagandaøyemed. Som eksempel på dette kan nevnes bøker som *limādhā ughtil al-imām ash-shahīd Hasan al-Banna?* ("Hvorfor ble Hasan al-Banna myrdet"), utgitt i Kairo 1978; og *Kadīyatunā* ("Vår sak") fra samme år, med en signifikativ forside hvor et bilde av al-Banna overstenkes av blod.
8. Denne virksomhet opphørte imidlertid, da president Sadat som en av sine siste store innenrikspolitiske offensiver, lot en rekke av Brorskapets medlemmer arrestere, dets publikasjoner konfiskere, og dets forlag lukke (se avisen *al-Akhbār*, Kairo for 6. sept. 1981 hvor det blant annet fremkommer at grunnlaget for aksjoneringen skulle ha vært at Det Muslimske Brorskap truet samfundsenheten i landet). Under det nye regimet er det imidlertid tegn som tyder på at brødrene på nytt blir tolerert, for i følge *Le Monde* av 29. des. 1981 så betraktes ikke lenger brødrene som farlige.
9. For situasjonen i Syrien se forfatterens artikkel om "Det Muslimske

Brorskap i Egypten

- Brorskap og Islam i Syrien", *Svensk Missionstidsskrift*, 2, Uppsala 1983.
10. Joseph P. O'Kane, "Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in al-Ahrām", *The Middle East Journal*, 26, (2), 1972, 137. Debatten omkring den islamske lovs plass i det egyptiske samfund døde imidlertid ikke ut med mordet på Sadat. For så sent som i august 1982 kom det avismeldinger om at arbeidet med å islamisere lovverket i Egypt hadde kommet så langt at flere komitéer i landets nasjonalforsamling var i ferd med å avslutte arbeidet med et forslag om dette. Formannen i nasjonalforsamlingen, Sufi Abū Tālib, som selv har ledet arbeidet med innholdet i forslaget, skulle i denne forbindelse ha begrunnet forslaget fortreffelighet ved at det tok spesielt hensyn til to forhold. For det første det at muslimene selv nå krever dommer som er i overensstemmelse med de læresetninger Gud har gitt de troende, og for det andre det at en sådan lov er i bedre samsvar med folkets natur enn i noe annet retssystem.
 11. Koranen 3:90 (84).
 12. *The Message of Peace*, I (8), February 1980, 3-5.
 13. I tillegg til *The Message of Peace*, kan vi nevne *News and Views, Alastu* og *Islamic Revolution*. Utgitt på arabisk har vi for eksempel *al-Umma* og *ash-Shahīd*. Dertil kommer som sedvanlig i denne skriftmisjoneringsgenren, et meget stort antall av hefter og mindre bøker.
 14. Koranen 2:257 (258-9).
 15. Koranen 4:76 (78).
 16. Koranen 42:38 (36).
 17. ^cUmar at-Talmansāni's lederartikkel i *ad-Da^cwa*, nr. 40, september 1979, 3-4.
 18. Uttrykket "han med pålene" er blitt forklart som et uttrykk som går tilbake på den praksis som Faraos skulle ha utvist ovenfor sine fiender ved at han bandt folk til fire teltplugger for deretter å torturere dem. Det er imidlertid usikkert om dette er riktig.
 19. ^cĀd og Thamūd refererer til to folk som levede før Muhammad, og som ifølge Koranen, forkastet sine sendebud som Gud hadde sendt dem.
 20. Koranen 38:12 (11)-13 (12).
Blant andre oversettelser for *ahzāb* er foreslått "partier" og "seker."
 21. Abū l-Layth as-Samarkandī, *Tanbih al-Ghāfilin*, 178.

22. Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Ihya^c ulūm ad-dīn*, vol. II, 128.
23. Ghuzzūlī, *Matalī^c al-budūr*, vol. I, 12, og sitert i G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1953, 250.
24. Med innvandrede utlendinger menes her i første rekke folk fra Hellas, Tyrkiet og andre arabiske land hvis innflytning og bosetning i Egypt var forbundet med personlige økonomiske fordeler.
25. Koranen 4:5 (4).
26. Noel Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago 1969, 44-49.
27. Brorskapets avis *al-Ikhwān al-muslimūn*, 29. juli 1954, 14.
28. Hasan al-Banna, sitat etter Richard P. Mitchell, op.cit., 237.
29. Sayyid Kutb, *Ma^crakat al-islām wa'r-ra'smāliya*, Kairo 1952, 84-87.
30. *Ibid.*, 77, 108.
31. Som for eksempel *mahdi*-verdigheten når den proklameres for tilhengere og andre støttespillere. Igjen kan *harakat al-mahdita* tjene som god illustrasjon, se P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford 1970, 45 ff.
32. Det er delte meninger om Brorskapets forhold til de såkalte "frie offiserer" før revolusjonen, cf., Mitchell, op.cit., 24-6, 96-104; og R. as-Sa^cid, *Hasan al-Banna, Matā, kaifa wa-limādhā*, Kairo 1977, 127 ff.
33. På lengre sikt ble denne aksjonen fulgt opp med et intenst overvåkningsapparat og infiltrasjonsnett, og som senere dannet grunnlaget for arrestasjonsbølgene mot brødrene i 1965 og 1966.
34. For en mer detaljert behandling av denne litteraturen, se forfatterens artikkel om skriftsmisjonering og politisk agitasjon, i det planlagte *Acta fra Symposium om Religion och Samhälle i Mellanöstern, Lund 8-11. juni 1983* som beregnes utkomme under våren 1984.
35. Skriftsmisjonering anvendt i denne sammenheng betegner på den ene side den litteratur-genre som de politiserte Islam-bevegelser bruker for å vinne støtte for sine synspunkter og aksjonering. På den annen side brukes begrepet – slik det fremgår av det nedenforstående, til å betegne den politiske fase som ofte avløser en forutgående aktivisme, eller den kan være innledningen til en sådan.
36. *Ad-Da^cwa*, nr. 47, april 1980, 4.
37. *Le Monde*, 26. mars, 1976.
38. Se for eksempel *al-Ahrām*, 16. & 17. april 1979.

Brorskap i Egypten

39. Se for eksempel ^cAbd al-^cAzīm Ibrāhīm al-Mata^cnī, *Adab al-islām fi's-siyāsa wa'r-riyāsa*, Kairo 1979, 24 ff., som var én av de fire brødre som var tilstede i det omtalte diskusjonsmøte med Sadat.
40. *Le Monde*, 27. juli 1977.
41. *Middle East Reporter*, (Beirut) 9. & 16. juli 1977.
42. *Rūz al-Yūsuf*, nr. 2561, 11. juli 1977, 7.
43. *Idem*, 6.
44. Blandt disse kan nevnes *Hizb at-tahrīr al-islāmī*, *Djund Allāh*, og *Tanzīm al-djihād*.
45. D. Khālid, *Die politische Rolle des Islam im vorderen Orient. Einführung und Dokumentation*, Hamburg 1978, 71.
46. Se for eksempel *al-Akhbār*, 6. september 1981.

Summary – *When, after the first World War, the Association of Muslim Brothers was formed, it soon established itself as the largest movement among the political Islamic groups in the country. Hasan al-Banna, originally a teacher, founded the Association in Ismailia as a religious society in 1928. In 1939, however, the Brotherhood came to be a political organization, and began to participate in various political campaigns. Having as one of their main tenets that everything foreign to the recognized teachings of Islam ought to be abandoned, the brothers fought the British role in Egypt as well as the Jewish settlements in Palestine. Up to the revolution of the 23rd of July, 1952, their political activity increased considerably, conspiring at the same time with both the regime and its opponents. In 1954 the new government decided to dissolve the Brotherhood, and during the next twenty years, they were intensively harassed and put in jail. From the mid-seventies the Brothers began to be released, and were even permitted to resume their activities as a religious society.*

Both during the time of Hasan al-Banna and in recent years the political confrontation between the Brotherhood and the regime has frequently been characterized by a well-founded literary propagandism. That is, various kinds of books, magazines and pamphlets which in a politically exaggerated form either defend the existing regime or oppose it. As to the former, it is – in addition to the more ordinary presentation of the government's political positions and future plans – very much occupied with

defining the concept of practical Islam by emphasizing its cultural achievements of the past while at the same time limiting its present role to be basically individual and spiritual. Reversably, the opposition literature is agitating by means of claiming various political implementation of Islam. It has two basic approaches. There is the more direct mode where arguments of rejection, mocking and damnation are propagated by comparing the day-to-day political events with ideal Islam. Then there is the more indirect kind, which compares the contemporary situation with the hardship and suppression which, according to the Islamic Tradition, are one of the signs that the final battle against evil accompanied by the Last Judgment, is immanent.

More significant, however, is the fact that this trend of spreading agitative literature seems to indicate the kind of adapted political profilation which the Muslim Brotherhood has sought to establish, defining itself both as a legitimate and oppositional movement between the government on the one side, and the remaining activist groups, such as Takfir al-hidjra, on the other.

Jan-Olaf Blichfeldt
Cand.mag., stipendiat
Institutionen för Österländska Språk
Avd. för Semitiska Studier
Lund Universitet