

DEN ISLAMISKE RENAISSANCE

Med slet skjult revolutionær begejstring skrev det iransk financerede og i Toronto udgivne tidsskrift *Crescent International* kort tid efter, at shahen havde forladt Iran: "For første gang i moderne tid er den islamiske bevægelse i besiddelse af et territorium og forsøger her at skabe en islamisk stat. Denne ændring er betydningsfuld nok til, at det herskende 'internationale system' af nationale stater føler sig truet."¹ I et forord til en samling af artikler fra samme avis skrev lederen af Muslim Institute i London² Kalim Siddiqi om vesten i almindelighed: ". . . den vestlige civilisation er faktisk en pest. Den er slet ingen civilisation. Den er en sygdom. Vesten idag er ikke kvalitativt forskelligt fra 'djahiliyya' – det primitive barbari og den uvidenhed, der herskede i Arabien før profeten Muhammad."³

De anførte citater er karakteristiske. Det første forklarer præcist, hvorfor den vestlige verdens medier de sidste fem år har brugt så megen plads til orientering om den islamiske verden. En analyse foretaget af den dækning, der i USA blev en række arabiske-islamiske lande til del før shahens fald fra magten viser således, at Saudi-Arabien sammenlagt blev dækket med 9 minutter, Egypten med 41 minutter (Sadats besøg i Jerusalem og Camp David-aftalen forklarer dette høje minuttal) og Libanon med 19,8 minutter.⁴ Idag er situationen helt modsat: Saudi-Arabien er udsat for en opmærksomhed, der grænser til det patologiske. Desværre bunder denne forøgede interesse sjældent i et ønske om større kendskab til det saudiske samfunds struktur og særegne karakter.⁵ Der fokuseres i stedet enten på det sensationelle (offentlig piskning eller f.eks. den furor, "Death of a Princess" vakte for et par år siden) eller der fokuseres på en analyse af, hvorvidt den udvikling, der i januar 1979 definitivt væltede shah Mohammed Reza Pahlavi af tronen, kan gentage sig i Saudi-Arabien. Sådanne spørgsmål er naturligvis såre interessante – ikke mindst for mediefolk, men det er desværre karakteristisk, at denne fokusering på det "mytiske", det "orientalske" og på stabiliteten virker hæmmende for en dybere

indsigt i f.eks. det saudiske samfund og tillige meget ofte afslører en uhyggelig mangel på elementær indsigt i den islamiske verdens egen historie og egne traditioner.⁶ Resultatet bliver meget let naive og stærkt forenklede udsagn af typen ovenfor (citater no. 2).

Islams rolle i samfundet har altid været et stærkt omdiskuteret emne i den islamiske verden. Siden Muhammads tid har lærd og læg på hver sin måde bidraget til en afklaring af dette for islam centrale emne, thi islam er for en muslim mere end religion i snæver forstand. Det er, som det hyppigt udtrykkes, *din wa dawla* ("religion og regering"). Islam har naturligvis at skaffe med gudsforholdet. Universets sande skaber Allah er den ene Gud enhver muslim tilbeder fem gange om dagen ved iagttagelse af en række prostrationer foretaget med ansigtet vendt mod verdens sande centrum — Mekka. Men det er også *amr bi-l- ma^cruf wa nahy ^can al-munkar*⁷: det at fremme det gode og bekæmpe det onde. Det gælder ikke mindst i den sociale sammenhæng man nu engang indgår i som individ. Netop den sociale ramme er centralt placeret i de senere medinske åbenbaringer,⁸ et forhold der religionshistorisk grunder sig i Muhammads egen ændrede situation efter hans *hidjra* til Medina i juni 622 og grundlæggelsen af det islamiske samfund *al-umma*. Det er i denne sammenhæng interessant at bemærke, at islam opererer med samme lineære forløb for menneskehedens historie som jødedommen og kristendommen. Dommens dag er et givet punkt i fremtiden og tidens fylde bliver synlig ved en række nærmere beskrevne naturkatastrofer.⁹ Skabelsen er et punkt i fortiden og individets placering i kategorien "troende"/"ikke-troende" bestemmes af holdningen til en anden fortidig hændelse: åbenbaringen af den guddommelige sandhed. I klassisk islamisk teologi og retspraksis er denne kategorisering ført helt igennem. Verden opdeles i *dar al-islam*, det område hvor islam hersker, og *dar al-harb*. Menneskeheden opdeles i troende og ikke-troende, de troende igen i muslimer og *ahl al-kitab* (bogfolkene), hvortil regnes jøder, kristne og zoroastrier. Kategoriseringen gælder også den almindelige muslims daglige gøren og laden.

Udgangspunktet for en sand islamisk livsførelse er naturligvis den guddommelige åbenbarings udsagn, som de forefindes i Koranen, men dertil tillige profetens *sunna*, hans livsførelse og daglige gøren og laden, som den kendes gennem de mange traditioner. Disse traditioner blev kodificeret i det 3. islamiske århundrede og siden gennemanalyseret på kryds og tværs og rubriceret i forskellige kategorier alt efter om dette eller hint er "pligtigt" for en muslim, om det er "anbefalelsesværdigt" om det er "godt" osv. Men virkeliggørelsen af dette ideal var – og er – forbundet med store problemer. Hvordan afgøres en strid mellem forskellige retslærde? Hvilke regler bør man anlægge for tolkning af det overleverede traditionsmateriale? Er tolkning i lyset af den historiske udvikling overhovedet tilladt? Sådanne spørgsmål krævede naturligvis et svar, og selvom de religiøse lærde med tiden er blevet enige om visse fælles retningslinier er denne debat langt fra afsluttet.

Det er ikke heller debatten om islams rolle for og i det politiske liv. Netop spørgsmålet om den politiske legitimitet efter Muhammads død i 632 resulterede i den første og siden ulægelige spaltning af det nye trosfællesskab – delingen mellem shi^a-muslimere og sunni-muslimere. Og gang på gang har netop dette spørgsmål grebet afgørende ind i den islamiske verdens historiske udvikling. Med henvisning til særlig legitimitet på grund af eksempelvis slægtsskab med profetens familie har politiske herskere gang på gang siden det første islamiske århundrede opkastet sig til herskere, senest det jordanske og det marokkanske kongehus. Gang på gang har denne eller hin leder påkaldt sig islam i et militært opgør med andre modstandere. I 1500 og 1600-årene den osmanniske sultan mod den safavidiske shah, i 1950'erne Faisal mod Nasser og i 1980'erne Khomeiny mod Saddam Hussain. Og ned gennem den islamiske verdens historie har små grupper med vekslende held skilt sig ud fra den brede strøm og krævet en tilbagevenden til den sande islam. Først kharidjitterne¹⁰ i 656, siden isma^cilitterne¹¹ og i 1970'erne grupper som "Takfir wa-l-hidjra"¹² og "Shabab Muhammad" i Egypten. Der har således i den islamiske verden

vedvarende været en bevægelse for en afklaring af det, man kunne kalde "det sande islamiske samfund."

Islam har altså ingenlunde været et definitivt og lukket system, men tværtom et religiøst system eller en livstolkning, der har været under stadig og vedvarende udformning. Alligevel var det gennem 1950'erne og 1960'erne almindeligt at hævde, at islam var på retur i den forstand, at dens betydning for den videre samfundsudvikling stadigt ville blive formindsket. Dette skyldtes flere ting: dels var den nationale suverænitets ofte blevet tilkæmpet i nationalismens navn,¹³ den islamiske verden var endnu ikke konstitueret som et subsystem i det internationale system,¹⁴ og mange vestlige iagttagere skønnede, at det ville gå med islam som religion, som det var gået med kristendommen i vesten. Uden undtagelse blev det taget for givet, at den islamiske verden som alle andre "verdener" uden for den vestlige kulturkreds ville gennemløbe det udviklingsforløb, den vestlige kultur allerede havde gennemløbet.¹⁵ En række fænomener på det socio-økonomiske område var befordrende for denne generelle antagelse. Den islamiske verden forsøgte jo at blive industrilande, den sociale mobilitet blev i løbet af få år mange gange større, og en voldsom urbanisering kunne iagttages. På det intellektuelle plan måtte der derfor med indre logik komme en sækularisering. Men her er det, at det islamiske udgangspunkt om islam som både *din wa dawla* ganske overses. Gudsforholdet kan naturligvis reduceres til bøn i ny og næ i en moderne moske eller forvises til halvhemmelige broderskaber, men tilbage bliver den fundamentale rolle islam har spillet for de sociale relationer gennem hele den islamiske verdens mere end tusind-årige historie og som – grundet som den er på Koranen og profetens *sunna* – ikke uden videre lader sig tilsidesætte endsige overse. For den altovervejende del af den islamiske verdens befolkninger er der her tale om reelle og fuldt virkelige værdinormer, der er dybt forankret i traditionen og den islamiske hverdag. Derfor har islamiske grupper stedse gennem de islamiske landes nyere historie været virksomme for en aktiv bevarelse af den islamiske kulturarv. Dette fænomen har været ty-

deligt i hele den islamiske verden.¹⁶ At eliterne i 1950'erne og begyndelsen af 1960'erne ofte undgik at tale herom er en anden sag, symbolerne blev brugt desuagtet.¹⁷

Det er derfor kun en sandhed med modifikationer, når det siden den iranske revolution vedvarende er blevet hævdet, at den islamiske verden oplever en hidtil uhørt "islamisk renaissance." Det er faktisk kun i den vestlige verdens bevidsthed, at islam i de mellemliggende årtier har været uvirksom. Når der alligevel er grund til at fastholde, at den islamiske verden faktisk oplever en islamisering af det offentlige liv, er det ikke alene fordi vore medier nu er konstant opmærksomme på forholdene i den islamiske verden. Som nævnt ovenfor bunder denne interesse i en konstant frygt for den politiske stabilitet i området og for fortsat vestlig adgang til den livsvigtige olie. Men allerede fra slutningen af 1960'erne kunne der iagttages en islamisering af den politiske debat i de forskellige islamiske lande.¹⁸ Som fremhævet af flere forskere fremstår denne islamisering – eller sakralisering af den politiske debat¹⁹ – ikke samtidigt i hele den islamiske verden. I en række af de centrale arabiske-islamiske lande som Egypten og Syrien indtræder fænomenet med fornyet styrke efter det forsmædelige, militære nederlag til Israel i juni 1967 og efter at det viser sig, at den arabiske socialismes økonomiske politik på afgørende områder var slået fejl. I Libyen spores samme tendens med det militære kup i 1969. I Saudi-Arabien skærpes den religiøse ideologi i begyndelsen af 1960'erne. I Pakistan sker det først med borgerkrigen i 1971 og etableringen af Bangla Desh som selvstændig nation, og i Afghanistan indtræder islamiseringen først med den sovjetiske invasion i december 1979. Endelig er det for Irans vedkommende værd at bemærke, at Khomeiny og de øvrige religiøse lærde først i løbet af efteråret 1978 fremstår som revolutionens samlende ledere.²⁰ Skal dette fænomen ret forstås, er det bydende nødvendigt at fastholde, at "the manifestation of contemporary islam commonly referred to as islamic fundamentalism is a product of the interaction of long historical development in islam with the hegemony of the West during the

past century and a half. Fundamentalism must be seen in this double perspective and not interpreted merely as an islamic reaction to the West in the light of newly gained political independence.”²¹

Problemet er således dobbelt. Muslimen står dels overfor en tolkning og en virkeliggørelse af det guddommelige budskab som både *din wa dawla* og dels midt i en kulturkamp mod ”vesten” og ”vesterniseringen.” Denne kulturkamp er lige så gammel som islam selv. Som bekendt hævdes det i Koranen, at islam er det endelige guddommelige budskab til menneskeheden. De ældre monoteistiske religioner – jødedom og kristendom – opfattes som foreløbige, mindre fuldstændige udgaver af den sande monoteistiske religion. Den helt fantastiske islamiske ekspansion i 600-tallets anden halvdel blev naturligt nok taget som bevis på rigtigheden af dette dogme. Den islamiske højkultur overtog og videretolkede hellenistiske, gammel-persiske og indiske ideer og skabte en islamisk kultur, der vakte almindelig beundring. Ganske vist var der politiske skår i glæden: de kristne forsøgte sig med en generobring af det hellige land, men uden afgørende held. Bedre gik det med generobringen af al-Andalus (Spanien), men endnu i 1600-tallet var de muslimske hære frygtet af de europæiske magter. Da Napoleon i 1798 gik i land i Egypten var situationen en ganske anden. Fra dette øjeblik og frem til 1973 var den islamiske verden på stadig tilbagetog. Område for område blev underlagt England, Frankrig og Rusland. Senere blev det osmanniske sultanat/kalifat opdelt i en række nationalstater ofte med helt tilfældige grænser. For de religiøse lærde og for de muslimske intellektuelle blev spørgsmålet: Hvad giver den vestlige kultur denne overlegenhed? For muslimen var dette spørgsmål dobbelt vanskeligt, thi allerede dengang blev den vestlige kultur beskrevet som materialistisk og sækular.²² Spørgsmålet er lige aktuelt idag, og står en række apologetiske, muslimske forfattere til troende, er det moralske forfald i Europa tiltaget. Ægteskaber opløses i et uhørt antal og familier splittes, seksuelle forbindelser på kryds og tværs er normen snarere end undtagelsen, og de

gamle gemmes af vejen og overlades til hundes, kattes og småfugles selskab.²³ Men ikke nok med det, masseturismen har bragt tusindvis af europæere til islamiske himmelstrøg, traditionelle håndværk og leveveje er blevet opgivet til fordel for en turismeøkonomi, der kan tilfredsstille ikke mindst nord-europæernes helt umættelige behov for soldyrkelse og kolde, ofte alkoholiske drikke ved baren og tankeløse påklædning i miljøer, hvor et par bare ben eller en mave – uanset hvor lækker solbrun den må være efter vor opfattelse – er en uhørt krænkelse af den offentlige moral.

Det er i den vestlige, videnskabelige litteratur, der nærmere har beskæftiget sig med den islamiske renaissance,²⁴ blevet almindeligt at opstille fire grupper, idet det hævdes, at disse fire grupperinger angiver de muligheder, muslimer har for at tolke og løse den islamiske verdens dobbelte problem: opgøret med henholdsvis nytolkningen af de overleverede traditioner og en afklaring af holdningen til vesten. Der tales om traditionalister, modernister, sækularister og fundamentalister.²⁵

A. *Traditionalisterne* er de der hævder, at den muslimske livsførelse er fuldstændig fastlagt. I enhver henseende kan der i den klassiske litteratur findes svar på alle livets spørgsmål. En sand muslim bør derfor tilstræbe at efterligne de gamles eksempler. Det giver sig selv, at denne grundholdning er problematisk, idet der helt lukkes af for tillempninger til en aldeles forandret verden. Traditionalisterne har oftest været aktive med og haft indflydelse på den private, islamiske livsførelse og har sjældent søgt aktivt at gribe ind i samfundsudviklingen, derimod nok i samfundsdebatten ved stadige henvisninger til de gamles eksempler som eneste alternativ i en verden fuld af forandringer.

B. *Modernisterne* er en fællesbetegnelse for en række strømninger i den islamiske verden. Modernisterne tager generelt udgangspunkt i fornuften, idet det fremhæves, at islam oprindeligt var i fuld overensstemmelse med denne. For modernisterne gælder det om at rense islam for de lag af folkelig overtro, der gennem århundreder har indsneget sig, ligesom denne gruppe vedkender sig, at traditionerne må nytolkes; om de skal danne

udgangspunkt for en sand islamisk livsførelse i et moderne samfund.

C. *Sækularisterne*. For denne gruppe har islam alene betydning for den enkelte muslims personlige relation til Allah. Det kan ikke være samfundets opgave at blande sig i dette. Staten kan ikke hvile på et religiøst grundlag.

D. *Fundamentalisterne*. Denne gruppes udgangspunkt er i korthed det, at koranen og profetens *sunna* udgør det islamiske lovfundament *al-shari'a*. *Al-shari'a* er et altomfattende system indstiftet af Allah som rettesnor for muslimerne. *Al-shari'a* skal derfor ikke være en del af noget andet, men netop være det fundament, hvorpå det muslimske samfund skal hvile. Det er imidlertid vigtigt her at fastholde, at det fundamentalistiske synspunkt ikke nødvendigvis betyder, at man skal virkeliggøre en gammel, idealiseret ørkenstat. Tværtom understreger de fleste nye fundamentalister, at tolkning af det overleverede traditionsmateriale er en nødvendig forudsætning for en virkeliggørelse af den islamiske stat.²⁶

Denne rubricering er uden tvivl velegnet til en første analytisk inddeling af de muligheder, der er for intellektuelt at løse det, man i så fald må definere som den islamiske verdens ideologiske problem: at islam i sit guddommelige udgangspunkt er et lige så godt udgangspunkt til løsning af den moderne verdens problemer som overtagelse af vestlige ideer og tanker.²⁷ Men rubriceringen er utilstrækkelig som forklaring på de kræfter, der for indeværende er under udvikling i den islamiske verden. Det er nemlig bemærkelsesværdigt, at islamiseringen af det politiske liv — der som fremhævet ovenfor tager sit aktuelle udgangspunkt på helt forskellige tidspunkter i de enkelte islamiske lande — netop har meget forskellige forudsætninger. John Obert Voll, der med *Islam. Continuity and Change in the Modern World*²⁸ har leveret en af de mest helstøbte analyser af den samlede islamiske verdens "resurgence" gør således opmærksom på, at den islamiske renaissance naturligvis gensidigt påvirker de enkelte islamiske lande, men at der er afgørende forskel på, om denne "islamic resurgence", som han kalder det, finder sted

i et land, hvor muslimerne udgør den absolutte majoritet, eller om der er tale om en islamisk renaissance i et område, hvor muslimerne udgør en befolkningsmæssig minoritet.²⁹ Distinktionen forekommer mig særdeles vigtig, idet det er afgørende at fastholde, at islam ikke i enhver henseende er det samme i Marokko og i Indonesien, i USSR og i Senegal.³⁰

Ser man et øjeblik tilbage på hele den islamiske verdens historie fra midten af 1960'erne og frem til begyndelsen af 1980'erne, er det umiddelbart bemærkelsesværdigt, at islam i den politiske debat har været brugt endog meget forskelligt:

I. Islam og islamiske værdier er blevet brugt til at legitimere bestemte regimer. Det er således eksemplet med det marokkanske kongehus og det saudiarabiske kongehus, men med meget forskellig begrundelse: medens den marokkanske kongemagt påkalder sig familieslægtsskab med profeten, hviler det saudiske monarkis magtlegitimitet på den alliance, der i 1745 blev indgået mellem Muhammad ibn Abd al-Wahhab, en hanbalitisk religiøs reformator³¹ og Muhammad ibn Saud, saudslægtens daværende hersker. Statsmagten fremstår i denne alliance som et nødvendigt onde. Den begrundes med henvisning til Koranen og er, argumenteres det, nødvendig for *al-shari'a* kan opretholdes og anarkiet modvirkes.³²

II. Islam er bevidst blevet brugt af forskellige regimer som ideologisk modvægt mod kritikere. Dette gjaldt i vid udstrækning for den officielle brug af islam i 1970'ernes Egypten. Den officielle propaganda fremstillede uophørligt Sadat som *al-Ra'is al-mu'min* (den troende præsident), og enhver, der har læst hans erindringer, vil vide, at han yndede at fremstille sig selv som stærkt troende. At han givetvis også var det, er i denne sammenhæng uinteressant. Den officielle islamisering af det egyptiske liv i 1970'erne skulle tjene til at afnasserisere Egypten og sikre en stadig voksende strøm af kapital fra de olierige arabiske stater på den arabiske halvø. Samme brug af islamiske symboler er blevet gjort af de regerende baath-partier i Syrien og i Iraq. På samme måde lader Ben Bella sig afbillede med sin hustru klædt i stramt slør og lang frakke.³³ Ben Bella var, som det

vil huskes, den algeriske republiks første leder og i fordums tid en førende sækularist.

III. Men islam er også reference for oppositionelle grupper. Islamiske grupper vender sig i Egypten mod *infitah*-politikens sociale skævheder³⁴ under henvisning til, at en islamisk økonomi netop skal modvirke for store sociale skævheder. I Syrien kritiserer det muslimske broderskab den syriske regering for en for voldsom indblanding i det økonomiske liv. Det er, hedder det her, i modstrid med den islamiske økonomis grundsætninger, der netop har til formål at værne om den frie markedsøkonomi. Endeligt kritiserer islamiske grupper i Algeriet det siddende styre for at være u-islamisk, og Qadhdfahi får i Libyen skyld for det samme.³⁵

Men hvorfor så en sådan islamisering i 1970'erne og 1980'erne? Igen bliver det nødvendigt at gribe tilbage til den dobbelte forudsætning: for det første har alle de islamiske lande oplevet en årrække fra uafhængighed over storstiledede forsøg på ændringer i den sociale og den økonomiske struktur med landbrugsreformer, forskellige grader af planøkonomi og etableringen af politiske systemer, der sjældent tillod mere end eet parti, og – i modsat fald da kun partier, der stod hinanden særdeles nært i henseende til politiske mål og midler. Landene har gennemlevet en periode, hvor det nationale, institutionelle apparat skulle opbygges, hvor infrastrukturen skulle udvikles til også at dække egne, nationale behov, hvor det for en lang række islamiske landes vedkommende endvidere var bydende nødvendigt at modvirke fortsat europæisk dominans på det militære og det økonomiske område. Som bemærket af en enkelt forsker, så led de nationalistiske og de arabiske, socialistiske politikere nederlag i løbet af 1960'erne i en række lande (især Egypten, Syrien, Iraq og Sudan.) Levestandarden blev ikke forbedret, produktionen var faldende og befolkningen stadigt voksende: "Thus Nasser and Nasserism stumbled on the rock of Israel, Arab socialism on the bureaucratic lethargy of petit bourgeois civil servants, and various forms of Arab Marxism have been able to provide neither convincing diagnoses of social ills, nor practical solutions.

The field has thus been left free for competing ideologies, and Islam, while an ingredient in virtually all versions of Arab nationalism, including Nasserism and Baathism, has untarnished by direct defeat emerged almost alone as a rallying cry."³⁶ I modsætning hertil lykkedes det fra begyndelsen af 1960'erne de mere traditionelle, islamiske-arabiske stater på den arabiske halvø – takket være stadigt stigende olieindtægter – at opbygge samfund, der med tiden stadigt udvikledes. Det er da også karakteristisk at bemærke, at den økonomiske politik i de nævnte lande – og i f.eks. Algeriet – gennem de sidste godt 10 år er blevet lagt om, så der nu tages stadig større hensyn til den private sektor. Denne ændring af den økonomiske politik er blevet fulgt af en islamisering af den officielle ideologi, af den førte politik, af uddannelsen osv. Netop fordi det har været nødvendigt af tilvirke en ny ideologisk referenceramme på et tidspunkt, hvor den traditionelle nationalistiske, den sækulære eller den arabiske-socialistiske ideologi var kørt fast på et eller flere af den virkelige verdens skær.

Samme udvikling ligger bag udviklingen i Iran. Den bedste analyse af udviklingen i Iran konkluderer da også, at "What produced the Islamic form of the revolution was not Islamic revivalism so much as repression of other modes of political discourse."³⁷ Og: "The causes of the revolution, and its timing, were economic and political; the form of the revolution, and its pacing, owed much to the tradition of religious protest."³⁸ Samme konklusion har Edward Mortimer nået med sin analyse af en række forskellige islamiske landes udvikling gennem de sidste årtier.³⁹

Årsagerne til den islamisering vi de seneste år har oplevet er således forskellige fra det ene islamiske land til det andet. At den islamiske revolution i Iran har virket stimulerende på en række islamiske grupper i den øvrige islamiske verden er vel kun naturligt,⁴⁰ men som netop Fischer påviser, var dens heldige gennemførelse betinget af en række socio-økonomiske forudsætninger, der var helt specielle for Iran. Der er på den anden side ingen grund til at antage, at denne islamisering af det of-

Islam

fentlige liv står umiddelbart for fald i den islamiske verden. Om den så på længere sigt kan fastholdes som absolut fremherskende, vil i nogen grad afhænge af, om det lykkes de muslimske intellektuelle og de muslimske religiøse lærde at nå en meningsfuld syntese mellem islam på den ene side (islam er og vil fortsat vedblive med at være den overvejende del af befolkningens referenceramme) og begrebet modernisering på den anden side. En forudsætning for, at en sådan syntese kan virke ideologisk overbevisende er, at den viser sig i stand til at indarbejde "det bedste" af den islamiske kulturarv og "det bedste" af den moderne, vesterlandske kultur, især den moderne teknik. Man kan kun håbe at det vil lykkes. Lykkes det ikke, betyder det ikke at islam afgår ved døden – den vil da blot atter reduceres til en af flere sideordnede kilder, hvorfra der kan hentes kulturel inspiration.

Noter

1. *Crescent International* vol. 9 no. 11, 15.-31. august 1980.
2. Muslim Institute's opgave er dobbelt. Institutet skal dels være religiøst center for en række muslimer bosat i London-området og dels fungere som forskningscenter for en række forskere, hvis opgave det bliver, at blotlægge de økonomiske grundregler, man gjorde brug af i Medina under Muhammad i årene 622-632.
3. Kalim Siddiqi, "The Islamic movement: setting out to change the world, again." Trykt i *Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1400-1401)*, London 1981.
4. William C. Adams, ed., *Television coverage of the Middle East*, New Jersey 1981, 9.
5. En af de bedste analyser af Saudi-Arabiens nyere historie er David Holdens og Richard Johns, *The House of Saud*, London 1981 (paper London 1982). Gode og informative indlæg findes også i Tim Niblock, *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, London 1981 og Williard A. Beling, ed., *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, London 1980.
6. Der blev således ikke gjort forsøg på at sammenligne den saudi-ara-

biske og den iranske stats magtgrundlag i den dobbelte TV-A udsendelse dansk TV i maj måned bragte om Saudi-Arabien. Også her var det helt centrale spørgsmål det saudi-arabiske styres stabilitet. Dette blev vurderet som ustabil af MEEDs redaktør, desværre glemte TV-A at gøre opmærksom på, at denne er iraner og shah-venlig.

7. Koranen, bl.a. 3,110.
8. Den kronologiske opdeling af Muhammads åbenbaring hviler fortsat på Th. Nöldeke og Friedrich Schwally, *Geschichte des Qurans*, 2. udg. i 3 bind Leipzig 1909. Se også W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970 og Jes P. Asmussen, *Islam*, København 1981.
9. Se f.eks. Koranen Sura 81.
10. For Kharidjitterne se *Encyclopaedia of Islam, New Edition* vol. IV London 1978, 1074 f. (G. Levi della Vida).
11. For *isma^ciliya* se *E.I.* vol. IV, London 1978, 198 ff. (W. Madelung).
12. For en nærmere gennemgang af de islamiske grupper i egyptisk, politisk liv se bl.a. Camara I. d'Afflitto, "At-takfir wa'al Higrāh et l'Integralismo Musulmano in Egitto", *Oriente Moderno*, 58, 1978, 1; Altmans, "Islamic Movements in Egypt", *Jerusalem Quarterly* 10, 1979; N. Ayubi, "The political revival of Islam: The Case of Egypt", *International Journal of Middle East Studies* 12, 1980, samt de i note 18 anførte værker, der alle har indlæg om Egypten.
13. Islam spillede dog en vigtig rolle i f.eks. den algeriske uafhængigheds-krig 1954-1962; se bl.a. Henry F. Jackson, *The FLN in Algeria, Party Development in a Revolutionary Society*, London 1977.
14. Dette skete først efter oliekrisen i 1973; se bl.a. Daniel Pipes, "Oil Wealth and islamic resurgence" i Ali E. Hilal Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York 1982.
15. Denne antagelse ligger bag G.H. Jansen, *Militant Islam* fra 1979. Jansens hovedtese synes at være den, at "militant islam" opstår netop fordi den islamiske verden går ind i sit 15. århundrede. Argumentet hentes i den kristne verdens reformation.
16. Tænk blot på det muslimske broderskab i Egypten, Syrien, Iraq og Jordan og "Djama^cat-i islami" i Pakistan.
17. Se bl.a. Fayez Sayegh, "The Theoretical Structure of Nasser's Socialism", i Sami A. Hanna and George H. Gardner, ed., *Arab Socialism*,

- Leiden 1969 og P.J. Vatikiotis, "Islam and the Foreign Policy of Egypt," i J. Harris Proctor, ed., *Islam and International Relations*, New York 1965.
18. Se bl.a. de forskellige indlæg i følgende værker: Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, *Islam and Power*, London 1981, Mohammad Ayoob, ed., *The Politics of Islamic Reassertion*, London 1981, James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983, Ali E. Hillal Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York 1982, Michael C. Hudson, ed., *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change*, New York 1980 og E. Gellner & Jean-Claude Vatin, *Islam et politique au Maghreb*, Paris 1981.
 19. Denne sakralisering er ikke kun et fænomen i den islamiske verden. Det har i mange år været et integreret element i den zionistiske politik, det kendes fra Latin-Amerika og tendenser til det samme kan måske siges at finde sted i Polen gennem de senere år.
 20. Dette betyder naturligvis ikke, at modsætningsforholdet mellem den moderne shah-styrede iranske stat og de religiøse kredse i Iran skriver sig fra efteråret 1978. De er noget ældre, se bl.a. Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven 1983. En glimrende idehistorisk gennemgang af "political Islam" findes hos Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982.
 21. Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism," i Stoddard, Cuthell and Sullivan, eds., *Change and the Muslim World*, New York 1981.
 22. For de første nye islamiske beskrivelser af moderne, vesteuropæisk kultur se A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London 1962.
 23. Se bl.a. de eksempler Peter Antes fremdrager i *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 1980.
 24. Således bl.a. Jan Hjärpe, *Politisk Islam*, Stockholm 1980, John Obert Voll anf. arb. og Fazlur Rahman anf. arb.
 25. Det skal for en ordens skyld pointeres, at disse grupperinger ikke fremstår i nogen historisk kronologi. Fundamentalismen er et gammelt fænomen i den islamiske verden, jvf. f.eks. "kharidjitterne" ovenfor.
 26. Det gælder også Khomainy. Men som det fremgår af den islamiske republik Irans grundlov må denne tolkning alene udføres af de religiøse

- lærde. For Khomains syn på den islamiske stat se Abbas Kelidars glimrende "Ayatollah Khomains Concept of Islamic Government", i Alexander S. Cudsi & Ali E. Hilal Dessouki, ed., *Islam and Power*, London 1981, 75 ff. og Hamid Enayat "Khomains Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult' ", i James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, New York 1983, 160 ff.
27. For en historisk ældre islamisk modernist se Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley-Los Angeles 1968.
 28. Denver 1982.
 29. Voll anf. værk kapitel 5 og 6.
 30. Jvf. også Clifford Geertz, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven 1968.
 31. Se bl.a. Holden & Johns anf. arb.
 32. Khomains syn ligger meget tæt på dette, se hans *Pour un gouvernement islamique*, Fayolle Paris 1981, passim. Et mindre uddrag findes i dansk oversættelse i Jørgen Bæk Simonsen, *Den islamiske verden i 80'erne*, København 1983 og Bo Utas, *Islam og Samfundet*, København 1981.
 33. Det meget informative tidsskrift *Arabia. The Islamic World Review*, der udgives i London, havde i sept. 1981 et udmærket interview med Ben Bella.
 34. *Infitah* betyder "åbning". *Infitah*-politikken oversættes vanligvis med "den åbne dørs politik." For en kort præsentation se Jørgen Bæk Simonsen, anf. arb., kapitel 2.
 35. Voll, anf. arb., 336.
 36. Robert Springborg, "Egypt, Syria and Iraq", i Mohammad Ayoob, ed., *The Politics of Islamic Reassertion*, London 1981, 32.
 37. Michael M.J. Fischer, *Iran, From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge 1980, 185.
 38. Anf. arb., 190. Dessouki har i "The Islamic resurgence", i den af ham selv redigerede *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York 1982, fremhævet, at "The analysis of Islamic resurgence must, however, go beyond the intellectual level to investigate its sociological sources and roots," p. 22.

Islam

39. Edward Mortimer, *Faith and Power, the Politics of Islam*, London 1982.
40. Se bl.a. The islamic student association, "Lessons from Iran", i John J. Donohue and John L. Esposito, *Islam in Transition*, London 1982, 246 ff.

Summary – The role of Islam in society has always been a much debated issue in the Islamic world. It is argued in this article, that this is due to the fact that Islam is more than religion in the narrow sense of the word. It is din wa dawla ("religion and government"). Due to this, the role of Islam has been discussed in the Islamic world ever since the foundation of the first Islamic empire. In the West, however, it was common in the 50's and 60's to speak of Islam's decreasing role in the Middle East. Not until the downfall of the Pahlavi was any attention paid to the increasing and active role of Islam. This "Islamic renaissance" became a visible factor in the Islamic world from the late 60's due to several things: a) the lack of any synthesis between modernistic trends and the traditional religious beliefs of the majority of the muslims, b) the unsolved structural problems in the economies of the Arab-Islamic world, c) growing social problems – first of all in the huge cities of the Islamic world, d) the so-called oil crisis of 1973 and the growing importance of countries like Saudi-Arabia where traditional Islamic values have been preserved, and e) the influence of the Iranian revolution on the rest of the Islamic world. Since none of these preconditions will change over a short period, the actual Islamic trend is doomed to last for some time to come.

Jørgen Bæk Simonsen
Forskningsmedarbejder, cand.mag.et art.
Projekt Nordafrika
Odense Universitet