

### III

## I Koranens skygge

Disse forskellige bevægelser såvel som deres krige og udryddelsesfelttog ødelagde Europas verdensomspændende magt én gang for alle, og det skete på blot et kvart århundrede. På én time, som det hedder hos Johannes. Det var Europas selvmord. Men afspejlede dette bemærkelsesværdige udbrud af europæisk destruktivitet et rent europæisk syndrom, et resultat af vestlig civilisation, således som Tariq Ramadan eller Samuel Huntington ville kunne mene det, født i Europa og bestemt til for altid at blive dér? Afspejlede udbruddet et strengt kristent syndrom, begrænset til mennesker der var vokset op med Johannes' Åbenbaring? De, som deler Ramadans eller Huntingtons syn på vestlig civilisation, ville måske mene, at europæiske og kristne traditioner og arv umuligt kunne udbredes til den muslimske verden. For myten om Prometheus er ikke en muslimsk myte, som Ramadan påpeger, og Johannes' Åbenbaring var ikke Muhammeds.

Under sin fem hundrede års verdensdominans lykkedes det nemlig Europa at eksportere utallige af sine sædvaner og ideer til ethvert hjørne af kloden, og, når det nu havde eksporteret alt muligt andet, hvorfor skulle det så ikke også have kunnet eksportere sin ånd af selvdestruktion? Europa var opgaven voksen. Så derfor spredte disse bevægelser af en ny type sig

med kortest mulig forsinkelse – på mindre end én time, kunne man sige det - ud fra deres oprindelige europæiske hjem, og nogle af disse bevægelser begyndte at trives i den arabiske og muslimske verden.

Kommunismen var den første af de nye massebevægelser i Europa – og den første til også at blomstre i Mellemøsten. Det var ikke civilisationernes sammenstød. I Europa etablerede kommunismen et samfundsmæssigt grundlag i de kosmopolitiske byer fyldt med intellektuelle og flersprogede befolkninger; og også i mellemøsten var der kosmopolitiske byer. Alle synes at glemme, at for ikke så længe siden rummede arabiske byer store jødiske kvarterer. I Bagdad, for at bruge et relevant eksempel, var en tredjedel af befolkningen jødisk i første halvdel af det tyvende århundrede. I sådanne byer lykkedes det de kommunistiske bevægelser at slå nogle rødder, men ikke udelukkende på grund af jøderne. Efter nogen tid flygtede næste alle de irakiske jøder for deres liv (de fleste til Israel, hvor flygtninge fra den muslimske verden udgør omkring halvdelen af den jødiske befolkning – og regelmæssigt bliver udskældt af anti-zionister over hele verden for at være europæiske kolonialister). Og uden jøderne kom kommunismen derpå til sin ret. I Irak, for at blive ved det eksempel, kunne det Kommunistiske Parti i slutningen af 1950'erne regne med støtte fra mere end én million mennesker – nok til at dominere den irakiske ”gade”.

Kommunismens tiltrækningskraft i den muslimske verden var udbredt. Og langvarig. I Indonesien, det største muslimske land, voksede kommunismen til en enorm bevægelse, der først blev overvundet under en meget omfattende massakre i 1965. I Afghanistan kom kommunisterne til magten så sent som i 1978. Den sovjetiske invasion, som fandt sted året efter, var ment som en kammeratlig handling blandt kommunister, en militær foranstaltning til at understøtte de lokale kammerater. I Sydyemen – for at vende tilbage til den arabiske region

– viste kommunismen sig ligeledes at blive en folkelig kraft i 1970'erne og stærk nok til at få kontrol over landet, i det mindste for et stykke tid. Nogle vil mene, at de kommunistiske foreninger ud i disse tredjeverdenslande ikke kan sammenlignes med den originale europæiske marxisme. Forskellene mellem Kabul og Paris skal selvfølgelig ikke overses, men lad os ikke være for hurtige til at afskrive Bagdads, Alexandrias og andre verdensbyers intellektuelle ressourcer. Under alle omstændigheder, så betød det at tilslutte sig et kommunistisk parti hvor som helst i verden at tage den universelle kommunistiske doktrin til sig, hvilket igen betød, at i hvert land fejrede kommunisterne den samme kult om tysk filosofi, tilbad den samme stiftende fader med hans patriarkalske skæg, forfulgte de samme partipolitiske mål og tilhørte det samme net af internationale organisationer.

Men lad os spørge til Europas *øvrige* bevægelser af den "nye type", de inspirationer som viftede med et religiøst banner, og som kom fra det ekstreme højre – det vil sige Europas fascistiske og fascistoide bevægelser, begyndende med årene efter Første Verdenskrig. I hvilket omfang spredte disse inspirationer sig ligeledes til den muslimske verden? Dette spørgsmål, som er så enkelt at stille, hensætter os straks i et tågerens land. I hvert land satte kommunisterne og marxisterne alt ind på at vise, hvor helt og aldeles ens de var, mens Europas fascistiske og fascistoide bevægelser prøvede lige så fanatisk at demonstrere det modsatte. I hvert land og undertiden i hver provins ønskede den fascistiske eller fascistoide bevægelse at demonstrere, hvor lokale dens instinkter var, hvor dybt rodfastede i lokale traditioner, hvor enestående og særegne. En fascistisk inspiration fra Europa, som havde spredt sig til andre steder ville gøre alt for ikke at ligne en fascistisk inspiration, der havde spredt sig fra Europa. Den ville prøve at fremstå som indfødt, rural, uforlignelig og ældgammel – en bevægelse der rører rundt i sin egen gryde og udsender sine egne sær-

lige dampe fra en fjern fortid. Det udgør et problem. Hvis en bevægelse virker lokal og ældgammel, hvordan skal man så sammenligne den med en anden bevægelse? Hvordan skal man vurdere og klassificere meninger og politiske handlinger fra mennesker, som arbejder ihærdigt på at fremhæve deres forskellighed fra alle andre?

Alligevel er den videnskabelige og journalistiske litteratur om Baath-socialismen og om islamisk radikalisme efterhånden blevet temmelig omfattende, og litteraturen har givet os store panoramaer over politik i de arabiske og muslimske lande. Ved første øjekast forekommer hele facetter af dette panorama at være temmelig eksotiske set fra en vestlig synsvinkel. Kanan Makiya beskriver i sin *Republic of Fear* den filosofiske understøttelse af den Baath-socialistiske bevægelse. Baath-socialisme er en gren af den større pan-arabiske bevægelse, skabt af Satia al-Husri i årene efter Første Verdenskrig på grundlag af hans filosofiske studier. Disse studier gjaldt Fichte og de tyske romantikere – filosoffer, der beskæftigede sig med den nationale skæbne, med race og med nationale kulturers integritet.

I 1930'erne og 1940'erne var pan-arabisterne tilbøjelige til at knytte sig til de fascistiske Aksemagter, og det gjorde de af praktiske politiske årsager, som alle kan forstå. Fjenderne af pan-arabismen var de britiske og franske imperialister, hvorfor pan-arabisterne måtte søge mod deres fjenders fjender, som nu engang var tyskerne. Men hvis man kaster et blik på al-Husris videnskabelige studier, er det ikke svært at forestille sig, at det var mere end realpolitik, som bragte pan-arabisterne over på Tysklands side. De filosofiske rødder til al-Husris pan-arabisme og de filosofiske rødder til Europas højreorienterede nationalisme var trods alt de samme. I 1943, da en tysk sejr stadig var sandsynlig, samledes det arabiske Baath-parti (eller Genfødsdens Parti) i Damaskus og etablerede sin egen, mere radikale gren af den pan-arabiske bevæ-

gelse – en revolutionær version, dynamisk og målrettet. Den inspiration, som strømmede ind i denne bevægelse, var åbenlyst racistisk. Sami al-Jundi, en af de tidlige Baath-ledere, forklarede det meget tydeligt – jeg citerer ham fra et essay af Bernard Lewis: ”Vi var racister, beundrede nazismen, læste dens bøger og kilderne til dens tænkning, især Nietzsche ... Fichte og H.S. Chamberlains *Foundations of the Nineteenth Century*, der reflekterer over racebegrebet.

På den anden side, så var der også nogle af de intellektuelle fædre til Baath – mænd som havde gennemført deres universitetsstudier i Paris – som i 1930'erne begyndte at skrive for den kommunistiske presse i Syrien. Så der var også en snert af venstreorientering i oprindelsen af Baath, og denne snert overlevede, ikke blot i det socialistiske adjektiv, der blev føjet til Baath i 1950'erne, og ikke blot i nogle af Baath-bevægelsens sovjet-lignende økonomiske ideer, men i baathistiske ideer om, hvordan en revolutionær organisation skulle opbygges. Det siges, at Saddam Hussein altid nærrede en stor beundring for Stalin. Kombinationen af komponenter i Baath-bevægelsen – et racistisk verdenssyn i nogen grad påvirket af nazismen, en lille smule ultra-venstreorientering og Stalins inspirerende eksempel – havde faktisk sine besynderligheder. Men intet i denne kombination var i sig selv arabisk eller mellemøstligt eller burde have været uforståeligt for vestlige iagttagere. Den særegne blanding af det ekstreme højre og det ekstreme venstre var præcis den formel, der indgik i nationalsocialismen og Mussolinis fascisme.

Baath-socialismen fortalte om mennesket og historien, og også denne fortælling var genkendelig. I den baathistiske myte var der et gudsfolk. Det var nu engang den arabiske nation. Gudsfolket var blevet fordærvet og forurennet af indre såvel som af ydre kræfter. Makiya citerer Michel Aflaq, den største af de baathistiske teoretikere: ”Filosofierne og læren, som kommer fra Vesten, invaderer araberens sind og stjæler

hans loyalitet." Araberne måtte "vende tilbage til en direkte tilknytning til deres rene, oprindelige natur" – måtte vende tilbage til den "arabiske ånd". Så baathisterne forberedte sig på at kæmpe mod de kræfter fra udlandet, som invaderede det arabiske sind – de ydre kræfter, som også var indre. Baathisterne dyrkede nemlig også manier om ondskabens folk, som havde fordærvet Guds nation.

Disse mennesker, fordærverne, var jøderne. (Makiya fortæller os, at de væsentligste anti-semitiske udbrud i den arabiske verden i det tyvende århundrede, i 1940'erne og igen i 1960'erne, var knyttet til pan-arabister af den ene eller anden retning og ikke til nogen anden politisk bevægelse.) Også frimurerne hørte til ondskabens folk – ligesom i Mussolinis og Francos fobier. Og hvordan skulle araberne vende tilbage til deres "rene, oprindelige natur"? Det skulle de gøre ved at hædre den revolutionære Leder, som personificerede den "arabiske ånd". Og den "arabiske ånd"? Det var den ånd, som engang var blevet personificeret af selve profeten Muhammed, det vil sige islams ånd – en ånd, der er mere end menneskelig. Og hvad ville det sige at hædre nogen, som personificerer en mere end menneskelig ånd?

Det betød – det kunne kun betyde – masselydighed uden nogen som helst grænser, en lydighed som var villig til at lade begrænsninger fra nogen form for konventionel moral ude af betragtning. Makiya siger om baathisterne og deres moral: "Så snart den politiske identitet accepteres som tro på et absolut moralsk imperativ, og så snart moralen selv ses som en stræben efter fuldkommenhed i relation til et uopnåeligt mål, så er der i princippet intet adfærdsaspekt, som ligger uden for det område, hvor den politiske organisation eller staten gør sig gældende." Så der var et totalitært element i Baath-ideen, og totalitarismen viste sig at være nihilistisk – heller ikke noget nyt fænomen.

I Irak etablerede Baath-socialisterne deres diktatur på et fast grundlag i 1968 (dvs. seksogfyre år efter Mussolinis fascister, femogtredive år efter Hitlers nazister og niogtyve år efter Francos Falange – ikke nogen særlig lang forsinkelse). I de først dage af 1969 meddelte den ny regering sine revolutionære hensigter ved at hænge tretten jøder og fire andre mennesker, som var beskyldt for at være zionistiske spioner, foran en menneskemængde på hundredetusinder i Bagdad. Det var et gyldent øjeblik for den baathistiske revolution. Ti år senere kom Saddam til magten inden for Baath-partiet. Og der begyndte at dukke plakater og statuer op, den forbløffende serie af billeder af Saddam i heroiske forklædninger: Saddam som overmenneske, som en mand af folket, som kriger, som velplejet levemand, som from fanatiker, - de billeder, som i deres mangfoldighed kun kunne indikere, at overmennesket var vanvittigt og følgelig rørt af det guddommelige. Var disse plakater og billeder tegnet på en dyb, ikke-europæisk, men mesopotamisk kultur – en arv fra Assurbanipal eller fra Hammurabi – eller fra islams ældgamle traditioner? Der er nogle, som repræsenterer denne opfattelse. Izzat Ibrahim, viceformand for det Revolutionære Kommandoråd, det vil sige næstkommanderende under Saddam Hussein, sagde det selv: ”Tilstanden i Irak,” forklarede han i slutningen af 2002, ”er som den i de tidlige islamiske samfund” – hvorved han mente en tid, hvor ingen stor kløft skilte lederne fra masserne. ”Bedøm ikke dette ud fra et intellektuelt synspunkt og lav ikke sammenligninger med jeres erfaringer i Vesten; Irak er helt anderledes.”

Men Irak er ikke så anderledes. Mussolini og Hitler dyrkede en lignende stil. Saddam begyndte sin forfølgelse af jøder, frimurere og andre mennesker, sin undertrykkelse af de irakiske kurdere (hvis forbrydelse var at være ikke-arabere), sin kult omkring den mere end menneskelige leder, sine offentlige henrettelser, revolutionære formaninger og krige – og alt dette

skulle lede frem til det samme mål, som besjælede hver eneste af de fascistiske bevægelser fra årene efter Første Verdenskrig. Men i stedet for som Mussolini at ville genoplive det gamle Italiens Romerske Rige; eller som Hitler at ville genoplive den nazistiske mytes Romerske Rige; eller som Franco at ville genoplive det middelalderlige spanske korstog for Kristus Kongen – i stedet for alt dette ville Baath genoplive det Arabiske Rige fra fordums tid, fra Muhammeds og de første kaliffers tid. Det var baathisternes ”genfødsel”. Franco fremstillede sig for sine tilhængere som en middelalderlig ridder fra de kristne korstog, og Saddam fremstillede sig som en skikkelse i profeten Muhammeds stamtræ. Det var helt og holdent i det tyvende århundredes tradition. For som Michel Aflaq så klogt har sagt det, så ”invaderer filosofierne og læren, som kommer fra Vesten, det arabiske sind” – om end Aflaq, idet han gjorde denne betragtning, ikke havde nogen idé om, at han talte om sig selv og sine egne radikale doktriner.

Den muslimske verdens anden storstilede bevægelse, islamisterne – den politiske bevægelse der marcherer under islams flag, eller hvad den hævder at være islam – fremstår, set på afstand, som noget, der helt og holdent er uden nogen form for europæisk indflydelse. Men lad os også her kaste et yderligere blik. Islamisterne rykkede først meget senere end pan-arabismen og Baath ind i verdensoffentlighedens synsfelt, men de begyndte på omtrent samme tid eller endog nogle år tidligere. Det var i det land, som senere blev til Pakistan, og i Egypten. Ingen af de to steder lignede de tidlige islamister på nogen tydelig måde en europæisk, fascistisk bevægelse. Islamismen begyndte i Pakistan i 1930’erne (organisatorisk i 1941). Fra begyndelsen sigtede bevægelsen i Sydasiens mod fredelige, politiske reformer, nøjagtig som enhver demokratisk bevægelse, men med udemokratiske mål. I Egypten blev den islamistiske bevægelse derimod stiftet i 1928 som et strengt religiøst selskab med navnet det Muslimske Broderskab. Det

Muslimske Broderskab viede sig til velgørehedsarbejde og opmuntring til en islamisk livsform og præsenterede sig på ingen måde som en politisk organisation, hverken fascistisk eller af anden orientering.

Alligevel var sympatien for Europas ekstreme højre og endog for nazismen temmelig udbredt i Egypten i de år. De militante medlemmer af Selskabet Ung Egypten, ”grønskjorterne”, var åbent pro-nazistiske. Stifteren af det Muslimske Broderskab, Hassan al-Banna, udtrykte – jeg citerer her fra Malise Ruthvens *A Fury for God* – ”betragtelig beundring for de nazistiske brunskjorter”. Hans organisation besluttede at betegne deres organisatoriske enheder som *kata’ib* eller *falange* i Francos stil. Og hvad håbede disse muslimske falangister så at opnå? I 1924 ophævede Kemal Atatürk, Tyrkiets republikanske leder, hvad der forekom at være et anakronistisk levn fra Istanbuls antikke fortid, nemlig kalifatet. I det tyvende århundredes Tyrkiet var kalifatet en ren ceremoniel institution uden magt. Det var imidlertid ærværdigt. I den tidlige middelalder have kalifatet været sædet for de osmanniske herskere og var overgået til osmannerne fra endnu fjernere tider, da det tjente som sæde for det Arabiske Rige i tiden for Muhammeds ledsagere.

Attatürk var ivrig efter at fjerne ethvert støvfnug og spindelvæv fra den fjerne fortid, og kalifatet hørte til disse efterladenskaber. Så kalifatet forsvandt sammen med mange andre støvede relikvier fra den tyrkiske fortid. Og i Egypten i 1928 betragtede det ny Muslimske Broderskab Attatürk og hans fremadskuende reformer med forfærdelse. De Muslimske Brødre ønskede at se kalifatet genskabt – men ikke som et rent ceremonielt embede og heller ikke som en from bukken for fortiden. Det Muslimske Broderskab ønskede at genoplive kalifatet for at genskabe islams verden i dens oprindelige form, nemlig i den fra det syvende århundrede.

Herved gled de Muslimske Brødres opfattelse af religion hist og her ind i en drømmeverden, som grænsede til politik. Og

Broderskabets hedeste drøm, en tilbagevenden til det syvende århundrede, viste sig at have påfaldende ligheder med Baath-socialisternes forestillinger. Naturligvis var der forskelle – i det Muslimske Broderskab var der mere vægt på det åndelige, mens racismen havde en stærkere betoning blandt Baath-socialisterne. Men disse to bevægelser var ideologiske fætre og – lidt fjernere – også beslægtet med de europæiske bevægelser. Baathisterne og islamisterne var to effekter af den samme impuls, nemlig den muslimske totalitarisme – den muslimske variation af den europæiske idé. Deres drømme stammede umiskendeligt fra den muslimske verden, men disse drømme var ikke eksotiske. Hele fænomenet med mennesker, som bar ensfarvede skjorter, organiserede falanger og krævede genoplivelse af antikke riger, var umiskendeligt en trend i tiden.

Men i udarbejdelsen af min liste af ligheder mellem islamisme og Baath-socialisme på den ene side, og Europas fascisme på den anden ønsker jeg ikke at basere mig alt for meget på overfladiske ligheder, på falanger, antikke fantasier og læsning af tysk filosofi, som kan være suggestive, men som uvægerligt vil lede på vildspor før eller siden. Lad mig i stedet vende mig mod islamisk teori – mod hvad islamisterne faktisk siger.

Egypteren Sayyid Qutb, en frygtindgydende person, regnes i almindelighed for at være den mest indflydelsesrige forfatter i islamisk tradition – i hvert fald blandt sunni-araberne. Qutb blev født i 1906, samme år som Hassan al-Banna, og syv år før Camus – hans nordafrikanske fæller. Qutb voksede op i en landsby i Øvre Egypten og modtog en korrekt religiøs opdragelse. Hans biograf, S. Badrul Hasan – forfatteren til *Syed Qutb Shaheed*, som blev udgivet i Karachi i 1980 – citerer i et pakistansk tonefald nogle af Qutbs barndomserindringer. De stammer fra en bog, som Qutb har dedikeret sin mor:

O min moder! Gennem hele ramadan-måned, når oplæserne (Qari) af den Hellige Qur'an i vor landsby reciterede versene med deres melodiske stemme, lyttede du til dem i timevis med henført opmærksomhed bag et forhæng. Når jeg sad sammen med dig, og jeg lavede støj, således som børn har for vane, standsede du mig med tegn og gestus, således at jeg også lyttede opmærksomt til dem sammen med dig. Mit hjerte frydede sig over ordenes magiske rytme, selv om jeg dengang ikke var klar over deres betydning.

Du sendte mig til landsbyens underskole som en del af din omsorgsfulde opdragelse. Det var dit største og inderste ønske, at Allah ville åbne mit hjerte, og at jeg skulle lære den Hellige Qur'an udenad, og at Allah ville skænke mig kunsten at kunne recitere med liflighed, og at jeg ville sidde foran dig og recitere den Hellige Qur'an hele tiden. Derfor lærte jeg den Hellige Bog udenad, og dermed blev en del af dit ønske opfyldt.

Han var ti år gammel, da han havde lært teksten udenad, og han fortsatte med en videregående uddannelse i Cairo og en karriere i det egyptiske undervisningsministerium. Qutb var således en mand med en from og traditionel opdragelse. Men tradition er ikke, hvad den har været. Ifølge Hasan flirtede Qutb et stykke tid med socialismen. Han begyndte at skrive, og de bøger, han skrev, afspejlede - her citerer jeg hans beundrer og oversætter Hamid Algar på Berkeley University i Californien - et "vestligt farvet syn på kulturelle og litterære spørgsmål".

Qutb udviste "spor af individualisme og eksistentialisme". Han rejste endog til USA, hvor han studerede på University of Northern Colorado i Greeley og tog en mastergrad i undervisning. Han betragtede allerede sig selv som en ivrig og

måske endda radikal islamist, hvilket betød, at alt i USA nødvendigvis måtte være ham imod – den nationale stemning, vaner, materialisme, racisme, laster, fritidsinteresser, forretningsadfærd og seksuel frihed, for ikke at tale om USA's overordnede politik. Men Qutb var måske splittet omkring disse emner. Han vendte tilbage til Egypten i 1951 og kastede sig mere aktivt end tidligere ind i den islamistiske bevægelse.

Han tilsluttede sig al-Bannas Muslimske Broderskab (al-Banna var da blevet myrdet). Og Qutb blev bevægelsens ledende tænker og den arabiske verdens første vigtige teoretiker for den islamistiske sag. Han redigerede det Muslimske Broderskabs officielle avis, indtil den blev forbudt. Alligevel måtte han hele tiden kæmpe mod sine egne liberale impulser, som han bekender det i sit skrift *Milestones* – ”de kulturelle påvirkninger, som var trængt ind i mit sind på trods af mine islamiske holdninger og min forkærlighed for islam”. Han lød som Michel Aflaq, der beklagede sig over ”de filosofier og den lære”, som ”invaderer det arabiske sind” – fuldstændig som om disse to mænd, teoretikere i henholdsvis radikal islamisme og Baath-socialisme, talte om identiske åndelige kampe.

De tidlige 1950'ere var meget svære tider for Egypten. Året efter Qutbs tilbagevenden, i 1952, styrtede Gamal Abdel Nasser sammen med andre officerer den egyptiske konge, forkyndte en nationalistisk revolution efter pan-arabiske linier og appellerede til det Muslimske Broderskab om folkelig støtte. Ifølge professor Algar besøgte Nasser Qutb i hans hjem fire dage inden kuppet, hvilket som minimum må tolkes som en indikation på Qutbs politiske indflydelse. Efter kuppet var der forlydender om, at Qutb kunne få overdraget undervisningsministeriet, hvor han havde arbejdet på lavere poster. Men Nassers Revolutionsråd og det Muslimske Broderskab kom ikke godt ud af det med hinanden.

Det Muslimske Broderskab ønskede at se alkohol forbudt i det ny, revolutionære Egypten som et første skridt i retning af

indføring af sharia, eller islamisk lov. (På dette punkt havde Qutb ikke haft meget at klage over i USA. Greeley i Colorado, hvor han studerede, var en tørlagt by.) Men Revolutionsrådet hældede ikke mod et forbud. Det Muslimske Broderskab og Revolutionsrådet havde forskellige meninger omkring Egyptens relationer til Storbritannien. Forholdet til en tidligere koloniherre var et omstridt emne, og i sidste ende vendte Revolutionsrådet sig mod det Muslimske Broderskab, og omvendt – hvilket vil sige, at Broderskabet, der var blevet stiftet i 1928 som en overvejende religiøs bevægelse, nu skiftede fuldstændig kurs og gled ud i revolutionær subversion. Nasser forbød organisationen i 1954 og løftede derpå forbuddet. Der var et drabsforsøg på Nasser, som blev tilskrevet det Muslimske Broderskab – og forbuddet blev genindført.

Men den statslige undertrykkelse førte kun til, at Broderskabets indflydelse blev spredt ud over hele den muslimske verden. Ledende personer fra det Muslimske Broderskab flygtede fra Egypten til Saudi-Arabien, hvor de saudiske herskere bød dem velkomne og gjorde god brug af dem. De saudiske prinser var besluttet på at fastholde deres eget land i en streng overholdelse af Saudi-Arabiens ældgamle og rigide version af islam; og Egyptens islamiske intellektuelle med deres omfattende Koran-kendskab havde meget at byde på. De eksilerede egyptere overtog lærestole på de saudiske universiteter. Og deres indflydelse var stor. Qutbs yngre bror, Muhammad Qutb, der selv var en anerkendt religiøs lærer, flygtede til Saudi-Arabien og blev professor i islamiske studier. En af hans studerende var Osama bin Laden. Men ikke alle fra det Muslimske Broderskab gik i eksil, og blandt dem, som blev tilbage, var Sayyid Qutb. Og han kom til at betale en høj pris for sin stædighed. Nasser fængslede ham i 1954, løslod ham og fængslede ham atter efter mordforsøget. Bortset fra otte måneder i 1965 tilbragte Qutb resten af sit liv i fængsel. I 1966 blev han hængt i en alder af enogtres.

Forholdene under hans første tre år i fængsel var tydeligvis forfærdelige. Han blev tortureret. Senere hen blev han imidlertid tilstået lidt flere friheder, og fra sin celle vendte han tilbage til sine religiøse studier. Hans forfattervirksomhed var meget frugtbar. Han skrev dog ikke længere i den ”vestligt farvede” stil fra sine tidlige litterære dage og heller ikke i samme form som i *Social Justice in Islam* fra tiden før sit medlemskab af det Muslimske Broderskab, men som en fuldt udviklet islamistisk revolutionær. *Milestones*, hans manifest fra 1964, som baserer sig på hans breve fra fængslet og andre skrifter, er efter min mening den mindst interessante af hans bøger, selv om det blev hans mest indflydelsesrige arbejde. En anden af hans pamfletter, *Islam er fremtidens religion* (som ligeledes giver indtryk af at være trukket ud af andre skrifter), slår mig som langt mere inspirerende og ambitiøs.

Men hans sande mesterværk er noget helt andet, nemlig en enorm tredive binds eksegese – tekstfortolkning – med titlen *In the Shade of the Qur'an*; den består af kommentarer til de forskellige kapitler eller surer i Koranen. Det er ikke let at få fat på *In the Shade of the Qur'an* uden for islamiske centre. Men ved at gennemstøve Brooklyns islamiske boghandlere lykkedes det mig at finde bind 1, 4 og 30 i det værk, som islamiske forlag over hele verden gradvist får udgivet på engelsk. Og dette, Qutbs eksegetiske ekstravaganza, viser sig at være et fascinerende værk.

I disse bøger citerer Qutb passager fra surerne, der er gengivet i pragtfuld arabisk kalligrafi og derpå oversat til engelsk i versform eller prosa. Han tænker sågar over de citerede passager på samme måde som en fransk *explication de texte*. Han bemærker versenes prosodiske kvaliteter, rytmen, ordenes tonalitet og musikalitet og undertiden billederne. Han forklarer ideerne, kontroverserne, der kan omgive en given tekst, og den sande hensigt eller betydning, som han bedømmer den. Surerne får ham til at diskutere spiseopskrifterne, den rigtige

bedestilling, bønnens natur, reglerne for skilsmisse, spørgsmålet om hvornår en mand må fri til en enke (fire måneder og ti dage efter hendes ægtemands død, med mindre hun er gravid, i hvilket tilfælde det er efter fødslen), reglerne for en muslim som ønsker at ægte en kristen eller en jøde (meget kompliceret), forpligtigelserne til velgørenhed, straffen for forbrydelser og for at bryde sit ord, *hajj* eller pilgrimsfærden til Mekka, forbuddet mod spiritus og beruselse, den rigtige påklædning, reglerne for åger og pengeudlåning, samt tusinder af andre emner.

Undertiden skifter han fra den foreliggende tekst for i et øjeblik at dvæle ved større ideer, som han mener er egne, og de større ideer sender ham rundt i århundrederne, fra tiden for de tidlige hebræere til moderne tid. Charles Darwin og hans plads i, hvad Qutb anser for det korrekte islamiske verdenssyn, tages op til diskussion; ligeledes vestlige orientalistes studier, som Qutb betragter med kølig distance. Koranen fortæller historier, og Qutb genfortæller nogle af disse og kommenterer deres visdom og betydning. Han er altid klar og enkel. Alligevel er den samlede virkning næsten sensuel i sit afmålte tempo. Selve titlen, *In the Shade of the Qur'an*, formidler et levende billede af en ørken, som var Koranen en storbladet palme, og vi blot behøver at slå op på Qutbs sider for at undslippe solens varme og forfriske os selv i skyggen.

Hans tone er alvorlig, undertiden indtrængende; andre steder derimod synes den at indhente sig selv og nedsætte tempoet til en stille rytme – som en mand, hvis knæ ryster, og som kraftsløst strækker sine muskler, samtidig med at han minder sig selv om, at han skal forblive rolig. I introduktionen til bind 30 antyder Qutbs bror, Muhammad, at Qutbs skrifter og tænkning som følge af hans lidelser blev mere alvorlige i de senere år af hans islamistiske engagement. Det må bestemt være sandt. Men jeg mener, at tonen af alvor og nødvendighed skyldes andet og mere end fængsel og forfølgelse.

Qutb forklarer, at en rigtig forståelse af Koranen kun kan opnås i en atmosfære af seriøs kamp, og kun af dem, som af al kraft kæmper for islam, men ikke af dem, som sidder mage-ligt i deres lænestol. Koranen tilbyder efter hans mening ikke blot en videnskabsmængde, som man kan plukke af som af et træ. Koranen tilbyder en levevis. At forstå dens sandhed kræver derfor et aktivt engagement i livet – måske et smertefuldt engagement, noget brændende, selv om Qutb også fremhæver Koranens skønhed og de glæder, han har fået ved at studere den.

Det forbavsende omfang, som udviklingen af hans fortolkninger tager, udtrykker ét aspekt af hans forestilling om sandhed og engagement. Koranen, konstaterer han, blev dikteret af Allah til Muhammed over en periode på mange år. Qutb ønskede, at hans læsere ligeledes skulle tilbringe mange år af deres liv med at studere hans egne kommentarer, læse hans brudstykker af Koran-vers og analysere hans rammende kommentarer, alt sammen i en målbevidst ånd af intensitet og engagement – læse ikke for fornøjelsens skyld, men med samme nidkærhed som soldater, der studerer deres ordrer. Qutbs kommentarer var i denne henseende ment som mere end hjælp til forståelse. De var bestemt til at være en aktivitet, der var udformet til at optage en stor del af læserens energi og tid. Og det er denne tilgang fra hans side - de omhyggelige detaljer, den rolige tålmodighed, kommentarernes rytme, den besindige tone (når den var besindig) og hans videns dybe brønd -, der i sidste ende skaber et meget stærkt indtryk.

Når man bladrer i hans sider, bliver man mindet om – for så vidt man overhovedet har brug for en sådan påmindelse – at islam ligner en af sine egne gigantiske og storslåede moskeer, overvældende i sit omfang og i sine detaljer, lang større end hvilken som helst doktrin eller sæt af ritualer – noget, der begynder at synes så stort som selve livet, og endda større. Forestillingen om islam som en totalitet var, vil jeg vove at

påstå, Qutbs vigtigste koncept. Totalitetens begreb, mente han, adskiller islam fra alle andre verdenssyn – *Tawhid*, eller Guds enhed. (Man finder imidlertid den samme tro hos marxisterne: ”forrangen af totalitetens kategori” var for George Lukacs marxismens definerende karakteristika – hvilket adskilte marxistisk tænkning fra borgerlig tænkning.) Hver side i *In the Shade of the Qur’an* kan ses som en kommentar til den ene bekræftelse, ”Der er kun én Gud, Allah”. Ethvert nyt tema gav Qutb en ny mulighed for at påvise, at naturen, mennesket og menneskets forpligtigelser kommer fra en eneste kilde, nemlig Gud. Og islam er bekræftelsen på denne ene overvældende virkelighed.

Men der er mere at sige om Qutbs opfattelse af sandhed og engagement. Den idé, at sandheden kun kan opnås gennem en eller anden form for aktiv kamp, er blevet udtrykt på mange måder og af mange mennesker gennem århundrederne, og også på det punkt afspejlede Qutb nogle af marxisterne. Lukacs’ filosofiske kammerat fra 1920’erne, den tyske marxist Karl Korsch, plejede at hævde, at Marx’ dialektik kun kan forstås i visse øjeblikke i historien, men ikke i andre. For kun i tider med intens klassekamp spredes skyerne og afslører samfundets sande natur og dets fremtid, som er den proletariske revolution. Sidney Hook, den amerikanske filosof, fremsatte under sin periode som aktiv marxist i 1930’erne en variation over den samme idé, som hovedsageligt var en sammenvævning af Marx’ dialektik og John Deweys pragmatiske forestilling om sandheden.

I Hooks variation kan sandheden kun påvises gennem et videnskabeligt eksperiment – hvilket i den politiske sfære og det samfundsmæssige liv kun kan betyde revolutionær handling. Sandheden er ikke en bog, som kan læses. Sandheden opdager man ved at kaste sig ind i militant handling og vurdere resultaterne. Sandheden viser sig i kamp – eller overhovedet ikke. Disse marxistiske ideer, Korsch’ og Hooks

teorier, var super-aktivistiske i temperament – varme ideer, som sydede med trangen til at vende op og ned på verden. Og Qutb i sit egyptiske fængsel tyve eller tredive år senere sydede ved endnu højere varme. Han påstår entydigt, at for at forstå Koranens sandhed kræves ikke blot en seriøs oplevelse af religiøst engagement, men en revolutionær handling på islams vegne; og denne handling må nødvendigvis kræve sin pris. Og så følger den påstand, som aldrig bliver fremlagt helt åbent i det, jeg har læst, at martyrium og sandhed er knyttet sammen.

Qutb indleder bind 1 af *In the Shade of the Qur'an* med at sige: ”At leve ’i Koranens skygge’ er en stor velsignelse, som kun kan påskønnes fuldt ud af dem, som oplever det. Det er en rig erfaring, som giver livet mening og gør det værd at leve. Jeg er Gud den Almægtige dybt taknemmelig for, at Han igenem lang tid har velsignet mig med denne opløftende erfaring, den lykkeligste og frugtbarste periode i mit liv – et privilegium, for hvilket jeg er evig taknemmelig.”

Men hvad var den lykkeligste og frugtbarste periode i Qutbs liv, der varede, som han siger, i lang tid? Det siger han ikke. Måske havde han en særlig og meget behagelig periode i tankerne, som hans bror og andre fortrolige ville have genkendt. Men læseren kan kun forestille sig, at Qutb skriver om sine år med tortur og fængsel.

En af hans indiske forlæggere, Bilal Books i Mumbai, fremhæver dette punkt på en bemærkelsesværdig makaber vis ved at tilføje et usigneret forord til en 1998-udgave af *Milestones*. I dette forord hedder det: ”Den ultimative pris for at arbejde til Gud den Almægtiges velbehag og for at udbrede Hans lære i denne verden er ofte ens eget liv. Forfatteren” – det er Qutb – ”prøvede på at gøre det; han betalte for det med sit liv. Hvis du og jeg prøver på at gøre det, er der al mulig sandsynlighed for, at det samme vil blive krævet af os. Men hvilket andet valg er der for dem, som i sandhed tror på Gud.”

Man skal forestille sig, at en sand læser af Sayyid Qutb er en, som i det omfang han rigtigt har fordøjet Qutbs budskab, vil handle i henhold til det, der er blevet fordøjet; og denne handlen kan meget vel føre til martyrdøden. At læse er at glide frem mod døden; og denne glidning mod døden betyder, at man har forstået, hvad man læser. Qutbs skrifter vibrerer af dette morbide tonefald – ikke altid, men undertiden. I en skarp kritik af jøderne i hans Koran-kommentarer bemærker han: ”Koranen henviser til en anden af jødernes foragtelige egenskaber: deres feje ønske om at leve, ligegyldigt for hvilken pris og uden hensyn til kvalitet, ære og værdighed.” Qutbs ønsker er på ingen måde krysteragtige i denne særlige henseende. Her er fortvivlelse længsel. Hans indiske forlægger har ikke udlagt ham forkert. Og alligevel er Qutbs tone ikke hysterisk – kun undtagelsesvis.

Hans analyse af det samtidige liv og dets problemer er let nok at sammenfatte – selv om jeg i denne sammenfatning ikke kan undgå at forenkle nogle få ting. Ligeledes kan jeg ikke fremlægge udviklingen i hans tænkning fra hans tidlige og lidt mere moderate skrifter til de super-radikale ideer fra hans senere år. Qutb følte, at den moderne kultur havde nået et punkt af ubærlig krise over hele verden. Overalt var mennesket bekymret og fremmedgjort over for sin egen natur. Det moderne livs menneskelige kvalitet – dette har jeg hentet fra *Islam er fremtidens religion* – var ”nedadgående”. Menneskets inspiration, intelligens og moral degenererede. Seksuelle relationer forfaldt ”til et niveau lavere end dyrenes”. Mennesket var ulykkeligt, ængstelig og skeptisk, dets ”grundlæggende funktioner uvirksomme, svækkede og forkrøblede”, ”mennesket lider under sorg, bekymring, nervøse og psykiske sygdomme, perversioner, idioti, sindssyge og forbrydelser”. Mennesket flakkede omkring ”uden mål”, og ”dræbte sin monotoni og