

Islamismens historie – kort fortalt

af Gudrun Krämer

Oversat af Jens Ellekær

Kilde: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 16-19 2025,
Bundeszentrale für politische Bildung

Aus Politik und Zeitgeschichte udgives af den tyske Forbundscentral for politisk dannelse (*Bundeszentrale für politische Bildung*) som et tillæg til ugeavisen *Das Parlament*. Med Forbundscentralens egne ord har udgivelsen til formål at "offentliggøre videnskabeligt baserede, alment forståelige bidrag til samtidshistoriske og socialvidenskabelige temaer såvel som til aktuelle politiske spørgsmål. Tillægget er et forum til diskussion, en indføring i komplekse vidensområder og tilbyder en afbalanceret blanding af grundlæggende og aktuelle analyser."

Gudrun Krämer (født 1953) er emeriteret professor. Krämer studerede historie, islam og politologi på universiteterne i Heidelberg, Bonn og Sussex; 1996-2019 var hun leder af Institut für Islamwissenschaft ved Freie Universität Berlin.

Det er muligt nøjagtigt at fastlægge islamismens begyndelse, hvilket er usædvanligt i idéhistorien, og det skyldes især, at den ikke blot optræder som idé henholdsvis ideologi, men som en organiseret bevægelse. Ved den begyndelse står det i 1928 af den unge lærer i arabisk Hasan al-Banna (1906-49) stiftede Muslimbroderskab, som i løbet af to årtier udviklede sig fra en provinsiel fromhedsforening til en landsomfattende masseorganisation.¹ På grundlag af ideer hos sunnitisk-islamiske reformatorer fra slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, der i almindelighed betegnes som *salafiyya* (ikke at forveksle med nutidens salafister),² propagerede al-Banna en "nutidig" og i denne betydning moderne islam, der skulle optræne muslimerne åndeligt og fysisk og samtidig give dem politisk myndighed – en styrkelse

i tegnet af en fra sin side fornyet og dynamiseret islam.

På en tid, hvor Egypten ganske vist nominelt var uafhængigt, men de facto stadig befandt sig i skyggen af den britiske kolonialisme, profilerede Muslimbrødrene sig som en antikolonial, anti-sekuler og antiliberal bevægelse; dens modstandere var ved siden af den britiske kolonialisme, zionismen i Palæstina, der ligeledes blev betragtet som kolonialistisk, samt egyptiske liberale, fritænkere og socialister. Som andre af den tids intellektuelle og politiske bevægelser fik Muslimbrødrene



Hasan al-Banna (1906-1949)

ikke blot opbakning blandt byernes ny middelklasse ("*efendiyya*"), men også blandt lavere funktionærer, jordbesiddere, håndværkere, arbejdere og endog bønder. I 1940'erne tiltrak de for første gang studenter i et nævneværdigt tal. Efter Anden Verdenskrig talte de allerede flere hundredetusinde medlemmer. Under monarkiet var Muslimbroderskabet den eneste samfundsmæssige og politiske kraft, der ikke udviklede sig fra den jordbesiddende overklasses klientistiske netværk, men fra samfundets midte.

Hasan al-Banna stod for en strategi, der virkede gennem græsrodsarbejde og mission (arabisk: *da'wa*), ikke revolution. Han afviste partisystemet, men forholdt sig loyal over for det egyptiske konge-

hus. Alt i alt var hans optræden flertydig, ja modsætningsfyldt: Mens han formandede til varsomhed, fordømte vold mod muslimer og appellerede til en midtsøgende islam, prædikede han med militær diktion jihad for sine unge tilhængere og accepterede i 1940'erne en hemmelig organisation, som også udførte anslag mod politiske modstandere. Modsætningerne førte til forvirring i egne rækker og skabte mistro blandt udenforstående. Samtidige og nutidige iagttagere har derfor et splittet syn på Hasan al-Bannas person og virke.

Opstigen og radikaliserings

Anden Verdenskrig og oprettelsen af staten Israel ændrede grundlæggende politik og samfund i det arabiske Mellemøsten. Mellem 1949 og 1969 frembragte en serie af militærkup en ny type af regimer, som legitimerede sig gennem deres arabiske identitet, sociale ydelser og konfrontationen med Israel. Mange muslimbrødre støttede i 1952 De Frie Officerers kup i Egypten. Det viste sig imidlertid meget hurtigt, at officererne ikke accepterede tilstedeværelsen af autonome kræfter. Efter et (mislykket) anslag mod Gamal Abdel Naser blev tusinde af muslimbrødre og andre regimekritikere og andre regimekritikere interneret i lejre; mange gik under jorden eller i eksil. Eksilet i de religiøst og socialt konservative arabiske Golfstater styrkede to trends: internationaliseringen af den "islamiske strømning", som den gængse arabiske betegnelse lød, og den konservative grundholdning.³

Det Muslimske Broderskab havde udviklet sig under koloniale forhold. Det radikale, jihadistiske islam(isme) er som idé og bevægelse derimod et postkoloniale fænomen. Teoretisk blev den grundlagt i den første halvdel af 1960'erne af Sayyid Qutb (1906-66), som i de tidlige 1950'ere (altså efter al-Bannas død) havde tilsluttet sig muslimbrødrene.⁴ Den islamiske bevægelses opstigen og radikaliserings kan derfor ikke alene forklares med den arabiske nationalismes og socialismes "fejlslag" og de arabiske nederlag i Seksdageskrigen mod Israel i 1967. Qutb blev henrettet allerede før Seksdageskrigen og hans radikale manifest

"Milepæle" begyndte sin udbredelse omkring 1964.

Som litteraturvidenskabsmand med en videregående uddannelse talte Qutb med til den ny kategori af "islamiske" tænkere, som også uden formel kvalifikation som islamiske religions- og retslærde hævdede sig med religiøs viden, ja gjorde krav på religiøs autoritet. Han samlede eksisterende traditionstråde op og gav dem en ny vægt og en ny undertone. Under henvisning til Koranen satte han det argument i centrum, som gennem årtier skulle bestemme den islamistiske diskurs: I henhold til sure 5:44, 45 og 47 er den, som "ikke dømmer ud



Sayyid Qutb (1906-1966)

fra, hvad Gud har åbenbaret" ikke muslim. Qutb identificerede det åbenbarede med sharia og forbandt Koranens erklæring med det moderne koncept *hakimyya* (det grundlæggende begreb *hukm* svinger mellem ret/dom og politik/herredømme), der karakteriserer Gud som suveræn "lovgiver" og begrænser menneskelig autonomi og frihed ikke blot i retslige spørgsmål.⁵ Endvidere skelnede han mellem et samfund, hvori mennesker hersker over mennesker og adlyder menneskeskabte love, og et samfund, som alene underkaster sig Guds herredømme, dom og lov. Afvisningen af menneskelig magt og vilkårlighed – under et autoritært militærregime – udmærkede i manges øjne Qutb som befrielsesteolog. Samtidig tolkede han begre-

bet *jahiliyya* (uvidenhed) fra at være en betegnelse for den førislamiske periode, hvor mennesker ikke kunne have kendt islam, til at være en periodeoverskridende moralsk kategori: *Jahiliyya* var i henhold hertil den bevidste, strafbare benægtelse af åbenbaringen, et oprør mod Gud og ensbetydende med apostasi. Mod Guds fjender var jihad legitim, muligvis endog pligt, selv om disse anså sig selv som muslimer. Qutb opfandt ikke neologismerne *hakimiyya* og *jahiliyya* – dem havde den indo-pakistanske journalist og aktivist Abul A'la Maududi (1903-79) allerede i 1940'erne på lignende vis fremført på urdu i det koloniale Indien. Men Qutb understøttede dem endnu mere overbevisende ”islamisk”, formulerede dem på arabisk og gav dem dermed en langt større virkning.



Abuk A'la Maududi (1906-1979)

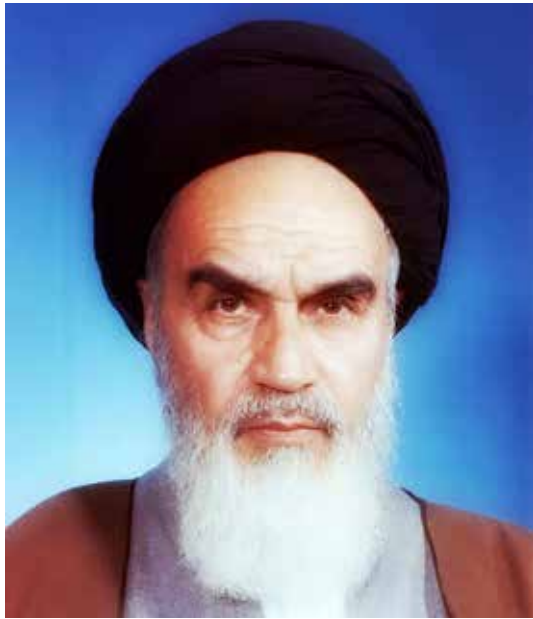
I modsætning til Maududi udfordrede Qutb ikke en kolonialmagt, men systemet under militærdiktatoren Nasser. Qutb dømte ikke den arabiske nationalisme og socialisme eller de selvopvakte forventninger, fordi disse var slået fejl i konfrontation med Israel (det stod før 1967 endnu ikke klart), men fordi han benægtede deres sekulære legitimationskrav. Trods stregheden i sin opfattelse veg han dog uden om et centralt spørgsmål: nemlig om de, der underkastede sig det gudløse system, mistede deres status som muslimer (fag-

begreb: *takfir*, at erklære for vantro, at ”ekskomunikere”) og om muligt skulle bekæmpes med våben.⁶ Spørgsmålet om *takfir* skabte i de følgende årtier en vigtig skillelinie inden for den islamiske strømning. En generation af yngre aktivister (såkaldte qutbister) drog radikale konsekvenser af Qutbs konstatering. I 1970'erne opstod der i de egyptiske universiteter militante organisationer, som i 1980'erne kontrollerede dele af det landlige Mellem- og Øvre Egypten. De Islamiske Fællesskaber og Jihad-Organisationen begrænsede *takfir* (men dog ikke volden) til det herskende regime og blev af dette bekæmpet med den yderste hårdhed.

I årene 1978/79 skete der fire begivenheder, der var uafhængige af hinanden, men som ikke desto mindre gav den islamiske strømning nye impulser: den egyptiske fredsslutning med Israel, den iranske revolution, den sovjetiske invasion i Afghanistan og besættelsen af Den Store Moske i Mekka. Den egyptiske fredsslutning med Israel i Camp David stødte på heftig kritik i landet selv og i den arabiske verden og bidrog afgørende til De Islamiske Fællesskabers mord på Anwar as-Sadat i 1981. Faldet af shah-regimet i Iran, som var stærkt rustet og støttet af USA, blev derimod også i venstreorienterede og nationalistiske kredse fejret som en revolution. Først da der aftegnede sig en konsolidering af en klerikal orden, som i praksis omsatte ayatollah Khomeinis omstridte lære om de retslæres herredømme (persisk: *velayat-e-fagih*), lagde de sunnitiske islamister og endog det af Iran støttede tolvershittiske Hizbollah afstand; sidstnævnte ønskede ikke at se Khomeinis doktrin realiseret hjemme i Libanon. Den sovjetiske indmarch i Afghanistan i 1979 skabte til gengæld et nyt fokus på den islamiske modstand ud over Palæstina og egne lande og gav dens internationalisering yderligere fremdrift. I de efterfølgende år udviklede organisationen al-Qaida (al-Qaeda, ”Basis”) under Osama bin Laden sig til den mest indflydelsesrige jihadistiske organisation.

Regimerne i Egypten, Pakistan og Sudan forsøgte gennem en ”anvendelse” af sharia i eget land at imødegå støtten til den islamiske kritik i almin-

delighed og den islamistiske opposition i særdeleshed. Alligevel udviklede den islamiske bevægelse sig i sine forskellige facetter i Algeriet, Saudi-Arabien, Syrien og Tjetjenien. Islamister, der afviste jihad mod muslimer som værende i modstrid med islam, udvidede gennem socialt engagement og politisk arbejde ("marchen gennem institutio-



Ruholla Khomeini (1900/02-1989)

nerne") deres opbakning i samfundet, også blandt kvinder.⁷ Uagtet dette forblev islamismen i al væsentlighed et bymæssigt fænomen; kun i Yemen havde islamisterne en nævneværdig landlig-tribal basis. I Malaysia, de arabiske golfstater, Tyrkiet og Egypten, fremkom en "islamisering" af økonomi, kultur og dannelse, mode, smag og forbrug, der i vidt omfang var uafhængig af den organiserede islamisme, og som af dens kritikere blev betegnet som neoliberal "markedsislam".⁸

"Islam er løsningen"

Udtrykt kort tilstræber islamismen i et bestemt territorium og i yderste konsekvens globalt at omforme alle dimensioner i det individuelle, fællesskabslige og statslige liv i lyset af en specifik islamforståelse, som ikke anerkender menneskelige autoriteter, men alene Koranen og sunna som fundament for islamisk liv og tænkning; som for-

står sharia som en omfattende rets- og værdiorden, som det drejer sig om at "anvende" fuldt ud; og som i de tidlige muslimer ser forbilleder for et muslimsk liv her og nu. Trods al kritik af uretfærdighed, fattigdom og sygdom, der helt igennem virker mobiliserende, er det ikke økonomi og social ulighed, der står i centrum, men moral, ret og herredømme. I det mindste repræsentanterne for den politiske islam propagerer en islamisk orden som det overlegne alternativ til alle andre verdensanskuelser og systemer, men især til det som vestligt betegnede liberal-sekulære moderne.

I en situation med uoverskuelighed, forandringer, ambivalenser og modsætninger skal islam tage vare på muslimernes identitet og autenticitet og samtidig skabe entydighed og klarhed. Tankefigurerne om helhed og styrke, splittelse og svaghed, moralsk integritet og moralsk forfald (på arabisk for det meste "korruption"), autenticitet og fremmedgørelse og det moderne som erfaring af tab er velkendte, men knyttes her sammen med kritik af det koloniale Vesten. Idet det vestlige - og derfor i islamistisk udlægning koloniale - moderne reducerede islam fra en *way of life* til blot en religion (i betydningen af tro og bestemte handlinger relateret til gudstjenesten), skabte det ikke fordele (frigørelse fra religionens lænker), men tab af enhed, renhed og magt. Mod opklaringens ideal om individuel autonomi og selvbestemmelse bringes sharia i stilling som en af Gud skabt og af mennesker til nøds i detaljer foranderlig struktur af normer og værdier. Den samfundsmæssige differentiering, der er karakteristisk for det moderne, skal overvindes af en altomfattende islamisk orden, der er baseret på Koranen, sunna og sharia. Parolen "Islam er løsningen" står for denne fordring om helhed.

Muslimsk kritik af islamismen

Fra begyndelsen var islamismen omstridt blandt muslimer. Man hører ikke sjældent, at den intet har med islam at gøre, og at den især i form af politisk islam udgør et misbrug af religionen. Nu er det let at påpege, at islam tidligt blev benyttet poli-

tisk og også i dag benyttes politisk uden for den islamistiske strømning, uden at dette afvises som misbrug. Ser man på tekstforståelsen og orienteringen mod de ”fromme forfædre”, er det ikke altid let at trække skillelinierne mellem den sunnitiske mainstream og en islamistisk islamforståelse. Derimod støder det absolutistiske i den islamistiske islamforståelse som eneste autentiske og således rene og sande lære på kritik. Det samme gælder for tesen om den islamiske stat som forudsætning for islamiciteten hos individer og samfund (som i tidligere tider var knyttet til anerkendelsen af en imam eller kalif). Netop her fremtræder islamismens moderne karakter, der ganske vist – lige som den arabiske nationalisme – afviser den angiveligt af de europæiske kolonialmagter påtvungne moderne territorial- og nationalstat, men som indholdsmæssigt umiskendeligt er inspireret af moderne stats- og retskonceptioner.



Osama bin Laden (1957-2011)

Når det kommer til islamistisk praksis, træder konflikterne tydeligt frem: I kernen drejer det sig om legitimiteten af diskursiv og fysisk vold mod anderledestænkende og anderledestroende, tilspidset i jihad og ”ekskommunikation” af mennesker, der ser sig selv som muslimer (*takir*). Provokeret af den spiral af islamistisk og statslig vold, der strækker sig fra Algeriet og Tunesien over

Nigeria til Tjetjenien og Bali, men især af anslagene den 11. september 2001 og aktionerne fra den såkaldte Islamisk Stat (IS/Daesh), kommer jihads teoretikere til orde lige så vel som deres kritikere.⁹ Hyppigt sammenblandes teologiske, juridiske og pragmatiske argumenter. Der rejses ikke spørgsmål ved den væbnede jihad, så længe denne tjener forsvaret af islam og muslimerne mod indre og ydre fjender, hvorved det under alle omstændigheder står tilbage at definere grænsen mellem forsvar og angreb. Diskussionen bliver stridbar, når det drejer sig vold mod anderledestænkende, anderledestroende (jøder, kristne, hinduer eller yazidier, men også shiitter, når det drejer sig om sunnitiske jihadister, eller sunnitter, når det drejer sig om shiitiske) eller ikketroende, som ikke kan tillægges nogen ytringer eller handlinger, der kan betragtes som krænkende eller fjendtlige. Nyt er opgøret om selvmordsattentater henholdsvis selvofringshandling, der historisk ganske vist ikke er ukendte – der henvises til de såkaldte assassinere i det 12- og 13. århundrede –, men som nu diskuteres i de ændrede rammer som terror eller terrorisme.

Grundlæggende argumenterer de, som påberåber sig Koranen og sunna, at en mod midten (arabisk: *wasat*) orienteret moderation (*wasatiyya*) er den sande islamiske holdning. Opfordringen til mådehold, middelvej og balance kender man fra den aristoteleske, den konfuzianske og tillige den islamiske tradition; i sin aktuelle politiske formulering kan den spores tilbage til 1960'erne.¹⁰ Fortalerne herfor anbefaler netop det, som radikale tænkere og militante aktivister på det skarpeste afviser: den gyldne middelvej, den forsigtige afvejning af omkostninger og fordele samt hensyntagen til tab blandt venner og fjender. Så godt mådehold end er forankret i islam, så har det dog to svage punkter: Det kræves og fremmes også af autoritære regimer, og det kan ikke nær så godt iscenesættes mediemæssigt som den jihadistiske kamp.

Rubriceringsforsøg

Siden 1980'erne er den islamisk-islamistiske strømning i høj grad blevet opdelt i teoretikere og akti-

vister med hver egne prioriteter og aktions- og organisationsformer, som også indbyrdes konkurrerer om opmærksomhed, tilhængere og ressourcer. Forsøgene på at rubricere feltet konceptionelt og begrebsligt former sig tilsvarende vanskeligt.¹¹ Grundlæggende skelner mange forskere i første omgang mellem en (apolitisk) quietistisk* og en aktivistisk eller ”politisk” islam; nogle identificerer endog i den principielt voldsberedte lejr jihadistisk-salafistiske og quietistisk-jihadistiske positioner.¹² I den aktivistiske (politiske) lejr finder de, hvad angår dens forhold til den bestående orden og til ikke-islamistiske muslimer – og dermed samtidig til vold, jihad og *takir* -, på den ene side moderate, pragmatiske og legalistiske, dvs siger kræfter, der respekterer den forhåndenværende rets- og forfatningsorden, selv om de ikke anerkender disse som ægte islamiske (Muslimbrødre og beslægtede organisationer i Marokko, Jordan og Yemen). På den anden side – og her bliver kategorierne hurtigt uklare – ser forskerne fundamentalistiske, radikale, militante, revolutionære, ekstremistiske, jihadistiske og terroristiske kræfter. Lejlighedsvis adskilles også integrationister (som virker inden for deres samfund og formelt ønsker at deltage i de politiske processer) fra isolationister (som afviser dette og trækker sig tilbage fra samfundet). Andre skelner mellem fællesskabs- og statscentrede tiltag, som altså hverken ønsker at prioritere en islamisering i deres forståelse af det muslimske fællesskab eller en erobring af staten. Endelig differentierer nogle mellem organisationer, der koncentrerer sig om den nære fjende (eget regime, eget fællesskab eller samfund) eller den fjerne fjende (som regel USA og ”Vesten”). Som det hurtigt kan ses, er der overlapninger mellem disse kategorier.

En rubricering med henblik på islamismens organisationsformer og aktionsradier er en lettere opgave. Især siden årtusindeskiftet differentierer lokalt forankrede, transnationalt forbundne og globalt agerende grupperinger sig stadigt mere. Drevet af anslagene den 11. september 2001 frigjorde vigtige organisationer sig fra deres lokale

udspring, efter Muslimbrødrene og Det Islamiske Befrielsesparti/Hibz ut-Tahrir navnlig al-Qaida, i mere begrænset omfang også den fra Nordnigeria stammende organisation Boko Haram; nogle skabte gennem regulære franchise-foretagende uden for deres oprindelsesområder nye regionale tyngdepunkter, således for eksempel al-Qaida i Maghreb og på Den Arabiske Halvø, Islamisk Stat i Vestafrika, Centralasien og Vesteuropa. Derimod har det palæstinensiske Hamas, det libanesiske Hizbollah, det tyrkiske AKP og den filippinske Abu-Sayyaf-gruppe, det afghanske Taliban og de somaliske Al-Shabaab-militser transregionale netværker, men agerer hovedsageligt på lokalt henholdsvis enkeltstatsligt niveau. Den individuelle radikaliserings, der ikke styres af nogen organisation, men finder sted over Internettet og sociale medier, og som har opnået megen opmærksomhed ikke blot i Vesteuropa, er et relativt nyt fænomen.

Revision og selvkritik

Alt i alt er det ikke blot strukturen, der er kompliceret – meget er i bevægelse. Også islamister er, så abstrakt og absolut de end kan argumentere, bundet ind i konkrete sammenhænge, interagerer med deres omgivelser, udnytter deres muligheder (”opportunitetsstrukturer”) og undgår i givet fald risici for sig selv og andre. Herved kommer dogmatisme og pragmatisme hyppigt i konflikt. Også islamister lærer af erfaring, overvejer egne antagelser og strategier og udøver lejlighedsvis endog selvkritik. Således afsvar de egyptiske Islamiske Fællesskaber i 2000 – og dermed før 9/11 – vold og advarede muslimske unge mod al-Qaida. Enhver tilpasning, revision eller selvkritik bliver – ofte meget kritisk – kommenteret i den islamistiske lejr, hvorved parterne ikke sjældent med teologiske eller strategiske argumenter gensidigt erklærer hinanden for vantro.¹³

At revision ikke nødvendigvis peger i en ”moderat” retning, viser eksemplet med salafisme, som ofte bruges synonymt med islamisme eller politisk islam, selv om salafister i lang tid ikke har fokuseret på islamisering af stat og samfund, men derimod

* Quietisme: stræben efter en gudgiven fromhed og ro. (overs. anm.)

quietistisk på kultiveringen af deres eget jeg og ”fromheden” (deraf kommer det engelske udtryk *pietist islam*, som ikke må ligestilles med en ”pietistisk islam”). ”Salafi” betegner i dag muslimer, som også i deres daglige anliggender orienterer sig mod forbilledet fra Profeten og de første generationer af muslimer (arabisk: *as-salaf as-salih*, de ”fromme forfædre”).¹⁴ Især efter det arabiske oprør i åren 2010 til 2012 har salafisterne imidlertid også politiseret sig og stiftet egne, salafistiske partier.¹⁵

Omtrent i samme periode forekommer det, at prominente islamister vender sig fra den politiske aktivisme, hvilket i forskningen diskuteres

som ”postislamisme”.¹⁶ Mønstereksemplet gives af den tunesiske Ennahda-bevægelse (”Renæssance”, ”Genfødsel”) under Rachid al-Ghannouchi, som i 2016 adskilte alle former for politisk arbejde fra det religiøse – og stiftede et parti, der definerede sig som værdikonservativ, men ikke islamistisk og bekendte sig til en demokratisk-liberal orden.¹⁷ Uafhængig af om postislamisme er et egnet koncept – også i tidligere årtier talte islamister af og til om et ”islamisk demokrati” – viser også dette omsving, hvor godt begrebet ”strømning” dækker islamismen i sin permanente bevægelse.

Noter

- 1 Om det tidlige Muslimbrøderskab se Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York–Oxford 1993 [1969]; Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*, Reading 1999; Gudrun Krämer, *Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder*, München 2022.
- 2 Se Henri Lauzière, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York 2016.
- 3 Se Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood. Evolution of an Islamist Movement*, Princeton–Oxford 2013; Victor J. Willi, *The Fourth Ordeal. A History of the Muslim Brotherhood in Egypt, 1928–2018*, Cambridge 2021; Mathias Ghyoot, *Brothers Behind Bars. A History of the Muslim Brotherhood from the Palestine War to Egypt's Prisons*, Oxford 2025.
- 4 Ud af den righoldige litteratur se Giedre Šabasevičiute, *Sayyid Qutb. An Intellectual Biography*, Syracuse NY 2021.
- 5 Se Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty. The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London 2006.
- 6 Se Camilla Adang et al. (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*, Leiden 2016; Justyna Nedza, *Takfir im militanten Salafismus. Der Staat als Feind*, Leiden 2020.
- 7 Se f.eks. Janine A. Clark, *Islam, Charity, and Activism. Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Bloomington–Indianapolis 2004; Marie Vannetzel, *The Muslim Brothers in Society. Everyday Politics, Social Action, and Islamism in Mubarak's Egypt*, Kairo 2020.
- 8 Se tillige Karin Van Nieuwkerk, *Performing Piety. Singers and Actors in Egypt's Islamic Revival*, Austin 2013. Om kritik se Patrick Haenni, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris 2005; Mona Atia, *Building a House in Heaven. Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*, Minneapolis–London 2013.
- 9 Se Mariella Ourghi, *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*, Würzburg 2010; som eksempel ElSayed Amin, *Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism*, Leicester 2014.
- 10 Se Bettina Gräf, *The Concept of wasatiyya in the Work of Yūsuf al-Qaradāwī*, i: samme/Jakob Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*, New York 2009, S. 213–238; Carsten Polanz, *Das ganze Leben als Ġihād. Yūsuf al-Qaradāwī und der multidimensionale Einsatz auf dem Wege Allahs*, Berlin 2016.
- 11 Se Tilman Seidensticker, *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*, München 2016⁴.
- 12 Se Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge 2012.
- 13 Se Clemens Holzgruber, *Divine Empowerment and State-Building. Salafi-Jihadi Debates on Tamkīn, Territorial Consolidation and Islamic Governance*, Dissertation, Freie Universität Berlin 2024.
- 14 Se Roel Meijer (ed.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London 2009; Behnam T. Said/Hazim Fouad (Hrsg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg/Br. 2014.
- 15 For Egyptens eksempel se Niklas Hünseler, *Demokratie und Scharia. Vorstellungen politischer Herrschaft der Da'wa Salafiyya, Ägyptischen Muslimbruderschaft und Wasat-Partei*, Baden-Baden 2020.
- 16 Se Asef Bayat (ed.), *Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam*, Oxford 2013.

Forlaget ELLEKÆR ApS

www.ellekar.dk

Publiceret maj 2025

Grafisk udformning: Dorte Pugliese

Billedredaktion: Jens Ellekær



Dette skrift er licenseret under en
Creative Commons Kreditering-
Ikkekommerciel-Ingen afledninger 4.0
International-licens.