

Visjonen om det nye sudanske mennesket

Den sudanske *dā'īya* som politisk og ideologisk aktivist anno 1988

Lars F. Smaaberg



Masteroppgåve i historie

Institutt for arkeologi, historie, Kultur- og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

November 2019

Abstract

The political activists of the Muslim Brotherhood in Sudan have been a little explored subject of study throughout the history of the rise of the country's Islamic Movement until 1989. Most of the research published on the field provides the credit (or discredit) of the movement's political successes to their political and ideological leaders, such as Hassan al-Turabi. Little focus is given to the organization's active members.

This thesis argues they earn a place among the movement's and country's complicated history, through an analysis of how the National Islamic Front's (NIF) party activists (*al-du'ā*) are presented in their Cultural Program dated June 1988, contextualized with a political and ideological angle.

The Sudan in 1988 was a war-torn country with many societal and structural problems. The Cultural Program, through the NIF party activists, may be viewed as a solution to these problems, although some of these problems partly was created by NIF. The solutions provided by the Cultural Program are thus not only political or societal in nature, but also part of an Islamist vision.

The party activists who were supposed to be educated through the Cultural Program, were meant to be NIF's tool to achieve their cultural and religious goals for the Sudanese society. These goals included, among others, full reform of the individual's faiths, morals, actions, spiritual consciousness - a comprehensive cultural awakening.

Føreord

Studietida er på hell, og den mykje omdiskuterte framtida ventar like rundt hjørnet. I dette høvet vil eg gripe moglegheita og rette ein takk til alle som på ulike måtar har hjulpet meg undervegs i prosjektet.

Fyrst og fremst vil eg takke Professor Anne Bang for alle timane du har brukt på å leie meg inn på rett veg. Alle spørsmåla du har stilt, perspektiva du har presentert og kommentarane du har skrive i margen på innleveringane mine har verkeleg vore til stor hjelp. I tillegg må all tida du har brukt for å hjelpe til med omsetting og forståing av arabisk tekst nemnast, for det har vore av stor verdi for meg.

I denne samanhengen vil eg også rette ein takk Professor Knut Vikør for at du har stilt ekspertisen din om mellom anna islamsk lovgjeving og historie, og arabisk språk tilgjengeleg for meg. Tusen takk for dei verdifulle tilbakemeldingane både i og utanfor seminar.

Eg vil også uttrykkje takksemd til alle som har delteke på Midtausten-seminaret mellom 2017 og 2019 for dei kritiske tilbakemeldingane og forslaga til vidare arbeid og idéutvikling. I tillegg har dei tilsette ved SMI og CMI vore tilgjengelege både for interessante samtalar, hjelp til å navigere i bibliotek og arkiv og andre praktiske løysingar som bidrog til at opphalda på Sudan-samlinga var noko å sjå fram til.

Tusen takk også til Arabisk Kjeldeseminar for ulike syn og perspektiv på omsettingane mine og for at eg fekk kjennskap også til arbeidet dykkar. Tusen takk til Howaida, Intisar og Mustafa for at de tok dykk tid til å prate med meg. Tusen takk til vener og familie som har bidrege til å gjere oppgåva meir forståeleg.

Spesiell takk til Rex Sean O’Fahey for innsatsen han gjorde for Sudanmiljøet i Bergen. Det er flott at så mange med ekspertise på Sudan samlast på ein plass, og ein tryggleik for ein stakkars masterstudent! Måtte miljøet O’Fahey bidrog til å skape, og arbeidstimane han la ned, bli tatt med vidare inn i framtida til glede og nytte for nye generasjonar Sudan-interesserte.

Tusen takk, de har alle gjeve meg pågangsmot og ei kjensle av ikkje å vere aleine med det som mange på pauserommet karakteriserer som eit «einsamt prosjekt».

Innholdsliste

KAPITTEL 1	1
INNLEIING	1
PROBLEMSTILLING OG FRAMGANGSMÅTE	2
KJELDER OG KJELDEKRITIKK	4
KULTURPROGRAMMET	4
ARBEIDET MED OMSETTING AV AL-BARNĀMAJ AL-THAQĀFĪ	4
TRANSKRIPSJONSMETODE TABELL	6
INTERVJU MED HASSAN AL-TURABI	7
FORSKINGSLITTERATUR	7
KAPITTEL 2	12
HISTORISK OVERSYN	12
SKIPING AV EIN SUDANSK STAT	12
TURKIYYA 1820-1881	12
MAHDIYYA 1881-1898	13
DET ANGLO-EGYPTISKE KONDOMINIUM (1899-1956)	13
SKIPING AV DEI SUDANSKE POLITISKE PARTI	14
DEI SEKTERISKE PARTIA	14
DET MUSLIMSKE BRORSKAPET	15
DEN ISLAMSKES RØRSLA	17
DEN FYRSTE PARLAMENTARISKE PERIODEN 1956-1958	17
DET FYRSTE MILITÆRSTYRET 1958-1964	18
OKTOBERREVOLUSJONEN	18
HASSAN ABD ALLAH AL-TURABI	19
DEN ANDRE PARLAMENTARISKE PERIODEN 1964-1969	20
ORGANISASJONSSTRUKTUREN	21
DET ANDRE MILITÆRSTYRET 1969-1985	22
MOTSTANDEN GJENNOM NASJONAL FRONT	22

INTERN OMSTRUKTURERING.....	24
NASJONAL FORSONING	24
ØKONOMISKE, MILITÆRE OG SOSIALE FRAMSTEG FOR BRORSKAPET UNDER NUMAYRI.....	26
OPPSUMMERING.....	28
KAPITTEL 3	29
KORLEIS KAN EIN FORSTÅ DOKUMENTET <i>AL-BARNĀMAJ AL-THAQĀFĪ</i>?	29
KVAR KJEM KULTURPROGRAMMET FRÅ?	29
FRÅ SUDAN TIL NOREG	29
HASSAN AL-TURABI?	30
INNHALDET OG OPPBYGGINGA I KULTURPROGRAMMET	31
DEL 1: INNLEIINGA.....	32
DEL 2: INNFØRINGSDELEN.....	33
DEL 3: INNHALDSDELEN.....	34
DEL 4: KJELDELISTENE	36
KVEN VAR AL-DĀ‘IYA?	39
FORKYNNAR, MISJONÆR ELLER AKTIVIST?.....	39
OPPGÅVENE TIL PARTIAKTIVISTEN (AL-DĀ‘IYA)	39
KULTURPROGRAMMET FOR ALLE, ELLER FOR NOKRE FÅ?	43
KVA VAR NIF SIN INTENSJON MED KULTURPROGRAMMET?	45
POLITISK PARTI UNDER ISLAM SITT NAMN	45
KULTURPROGRAMMET SOM EIN IDEOLOGISK PLAN	46
VISJONEN OM DET NYE SUDANSKE SAMFUNNET	46
OPPSUMMERING.....	48
KAPITTEL 4	49
DEI SUDANSKE PROBLEMA OG KULTURPROGRAMMET SI LØYSING.....	49
DEN POLITISKE SITUASJONEN	49
POLITISK KAOS I SUDAN	49
NIF I FORHANDLINGSPOSISJON?	51
RESULTAT AV EIN INTERN KONGRESS?	52
DEI ULIKE LØYSINGANE.....	53

DEN LOKALE LØYSINGA.....	54
PÅ VEGEN TIL UTKANTANE.....	54
AUDIOVISUELLE HJELPEMIDDEL OG ANALFABETISME	55
EIT REKRUTTERANDE PROGRAM.....	57
AL-DĀ‘IYA SOM VELGJERAR.....	58
DEI SUDANSKE PROBLEMA.....	59
KONFLIKTANE MELLOM SENTRUM OG PERIFERIEN	59
DET ISLAMSKES LOVVERKET.....	65
SHARIA-SPØRSMÅLET OG AL-TURABI I 1988	66
SØR-PROBLEMET	67
MOTSTRIDANDE VISJONAR	69
OPPSUMMERING.....	70
KAPITTEL 5	71
DEN ISLAMSKES LØYSINGA: KALLET TIL EIN ISLAMSK STAT	71
ISLAMISME OG ISLAM.....	71
KULTURPROGRAMMET OG DET MUSLIMSKE BRORSKAPET	72
DEN FYRSTE EGYPTISKE DĀ‘IYA?	74
DĀ‘IYA SOM DEL AV DEN PEDAGOGISKE ORGANISASJONSSTRUKTUREN	75
LIKSKAPAR I KULTURPROGRAMMET	77
AL-DĀ‘IYA I BATTALJONSSYSTEMET.....	78
‘ULAMĀ’, BRORSKAPET OG SUDAN	80
AL-DĀ‘IYA, DEN NYE ‘ĀLIM?	82
ISLAM HŪWA AL-ḤALL (ISLAM ER LØYSINGA)	84
POLITISERING AV TAWḤĪD	84
EINSKAP FOR DET FRAMTIDIGE ISLAMSKES SAMFUNNET	85
OPPSUMMERING.....	88
KAPITTEL 6	89
SLUTTMERKNAD	89
AVSLUTTANDE KONKLUSJON	91
DELKONKLUSJON 1:	91

DELKONKLUSJON 2:	91
KJELDE- OG LITTERATURLISTE:	92
KJELDER:	92
LITTERATUR:	92
NETTSTADER:	94
VEDHENG 1.....	95

Kapittel 1

Innleiing

Det blodlause islamistiske kuppet i 1989 markerer eit vendepunkt i historia til Det muslimske brorskapet i Sudan. For fyrste gong greidde dei å tilsidesette dei politiske rivalane sine. Frå 1988 hadde dei, som den fyrste avleggjaren av Det muslimske brorskapet i den arabiske verda, styrt i ein parlamentarisk vald regjering.¹ Etter kuppet kunne muslimbrørne for fyrste gong, som den dominerande politiske krafta i Sudan, realisere ideane og visjonane sine om det rettmessige islamske samfunnet. Det resulterte i det revolusjonære frelseregimet (ofte omtala som *inqādh*) og deira sivilisasjonsprosjekt (*al-mashrū‘ al-ḥaḍārī*), som tok form på 1990-talet.²

Same året som den militære utbrytargruppa til Umar al-Bashir og leiaren av Den nasjonale islamske fronten (NIF), Hassan al-Turabi, greip makta i Sudan, sette Professor Mustafa Ahmad Ali seg på flyet frå Khartoum. I Bergen hadde Professor Rex Sean O’Fahey spurd om han kunne ta med seg så mange NIF-produserte politiske pamflettar som mogleg, og blant desse var Kulturprogrammet (*al-barnāmaj al-thaqāfi*) frå 1988.³

Kulturprogrammet retter seg mot den islamske forkynnaren (*al-dā‘iya*), og mot rolla til *al-dā‘iya* som formidlar av ideologiske budskapar frå NIF. Slik sett er Kulturprogrammet eit ideologisk dokument med potensiale til å kunne fortelje mykje om NIF som politisk parti i 1988, og deira politiske og ideologiske budskap.

Det muslimske brorskapet som politisk og sosial rørsle har, heilt sidan organisasjonen vart skipa i Egypt i 1928, vore svært opptekne av reform av menneskje gjennom opplæring i deira program for åndeleg og moralsk oppvakning.⁴ I historia om Det muslimske brorskapet i Sudan derimot har det vore mindre fokus på dette perspektivet. Der har mellom anna politisk gjennomslag, økonomisk vinning og andre strukturelle faktorar i større grad vore vektlagd som dei drivande årsakene til deira framgang.

¹ El-Affendi, Abdelwahab. *Turabi’s Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal Books, 1991. s. 188

² Salomon, Noah. *For the Love of the Prophet: An Ethnography of Sudan’s Islamic State*. Princeton og Oxford: Princeton University Press, 2016. s. 13

³ Personleg kommunikasjon med Professor Mustafa Ahmad Ali Muhammad og professor emeritus Anders Bjørkelo (UIB) 02.07.2019 på UIB Global. I samband med eit foredrag Mustafa Ahmad heldt i lag med professor Intisar al-Zain Sughuyrun (professor i arkeologi ved Universitetet i Khartoum, frå september 2019: ministar for høgare utdanning i den sudanske overgangsregjeringa).

⁴ Utvik, Bjørn O. *Islamismen*: 2. Utgave. Oslo: Fagbokforlaget, 2013. s. 65.

Det er nettopp difor historia til den sudanske *dā`iya* er viktig. Den historia har potensiale til å kunne fortelje om korleis NIF og Brorskapet i Sudan ynskte å skape reform hjå dei individuelle truande, i tida NIF stod i skiljet mellom politisk makt og politisk hegemoni. Som Bjørn Olav Utvik legg vekt på, var ikkje programma til Brorskapet einssidig retta mot å reformere sitt eige sjølv, men «først og fremst mot et aktivt engasjement utad i samfunnet».⁵

Arbeidet til ein forkynnar (*dā`iya*) var soleis å spreie det islamske kallet (*da`wa*). I fylgje Abdullahi A. Gallab har *al-dā`iya* i Sudan tradisjonelt teke fire ulike formar.⁶ Den fyrste forma var statstilsette forkynnarar utdanna frå al-Azhar i Kairo, eller liknande institusjonar i Sudan, og fungerte som imamar (bøneleiarar). Den andre forma hørde til ei wahabi-retning, og skulle rekruttere andre til denne. Den tredje var private «tiltak» for å motverke kristen misjonsverksemd, i hovudsak i Nuba og sør-Sudan. Den fjerde og siste (og mest påverknadsrike) var sufi-ordenane og sjeikane deira, som har spreidd læra si i Sudan sidan 1400-talet. Sufi-ordenane konkurrerte mot kvarandre for å forsøkje å utvide deira monopol på islamsk kunnskap, og nokre av dei hadde eigne politiske agendaer. Ei femte form for *dā`iya* kom til Sudan rundt midten av 1900-talet, den som hørde til Det muslimske brorskapet.

Problemstilling og framgangsmåte

Den sudanske brorskapsforkynnaren (*dā`iya*) røyrd seg i sfæren mellom politikk og religion, innanfor eit ideologisk rammeverk. Det er difor interessant å utforske korleis *al-dā`iya* gjennom Kulturprogrammet, på ulike måtar kan ha vore tillagd ei rolle innanfor dette rammeverket.

Eit anna interessant aspekt ved Kulturprogrammet, er at Den nasjonale islamske fronten kan ha hatt politiske målsettingar med å skipe til og å gje ut Kulturprogrammet. I politikken kjem slike mål som regel ut i form av korleis politikarane ser føre seg politikken sin ferdig utført og implementert, det vil seie i form av ein visjon. Difor er det ei tenkt, framtidig, rolle slik ho kjem fram gjennom programmet me skal undersøkje i denne oppgåva. Denne oppgåva tek også sikte på å undersøkje kva NIF i 1988 såg føre seg å implementere i det sudanske samfunnet gjennom Kulturprogrammet. Den overordna problemstillinga for oppgåva blir difor:

⁵ Utvik (2013) s. 65.

⁶ Gallab, Abdullahi A. *The first Islamic republic: development and disintegration of Islamism in the Sudan*. Aldershot: Ashgate, 2008.s. 118.

*Kva rolle var tiltenkt al-dā'īya gjennom NIF sin visjon om eit framtidig Sudan
(Kulturprogrammet 1988)?*

Med dette spørsmålet som det organiserande prinsippet for oppgåva, skal me analysere Kulturprogrammet i ljøs av tre ulike perspektiv for å forsøkje å kome fram til konklusjonar på hovudspørsmålet. Kvar for seg skal desse perspektiva fungere som den organiserande metoden for undersøkingane i kvart kapittel, og kapitla vil i tillegg presentere sine eigne avgrensingar:

For å kunne gripe innhaldet i analysane, vil det vere naudsynt med eit historisk oversyn over utviklinga til Brorskapet i Sudan frå dei vart stifta i 1948 og fram til valet i 1986, i ljøs av den generelle politiske utviklinga i Sudan. Det vil også vere naudsynt å klårgjere korleis islam tradisjonelt har vore organisert i landet, for å forstå utviklinga til den islamske rørsla. Dette vil vere utgangspunktet for den historiske bakgrunnen i kapittel 2, og analysane i dei fylgjande kapitla byggjer på informasjonen frå dette kapitlet.

Det fyrste perspektivet er å analysere og tolke det som faktisk står skrive i Kulturprogrammet, med mål om å skape «empirisk etterprøvbare fakta».⁷ Det er utgangspunktet for kapittel 3, og inneber at me skal forsøkje å forske oss fram til ulike måtar å forstå programmet på, gjennom til dømes å analysere strukturen og innhaldet i programmet, utan å basere oss for mykje på kontekst. Det me gjennom analysen i kapittel 3 finn ut om Kulturprogrammet og NIF sin visjon for *al-dā'īya*, blir soleis utgangspunktet for analysane i dei neste kapitla.

Det andre perspektivet er korleis ein kan sette Kulturprogrammet inn i ein politisk samanheng i Sudan i 1988. Det er fordi ein kan lese problemstillinga som ein politisk visjon for landet, og det er dette som blir utgangspunktet for analysen i kapittel 4. Fokuset til denne analysen vil vere å undersøkje forholdet mellom den direkte politiske situasjonen i tida Kulturprogrammet vart publisert, og dei konklusjonane me kom fram til i kapittel 3. Målet med det er å finne svar på kva dei politiske intensjonane til NIF hadde å seie for *al-dā'īya* i 1988, og kva rolle *al-dā'īya* var meint å ha i omstenda rundt det.

Det tredje perspektivet er korleis ein kan sette Kulturprogrammet inn i ein breiare islamistisk samanheng. Det er fordi ein også kan lese problemstillinga som ein islamistisk visjon for Sudan utover det reint partipolitiske. Ettersom handlar om kva visjon NIF gjennom Kulturprogrammet uttrykkjer for *al-dā'īya*, vil denne analysen i større grad basere seg på korleis ein kan sette

⁷ Melve, Leidulf og Teemu Ryymin. *Historikerens Arbeidsmåter*. Oslo: Universitetsforlaget, 2018. s.46.

sjølve omgrepsbruken i Kulturprogrammet opp mot ein breiare islamistisk samanheng. I dette høvet skal me også undersøkje korleis *al-dā'īya* har fungert i liknande organisasjonsstrukturar til NIF utanfor Sudan, med mål om å avdekke likskapar eller skilnader. Det er utgangspunkt for analysen i kapittel 5.

I det avsluttande kapittelet, kapittel 6, skal vende tilbake til problemstillinga slik det vart presentert i dette kapittelet, men innanfor rammene slik me diskuterte i kapittel 3-5, i eit forsøk på å sette konklusjonane me har kome fram til inn i ein meningsfull samanheng med kvarandre.

Kjelder og kjeldekritikk

Kulturprogrammet

Denne oppgåva skal altså undersøkje rolla til *al-dā'īya* gjennom Kulturprogrammet, og forsøkje å finne svar på kva som kan ha vore NIF sine intenderte meiningar med å skipe til programmet. Utgangspunktet for dette arbeidet er at ein kan bruke Kulturprogrammet som ei historisk kjelde for å finne kunnskap om visjonen til NIF og *al-dā'īya*.

Tolkingsprosessen me skal gjere med bakgrunn i det, vil basere seg på nokre sentrale kjeldekritiske prinsipp, som ligg til grunn for å kunne finne den historiske kunnskapen. På den eine sida skal me undersøkje kva som faktisk står i kjelda om visjonen til NIF, og rolla til *al-dā'īya* i han, for å forsøkje å etablere kunnskap. Det vil seie at me skal nytte Kulturprogrammet som ein beretning, fordi me tek utgangspunkt i at det er skipa til for å formidle ei meining om problemstillinga vår.⁸

På den andre sida skal me også undersøkje Kulturprogrammet i ljøs av andre kontekstar, for å kunne seie noko om NIF sine intensjonar i 1988. Det vil seie at me mellom anna skal forsøkje å plassere Kulturprogrammet som ein «bit i puslespelet» i den politiske situasjonen i Sudan i 1988, og difor også nytte Kulturprogrammet som ein leivning.⁹

Arbeidet med omsetting av al-barnāmaj al-thaqāfī

Eit viktig aspekt ved bruken av Kulturprogrammet som kjelde, er at originaleksempelret frå arkivet er skriven på arabisk. Vedhenget i denne oppgåva er difor mi omsetting av dokumentet,

⁸ Andersen, Astri, Sissel Rosland, Teemu Ryymin og Svein Atle Skålevåg. *Å gripe fortida: Innføring i historisk forståing og metode*: 2. utg. Oslo: Det norske samlaget, 2015. s. 68.

⁹ Andresen et al., (2015) s. 69.

og det er denne som blir vist til gjennom oppgåva. Det ville også vore interessant å gjennomføre eit breiare komparativt studium av fleire av dei NIF-produserte dokumenta som ligg i ein ask, i lag med Kulturprogrammet på Senteret for Midtausten- og islam-studiar (SMI), for å utforske historia om *al-dā'iyā*.

Det ville vore særleg interessant å undersøkje om det finst ein samanheng mellom Kulturprogrammet og den andre generalkonferansen til NIF i januar 1988:

- Tryggleiks og forsvarssakane i Sudan, «*Qaḍāya al-amn wa al-difā' fī al-sūdān*» datert 16.01.1988 til eller frå «Den andre generalkongressen».
- Forhold i Sudan og utanrikspolitikken, «*Alāqāt al-sūdān wa siyāsatihi al-khārijīya*» datert 16.01.1988 til eller frå «Den andre generalkongressen».
- Den andre generalkongressen: den endelege utsegna, «*al-Mu'tamar al-'āmm al-thānī: al-bayān al-khitāmī*» datert januar 1988.

Full liste over tilgjengelege Sudanske politiske pamflettar frå 1970 og 80-talet finst på SMI. Likevel har det vore naudsynt å avgrense det arabiske kjeldeomfanget til å omfatte berre Kulturprogrammet, for å halde dette prosjektet innanfor rammene av ei masteroppgåve.

Al-barnāmaj al-thaqāfi er eit todelt dokument, der fyrste i stor grad er samanhengande tekst. Den andre delen er meir oppstykkja og inneheld gradar av samanhengande tekst, stikksetningar og kjeldelister med namn på forfattar og bok. Dei samanhengande tekstane og stikksetningane har eg omsett til nynorsk, og som naudsynt kvalitetssikring har omsetjingsarbeidet vorte gjennomført i samråd med rettleiar og arabiske leseseminar med dei andre tilsette ved UIB kvar veke. Sjølvne namna på forfatarane og titlane på utgjevingane som står oppført i kjeldelistene har eg transkribert. Det vil seie at eg har bytta dei arabiske bokstavane ut med ekvivalentar frå det latinske alfabetet. Likevel valde eg at nokre arabiske bokstavar, kvar for seg, vart erstatta av to latinske, fordi dei enten representerer gjenkjennelege lydar på norsk, engelsk eller tysk, som den arabiske bokstaven «thā'» representerast av «th», «dhāl» av «dh», shīn av «sh», «khā'» av «kh» og «ghayn» av «gh». Det gjeld også for «jīm» som representerast av «j» i staden for «ǧ». Full transkripsjonsmetode finst i tabellen på neste side:

Transkripsjonsmetode tabell ¹⁰

Konsonantar			
Arabisk bokstav	Transkripsjon	Arabisk bokstav	Transkripsjon
ء	ʾ	ض	ḍ
أ	a	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	ʿ
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	ه	h
س	s	و	w
ش	sh	ي	y
ص	ṣ	ة/ى	a

Vokalar			
Korte vokalar		Lange vokalar	
اَ	a	آ/إ	ā
اُ	u	و	ū
اِ	i	ي	ī

¹⁰ Modell etter inspirasjon frå Qarib Allah, Abasalih Muhammad Al-Fatih. «*The philosophy and history of Al-Khalwa in the Sudan*». Ph.D. avhandling, University of Pennsylvania, 1988. Med nokre justeringar.

Intervju med Hassan al-Turabi

Andre typar kjelder som kan vere nyttige å ta i bruk for å svare på problemstillinga, er faktiske utsegner frå islamistar sjølve om korleis dei såg føre seg framtida. Dette er eit område det ikkje skortar med kjelder på, difor er den største utfordringa å finne dei mest relevante for spørsmålsstillinga i denne oppgåva, i tillegg til innanfor rammene av mastergraden, på engelsk. Ettersom denne oppgåva fokuserer på Sudan, vil det vere mest føremålstenleg å ta utsegn frå den leiande ideologen og teologen i landet i 1988, Hassan al-Turabi.

Fleire bøker, bokkapittel og nyheitsartiklar er gjevne ut med talar av og intervju med Hassan al-Turabi på engelsk, i tillegg til talar og intervju på YouTube. Til dømes:

- Muhammad al-Hashimi Hamdi sitt intervju med al-Turabi 1998 i boka *The making of an Islamic political leader: conversations with Hasan al-Turabi*
- Intervju med Hassan al-Turabi publisert 02.11.2012 av den London-baserte arabiske avisa *Asharq Al-Awsat*: <https://eng-archive.aawsat.com/theaawsat/features/asharq-al-awsat-interview-hassan-al-turabi>
- Intervju med al-Turabi *Islamic Conversations: Islamic State* produsert av Mahmood Jamal og intervjuet av Ziauddin Sardar for tv-serien *Islamic Conversations* gjevne ut på VHS i 1994. Publisert på YouTube 18.07.2012:
<https://www.youtube.com/watch?v=pRjgaP5IAJU>

Likevel, dei fleste av desse vart gjevne ut etter at den islamske staten til NIF tok form på 1990-talet. Ein visjon frå Hassan al-Turabi sjølv om den islamske staten, kalla «*The Islamic State*», finst i boka til John Esposito «*Voices of Resurgent Islam*» frå 1983. Ettersom det er ein visjon som vart publisert før 1988, inkluderer den ikkje idear al-Turabi kan ha fått etter forsøket på å skipe ein islamsk stat. Den er og utan forsøk på å legitimere politikken etter 1989 slik det kjem fram i fleire av døma ovanfor. I tillegg er det denne visjonen som er mest relevant for spørsmålsstillinga. Difor baserer kjeldegrunnlaget i kapittel 5 seg på Hassan al-Turabi «*The Islamic State*», som tillegg til Kulturprogrammet.

Forskingslitteratur

I kapittel 4 og 5 skal me diskutere spørsmål til problemstillinga i breiare perspektiv, som ein ikkje kan svare på utelukkande med å bruke Kulturprogrammet eller intervju med al-Turabi. Difor må me også inkludere tidlegare forskning som kan vere relevant for diskusjonane våre.

Kapittel 2, historisk oversyn, vil basere seg på tidlegare forskning for å gje bakgrunnsforståing til analysane.

Med omsyn til dette, finst det fleire bøker med relevant innhald i ulike perspektiv til problemstillinga. Boka *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* frå 1991, forfatta av Abdelwahab El-Affendi, fungerer som eit godt døme på relevant forskingslitteratur. El-Affendi vart fødd i Sudan med sudansk og britisk statsborgarskap, og utdanna seg som filosof og statsvitar, og har mellom anna arbeidd som journalist.¹¹ Medan han gav ut *Turabi's Revolution*, arbeidde han som diplomat for det sudanske utanriksdepartementet i London, altså på same tid som *inqadh*-regimet styrte landet. Difor kan det også vere viktig å ta nokre atterhald i måten han framstiller den islamske rørsla i Sudan i den boka. Den historiske utviklinga i Sudan, som El-Affendi kronologisk framstiller i boka, er kraftig vinkla mot den islamske rørsla, og særleg med vekt på utviklinga til den pragmatiske delen av rørsla. Det er fordi utgangspunktet til El-Affendi var å undersøkje utviklinga til Brorskapet og deira politiske parti, i kontekst av den generelle utviklinga, i staden for å forsøkje å skape ei balansert framstilling.

Ei anna viktig bok er Abdel Salam Sidahmed si utgjeving, *Politics and islam in Contemporary Sudan* frå 1996. Sidahmed, også fødd i Sudan, studerte ved universitetet i Khartoum og ved Charles universitet i Praha. Han har mellom anna arbeidd som redaktør for *Sudanow*, ei avis utgjeve i Khartoum, som forskar og førelesar på moderne midtaustenhistorie ved Cambridge, og hatt engasjement for Amnesty International. Boka *Politics and islam in Contemporary Sudan* er ei kronologisk framstilling av den politiske utviklinga i Sudan, med vekt på forholdet mellom politikk og religion. Den historiske utviklinga, slik Sidahmed framstiller det, baserast i stor grad på korleis den pragmatiske ideologien til Hassan al-Turabi tilpassa den islamske rørsla til skiftande styresett i landet. Boka er likevel ei meir balansert framstilling av dei andre politiske partia i Sudan enn El-Affendi si.

Også boka *Islam, Secterianism and Politics in Sudan Since the Mahdiyya* forfatta av Gabriel Warburg i 2003, er i denne samanhengen ei viktig bok. Han er israelsk historikar, og har mellom anna vore visedirektør for Universitetet i Haifa og direktør for Det israelske akademiske senteret i Kairo. Denne boka var den sjuande han skreiv om historia til den sudanske Nil-dalen. Warburg, i likskap med Sidahmed har ei meir balansert framstilling av forholdet mellom den politiske utviklinga til den islamske rørsla og dei andre politiske partia enn El-Affendi, men

¹¹ I 2019 bur han i Doha og er han professor i statsvitskap, og dekanus på fakultetet for statsvitskap og humaniora ved «Doha Institute for Graduate Studies».

Warburg vektlegg korleis religion fekk aukande påverknad i det sudanske statsapparatet. Warburg utfyller også områder der Sidahmed ikkje gjekk i detalj, særleg den politiske og religiøse utviklinga under Mahdiyya, men også fleire tidspunkt i tida mellom frigjerings og 1988.

Andre bøker som kan nemnast i denne samanhengen er P.M. Holt og M.W. Daly si bok *A history of the Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day*, sjette utgåve gjeve ut i 2011, og Roman Loimeier si bok *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa* frå 2016.

Den kanskje sterkaste kritikken mot nokon av desse forskarane kjem frå Abdullahi A. Gallab i boka *The first Islamist Republic* (2008), der han rettar kritikken mot El-Affendi: «*Moreover, by celebrating al-Turabi as an almost infallible thinker and leader, above criticism, the Islamists at the higher end of their intellectual scale produced books such as Abdelwahab el-Affendi's Turabi's Revolution [...]*». ¹² I sentrum av kritikken til Gallab mot El-Affendi står påstanden om at El-Affendi på fleire måtar berre vidarefortalde den same historia han sjølv vart fortald av grunnleggjarane og dei gamle generasjonane av den islamske rørsle. Det inkluderte også fleire skapingsmyter. ¹³ Difor presenterer Gallab også ei framstilling av korleis den islamske rørsle utvikla seg, basert på fleira andre kjelder, men også El-Affendi.

Ein annan bolk av forskingslitteraturen på Sudan, rettar undersøkingane sine direkte mot den islamske staten til al-Turabi og al-Bashir. Der dei nemnde forfattarane kronologisk har analysert historia som leia opp mot, og inn i den islamske staten, gjer forfattarar som Carolyn Fluehr-Lobban i boka *Shari'a and Islamism in Sudan: Conflict, Law, And Social Transformation* frå 2012 og Noah Salomon i boka *For Love of the Prophet: an ethnography of Sudan's Islamic State* frå 2016 ikkje-kronologiske og retrospektive analyser av den islamske staten og konsekvensane staten hadde på individ og samfunn. Begge desse studia er basert på feltarbeid i Sudan etter 2005, med mål om å avdekke langvarige sosiale konsekvensar av den islamske staten på 1990-talet. Feltarbeidet som karakteriserer desse, har avslørt både tilsikta og utilsikta konsekvensar av statsprosjektet på individnivå. Fluehr-Lobban fann varige endringar mellom anna innan familielivet og ekteskap, ¹⁴ og Salomon fann varige endringar i «the relationship between knowledge and truth, aesthetics and the virtues, politics and piety». ¹⁵

¹² Gallab (2008) s.92.

¹³ Gallab (2008) s.38.

¹⁴ Fluehr-Lobban, Carolyn. *Shari'a and Islamism in Sudan: Conflict, Law, And Social Transformation*. London: I.B.Tauris & CO Ltd, 2012. s. 206-207.

¹⁵ Salomon (2016). s. 196.

Ein fellesnemnar mellom begge desse bolkane, er at dei på ulike måtar analyserer utfordringar den islamske rørsla har måtte takle for å kome seg til makta fram mot 1989. Til dømes vektlegg El-Affendi forholdet mellom islamistane og dei sekulære, Warburg vektlegg forholdet mellom islamistane og dei sekteriske partia (Umma og DUP), Sidahmed vektlegg utviklinga av mellom anna økonomiske forhold og ideologisk budskap, og Salomon vektlegg strukturelle forhold som vart lagt til rette under det anglo-egyptiske kondominiumsstyret.

Ein andre fellesnemnar er at denne litteraturen i stor grad er vinkla for å forklåre den historiske og politiske utviklinga sentrert rundt den politiske scena i Khartoum. Det vil seie at dei fokuserer på hendingar som har påverka politikken til sentralmakta i Sudan, eller leiande figurar på den politiske scena. Som fylgje av det, nemner litteraturen ofte berre kort kva konsekvensar politikken fekk utanfor dei arabiske kjerneområda i landet. Eigne delar av litteraturen tek føre seg korleis politikken i Khartoum fekk konsekvensar for dei neglisjerte periferiane, med synsvinklar til dømes frå sør-Sudan og Darfur. Denne oppgåva må, med nokre få unntak, avgrense seg til den Khartoum-sentrerte litteraturen.

Ein tredje fellesnemnar er at dei analyserer visjonar NIF hadde for framtida, for å kunne seie noko om ein tenkt, framtidig islamsk stat før 1989. I denne samanhengen er det viktig å framheve at mange studiar har undersøkt «*The Islamic State*» av al-Turabi, samt mykje anna tilgjengeleg kjeldemateriale av al-Turabi, både på engelsk og arabisk. Det vil seie at sjølve ideologien til Brorskapet i Sudan, og særleg korleis al-Turabi utvikla den, har vorte grundig studert. Både av dei nemnde forfattarane, og av meir spesialiserte studiar retta mot, mellom anna, forholdet mellom islam og demokrati. Liv Tønnessen si masteroppgåve *Islamism and Democracy: An Inquiry into the Political Thought of the Sudanese Islamist Hassan al-Turabi* frå 2005 handlar om nettopp det. Emnet kvinner og islam i Sudan har også blitt studert i samband med al-Turabi sine visjonar. Til dømes tek Sondra Hale i boka *Gender politics in Sudan: Islamism, socialism and the state* frå 1996 utgangspunkt i feltstudium blant kvinnelege aktivistar, og korleis det hadde samband med visjonane.

Ettersom Kulturprogrammet frå 1988 er eit hittil ikkje-utforska territorium (i engelsk-språkleg litteratur), vil det likevel vere interessant å undersøkje budskapen i Kulturprogrammet mot den visjonen al-Turabi presenterer i «*The Islamic State*». Då vil det også vere føremålstenleg å også grunnfeste det i korleis andre forskarar har undersøkt visjonen, med sine breiare kjeldegrunnlag. Difor retter ikkje denne oppgåva seg mot ideologien i seg sjølv, men i staden korleis NIF faktisk såg føre seg å gjennomføre den spesifisert til Sudan i 1988.

Når *al-dā'īya*, i sine ulike omsetningar, blir omhandla i litteraturen, er det ofte i samanheng med at han, eller ho, ikkje fekk den posisjonen dei var meint å ha. Gallab til dømes, konkluderer raskt med at det, på grunn av Brorskapets si politiske utvikling i Sudan, var ideologi som dreiv *al-dā'īya*, ikkje religion. Difor vart dei: «*one of the tools of political pursuit and not the other way around*».¹⁶ Sjølv om denne analysen ikkje er feil, vil denne oppgåva argumentere for at det ikkje er naudsynt at dei berre var eit middel for politisk vinning, men også eit middel for individreform. Desse to aspekta treng ikkje vere motsetnadar. Denne oppgåva blir dermed også ein måte å argumentere for at *al-dā'īya* er eit viktig studieobjekt, for å få ei betre forståing av historia til Det muslimske brorskapet i Sudan.

Brorskapsaktivisme på aktørnivå i sudansk samanheng før 1989, er med andre ord eit emne som har vore lite vektlagt. Difor må oppgåva også basere seg på ei anna gruppe forskingslitteratur, den breiare islamismen, med hovudvekt på Brorskapet i Egypt. I denne samanhengen skal me ta utgangspunkt i Richard P. Mitchell si bok *The society of the Muslim Brothers* (1969) og Brynjar Lia si bok *The Society of the Muslim Brothers* (1998). Richard Mitchell si bok omtalast ofte som pionerverket på Brorskapet si historie, men når det kjem til den tidlege perioden er kjeldegrunnlaget lite og analysane korte. Boka til Brynjar Lia er eit direkte svar på dette, og var meint å fylle ut hola i Mitchells verk mellom 1928 og 1942, med eit mykje breiare kjeldegrunnlag.¹⁷

I tillegg til den litteraturen som er nemnd ovanfor, vil oppgåva nytte eit utval litteratur som i varierende grad kategoriserast under bolkane slik dei er laga dei til her. Den litteraturen vil, i likskap med det som er nemnd ovanfor bli brukt som kontekst, argumentasjon og bakgrunn. Desse vil i likskap til bøkene ovanfor, bli referert til i litteratur- og kjeldelista.

¹⁶ Gallab (2008) s. 118.

¹⁷ Lia, Brynjar. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. United Kingdom: Garnet Publishing Limited, 1988. s. 1.

Kapittel 2

Historisk oversyn

I dette kapitlet skal me kartlegge den historiske og politiske utviklinga til den moderne islamske rørsla i Sudan. Det er viktig fordi det gjev eit utgangspunkt til å forstå dei føreståande kapitla i denne oppgåva. Hovudtyngda i kapitlet vil ligge på hendingane og ideane i den islamske rørsla si historie, som dreiv deira politiske utvikling framover. Difor vil nokre sentrale hendingar og aspekt frå Sudan si generelle historie bli utelate frå denne forteljinga. Eg har likevel vald å inkludere hendingar og personar også utanfor den islamske rørsla for å forstå korleis historia til rørsla har spelt med historia til Sudan. Den islamske rørsla i Sudan har sjeldan vore ei einskapleg kraft, men heller eit mangfald av ulike idear, påverknadar utanfrå, leiande personar og organisasjonsnamn.

Skiping av ein sudansk stat

Turkiyya 1820-1881

Den moderne statsdanninga Sudan, slik den har vore kjend fram til 2011, var på same måte som mange andre afrikanske land eit resultat av utanlandsk okkupasjon og kolonistyre. I 1820 invaderte den osmanske guvernøren i Egypt, Muhammad Ali, Sudan og innlemma det sentrale nord-Sudan inn i Det osmanske riket. 50 år seinare utvida Kediven av Egypt, sonesonen til Muhammad Ali, Ismail, det osmanske styret til å også omfatte dagens Sør-Sudan i sør og Darfur i Vest.¹

Særleg tre aspekt frå denne perioden er viktig å ta med vidare i denne framstillinga. For det fyrste tok Ismail med seg klassisk lærde qadiar frå Egypt, og etablerte eit nettverk av shari‘a-domstolar. Sjølv om sudanarar flest var malikiar, fylgde domstolane hanafi-retninga, i tillegg til at ei slik form for ortodokst hierarki var ukjend for folkesetnaden. Dei var i staden vande med meir folkelege variantar av islam. Ein tradisjonell sudansk lærd var på si side ein lojal medlem av ein sufi-orden, fordi det var sufisme som var den aksepterte vegen til fromheit i Sudan.² Desse vart i Sudan omtala som *fiki*, ein sudansk versjon av den arabiske termen *faqīh*,³

¹ Warburg, Gabriel. *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: Hurst & Co, 2003.s.2.

² Warburg (2003) s. 2, 6 og 64.

³ Salomon (2016) s. 36.

og dei hadde mellom anna studert Koranen og bestemt seg for å vie seg til vidare religiøse studium. Blant desse fanst det også «helgenar», «heilarar» og «mirakel-menn».⁴ For det andre førte invasjonen til at sufi-ordenen Khatmiyya samarbeida med det osmanske styret og bygde seg ein sentralisert organisasjon gjennom heile Sudan, slik at dei vart den dominerande ordenen i landet. For det tredje var ei fylgje av invasjonen at det breidde seg anti-tyrkiske kjensler i folkesetnaden, på grunn av sosiale, økonomiske, religiøse, politiske og geopolitiske faktorar.⁵

Mahdiyya 1881-1898

Muhammad Ahmad (1844-1885), utnytta i 1881 desse anti-tyrkiske kjenslene, proklamerte seg som ein Mahdi i 1881, og byrja ein revolt mot tyrkarane. Den sunnittiske truslæra i Sudan om Mahdien, knytt mot hadithane og ikkje Koranen, handlar om at ein etterkommar av Profeten Muhammad (*ahl al-bayt*) skulle kome til jorda for å møte «antikrist» på dommedag.⁶

Mahdien, som hadde opphav som sufi-sjeik i Sammaniyya-ordenen, kalla til jihad mot tyrkarane, og rekrutterte fylgjarar frå alle dei store og små sufi-ordenane i landet. Nokre sufieiarar allierte seg med dei, medan andre, som leiarskapen i Khatmiyya, etablerte religiøs, politisk og militær motstand. Likevel, i 1884 proklamerte Mahdien at alle fylgjarane hans (*ansār*) måtte kutte banda sine til sufiordenane, og rette truskapen mot han og doktrinen hans i staden. Mahdi-rørsla kasta det turko-egyptiske styret ut av Khartoum i januar 1885, etter fire år med strid, og den «rettleidde» Mahdi-staten kunne ta form. Krigshandlingane heldt likevel fram både mot ytre og indre fiendar i landet fram til 1889.⁷

Det anglo-egyptiske kondominium (1899-1956)

Den sudanske Mahdi-staten vart likevel kortvarig. I 1898 kasta den anglo-egyptiske hæren Mahdi-staten og formaliserte eit kolonistyre i 1899. Også dette styret vart svært turbulent, og måtte slå ned mange små stammeoppstandar og religiøst motiverte revoltar.⁸ I deira forsøk på å balansere og kontre påverknaden stammehøvdingane, sufisjeikane og *fikiane*, fylgjarane av den daude Mahdien og dei turko-egyptiske '*ulamā*' hadde i samfunnet, sette britane på den eine sida opp eit eige sett religiøse skular for å byggje si eiga klasse sudanske '*ulamā*'. Blant desse

⁴ Warburg (2003) s. 6.

⁵ Warburg (2003) s. 6-29.

⁶ Warburg (2003) s. 22.

⁷ Warburg (2003) s. 31-48.

⁸ Sidahmed, Abdel Salam. *Politics and Islam in Contemporary Sudan*. New York: St. Martin's Press, 1996s. 21.

var *al-Ma'had al- 'Ilmī* innvigd 1901.⁹ På den andre sida bygde dei eit sett sekulære skular for å utdanne studentar til å ta del i administrasjonen til det britiske styret av landet. Blant desse var Gordon Memorial College (GMC) i 1902.¹⁰ Dei som utdanna ved desse institusjonane blir ofte omtala som ei eiga klasse statstilsette, *affendiyya*. Ei moderne utdanna klasse i det sentrale Sudan som hadde stillingar i og koplingar til koloni-administrasjonen. Til tross for dette var det *affendiyya* som i 1924 gjekk til revolt mot britane, ein revolt som vart slått ned same året.¹¹

Skiping av dei sudanske politiske parti

Dei sekteriske partia

Sjølv om Sudan ikkje vart frigjort før i 1956, vitna historia til landet om ei skiping av sudanske politiske parti allereie på 1940-talet, på grunn av nasjonalismen som fylgde i kjølvatnet av revolten i 1924. Nasjonalismen var likevel ikkje eit uttrykk berre for eit sjølvstendig Sudan, men også for eit Sudan i union med Egypt, utan britane.

Dei sekteriske partia var på fleire måtar «moderne» formasjonar av tidlegare maktfaktorar i det sudanske samfunnet, i fyrste omgang frå Khatmiyya-ordenen og Mahdi-rørsla. Ut frå fyrstnemnde, samt andre som støtta ein union med Egypt, sprang Ashiqqa-partiet i 1944 (Seinare kalla, Det nasjonale unionistpartiet NUP frå 1952, og Det demokratiske unionistpartiet DUP frå 1967 m.fl.).¹² Dei hadde sitt sosiale grunnlag for politisk oppslutnad i hovudsak i sentrale strøk, på grunn av Khatmiyya sitt samarbeid med både det tyrkiske og det britiske styret. Mellom anna i Kassala, Jazira, Khartoum og i den nordre Nil-dalen. Difor hadde dei også oppslutnad blant *affendiyya*-klassa.¹³

På motsett side sprang Umma-partiet ut frå Ansar-rørsla, samt andre som ynskte sudansk sjølvstende i 1945.¹⁴ Ansar var, som nemnd, dei som fylgde Mahdien og statsprosjektet hans mot slutten av 1800-talet. Dei var i 1945 leia av Abd al-Rahman al-Mahdi, og hadde framleis folkeleg støtte i det meir rurale Sudan. Dei dominerte i regionane Kvite- og Blå-Nilen, Kordofan og Darfur, men også i Omdurman der dei hadde sett opp sitt administrative hovudsete i 1885.¹⁵

⁹ Warburg (2003) s. 69: Omdøpt Omdurman islamske universitet frå 1966.

¹⁰ Sidahmed (1996) s. 12: Omdøpt Universitetet i Khartoum i 1956.

¹¹ Sidahmed (1996) s. 16 og 22.

¹² Sidahmed (1996) s. 41.

¹³ Loimeier, Roman. *Islamic Reform in Twentieth Century Africa*. Edinburgh: University Press, 2016. s. 230.

¹⁴ Sidahmed (1996) s. 41.

¹⁵ Loimeier (2016) s. 230.

Det politiske forholdet mellom partia til Ansar og Khatmiyya kan også kategoriserast med det negativt ladde omgrepet sekterisme. Sekterisme tyder i denne samanhengen: måten Khatmiyya og Ansar tok del i politikken på 1900-talet.¹⁶ Det inneber mellom anna at dei delte den politiske makta med bakgrunn i dei meir eller mindre faste maktgrunnlaga sine.

Det muslimske brorskapet

På same tid som dei tradisjonelt sterke kreftene i Sudan skipa til politiske parti, dukka det også opp nye ideologiske formasjonar som tidlegare hadde vore framand i Sudan. Også desse sprang ut frå affendiyya-klassa, slik som var tilfelle særleg hjå Khatmiyya. Den eine av var dei radikale venstrefløypartia, med Det sudanske kommunistpartiet som den viktigaste aktøren. På motsett side av desse ideologiske formasjonane var organisasjonane som hadde opphav i Det muslimske brorskapet (*al-ikhwān al-muslimūn*) i Egypt.¹⁷

På 1930-talet var det ikkje uvanleg at unge sudanarar reiste nordover til Egypt og Kairo for å studere. Ein av desse var Jamal-ad-Din al-Sanhouri. Denne unge nubieren frå Dongola byrja sine studiar i den egyptiske hovudstaden mot slutten av 1930-talet. Der kom han i kontakt med Det muslimske brorskapet og opparbeidde seg posisjonar i organisasjonen. Det gjorde at han i dei tidlege 1940-åra fekk reise som utsending frå Brorskapet til Sudan.¹⁸ Jamal al-Sanhouri bygde også opp ei hard kjerne av sudanske studentmedlemmar i det egyptiske Brorskapet.¹⁹

Det fyrste sporet etter organisert brorskapsaktivitet i Sudan kan ein finne då Jamal al-Sanhouri tok med seg ein egyptisk advokat til Sudan i november 1945. Dei reiste rundt i landet for å promotere brorskapsorganisasjonen og heldt talar for Kandidatklubben i Umm Durman. Som fylgje av dette besøket sprang dei fyrste sudanske grupperingane som knytte seg til Brorskapet fram, men det var likevel ingen overordna struktur som organiserte dei under ei leing. Trass i offisielle vitjingar frå det egyptiske Brorskapet, vart desse sudanske grupperingane verande laust tilknytt den egyptiske organisasjonen i fleire år framover.²⁰

Den fyrste av desse dukka opp i 1946 under namnet Organisasjonen for muslimbrør, og den viktigaste personen i denne organisasjonen var Ali Talb Allah.²¹ Han var medlem av leiarskapen

¹⁶ Sidahmed (1996) s. 23.

¹⁷ Sidahmed (1996) s. 44.

¹⁸ Brorskapet blir i denne oppgåva brukt som kortform for Det muslimske brorskapet. Kort for medlem av Det muslimske brorskapet vil muslimbror og muslimbrør bli brukt.

¹⁹ El-Affendi (1991) s. 46.

²⁰ El-Affendi (1991) s. 50.

²¹ Gallab (2008) s. 40.

i Det muslimske brorskapet i Kairo, og vart utpeikt som generalsekretær til Organisasjonen for muslimbrør i Sudan av Hassan al-Banna sjølv.²² Dei møtte likevel sterk motstand frå det britiske styret i landet på grunn av deira erfaringar med Brorskapet i Egypt. Organisasjonen vart nekta å opne hovudkvarter i Khartoum, med mindre dei kutta banda til Hassan al-Banna sin organisasjon i Egypt, og Talb Allah vart fengsla i nokre få månader.²³

Den andre gruppa organiserte seg under Den islamske frigjeringsrørsla (Islamic Liberation Movement, ILM). Den vart skipa av Babikir Karrar i 1949. Dei oppstod som opposisjon til den kommunistdominerte studentunionen ved Gordon Memorial College, og bygde difor opp medlemsbasen blant studentane.²⁴ Allereie etter fire år, i 1953, vann ILM 9 av 10 seter i eit val til studentunionen.²⁵

I august 1954 møttest delar av Organisasjonen for muslimbrør, saman med ILM og nokre fleire mindre grupper, på ein konferanse for å undersøkje om det var mogleg å slå seg saman til ein felles organisasjon. Konferansen stemte for å adoptere namnet Det muslimske brorskapet, og basere seg på læra etter Hassan al-Banna. Mellom anna byrja dei å ta i bruk opplæringsprogram og anna organisasjonsmateriell frå det egyptiske Brorskapet, for å lære opp medlemmane i brorskapsideologi. Konferansen i seg sjølv skapte splid blant muslimbrørne, fordi Talb Allah var ekskludert, sjølv om han hadde blitt utnemnd til leiar av al-Banna. Dei avgjorde at Talb Allah, i fråvær, skulle avsettast som leiar og miste tittelen sin som generalsekretær. Han vart erstatta av Muhammad Khayr Abd al-Qadir, som sjølv vart avsett etter berre eit år av Talb Allah. Ein av fylgjarane til Talb Allah i generasjonen under han, al-Rashid al-Tahir, vart utpeikt som ny leiar for Brorskapet. Denne utviklinga førte til at Babikir Karrar trakk seg ut av både Brorskapet og ILM, og skipa til ei ny islamistisk rørsle kalla Den islamske gruppa (*al-jama'at al-islamīya*), som ei mindre gruppe medlemmar valde å fylgje.²⁶

Brorskapet var likevel ikkje eit politisk parti på denne tida. Dei var i staden ein islamistisk organisasjon der medlemmane representerte fleire ulike politiske grupperingar, og dei fleste islamistane høyrde til den moderne urbane utdanna klassa, *affendiyya*.²⁷

²² Gallab (2008) s. 41.

²³ Gallab (2008) s. 42.

²⁴ Sidahmed (1996) s. 45.

²⁵ El-Affendi (1991) s. 54.

²⁶ Sidahmed (1996) s. 51-54.

²⁷ El-Affendi (1991) s. 54.

Den islamske rørsla

Eit mykje brukt omgrep på dei gruppene i Sudan som ynskte sterkare representasjon av religion i samfunnet i Sudan er «den islamske rørsla». Dette omgrepet omfattar i fylgje Roman Loimeier både dei ulike brorskapsgruppene og ulike salafi-orienterte grupper som Ansar al-sunna al-muhammadiyah.²⁸ «Den islamske rørsla» har vist seg å vere eit nyttig omgrep å ta med vidare. Det skuldast at når ulike islamistiske politiske parti har vorte skipa i Sudan, har desse omfatta deler av begge gruppene, ikkje heile av den eine eller den andre.

Det har opphav i ei ideologisk deling, som heilt frå 1950-talet og fram til i dag, har gått på tvers av dei ulike gruppene i den islamske rørsla. På den eine sida har ein dei som søkte politisk makt for å mogleggjere politiske program for islamsk reform. Desse kan ein kalle den pragmatiske retninga. På den andre sida har ein dei som søkte ein pedagogisk veg gjennom utdanning for å skape reform. Desse kan ein kalle den ideologiske retninga.²⁹

Den fyrste parlamentariske perioden 1956-1958

I desember 1955 samla ulike fraksjonar frå den islamske rørsla seg, og forma ei pressgruppe for ei islamsk grunnlov. Grappa tok namnet Den islamske fronten for konstitusjonen (Islamic Front for the Constitution, IFC), som tok sikte på å syte for at Sudan allereie frå frigjeringa av skulle basere seg på ei grunnlov basert på islamsk lov (*sharī'a*).³⁰ Då Sudan formelt vart frigjort frå kondominiumsstyret 1. januar 1956, skipa dei mellom anna ei mønstergrunnlov som i 1957 tvang den nye regjeringa til å lytte.³¹ I fylgje Abdelwahab El-Affendi uttalte regjeringa etter det: «*it is our opinion that the state in Sudan should be an Islamic Parliamentary Republic, and that the heavenly Shariah should be the source of legislation in the country's constitution*».³²

I tida etter frigjeringa var det dei politiske partia til Khatmiyya og Ansar-rørsla som fekk makta i ei parlamentarisk regjering. Regjeringa var prega av sekterisk rivalisering, og ein forverra økonomisk situasjon,³³ og det var i dette politiske klimaet IFC jobba for målet sitt. Som fylgje av den handlingslamme regjeringa og lovnaden om ei islamsk grunnlov, tok General Ibrahim

²⁸ Loimeier (2016) s. 233.

²⁹ Loimeier (2016) s. 233.

³⁰ El-Affendi (1991) s. 57.

³¹ El-Affendi (1991) s. 57-58.

³² El-Affendi (1991) s. 58.

³³ Holt, P.M. og M.W. Daly. *A History of the Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day*: 6th edition. United Kingdom: Pearson Education Limited, 2011. s. 116-117.

Abboud, øvstkommanderande for hæren, over makta gjennom eit militærkupp like etter eit parlamentsval i 1958.³⁴

I denne perioden var Det muslimske brorskapet i Sudan framleis ei samansetning av fleire små grupper, der hovudtyngda av medlemmane høyrde til Studentunionen ved Universitetet i Khartoum (Khartoum University Student Union, KUSU), eller var nylege avgangselevar. Med skipinga av IFC trakk Brorskapet til seg nokre tilhengarar også frå andre delar av samfunnet, men dei forsvann fort etter kollapsen til IFC. Brorskapet hadde difor ikkje mykje påverknad utanfor universitetsområdet, og røyrd seg ikkje mot sentrum av den politiske scena.³⁵

Det fyrste militærstyret 1958-1964

Sjølv om IFC hadde greidd å bringe saka si på bana hjå regjeringa før kuppet, kollapsa IFC etter maktovertakinga på grunn av at leiaren av Brorskapet, al-Rashid al-Tahir, trakk støtta si til organisasjonen. I tillegg vart Brorskapet tvungne til å stengje hovudkvarteret sitt i Omdurman.³⁶

Under det nye militærstyret fungerte Brorskapet som ei opposisjonsstemme mot General Abboud, mellom anna gjennom magasinet deira, *al-Ikhwan al-Muslimoon*, fram til det vart tvangsnedlagt.³⁷ Det førte til at Brorskapet fekk auka innflytelsen sin hjå studentunionen, og i november 1959 støtta al-Tahir eit mislukka militært kuppforsøk mot militærstyret til Abboud, og vart som fylgje av det, fengsla.³⁸ Deltakinga til al-Tahir i kuppforsøket skal ha vore ei handling som ikkje hadde støtte i Brorskapet. Det førte til at biletet av han som ein god leiar av Brorskapet vart skada, og han vart avsett i 1962.³⁹

Oktoberrevolusjonen

Styret til Abboud var ikkje berre prega av kuppforsøk, men også økonomiske problem og intrigar med Egypt over oppdemming av Nilen.⁴⁰ Ein fjerde faktor som bidrog til at regimet stagnerte, og til slutt førte til regimets fall, var deira manglande emne til takle borgarkrigen i sør-Sudan.

³⁴ Holt og Daly (2011) s. 117.

³⁵ El- Affendi (1991) s. 57-58.

³⁶ El- Affendi (1991) s. 59-61.

³⁷ El- Affendi (1991) s. 61.

³⁸ Loimeier (2016) s. 236.

³⁹ Loimeier (2016) s. 237.

⁴⁰ Holt og Daly (2011) s. 119-121.

Mellom 1955 og 1972 kjempa dei sudanske styresmaktene ein blodig krig mot dei sør-sudanske separatistgruppene. I 1963 samla dei seg i geriljahæren Anya Nya, og på grunn av eskaleringa som fylgde, inviterte Abboud til offentleg debatt om korleis ein kunne løyse striden. KUSU på si side, med ein betydeleg del muslimbrør i styret, konkluderte at det ikkje var mogleg å løyse konflikten. Som fylgje av det innførte Abboud igjen eit forbod mot offentlege samlingar, noko KUSU trossa. På eit av debattmøta til studentane i KUSU, skaut og drap politiet ein student. Over 30 000 sudanarar møtte opp til gravlegginga, noko som i sin tur leia til demonstrasjonar, opptøyar, generalstreik og som siste konsekvens, til at Abboud oppløyste styret sitt 26. oktober 1964.⁴¹ Denne hendinga refererast til som Oktoberrevolusjonen. Han vart sjølv tvungen til å gå av den 15. november. I denne korte perioden forhandla dei politiske aktørane i Sudan om plassar i eit overgangsråd, men medlemmane av Brorskapet raskt tilsidesett av den venstreorienterte vingen, med Det sudanske kommunistpartiet i spissen.⁴²

Hassan Abd Allah al-Turabi

Mannen som leia Brorskapet dei siste få månadane i opposisjon mot Abboud og under Oktoberrevolusjonen, var Hassan al-Turabi (01.02.1932 - 05.03.2016). Han var fødd i byen Kassala aust i Sudan. Som son til ein sufi-sjeik var han fødd inn i ein kjend religiøs familie som hadde busett seg i Wad al-Turabi, derav namnet al-Turabi, eit område som skal ha vore dominert av Khatmiyya-ordenen.⁴³ Abd Allah al-Turabi, far til Hassan, skal ha vore ein *affendi* (ein av dei britane utdanna til *affendiyya*-klassa) og fungerte som ein *qāḍī* (religiøs dommar) i Kassala under kondominiumsstyret. Funksjonen til desse qadiane var likevel avgrensa til å ha jurisdiksjon over familielovgjeving, i hovudsak for kvinner.⁴⁴ I fylgje Abdullahi A. Gallab skal faren sitt arbeid som qadi innanfor så avgrensa rammar, ha forma Hassan al-Turabi sitt syn på funksjonen til dei lærde (*ulamā*) i samfunnet og i staten.⁴⁵

Abd Allah al-Turabi sin bakgrunn i *affendiyya* hjelpte Hassan al-Turabi med å få tilgang til vanleg sudansk utdanning i Khartoum. Der studerte al-Turabi (frå no av tyder al-Turabi: Hassan al-Turabi) rettsstudium frå 1951, og i 1954 vart han vald til leiar av Brorskapsgreina i KUSU. Med fullført grad frå Khartoum reiste han til London for å studere til mastergrad i 1955. På same måte reiste han tilbake til Khartoum i 1957, og tok jobb som førelesar på jussfakultetet

⁴¹ Holt og Daly (2011) s. 122-123.

⁴² El- Affendi (1991) s. 72.

⁴³ Gallab (2008) s. 62.

⁴⁴ Loimeier (2016) s. 236.

⁴⁵ Gallab (2008) s. 63.

ved Universitetet i Khartoum. Samtidig vart han ein del av leiinga til IFC. I 1959 reiste al-Turabi til Paris, og skreiv Ph.d. ved Sorbonne-Universitetet om «utøvande makt under unntakstilstand i konstitusjonell lovgjeving» fram til 1964.⁴⁶

Medan al-Turabi studerte i utlandet, møtte han på viktige kjennskapar for både framtidig politisk karriere og privatliv. I London studerte han i lag med al-Sadiq al-Mahdi, den framtidige leiaren av Ansar-rørsla og Umma-partiet. I 1961 gifta al-Turabi seg med søstra til al-Sadiq al-Mahdi, Wisal al-Mahdi.⁴⁷

Då al-Turabi fullførte doktorgraden reiste han tilbake til Khartoum for å halde fram med arbeidet som førelesar, men ettersom han var den fyrste sudanar med doktorgrad, vart han utnemnd som Dekan for Jussfakultetet ved Universitetet i Khartoum i staden. Det førte til at han fekk påverka hundrevis av studentar til å ta del i den islamske rørsla.⁴⁸

Den 25. november 1964 vart al-Turabi formelt vald som generalsekretær for Brorskapet, og under to veker etterpå skipa al-Turabi til ei ny koalisjonsgruppe for den islamske rørsla, Den islamske charterfronten (ICF). ICF var eit forsøk på å breie det sosiale grunnlaget til den islamske rørsla vidare ut frå Universiteta, og igjen, presse på for ei islamsk grunnlov. Frå denne augneblinken skulle all offisiell kommunikasjon og aktivitet frå Brorskapet i Sudan gå gjennom ICF-kanalar.⁴⁹

Den andre parlamentariske perioden 1964-1969

Det parlamentariske styret i denne perioden hadde mange av dei same kjenneteikna som frå den fyrste parlamentariske perioden. Borgarkrigen i sør var på ingen måte løyst, og i Khartoum støytte nord- og sør-sudanarar saman med mange dødsfall som resultat. I tillegg fekk dei ikkje i gang økonomisk utvikling, og det var ei «bitterheit» mellom, og innan, dei politiske partia, som førte til at dei ulike regjeringane som tok form vart handlingslamme.⁵⁰

ICF gjekk inn i parlamentsvalet i 1965 som ein koalisjon av den islamske rørsla, delar av klassa '*ulamā*', nokre mindre sufi-ordenar og nokon stammeleiarar,⁵¹ med mål om å innføre ein

⁴⁶ Loimeier (2016) s. 236 og Gallab (2008) s. 63.

⁴⁷ El- Affendi (1991) s. 79.

⁴⁸ Loimeier (2016) s. 237.

⁴⁹ El- Affendi (1991) s. 76.

⁵⁰ Holt og Daly (2011) s. 123 og 125.

⁵¹ Loimeier (2016) s. 237.

islamsk sosial og politisk orden.⁵² Til tross for dette hadde dei liten sosial basis, noko som også synte seg på valresultatet. Dei fleste stemmene kom frå Khartoum, al-Turabi sin heimstad, Kassala, og nordre Nil-dalen. Totalt fekk dei 7 seter i parlamentet med 5,3 prosent av stemmene. Koalisjonsregjeringa som tok form etter valet bestod av dei sekteriske partia Umma og DUP under leiing av al-Sadiq al-mahdi. På liknande måte tok ICF del også i parlamentsvalet i 1968. Då fekk dei likevel berre fem seter i parlamentet.⁵³

Desse låge valresultata tydde at ICF, for å kunne halde fram med å presse ideane om ein islamsk konstitusjon, måtte stø seg på dei sekteriske partia.⁵⁴ Det gjorde dei gjennom Den nasjonale kommisjonen for grunnlova (National Commition for the Constitution, NCC).⁵⁵ ICF fekk ikkje gjennom grunnlovsforslaget sitt i NCC, men fekk ei stemme i å gjere det gjeldande lovforslaget meir islamsk. Det gjorde at dei fekk kontrollert måten grunnlova skulle bli formulert på, mellom anna at «sosialistisk rettferd» vart bytta ut mot «sosial rettferd», og at ordet «demokrati» vart bytta ut mot *shura* (det islamske prinsippet om rådslaging). I tillegg til å rette ordbruken vekk frå vestlege termar, fekk dei igjennom kravet om at islam skulle halde fram med å vere offisiell statsreligion, arabisk det einaste offisielle språket og at sharia skulle bli den grunnleggande kjelda for lovgjeving.⁵⁶

Den 23 mai 1969 vart det semje i NCC om prinsippet at grunnlova måtte grunnfestast i islam, og med bakgrunn i det skreiv dei ut til nyval som skulle finne stad i januar 1970. Som ein direkte konsekvens av dette tok hæren igjen kontroll over landet, denne gangen under leiing av Oberst Ja'far Numayri, og byrja dermed det andre militærstyret.⁵⁷

Organisasjonsstrukturen

Brorskapet si deltaking under vala i 1965 og 1968 gjennom ICF som politisk parti, representerer fyrste gang dei tok del i val under ei samla fane. Då IFC gjekk til parlamentsval i 1958 skal det ha vore imot leiinga i Brorskapet sin vilje, og eit lite mindretal i IFC skal ha støtta det.⁵⁸

Likevel, medan Brorskapet i Sudan snudde seg frå å vere ei pressgruppe for islamsk lovgjeving til å bli eit parti som søkte direkte politisk deltaking, utvikla dei også organisasjonsstrukturen.

⁵² Warburg (2003) s. 147.

⁵³ Loimeier (2016) s. 237 -238.

⁵⁴ Warburg (2003) s. 147.

⁵⁵ El- Affendi (1991) s. 79.

⁵⁶ El- Affendi (1991) s. 80.

⁵⁷ Warburg (2003) s. 148.

⁵⁸ El- Affendi (1991) s. 58.

I fylgje Abdelwahab El-Affendi bestod Organisasjonsstrukturen til Brorskapet av fem ledd og var i hovudsak ein arv frå morsorganisasjonen i Egypt. På heilt grunnleggjande nivå var dei såkalla familiane (*usra*). Familiane var Brorskapet sin måte å organisere medlemmane på det heilt grunnleggjande nivået, og bestod av grupper på 5 brorskapsmedlemmar. Funksjonen til desse var opplæring i brorskapsideologi. Over familiane var dei såkalla greinene (*shu'ba*). Greinene var Brorskapet sitt nærvær i byen, eller i nabolaget. Utanfor Khartoum var det få av desse, og greina på universitetet var den mest påverknadsrike. Greinene var igjen organiserte under eit råd (*shūra*), beståande av medlemmar som hadde høyrd til Brorskapet i fire år eller meir. Funksjonen var å velje medlemmar til «det utøvande organet», som rådet var organisert under. Det utøvande organet bestod av sju medlemmar og hadde ansvar for å utføre handlingsplanane til Brorskapet. Dei hadde også ansvaret for å velje det øvste leddet, generalsekretæren, posisjonen som al-Turabi vart vald til i 1964.⁵⁹

ICF hadde ein tilsvarande organisasjonsstruktur, men den var likevel bygd opp separat frå Brorskapet. Likevel delte dei to ulike organisasjonane mykje av den same medlemsbasen, i det Abdelwahab El-Affendi omtalar som «parallellorganisasjonar».⁶⁰

Med den politiske deltakinga til ICF i grunnlovskommisjonen, greidde al-Turabi det Brorskapet ikkje hadde fått til gjennom IFC, å ta med den islamske rørsle til sentrum av den politiske scena. Då al-Turabi skipa ICF i 1964 hadde dei om lag 2000 kjernemedlemmar, medan dei i 1968 skal ha hatt meir enn 45.000, sjølv om alle desse ikkje kunne kategoriserast som ein del av kjernen.⁶¹

Det andre militærstyret 1969-1985

Motstanden gjennom Nasjonal Front

Kuppet i 1969 var utført av ei venstreorientert rørsle i militæret kalla «Free Officers», under leiing av Numayri. Dei sette til side alt regjeringa før dei hadde arbeida med, og forbaud mellom anna alle politiske parti og aviser som ikkje var tilknytt rørsle. Det nye regimet sette opp eit revolusjonært befalsråd (Revolutionary Command Council, RCC), som fungerte som Sudan si nye regjering.⁶² Numayri hadde i utgangspunktet teke makta med støtte frå Det sudanske kommunistpartiet, men ettersom dei representerte ein trussel mot Numayri sitt politiske hegemoni, eliminerte han heile partileinga i eit oppgjer i 1971, og i same slengen forsvann med

⁵⁹ El- Affendi (1991) s. 67.

⁶⁰ El- Affendi (1991) s. 88.

⁶¹ El- Affendi (1991) s. 89.

⁶² Holt og Daly (2011) s. 130.

andre ord den islamske rørsla sine hovudmotstandarar.⁶³ I 1972 skipa Numayri til Den sudanske sosialistunionen (SSU) som det einaste tillate politiske partiet i landet.⁶⁴

Det muslimske brorskapet som ei antisekulær og ei antikommunistisk rørsle, synt seg i deira opposisjon mot Numayri. Brorskapet spreidde antikommunistiske flyers med budskap om motkupp og arrangerte små demonstrasjonar,⁶⁵ men hadde ikkje moglegheiter til å gjere noko stort ut av motstanden før dei vart slått hardt ned utover sommaren 1969.⁶⁶

Mange muslimbrør vart raskt fengsla, andre flykta utanlands, medan andre igjen vart drepne. Det same gjaldt for dei andre partia og politiske rørsle. Ansar til dømes, forsøkte å skipe til eit opprør frå øya Aba, men det vart til ein massakre då Numayri sine revolusjonære styrkar kom fram.⁶⁷ Nokre av dei som nådde eksil fann vegen til London, der dei sette opp ein base for den nye motstandsrørsla, Nasjonal Front (NF). NF vart skipa som ein koalisjon mellom anna av DUP, Umma og Brorskapet.⁶⁸

Mot slutten av sommaren 1973 iscenesette opposisjonen eit opprør med base på Universitetet i Khartoum. Tusenvis av studentar marsjerte mot presidentpalasset, men det utvikla seg i ei valdeleg retning. Etter to veker vart dei dødelege opptøyane knust av Numayri, det som vart kalla *shaban*-oppstanden. Etterspelet frå opptøyane førte med seg intern konflikt i NF, så det neste kuppforsøket i 1975 gjekk føre seg utan deltaking av Brorskapet.⁶⁹

Eit tredje kuppforsøk fann stad 1976 med Brorskapet si deltaking, denne gongen med langt betre førebuingar. Ei avtale Babikir Karrar hadde gjort med statsleiaren av Libya, Muammar al-Qadhafi, sikra at Libya skulle levere våpen, stille med militær opptrening på ein militærbase i landet, og kome med reservestyrkar undervegs i operasjonen.⁷⁰ Dårleg koordinasjon og kommunikasjon, tekniske problem, og lite sivil støtte førte til at også dette kuppet enda med forsøket.⁷¹

⁶³ Loimeier (2016) s. 239.

⁶⁴ Sidahmed (1996) s. 114.

⁶⁵ El- Affendi (1991) s. 105.

⁶⁶ Warburg (2003) s. 183.

⁶⁷ Warburg (2003) s. 183.

⁶⁸ El- Affendi (1991) s. 105.

⁶⁹ El- Affendi (1991) s. 108.

⁷⁰ El- Affendi (1991) s. 108.

⁷¹ El- Affendi (1991) s. 110.

Intern omstrukturering

Som fylgje av at Numayri hadde slått hardt ned på Brorskapet gjentekne gongar, omstrukturerte al-Turabi organisasjonen, ein prosess som varte frå 1973-1982. Det utøvande organet vart delt inn i eit utøvande (politbyrå) og eit administrativt organ, framleis under generalsekretæren. Politbyrået hadde ansvaret for å hanskast med store politiske saker, medan det administrative organet hadde ansvaret for daglegdagse oppgåver som medlemskap, rekruttering og finans. Ein generalkongress, som brorskapsmedlemmane skulle samlast til kvart fjerde år, valde 60 medlemmar til rådet (*shūra*) og ein generalsekretær for fire år kvar. Rådet si oppgåve vart å godkjenne alle store avgjersler i politbyrået, medan generalsekretæren si oppgåve var å leie dei daglegdagse oppgåvene til det administrative organet.⁷²

Omstruktureringa var ikkje berre ein måte å demokratisere organisasjonsstrukturen for å bli kvitt den eldre garden,⁷³ men også ei endring av strategien. Tidlegare hadde Brorskapet lent seg på dei sekteriske partia og andre politiske grupper for å auke si eiga politiske makt, noko som hadde støytt i frå delar av dei ideologisk drivne medlemmane av den islamske rørsle. Etter kuppforsøket i 1976 avgjorde dei at dei skulle slutte å vere avhengige av alliansar med til dømes Umma og DUP.⁷⁴

Nasjonal forsoning

Utover 1970-talet forandra forholdet mellom Brorskapet og Numayri seg. Numayri hadde byrja å vende politikken sin i ei meir islamsk retning etter oppgjeret med kommunistane i 1971, og på midten av 1970-talet byrja denne politikken å ta form. Som fylgje av at Numayri i januar 1977 lanserte eit program for sin andre periode som president av Sudan, med sterk orientering mot islam, avgjorde al-Turabi i mars same året at Brorskapet skulle ut av Nasjonal Front, og i staden samarbeide med Numayri. Al-Turabi sjølv fekk rolla som leiar for ein kommisjon som arbeida med å revidere lovverket i tråd med islamsk lov. Han vart i tillegg utnemnd som statsadvokat og fekk påverknad på regimet sin politikk.⁷⁵

Som fylgje av at Numayri formaliserte planen om nasjonal forsoning med NF i juli 1977,⁷⁶ vart Brorskapet fullt integrert i både SSU, nasjonalforsamlinga og regjeringa.⁷⁷ Det er likevel viktig

⁷² El- Affendi (1991) s. 112.

⁷³ El- Affendi (1991) s. 111.

⁷⁴ Loimeier (2016) s. 239.

⁷⁵ Warburg (2003) s. 184-185.

⁷⁶ Sidahmed (1996) s. 124.

⁷⁷ Warburg (2003) s. 185.

å påpeike at Brorskapet og den islamske rørsla ikkje gjekk inn i styret som eigne organisasjonar, men som enkeltpersonar, og det var mange ideologisk drivne medlemmar av den islamske rørsla som ikkje ynskte så pragmatisk deltaking i politikken.⁷⁸

Numayri si vending mot islam kulminerte på mange måtar i 1983, då han kunngjorde dei såkalla Septemberlovene. Desse lovane var ei straffelov som var basert på islamsk lov, og inneheldt ei streng tolking av omstridde *hudūd*. Det vil seie dei lovane som står fastsett i Koranen, og som mellom anna omfatta pisking for bruk av alkohol og moralske lovbrøt, steining for utruskap og amputasjon for tjuveri,⁷⁹ og var eit resultat av arbeidet som mellom andre al-Turabi hadde lagt ned i lovverkskommisjonen. Al-Turabi sjølv mista posisjonen som statsadvokat like før kunngjeringa, fordi Numayri ikkje ville gje «æra» for innføringa av lovene til al-Turabi.⁸⁰

Septemberlovane markerer også eit vendepunkt i forholdet mellom Khartoum og regionen sør-Sudan. I 1972 skreiv Numayri under på ei fredsavtale, Addis Abeba-avtala, med dei krigande opprørsgruppene, og sikra dermed ein viss grad av stabilitet for folkesetnaden i sør. Fleire av leiarane til opprørsgruppene vart også innlemma i SSU, men dei fylgde heile vegen tett med på Numayri si vending til islam. Difor var dei også klare då han proklamerte Septemberlovene. Den i hovudsak sør-sudanske opprørsgruppa *Sudan People's Liberation Movement/ Army* (SPLM/A), under leiing av John Garang, gjenopptok krigshandlingane som ein direkte fylgje av dette.⁸¹

Til tross for stor motstand i samfunnet, også i nord-Sudan, mot dei nye lovane, heldt Numayri fast på dei. I april 1984 erklærte Numayri unntakstilstand og sette opp 12 midlertidige rettssalar i hovudstaden. Det var i hovudsak muslimbrør som fekk ansvaret for å handheve lovane i dei nye rettssalane. Dei tok leiande skikkelsar til retten for å syne at dei nye sharialovane frå då av vart handheva. Eit anna sentralt punkt med innføringa og utføringa av *sharia*-lovvar var at då folk såg kor seriøse regimet var, byrja dei å forsone seg med det. Folk frå alle samfunnslag og politiske retningar byrja å studere dei islamske tekstane, og mange annonserte at også dei hadde byrja på ein islamsk veg.⁸²

I 1985 vart al-Turabi sjølv skulda for forræderi av Numayri, og saman med resten av Brorskapet, fengsla, moglegvis fordi dei hadde fått for mykje makt i regimet. Då Numayri drog

⁷⁸ Loimeier (2016) s. 240.

⁷⁹ Fluehr-Lobban (2012) s. 25.

⁸⁰ Loimeier (2016) s. 241.

⁸¹ Holt og Daly (2011) s. 133-135.

⁸² El- Affendi (1991) s. 124.

på statsvitjing til USA i mars 1985 hadde han difor gått tom for politiske allierte. I hovudstaden braut det ut massive anti-regimeprotestar, og arbeidarorganisasjonane kalla til generalstreik. Medan Numayri var på veg tilbake frå Washington den 6. april tok General Abd al-Rahman al-Dhahab over makta i landet, og byrja prosessen mot den tredje parlamentariske perioden frå 1986-1989.⁸³

Økonomiske, militære og sosiale framsteg for Brorskapet under Numayri

Som fylgje av al-Turabi sin pragmatiske politikk ovanfor Numayri-regimet, særleg etter den nasjonale forsoninga frå 1977, fekk den islamske rørsla, og særleg muslimbrør brote gjennom hjå fleire viktige samfunnsaktørar. Likevel, denne pragmatismen gjekk på kostnad av Brorskapet si påverknadskraft hjå KUSU. I studentvalet i 1980 mista dei den leiande posisjonen i brorskapsbastionen, ein posisjon dei ikkje fekk tilbake før i oktober 1985.⁸⁴

Under den nasjonale forsoninga føretok Brorskapet, under leiing av al-Turabi, fleire ulike tiltak for å få makt i det sudanske militæret. For det fyrste leidde dei kurs i islamsk ideologi for offiserane i hæren, eit kurs mange av dei leiande skikkelsane i hæren tok del i, til dømes Umar al-Bashir. For det andre oppfordra al-Turabi medlemmane i den islamske rørsla til å bli med i offiserskorpset, og for det tredje saumfor dei hæren etter tidlegare brorskapsmedlemmar som kunne lokkast tilbake.⁸⁵ Dei aktive islamiseringstiltaka i hæren var kanskje viktigast for hendingane i 1989 og seinare. Eit anna tiltak, som hadde meir å seie for utbreiinga av det folkelege mandatet, var det som ofte omtalast som manipuleringa av den islamske økonomien.⁸⁶

Mot slutten av 1970-åra hadde det vorte populært for nyutdanna mannlege sudanarar å reise til dei oljeproduserande arabiske landa i Golfen for å arbeide. Desse vart omtala som ei eiga klasse, *mughtaribūn* (dei som bur utanlands), og innan 1985 var om lag to tredelar av Sudan si utdanna arbeidskraft tilsett i utlandet. Som fylgje av dette gjekk den sudanske økonomien frå dårleg til verre, fordi *al-mughtaribūn* sende pengane dei tente i Golfen direkte heim, utanfor offisielle kanalar. Det førte igjen til det ein kalle ein skjult økonomi.⁸⁷

Det kunne dei gjere fordi det tidleg på 1980-talet kom islamske bankar til Sudan, som motstand mot tradisjonelle bankar sin rentedrivne profitt. Den kanskje viktigaste av dei var Faisal Islamic

⁸³ Holt og Daly (2011) s. 141.

⁸⁴ El-Affendi (1991) s. 139.

⁸⁵ Warburg (2003) s. 189-190.

⁸⁶ Warburg (2003) s. 189.

⁸⁷ Sidahmed (1996) s. 195.

Bank. Brorskapsmedlemmar fekk raskt kontroll over desse bankane, som direktørar, tilsette og juridiske rådgjevarar. Dei kunne bruke profitten frå desse mellom anna til brorskapsaktivitetar og organisasjonsvekst. Bankane var mellom anna fritekne frå mange statlege reguleringar, noko som førte til at dei store overføringane frå *al-mughtaribūn* vart sendt gjennom dei, utanfor statleg kontroll. Pengane kom i staden i hendene på Brorskapsmedlemmar, noko som førte til ein islamistisk forretningsklasse.⁸⁸

Den skjulte økonomien førte til at både formuane og påverknadskrafta til den tradisjonelle eliten, *affendiyya*, byrja å svekkjast. I tillegg hadde ikkje myndigheitene moglegheit til å hanskast med den raskt veksande urbaniseringa, hovudsakleg dei fattige som flytta til Khartoum og områda rundt. At så mykje arbeidskraft reiste utanlands, førte også til at kvinner i aukande grad tok høgare utdanning, og vidare tok del i arbeidslivet.⁸⁹

For al-Turabi og Brorskapet tydde pengane auka innflytelse, og brukte dei på å skaffe seg fotfeste andre stader i samfunnet, blant kvinner, dei urbane fattige, og som me såg, blant *al-mughtaribūn*.⁹⁰

For kvinnene sin del utnytta Brorskapet den nye situasjonen, i staden for å kalle til hijab og «redomestisering». Dei forsøkte å rasjonalisere bruken av det tradisjonelle hovudplagget *garb* med bakgrunn i islam, dei omfamna kvinnene sine rettar til utdanning og arbeid, og dei einaste kvinnelege ministrane etter Numayri sitt fall, var medlemmar av Brorskapet. Likevel var det eit krav om at både oppførsel og klesmåte skulle vere i tråd med islamsk lov.⁹¹ For å understreke det, kan ein påpeike at om lag 10 prosent av kvinnene på universitetet i Khartoum i 1981 ikledde seg ein «sømmeleg» hijab. I 1988 hadde dette talet auka til meir enn 50 prosent.⁹²

Brorskapet hadde også ein plan for dei urbane fattige. For fyrste gang hadde dei fått pengar til å mogleggjere planane om å utvide grasrota si, slik som blant kvinnene. Trufaste medlemmar av brorskapet vart sett til å leie nye masseorganisasjonar meint for å misjonere blant, og gje sosial hjelp til, dei urbane fattige. Dei hadde i sin mislukka søken etter rikdom i byen, forlate lokalmiljøa sine og tryggleiken av tradisjonelle institusjonar.⁹³

⁸⁸ Sidahmed (1996) s. 208-209.

⁸⁹ Sidahmed (1996) s. 199-200.

⁹⁰ Sidahmed (1996) s. 204.

⁹¹ Sidahmed (1996) s. 206.

⁹² Hale, Sondra. Gender politics in Sudan : Islamism, socialism and the state. Colorado: Westview Press, 1996. s. 217.

⁹³ Sidahmed (1996) s. 204.

Oppsummering

Då al-Turabi skipa Den nasjonale islamske fronten (NIF) i mai 1985, som eit politisk parti for den islamske rørsla og ei førebuing fram mot det føreståande valet i 1986, hadde det sudanske samfunnet altså endra seg drastisk. For Brorskapet sin del tydde det at dei kunne bruke «*the Sudanese society as a subject of change rather than an object of conformity*».⁹⁴ Det vil seie at Brorskapet gjennom NIF hadde moglege stader å trenge igjennom med ideologien sin, i staden for å stadig stange hovudet i sekulære, statlege institusjonar eller sekteriske sosiale strukturar.

Brorskapet hadde gått frå å berre ha påverknad innanfor dei avgrensa områda til universiteta, til å ha påverknadskraft i lovverket, militæret, økonomien, blant fattige og blant kvinner. Under dei skiftande omstenda i den sudanske politiske røynda, har Brorskapet under leiing av al-Turabi heile vegen, både som ulike parti og frontar, vore pragmatiske. Dei har samarbeidd med dei partia som har vore naudsynt, for at dei sjølve kunne utføre sine egne program.

⁹⁴ Sidahmed (1996) s. 206.

Kapittel 3

Korleis kan ein forstå dokumentet *al-barnāmaj al-thaqāfi*?

I dette kapitlet skal me undersøkje korleis ein kan forstå dokumentet «al-barnāmaj al-thaqāfi». Omsett til norsk tyder det Kulturprogrammet, og det er denne tittelen me skal bruke for å omtale kjelda vidare i teksta. For å finne ei- eller fleire moglege forståingar av programmet, skal me bruke tekstanalyse som metode i dette kapitlet. Det vil seie at me skal analysere kva kjelda seier, samt undersøkje kvar ho kjem frå og kva føremålet med å skape ho kan ha vore. Årsaka til at me ynskjer å byggje oss ei slik forståing, er fordi at ho då blir lettare og betre anvendeleg i vidare arbeid. Til dømes å undersøkje i kva omstende ho kan ha verka inn i, eller vurdere påverknadskrafta kjelda kan ha hatt.

Kvar kjem kulturprogrammet frå?

Frå Sudan til Noreg

På framsida til Kulturprogrammet står det at det høyrer til *al-jabhat al-islāmīya al-qawmīya*, altså Den nasjonale islamske fronten (NIF) i Sudan.¹ Kulturprogrammet er tilgjengeleg i ein boks markert NIF på Sudan-samlinga ved Senteret for Midtausten- og islamstudiar (SMI) knytt til Universitetet i Bergen (UIB). Der ligg det ei stor samling skriftlege kjelder, bilete og kart frå Sudan. Denne samlinga er den nest største arkivsamlinga av kjelder frå Sudan i verda utanom i Sudan, berre etter Sudanarkivet Durham i England. Mykje av æra for at denne samlinga finst går til Professor Emeritus Rex Séan O’Fahey (d. 2019). Han byrja innsamlinga av materiale frå Sudan, i hovudsak frå Darfur, på 1960-talet, og donerte heile samlinga si til UIB då han pensjonerte seg i 2013.

Opphavshistoria, slik ho vart framstilt i innleiinga, vart eg fortald av Professor Mustafa Ahmad sjølv, i tillegg til at den no pensjonerte historieprofessoren Anders Bjørkelo kunne stø opp under historia.² Likevel er det naudsynt å leggje til nokre atterhald. For det fyrste, sjølv om Mustafa Ahmad hugsar at han tok med seg ein bunke NIF-pamflettar tilsvarande dei som står på SMI, hugsar han ikkje nøyaktig kva for dokument han tok med seg. Kulturprogrammet var med andre

¹ Centre for Middle Eastern Studies ved Universitetet i Bergen. *Al-barnāmaj al-thaqāfi, al-jubha al-islamīyā al-qawmīyā*, pamflett, 1988. (I fotnoter: NIF (1988)). s. 1.

² Personleg kommunikasjon med Professor Mustafa Ahmad Ali Muhammad og professor emeritus Anders Bjørkelo (UIB) 02.07.2019 på UIB Global.

ord sannsynlegvis ein av dei mange NIF-produserte pamflettane han tok med seg nordover. På den andre sida kunne han bekrefte at han «tok med seg nokre dokument», og at «det må ha vore desse pamflettane» (som låg oppi boksen). Ein kan også legge merkje til at det, i fylgje ei liste som ligg blant pamflettane på SMI, manglar nokre slike pamflettar frå samlinga.

For det andre var både Mustafa Ahmad og Bjørkelo usikre på kva omstende desse pamflettane faktisk vart overleverte under, om det var før, under eller etter kuppet.³ Sjølv om det kan seiast å vere eit lite hol i opphavshistoria, vil ikkje det ha noko nemneverdig tyding for vår vidare undersøking. Historia om opphavet til dokumentet stoppar naturlegvis ikkje med korleis ho vart transportert til Noreg, det er berre ein del av opphavshistoria til Kulturprogrammet. Kva med kjelda sitt sudanske opphav? Kan ein kome nærmare den eller dei som skapte programmet, utover det politiske partiet NIF?

Hassan al-Turabi?

Framsida kan også fortelje at Kulturprogrammet vart forfatta ved «Kontoret for kulturelle saker» under «Avdelinga for *da'wa*» (*Maktab al-da'wa*).⁴ Kva *da'wa* i denne samanhengen tyder er ikkje sjølvforklarande, og difor er det naudsynt med ei kort drøfting av korleis ein kan omsette dette omgrepet. I denne samanhengen kan ordet tyde minst tre ulike ting: Ei form for islamsk misjonsaktivitet, propaganda eller informasjon. På ein måte fortel desse tre omgrepa oss om tre vidt forskjellige potensielle avdelingar. Ei i utgangspunktet reint religiøs avdeling som hadde som mål å spreie ordet om islam på dei eine sida, ei avdeling som hadde som mål å informere om eit breiare spektrum av ideologiar og tankar på den andre sida, og til sist ei meir nøytral tyding om ei avdeling med mål om å informere om NIF si verksemd generelt. Det er likevel klart at desse tre omgrepa i essensen har same tyding, å spreie ein bodskap. For å ikkje endre meininga av omgrepet i ein omsettingsprosess, held me fram med å nytte *da'wa* i skildringa av denne avdelinga.

Uavhengig av dette er det rimeleg å anta at Avdelinga for *da'wa*, med kulturkontoret som var underlagt dei, var ein del av Den nasjonale islamske fronten sin organisasjonsstruktur. Det er mest sannsynleg at Avdelinga for *da'wa* var underlagt det administrative organet, og som me såg i kapittel 2, var dei som hadde ansvaret for utøvinga av organisasjonen sine handlingsplanar.

³ Personle kommunikasjon med Professor Mustafa Ahmad Ali Muhammad og professor emeritus Anders Bjørkelo 02.07.2019 på UIB Global.

⁴ NIF (1988) s.1.

Men kven var personane som sat ved Kontoret for kulturelle saker og forfatta? Var det ein eller fleire? Kven sine idear er det som står trykt svart på kvitt? Svaret på kven desse personane var står ikkje trykt i Kulturprogrammet. I dette tilfellet må ein difor forsøkje å kome fram til det mest sannsynlege svaret.

I ei samtale med Intisar al-Zain Sughuyrun og Mustafa Ahmad på biblioteket ved SMI sa både Intisar og Mustafa etter å ha sett Kulturprogrammet at «dette dokumentet er NIF, det er Turabi».⁵ Det er her naudsynt å påpeike at ingen av dei hadde kjennskap til dokumentet frå tidlegare av, og at Intisar og Mustafa difor berre antok at det var al-Turabi som var forfattaren av programmet. På den andre sida er det også mogleg å tolke påstanden frå eit anna perspektiv. Det er ikkje sikkert Intisar og Mustafa meinte utsegna slik at al-Turabi var forfattaren. Ei mogleg tolking er at dei meinte Kulturprogrammet vart bygd på al-Turabi sin ideologi.

Sjangertypen til Kulturprogrammet kan og spele ei rolle i denne diskusjonen. Ein kan tenkje seg at Kulturprogrammet var meint å vere eit partiprogram, ettersom det er eit «kulturprogram» som vart gjeve ut av eit politisk parti. Slike program er ikkje vanleg at blir skrivne av ein person åleine, og det er ikkje naudsynleg vanleg at dei eksplisitt uttrykkjer kven som var forfattaren. Difor vil denne oppgåva referere til Kulturprogrammet som NIF sitt program vidare i teksta, sjølv om det er noko djupare spesifisert.

Eit anna aspekt med opphavshistoria til Kulturprogrammet er i kva grad dokumentet faktisk vart distribuert, kvar og korleis. Sjølv om dette er interessante spørsmål å stille til kjelda, går det utanfor oppgåva si avgrensing å undersøkje korleis Kulturprogrammet vart gjennomført. Denne oppgåva er ikkje ei verknadsstudie av effekten programmet faktisk fekk på ulike aspekt i det sudanske samfunnet, sjølv om det hadde vore spanande å undersøkje. Det er i staden ei studie som baserer undersøkingane på tankane som gjennom programmet uttrykkjer noko om ei framtidige rolle for *al-dā'īya*. Difor er det relevant å undersøkje korleis NIF kan ha *sett føre seg* at programmet skulle gjennomførast, men ikkje korleis dei faktisk spreidde det.

Innhaldet og oppbygginga i kulturprogrammet

Kulturprogrammet er eit 32 sider langt dokument som ber datoen juni 1988. Dokumentet er dobbeltsidig med trykt arabisk tekst. Ein kan også observere at det er fleire trykkfeil i teksta

⁵ Personleg kommunikasjon med Professor Mustafa Ahmad Ali Muhammad og professor Intisar al-Zain Sughuyrun 03.07.2019 på SMI. I samband med at dei var i Bergen for å undersøkje kjelder til eit forskingsprosjekt dei har i lag med professor emeritus Anders Bjørkelo.

som blir presentert gjennom programmet. Den vidare undersøkinga av programmet tek sikte på å undersøkje kva som faktisk står i Kulturprogrammet, og korleis det er bygd opp. Kva kan programmet fortelje om spørsmåla me har stilt? Kan strukturen av programmet i seg sjølv ha nokon innverknad på korleis ein kan forstå det? Kulturprogrammet er delt inn i fire hovudbolkar. Desse bolkane skal me fyrst ta føre oss kvar for seg for å få ein peikepinn på strukturen, før me etterpå skal drøfte samanhengen mellom bolkane.

Del 1: Innleiinga

Den fyrste delen er innleiinga. Der kan ein få eit lite innblikk i kva Den nasjonale islamske fronten (NIF) meinte dei var i 1988. Kort summert står det at NIF var eit politisk parti som hadde opphav i religionen islam, og rettesnora deira var den islamske openberringa. NIF såg også på dette som oppgåva si, at dei skulle bruke religionen og kallet til Gud (*da'wa*) for å nå ei altomfattande kulturell eller sivilisatorisk oppvakning (*nahḍa ḥaḍārīya shāmila*) for den islamske fellesskapen (*umma*).⁶ I innleiinga presenterer NIF ein nokså generell bodskap om kva dei meinte måtte til for å skipe «eit betre samfunn», der dei fleste aspekta ved eit moderne samfunn, alt frå moral og tru til livsvilkår, hadde behov for å reformerast.⁷

Slik kan ein finne informasjon om både NIF som rørsle og kva mål dei hadde. I innleiinga presenterer NIF også forkynnaren (*al-dā'iya*). Forkynnaren uttrykkjast som ein person, som skulle ta i bruk eit sett religiøse verkemiddel for å løyse problema i det sudanske samfunnet. I fyrste omgang kan forkynnaren vurderast som eit språkleg verkemiddel for å personifisere lesaren av programmet. Det var forkynnaren som var meint å ta i bruk desse religiøse verkemidla for å hjelpe rørsla å fremje Gud si sak.⁸

Når det gjeld språkbruken i innleiinga er det tydeleg at det er ei argumenterande tekst. Til dels verkar teksta opplærande for lesaren, som til dømes: «*Å kalle til Gud er den beste aktiviteten [for muslimane] etter trua på Han, fordi fruktene av kallet er at menneska rettleiast til sannheita*».⁹ På same tid fungerer teksta legitimerande for NIF sjølv, til dømes: «*Me er ikkje eit politisk parti slik dei eksisterande politiske partia*».¹⁰

⁶ NIF (1988) s. 4.

⁷ NIF (1988) s. 4.

⁸ NIF (1988) s. 4.

⁹ NIF (1988) s. 4.

¹⁰ NIF (1988) s. 4.

Fleire av argumenta i innleiinga blir også grunngeve med kjelder ifrå enten Koranen eller profettradisjonane (*ḥadīth*), noko som ikkje er uvanleg i islamsk litteratur og tekstar. Det er likevel interessant å påpeike korleis det eine sitatet frå profettradisjonane er nytta for å grunngeve kvifor moralen er viktig i den islamske trua. NIF si grunngeving er at «*Dei mest fullverdige truande er dei som har den beste oppførselen*»,¹¹ ein kjend *ḥadīth* som kan sporast tilbake til Abū Huraira, ein av dei opphavlege fylgjarane av Profeten Muhammad. Det NIF ikkje syner i Kulturprogrammet er at sitatet eigentleg er lenger: «og dei beste av dykk er dei som er best med konene dykkar». ¹² Dette dømet gjev eit innblikk i måten NIF argumenterer på, og korleis dei tek kunnskapen om dei islamske kjeldene til nytte for å overtyde lesaren. På den andre sida er det svært sannsynleg at dette var ein etablert metode i diskursen NIF skreiv i, og at denne profettradisjonen var såpass kjend at dei som las det uansett visste at tradisjonen var lenger.

Del 2: Innføringsdelen

Den andre delen av kulturprogrammet består av ei innføring i kva programmet er, og korleis ein må lese det. Der står det at lesaren var meint å lære om Koranen, profettradisjonane (*ḥadīth*), jussen (*fiqh*), og Profetens biografi (*sīra*) fordi desse i fylgje NIF var sentrale for muslimar å ha kjennskap til.¹³ NIF skildrar også at det ikkje berre var desse islamske vitenskapane programmet var meint å gjeva kunnskap om, men også dei problema og politiske sakene som rådde i Sudan i 1988.¹⁴ Alle desse ulike vitenskapane delast inn i tre ulike nivå i programmet, slik at folk med ulike gradar av fullført utdanning og ulike kunnskapsnivå skulle bli skilde frå kvarandre i eigne tilpassa læringsopplegg. Likevel var meininga at ein, etter å ha studert og forstått det som vart formidla i programmet, skulle kunne stige opp i nivåa og halde fram med meir kompliserte og utfordrande studiar.¹⁵

Det fyrste nivået var meint for dei som ikkje hadde tilstrekkeleg utdanning, eller «*dei som, til tross for at dei har utdanning, kjenner dei treng forenkla rettleiing i dei religiøse vitenskapane. Dei byrjar på den breie vegen til vitenskap*»,¹⁶ medan det andre nivået var meint for dei som «*har studert grunnprinsippa i dei islamske vitenskapane, og finn i seg sjølv at dei er førebudde på å utvide kunnskapen sin om desse*». ¹⁷ Det tredje nivået var meint for dei som hadde nådd eit visst

¹¹ NIF (1988) s. 4.

¹² Sunnah, s.v. «The Book of Miscellany.» 25.08.2019. <https://sunnah.com/riyadussaliheen/1/628>.

¹³ NIF (1988) s. 6.

¹⁴ NIF (1988) s. 6.

¹⁵ NIF (1988) s. 7.

¹⁶ NIF (1988) s. 7.

¹⁷ NIF (1988) s. 7.

nivå for refleksjon, og hadde «teke heile eller store delar av nivå to, og dei som har den intellektuelle og utdanningsmessige bakgrunnen til å fordjupe seg i komparative studium, rettstolking og studiet av spørsmål som det er usemje om [blant dei lærde]». ¹⁸ Denne gradvise framgangen i programmet kan ein observere både i innhaldsdelen og i kjeldelistene.

Eit siste element som nemnast i innføringsdelen er korleis NIF hadde tenkt å sette programmet ut i livet. Kjeldelistene skulle gjera det lettare å finne relevante bøker om kvart emne, i tillegg til å fysisk finne dei på private og offentlege bibliotek. ¹⁹ Kulturprogrammet skulle settast i verk i avsidesliggende område for å sikre at alle fekk budskapet. I områder der det ikkje fanst god nok kunnskap om emna som programmet, skulle audiovisuelle hjelpemiddel nyttast som tillegg for å sikre at innhaldet i programmet vart formidla på rett måte. ²⁰

Del 3: Innhaldsdelen

Nummer	Vitskapsnamn	Nivå	Kategori
1	Koranvitskap	1-3	1
2	Profetens praksis (sunnā)	1-3	
3	Profetens biografi (sīra)	1-2	
4	Truslæra (aqīda)	1-3	
5	Lovstudie (fiqh)	1-3	
6	Metodologien i lovstudiet (uṣūl al-fiqh)	2-3	
7	Den islamske historia	2-3	2
8	Sudanstudiar	1-3	
9	Det arabiske språket	-	

Den tredje delen av programmet er innhaldsdelen. Der introduserer NIF kva type studieprogram Kulturprogrammet inneheld, i tillegg til ein introduksjon til kvart av dei. Det er ni av desse; koranvitskap (1), profetens praksis (2), profetens biografi (3), doktrinen (4), lovstudiet (5), metodologien i lovstudiet (6), den islamske historia (7), sudanstudiar (8) samt det arabiske språket (9).

¹⁸ NIF (1988) s. 7.

¹⁹ NIF (1988) s. 8.

²⁰ NIF (1988) s. 8.

Slik sett er det ni studieprogram i Kulturprogrammet. Ein kan likevel legge merkje til at det går eit meir overordna skilje mellom dei når ein vurderer innhaldet i desse ni studieprogramma. På den eine sida inneheld det «*vitskapar som ingen praktiserande muslimar kan ignorere*».²¹ I denne samanhengen kan ein ta utsegna på ordet, og hevde at dei meiner alle muslimar i verda.

Til tross for at kunnskapen om den islamske historia og det arabiske språket er viktig for dei fleste muslimar i verda, er det ikkje avgjerande viktig å ha inngåande kunnskap om korkje den islamske historia eller det arabiske språket for å vere praktiserande muslim. Det kan vere nok med det som skal til for å lese Koranen, og grunnleggjande historie om den tidlege perioden til Profeten Muhammad. For det fyrste er det mange omstende rundt den islamske historia som ikkje handlar om islam som religion i seg sjølv. For det andre har også fleirtalet av muslimar andre språk enn arabisk som fyrstespråk, og arabisk blir av mange berre nytta i samband med religiøse tilstellingar og tilbeding. I tillegg er det ikkje naudsynt for ein kvar muslim i verda å ha kjennskap til forholda i Sudan. Dei vitskapane som står att, som er viktige for alle praktiserande muslimar er difor vitskapane 1-6. Me kallar desse frå no av kategori 1. Kategori 1-vitskapane er difor dei vitskapane som inneheld reint religiøse emne, knytt mot dei islamske kjeldene og dei islamske lovstudia.

På den andre sida består innhaldsdelen også av «*det uunnverlege for dei som bryr seg om samfunnsaffærar og politiske sakar*».²² Under denne definisjonen kan ein leggje dei resterande studieprogramma, 7-9; den islamske historia, sudanstudiar og det arabiske språket, som i denne oppgåva frå no av omtalast som kategori 2. Alle desse tre studieemna inneheld og tildelast til dels store innslag av religion og religiøsitet, men i motsetnad til kategori 1, er det ikkje reint religiøse emne.

Det er altså ein klår skilnad mellom kategori 1 og 2. Kategori 2 har klare innslag av kulturelle element som kan lokaliserast spesifikt til Sudan, og desse kan ein difor hevde ligg utanfor dei religiøse vitskapane NIF presenterte i kategori 1. I studieemna i kategori 2 inngår til dømes det historiske opphavet til religionen islam (utanfor Sudan), islam sitt inntog i Sudan, ulike variasjonar av islam og ideologiar i Sudan, den politiske utviklinga i Sudan, strukturelle og kulturelle endringar i Sudan, og mykje meir.²³

²¹ NIF (1988) s. 6.

²² NIF (1988) s. 5.

²³ NIF (1988) s. 17-38.

Todelinga mellom den religiøse kunnskapssfæren og den kunnskapssfæren som er vinkla mot det sudanske samfunnet, gjev moglegheiter til å analysere innhaldet i Kulturprogrammet på to ulike måtar, slik at ein kan forstå det betre. Men kva meinte NIF om desse to kategoriane?

Det var naudsynt å balansere programmet mellom to typar kunnskap: den som er tilgjengeleg i bøkene om islamsk tradisjon og dei islamske vitskapskjeldene, og kunnskapen om det faktiske samfunnet i vår tid med dei notidige problema. Denne kombinasjonen er naudsynt for den sanne jussen (fiqh) og naudsynt for den medvitsfulle rørsla [NIF].²⁴

NIF peikte med andre ord på at det var ein viktig balanse mellom kategoriane, der begge typane kunnskap tilsynelatande var meint å ha vore viktige kvar for seg. Men det opnar også for nye spørsmål. Kva kan føremålet med å skilje mellom det religiøse og det sudanske ha vore, og kvifor la NIF så mykje vekt på det? Det er eit spørsmål som trengst meir informasjon for å finne moglege svar på, og vil bli diskutert framover.

I innhaldsdelen kan ein altså finne tre ulike oppdelingar. På det overordna nivået har ein inndelinga av sjølve kunnskapen i to sfærar, det religiøse på den eine sida og det av kulturell karakter lokalisert i Sudan på den andre. På det strukturelle nivået har ein studieemna, som er oppdelt i ni ulike vitskapar. På det spesifikke nivået har ein tre ulike vanskegradar som dei ulike vitskapane er oppdelte i, meint for å tilpassast ulike grupper eller individ.

Del 4: Kjeldelistene

Den siste delen av Kulturprogrammet er kjelde- og referanselistene. Denne delen er også den mest omfattande. I motsetnad til innhaldsdelen, som var ei oppsummering av kva kvart emne inneheld og kvifor ein skulle studere emna, utdjupar og spesifiserer kjeldelistene innhaldsdelen med meir detaljert informasjon om kva nøyaktig ein var meint å studere i kvart emne. Under kvart studieemne i litteraturlistene har NIF presentert stikkord og stikksetningar om kva emna inneheld. Til kvar av desse emna har dei samla lister med forfattarar og litteratur som høyrer til,²⁵ og det er rimeleg å tolke det slik at lesaren skulle kunne fordjupe seg i kvart av dei.

I desse listene er det fleire moment ein kan merkje seg. For det fyrste er dei tilsynelatande svært detaljerte og innhaldsrike. Eit døme som kan nyttast for å syne dette poenget er «sudanstudiar».

²⁴ NIF (1988) s. 6.

²⁵ NIF (1988) frå s. 17.

I dette emnet har NIF inkludert dei fleste sentrale aspekta ved Sudan si historie, både gjennom omfattande oversynsbøker, som Yusuf Fadl Hassan si bok «*Studiar i Sudan si historie*» (*Dirāsāt fī tārikh al-sūdān*), i fylgje Kulturprogrammet gjeve ut i Khartoum i 1975,²⁶ eller meir spesialiserte studiar som ‘Abd al-Muta‘āl ‘Awad Muḥammad si diplomoppgåve, «*Ashiqqa-partiet*» (*Ḥizb al-ashiqqa*).²⁷ Også materiale frå dei sudanske myndigheitene er inkludert i kjeldelistene, som til dømes al-sadiq al-Mahdi si utgjeving i 1967 «*Jihad på vegen mot frigjeringa*» (*Jihād fī sabīl al-istiqlāl*).²⁸

Alt frå islam sitt inntog i Sudan, gjennom dei islamske kongedøma og dei islamske reformrørslene fram til det moderne partipolitiske maktspelet (fram til 1988), står oppført som eit slags pensum. Det står også oppført litteratur om ulike typar styresett, til dømes sosialistisk versus liberalt og islamsk, i tillegg til litteratur om kulturelle problem, minoritetar, økonomi, pedagogikk, fagforeiningar, Sør-Sudan og stammekonfliktar med meir.²⁹ For å gje eit døme på kor omfattande desse listene er, kan ein påpeike at NIF, berre under emnet «den islamske rørsla i Sudan», har lista opp 26 referanseverk i form av bøker, diplom- eller magisteroppgåver. Dette er berre eit av nivåa under det større studieprogrammet «Sudanstudiar».

Denne omfattande mengda litteratur NIF har inkludert i Kulturprogrammet er også eit aspekt NIF må ha vore klåre over i utforminga i programmet. Det må også ha vore ei utfordring for dei, om dei meinte at lesaren skulle lære seg innhaldet i alle desse bøkene, politiske dokumenta og oppgåvene. For å løyse dette problemet føreslo NIF gjennom kulturprogrammet ei metodisk løysing slik at fleire skulle kunne lære seg meir:

*Mange av dei føreslegne studieemna i dette programmet er sett saman av kjelder frå bøker i private og offentlege bibliotek. Det gjer det lettare å studere i studiesirkklar, føresett at studiet er styrt av dei mest kapable menneska i den særskilde kunnskapsgreina. Det er difor ikkje naudsynt for ein enkelt person å studere heile programmet.*³⁰

Om ein går tilbake til grunnstrukturen av programmet er det eit aspekt til som kan diskuterast. Kva kan føremålet med å inkludere såpass detaljert kunnskap om til dømes sekulære styresett andre stader i verda, og gamle stammesamfunn i Sudan i litteraturlistene ha vore? NIF har

²⁶ NIF (1988) s. 31.

²⁷ NIF (1988) s. 34.

²⁸ NIF (1988) s. 34.

²⁹ NIF (1988) frå s. 31.

³⁰ NIF (1988) s. 8.

strukturert litteraturlistene på ein liknande måte som hovuddelen. Dei islamske vitenskapane (kategori 1) står fyrst, og emna som handlar om det sudanske samfunnet (kategori 2) står til slutt. Det kan ein tolke i retning av at NIF ynskte at alle dei som skulle lese programmet, fyrst skulle opparbeide seg eit sterkt nok grunnlag i den islamske trua, før dei kunne byrje å lese om den sudanske kulturen og historia.

Denne tolkinga kan også byggjast under av strukturen i studieprogrammet «sudanstudiar». På nivå ein skulle dei lære seg heile historia opphavet til den islamske rørsla i Sudan og fram til NIF vart skipa. Det skulle dei gjennom bøker som *Al-Hijrāt al-bashariya wa atharhā fī nashara al-islām fī sūdān wadi al-nīl* av Yusuf Fadl Hassan og det konstituerande dokumentet til NIF frå 1985.³¹ På nivå to skulle dei lese om «*Den politiske utviklinga i Sudan*»³², og ikkje før til sist, på nivå 3, skulle dei lese om «Sudanske problem».³³

På denne måten kan ein lese strukturen i Kulturprogrammet i retning av at dei som skulle ta det i bruk, var meint å studere dei islamske vitenskapane for å oppnå eit visst kunnskapsnivå om religionen, samtidig som dei studerte korleis den historiske utviklinga til islam i Sudan hadde gått føre seg, for å identifisere, frå NIF sin synsvinkel, kvar utviklinga hadde gått feil. Dermed også kvar det fanst problem som måtte løysast. Det vil også seie at den balansen som vart omtala tidlegare, i denne samanhengen må ha vore kraftig vinkla mot det religiøse aspektet.

Metoden til NIF, slik den kan tolkast ut frå strukturen, kan altså ha vore å sette den sekulære historiske utviklinga i Sudan inn i islamske forståingsrammar. Det vil seie korleis den sudanske kulturen, etter NIF sitt syn, hadde fjerna seg frå den islamske trua gjennom historia, og at det var naudsynt å forstå dette ut frå eit islamsk rammeverk. Ein kan difor hevde at intensjonen til NIF med ei slik klår todeling av kunnskapssfærane, kan ha vore at dei ynskte å klårgjere kvar desse to kategoriane hadde skild lag, slik at dei som las programmet skulle forstå korleis ein kunne sameine dei.

³¹ NIF (1988) s. 31-32

³² NIF (1988) s. 33

³³ NIF (1988) s. 35

Kven var al-dā'īya?

Forkynnar, misjonær eller aktivist?

Kven var det NIF meinte skulle lese Kulturprogrammet? Gjennom programmet blir me, som nemnd ovanfor, kjend med *al-dā'īya*.³⁴ Direkte omsett til norsk tyder det «den som inviterer». Ordet stammar frå same arabiske rot som *da'wa*, som mellom anna kan tyde invitasjon, propaganda, misjon og informasjon. Når det gjeld personen som inviterer (personen som utfører *da'wa*) gjev det grunnlag for tre ulike moglege omsetjingar når ein les ordet i kontekst med Kulturprogrammet; forkynnar, misjonær eller aktivist.³⁵

Problemet med alle desse tre orda er at lesaren (i alle fall i vesten) ofte sit med sterke konnotasjonar til kva dei tyder, og på førehand har ulike oppfatningar om omstenda kring orda. Ein tenkjer ofte på ein forkynnar som ein som forkynner kristne evangelium, og at det er synonymt med å preike i kyrkja. Også omgrepet misjonær er uløyseleg knytt til den kristne kyrkja, men likevel på ein litt anna måte. Då tenkjer ein ofte på misjonærar som reiser til andre område enn der dei høyrer til, anten for å misjonere for å omvende frå andre religionar, eller frå ei anna retning innanfor kristendomen.

Med omgrepet aktivist fylgjer også ulike konnotasjonar. Likevel er ikkje desse konnotasjonane like sterkt knytt til ei sak, slik som forkynnar og misjonær. Aktivist brukast som regel for å skildre ein person som aktivt søker å fremje ei sak gjennom handling.³⁶ Problemet med nyttinga av ordet aktivist er at det ofte ikkje konnoterer religiøsitet, det er jo ein del av definisjonen for både forkynnar og misjonær. Ei mogleg tolking av omgrepet *dā'īya* kan difor vere ein partiaktivist for NIF. Då mein sette den religiøse konnotasjonen sjølv, at *dā'īya* i denne samanhengen tyder partiaktivist for det islamistiske partiet NIF, og difor innanfor rammene av Islam. Vidare i denne oppgåva vil me difor ta omgrepet partiaktivist til nytte for *dā'īya*, eller berre *dā'īya*.

Oppgåvene til partiaktivisten (al-dā'īya)

Det vil seie at studieprogramma, slik dei presenterast gjennom Kulturprogrammet, var laga av NIF for å lære opp sine eigne partiaktivistar. Men korleis blir partiaktivisten presentert i Kulturprogrammet?

³⁴ NIF (1988) s. 4.

³⁵ Det var viktig å ta eit val om omsettinga av dette omgrepet også i omsettinga av Kulturprogrammet. Der valde eg å nytte ordet forkynnar, fordi det er ein meir allmenn forståing av ordet.

³⁶ Store norske leksikon, s.v. «aktivist.» 26.08.2019 <https://snl.no/aktivist>.

Partiaktivisten adresserast som regel i direkte form, til dømes gjennom frasar som: «*Difor er det pålagt alle forkynnalarar (dā'īya) å arbeide hardt i koranstudia*»,³⁷ eller «*Difor er dette blant dei naudsynte verkføya for den muslimske forkynnaren (dā'īya) å gjere seg kjend med*». ³⁸ Slike frasar, der partiaktivisten «er pålagt» eller «det er naudsynt for» han å gjere noko, går igjen i kvart studieprogram gjennom heile innhaldsdelen. Måten NIF ordlegg seg på i denne samanhengen, tyder i retning av at det, på den eine sida, var viktig at dei skulle lære seg vitskapane på rett måte. På den andre sida legg det til rette for at partiaktivisten også skulle bruke kunnskapen til å forkynne vidare, eit poeng me skal kome tilbake til. Likevel, partiaktivisten presenterast også på ein annan måte:

*Den forkynnaren (dā'īya) som ynskjer å vinne kampen mot ignoranse, separasjon, hovmod og korrupsjon må ta eit sett med verkemiddel til nytte. Det fyrste verkemiddelet er trua, for utan ho er alt arbeid nyttelaust. Trua er ikkje det å ynskje, men det som spring ut av hjarta og det gode arbeidet [ḥadīth etter Hassan Basri f. 642 e.vt.].*³⁹

Sjølve verkemiddelet slik dei framstillast her blir, saman med dei to andre (moralen og det intellektuelle), diskutert i kapittel 5. I denne samanhengen er det måten partiaktivisten blir framstilt på som er viktig. For det fyrste syner dette at partiaktivisten var meint å lære seg vitskapane slik dei har vorte diskuterte på bakgrunn av eit ynskje om tilsynelatande å forbetre seg sjølv. For det andre set det at «*alt arbeid er nyttelaust utan trua*» strek under poenget om at partiaktivistane var meint å lære seg å forstå vitskapane ut frå islamske forståingsrammar. Partiaktivisten var altså meint å opparbeide seg eit sterkt islamsk grunnlag gjennom utdanninga si i Kulturprogrammet.

Men kva kan dette islamske grunnlaget ha vore? Svar på dette spørsmålet kan ein finne i kategori 1 av studieprogramma. Fyrst og fremst skulle partiaktivisten ha god kjennskap til Koranen:

*Koranen er den fremste kjelda til den evige bodskapen i islam. Difor er det pålagt alle forkynnalarar (dā'īya) å arbeide hardt i koranstudia, gjere seg kjent med meiningane [i koranen], halde fram med å resitere han i tillegg til å hugse så mykje han maktar av han. Det vil gjere hjartet klart for trua og bringa klar for religionen sine grunntesar og grunnreglar.*⁴⁰

³⁷ NIF (1988) s. 10.

³⁸ NIF (1988) s. 13.

³⁹ NIF (1988) s. 4.

⁴⁰ NIF (1988) s. 10.

Det vil mellom anna seie at han skulle kunne kjenne meiningane som er presentert i Koranen, samt kunne hugse størstedelen av Koranen utanåt.⁴¹ For det andre skulle partiaktivisten kunne vere trygg på sin kunnskap om profetens praksis (*sunna*), særleg når det gjaldt å skilje dei sikre tradisjonane frå dei veike.⁴² For det tredje skulle partiaktivisten leve så nært som mogleg opp mot slik Muhammad skal ha levd. Det vil seie at partiaktivisten skulle lære seg mest mogleg om den biografiske delen av profetens praksis (*sīra*), og bruke Profeten som rollemodell.⁴³ Når det gjeld det fjerde og siste kjem ein til det islamske lovstudiet (*fiqh*), og metodologien i det (*uṣūl al-fiqh*).

Gjennom desse emna skulle partiaktivisten skaffe seg god nok kunnskap om islamsk juss, slik at han kunne forsikre seg om at lovreglane (*aḥkām al-fiqh*) dei lærde (*‘ulamā’*) utarbeida var korrekte, slik at han kunne avseie domsavgjersler (*fatwā*) for «folk flest».⁴⁴ Partiaktivisten skulle i tillegg til dette kunne utleie eigne lovreglar med grunnlag i dei islamske vitenskapkjeldene.

*Vitenskapen om metodologien i lovstudiet (uṣūl al-fiqh) betyr studiet av grunnlaget (assas) og prinsippa (qawā‘id), som utleiinga av lovreglar er basert på. Difor er dette blant dei naudsynte verktøya for den muslimske forkynnaren (dā‘iya) å gjere seg kjend med, slik at våre [NIF sine] tolkingar (ijtihād) for å løyse dei notidige problema er basert på ein tydeleg rettsleg metode.*⁴⁵

Partiaktivisten skulle med andre ord få oversyn over dei fundamentale og dei meir spesifiserte retningane innanfor dei islamske vitenskapane, og lære seg dei «godt». I tillegg til dei vitenskapane som er nemnd ovanfor, står også truslæra som eit viktig studieemne.⁴⁶ Ein kan likevel seie at berre var meint å lære seg dei, men også at dei også var meint å bruke dei. Dei same metodane skulle også gjelde for kunnskapskategori 2.

Den fyrste av desse er studieprogram 7; den islamske historia. Det ser ut til å vere bygd opp på ein liknande måte som ein i vesten lærer om den islamske historia. Ein grundig gjennomgang av alle periodane i ho, frå Muhammads fødsel til det siste kalifatets fall, Det osmanske riket. NIF skriv at det var «naudsynt at forkynnaren (dā‘iya) kjenner den islamske historia si godt, ettersom dei fleste orientalar og fylgjarane deira [berre] kretsar rundt ulykkene i historia til

⁴¹ NIF (1988) s. 10.

⁴² NIF (1988) s. 11.

⁴³ NIF (1988) s. 11-12.

⁴⁴ NIF (1988) s. 13: Rolla til partiaktivisten som domsavseier blir drøfta vidare i kapittel 5.

⁴⁵ NIF (1988) s. 13.

⁴⁶ NIF (1988) s. 12.

muslimane».⁴⁷ Det tyder på at dei skulle vinkle emnet slik at partiaktivisten skulle sjå historia frå ein positiv synstad, ikkje naudsynt berre slik det har vore vanleg at statar og organisasjonar glorifiserer sine eigne historiske opphav, men også eksplisitt for å kunne debattere med «orientalistar». I denne samanhengen kan orientalist mellom anna tyde vestlege eller sudanske vestleg-orienterte akademikarar.

Dette studieprogrammet er svært tett knytt opp mot den islamske tenkinga i samtida. Partiaktivisten skulle til dømes studere den islamske økonomien, og islamsk sosial tenking om til dømes kvinner, familiestruktur og skadelege vanar.⁴⁸

NIF skriv også i denne samanhengen at «historia er vitnesbyrda til muslimane, ikkje til islam».⁴⁹ Det tyder i retning av at partiaktivistane, med kunnskap om desse «ulykkene», skulle kunne forsvare seg mot meiningsmotstandarar i debatt, og då kunne det vere eit godt forsvar å kjenne godt til feila til sine muslimske forgjengarar. På ein måte uttrykkjast det som at enkelte muslimar i historia hadde gjort feil, og dei som gjorde feil, fylgde ikkje rette islamske prinsipp. På den andre sida kan det også vere meint som ein måte å lære av feila tidlegare muslimar hadde gjort, for å ikkje gjere dei same sjølv.

Også studieemne 8, sudanstudiar, inneheld historisk utvikling. Den historiske utviklinga i Sudan, frå den fyrste islamiseringa av området til den politiske utviklinga fram mot 1988. Som NIF skriv var kunnskap om dette viktig fordi «*sudanstudiet er ei av dørene til kunnskapen om miljøet rundt kallet (da'wa), det miljøet me opererer i. [...]. Det er ikkje mogleg for han å planleggje spreinga av kallet (da'wa), eller forsterke kjernen til kallet utan denne kunnskapen*».⁵⁰

Det vil seie at NIF meinte at partiaktivistane skulle lære om den sudanske historia og kulturen, for å kunne legge til rette for ei framtidig spreiging av det islamske kallet (*da'wa*) ute i det sudanske samfunnet. Slik me har diskutert måten emnet er strukturert på, peiker det i retning av at partiaktivisten også var meint å løyse problem gjennom spreinga av dette kallet. På nivå ein skulle dei lære om den islamske rørsle si utvikling i Sudan, før dei på nivå to skulle utforske den generelle politiske utviklinga i Sudan, og til sist på nivå tre skulle lære om problema i det sudanske samfunnet.⁵¹

⁴⁷ NIF (1988) s. 14.

⁴⁸ NIF (1988) s. 28.

⁴⁹ NIF (1988) s. 14.

⁵⁰ NIF (1988) s. 15.

⁵¹ NIF (1988) s. 31-35.

Det siste studieprogrammet, det arabiske språket, var meint å vere for dei medlemmane av NIF som ikkje hadde studert arabisk frå før. Det var fordi NIF meinte det var viktig at partiaktivisten «*kjenner språket og at han snakkar språket flytande både under preika i moskeen og [andre] offentlege møtestader*». Både gjennom forkynning på arabisk og skriving i aviser og magasin skulle dei oppretthalde eit monopol for det arabiske språket.⁵² Det er viktig å påpeike at arabisk språk ikkje nemnast som eit eige studieemne i kjeldelistene, og at det ser ut til at det ikkje er bøker om arabisk grammatikk. Likevel, all pensumlitteraturen er på arabisk.

Kulturprogrammet for alle, eller for nokre få?

Tidlegare fastslo me at måten *al-dā'iyā* presenterast på gjennom Kulturprogrammet, var ei personifisering av lesaren, og at lesarane av det var meint å vere aktivistar og NIF-medlemmar. Dette er eit argument som trengst å nyanseras.

Etter det me har undersøkt fram til no, skulle kjeldene og referanseverka som er nemnde i Kulturprogrammet vere tilgjengelege ved både private og offentlege bibliotek, slik at det skulle vere mogleg for fleire å kunne studere materialet. NIF ville også legge til rette for at ein kunne studere i «studiesirklar», slik at ikkje alle trengde å studere alt. Dette tyder i retning av at det skulle settast i verk i sentrale områder, der ein hadde bibliotek. Programmet skulle også gjennomførast i område der dei lærde ikkje var tilgjengelege, slik me har tolka det, i meir perifere område. Presentasjonen av desse metodane peiker i retning av at programmet var meint for «alle» i Sudan, at Kulturprogrammet var eit forsøk frå NIF på å skipe noko allment.

Likevel er det, som omsettinga vår «partiaktivist» peiker på, meir sannsynleg at Kulturprogrammet var meint for ei meir eller mindre utvald gruppe NIF-medlemmar. Det vil seie at det var meint at ei gruppe eksisterande NIF-medlemmar skulle få grundig opplæring i programmets innhald og meiningar. At partiaktivisten skulle skrive i aviser og magasin for å halde på monopollet til det arabiske språket, er eit argument som talar for dette. Det er ikkje sjølvstøtt at det å skrive for offentlegheita var noko alle i Sudan i 1988 hadde moglegheiter til.

Eit anna argument som talar for at programmet retter seg mot etablerte medlemmar av NIF, er måten dei har skrivi det på. Gjennom heile programmet har dei skrivi at det er viktig at partiaktivisten lærer seg innhaldet for enten å kunne argumentere for seg, eller overtyde nokon. Eit døme på dette er NIF sin argumentasjon for at det var viktig for partiaktivistane å studere

⁵² NIF (1988) s. 15-16.

lovstudiet (*fiqh*). På den eine sida skreiv NIF at partiaktivisten «så langt han emnar [må] gjere seg kjent med lovreglane (*aḥkām al-fiqh*) for rituelle og juridiske spørsmål, og litteraturen». ⁵³ Vidare skreiv dei at det var fordi «Folk flest set pris på og ærer dei som finn domsavgjersler (fatwā) for seg i religionen sine spørsmål». ⁵⁴

Om ein ser bort frå kva desse to sitata faktisk seier, og i staden vurderer korleis NIF argumenterte, kan ein avdekke at dei sette eit skilje mellom partiaktivisten på den eine sida, og folk flest på den andre. Det tyder i retning av at det var sine eigne medlemmar NIF ynskte å rette seg mot, i staden for resten av folkesetnaden. Likevel opnar det for at dei som var meint å «utdanne» seg gjennom Kulturprogrammet (partiaktivistane) skulle kunne spreie kallet (*da'wa*) vidare til resten av folkesetnaden, og kanskje også Kulturprogrammet, slik at også andre skulle kunne bli partiaktivistar.

På denne måten kan ein altså hevde at Kulturprogrammet, som eit sjølvstendig heilskapleg produkt på den eine sida, var meint som eit opplæringsprogram for partiaktivistar. Det vil seie menneskje som allereie hadde koplingar til NIF, og som gjerne var aktive medlemmar. Det er interessant å observere at Kulturprogrammet vart gjeve ut som eit opplæringsprogram for forkynnarar, berre året før frelserevolusjonen bar med seg sterk islamisering ovanfrå og ned, frå statleg hald retta mot samfunnet. På den andre sida kan ein også hevde at budskapet som ligg Kulturprogrammet var meint som eit allment prosjekt for større delar av folkesetnaden i Sudan.

Eit anna aspekt er likevel om Kulturprogrammet var laga til for kvinner, for menn, eller for begge delar. Sjølve ordet *dā'iyā* er eit arabisk hokjønnsord, som i nokre tilfelle har vorte brukt for å skildre islamske feminist-aktivistar. På den andre sida har det også vore vanleg for mannlege aktivistar og forkynnarar å bli omtala med dette omgrepet. I Kulturprogrammet derimot, refererast *al-dā'iyā* til i tredjeperson pronomen med det maskuline suffikset «*hu*», eller i dette tilfellet, «*ihī*». Til dømes: «*li-dhā lazima al-dā'iyā an yu'arrfa tārīkhihi [..]*». ⁵⁵ (Difor må forkynnaren gjere kjent med historia si (hans)). Om det var kvinner NIF meinte, ville det ha vore markert med suffikset for tredje person feminin, «*hā*». Det er i seg sjølv interessant at NIF refererer til eit hokjønnsord med maskuline suffiks, og i tillegg bruker hankjønnsform på verb om det same.

⁵³ NIF (1988) s. 13.

⁵⁴ NIF (1988) s. 13.

⁵⁵ NIF (1988) s. 14

Kva var NIF sin intensjon med Kulturprogrammet?

Politisk parti under islam sitt namn

For å undersøkje rolla til partiaktivistane vidare, kan ein analysere NIF sine intensjonar med å skipe til Kulturprogrammet. For å gjere det, kan ein stille spørsmål om korleis framstiller NIF seg sjølv i Kulturprogrammet. Det blir enda viktigare ettersom opphavsspørsmålet vart ståande litt ope. NIF skriv at grunnlaget deira som politisk parti var tufta på Islam, og ettersom dei var rettleia av den islamske openberringa, sprang dei ikkje ut frå å «*beskytte ei folkegruppe, interessene til ein klasse eller eit kulturelt samband*». ⁵⁶ Slik sett gav NIF seg ut for å vere eit reint religiøst parti som henta partiprogrammet sitt utelukkande frå dei islamske kjeldene. NIF gav vidare uttrykk for at dei var eit parti heilt ulikt alle andre politiske parti i Sudan før dei. Dei andre partia var, i fylgje NIF, korruperte: «*dei som i valkampane ikkje har andre politiske ambisjonar enn å sitte på leiarstolen og fordele landets rikdom mellom seg sjølve, til sine leiarar og fylgjarar*». ⁵⁷

NIF såg med andre ord på seg sjølv som eit politisk parti som på alle måtar var eit betre alternativ, kanskje det einaste alternativet, til dei andre politiske partia i Sudan. Sentralt i sjølvbiletet låg ein distanse frå «dei andre partia», fordi NIF fylgde ein rett veg for framtida basert på religionen. Som NIF skriv, skulle dei adressere «*menneskje gjennom kravet i trua om å tilbe Gud åleine og eit ynskje om å møte han på dommedag*». ⁵⁸ I motsetnad til å tale til menneskje gjennom klasseinteresser eller interessene til andre «kulturelle samband».

I tillegg til å framstille seg som det rette politiske alternativet, fordi dei gjorde krav på å vere rettleidd etter religionen, framstilte dei seg også som om dei var det einaste partiet som kunne løyse problema som rådde i det sudanske samfunnet i 1988:

Forkynnaren (dā'iyā) må utvide [perspektivet sitt] for å inkludere kunnskapen om problema og bekymringane i det notidige samfunnet. Det gjeld også om situasjonen til folket og dei ulike klassane deira som [forkynnaren] ynskjer å løyse med religionen. Difor vert det betre om ein får kjennskap til nokre metodar som hjelper rørsle å fremje Gud si sak. ⁵⁹

Ein kan altså hevde at NIF framstilte seg som ei religiøs redning for det sudanske samfunnet. Om ein formulerer dette perspektivet med andre ord, framstilte NIF seg som ei frelse (*inqādh*)

⁵⁶ NIF (1988) s. 4.

⁵⁷ NIF (1988) s. 4.

⁵⁸ NIF (1988) s. 4.

⁵⁹ NIF (1988) s. 5.

for det sudanske samfunnet.⁶⁰ Den personen som var meint å gjennomføre denne frelsa, var partiaktivisten (*al-dā'iyā*). Dei «metodane» som blir vist til her, er alle vitskapane (1-9) som har vorte diskutert ovanfor.

Kulturprogrammet som ein ideologisk plan

Måten programmet er bygd opp, med føremåla i innleiinga, praktiske metodar i innføringsdelen, noko som liknar læreplanmål i innhaldsdelen og pensum- og kjeldelistene til slutt, gjev ein god peikepinn på at Kulturprogrammet må sjåast på som ein opplæringsplan for partiaktivistar. Ein opplæringsplan som framtidens partiaktivistar skulle fylgje, og nytte seg av for å hjelpe NIF med å «frelse» det sudanske samfunnet. På den måten kan ein også leggje til det ideologiske aspektet, at Kulturprogrammet også er eit ideologisk dokument som skildrar korleis ein kunne nå eit islamsk samfunn i Sudan, ein islamiseringsplan.

Då kan ein tenkje seg at partiaktivistane også kunne bli NIF sitt «ansikt ut» til resten av Sudan, det vil seie dei som synte seg i aviser og på tv, prata på radio og med folk på gata. Ein kan tenkje seg at dei kunne fungere som ein PR-avdeling, der dei var ute etter å overtyde folk om at budskapet var det moralsk rette å gjere, og politikken og visjonane til NIF kunne gjere liva deira betre. Slik kunne dei, i tillegg til å spreie det islamske kallet, også forsøkje å rekruttere nye medlemmar til partiet.

Om ein vurderer Kulturprogrammet på denne måten, kan ein også hevde at det var meint å vere eit politisk partiprogram. Alle desse tolkingane er fullt moglege, og det er ikkje slik at den eine utelet den andre. Kulturprogrammet var difor mest sannsynleg meint å vere både opplæringsplan, islamiseringsplan og partiprogram på same tid.

Visjonen om det nye sudanske samfunnet

På mange måtar har visjonen NIF presenterer gjennom Kulturprogrammet samanheng med det dei omtalar som kallet sitt (*da'wa*),⁶¹ så for å kunne undersøkje rolla til partiaktivisten vidare, bør ein fyrst gjere reie på kva dette kallet er og kva det handlar om. Eit kall kan definerast som Gud si bestemming av eit menneske si livsoppgåve,⁶² eller i denne samanhengen, Gud si

⁶⁰ *Inqādh* kan også mellom anna tyde å redde eller å hjelpe. I samband med islamistiske rørsler tyder det ofte frelse, som til dømes Den islamske frelseshæren (FIS) i Algerie.

⁶¹ NIF (1988) s. 4.

⁶² Det norske akademis ordbok s.v. «kall.» 26.08.2019 https://www.naob.no/ordbok/kall_1.

bestemming av NIF si eksistensielle oppgåve som politisk parti. Det vil med andre ord tyde at NIF hadde ei gudgjeven oppgåve med sin eksistens, både ovanfor medlemmane sine og ovanfor det sudanske samfunnet elles.

I fylgje NIF var kallet deira «*Eit altomfattande kall (da`wa shāmila) for å nå alle dei religiøse måla våre på feltet for vitenskap, tru og åtferd, og på områda samfunn, politikk og økonomi*». ⁶³ Kva vil det seie? For det fyrste må NIF ha hatt eit sett religiøse mål som dei skulle applisere på alle desse områda:

Desse måla omhandlar alle livets aspekt for å reinse trua (‘aqīda) og det åndelege medvitet, byggje opp under religiøs kunnskap, styrke moral (akhlāq) og mellommenneskelege handlingar (mu‘āmalāt), betre livsvilkåra og å ha politisk innsats for å oppnå integritet, rettferd og reinleik i styresettet. ⁶⁴

I denne samanhengen kan ein lese det som at NIF ynskte å islamisere alle desse feltet med bakgrunn i kallet, den gudgjevne oppgåva si. Omgrepet «islamisere» tyder i utgangspunktet å gjere noko meir islamsk. ⁶⁵ Det vil altså seie at NIF ynskte at islam som religion skulle få større innverknad på alle desse områda. Då må ein forstå det som at både vitenskapane, tru og åtferd, samfunnet, politikken, og økonomien måtte forståast ut frå islamske forståingsrammer, men også fysiske islamiseringstiltak. Denne islamiseringa skulle også gå utover eit endeleg mål om å oppnå det rettferdige styresettet, det omhandla også slik NIF skreiv, ein føregående prosess om reform av samfunnet.

Det skulle innebere ein altomfattande reform, som skulle revolusjonere måten folkesetnaden forstod både Sudan og verda på. På den måten handla det ikkje berre om NIF og medlemmane deira. Målet var ei full endring av korleis folk handla. Ei endring av korleis folk skulle utføre daglegdagse oppgåver, tenkje og handle med kvarandre. Ei mogleg tolking av målet om den «*altomfattande kulturelle oppvakninga*», ⁶⁶ er at det var meint å ta form som ei endring av den kollektive mentaliteten i samfunnet, som *al-dā`iyya* skulle utføre på individnivå.

Det er med andre ord ein stor visjon for framtida NIF presenterer i kulturprogrammet, men det gjev også utgangspunkt for vidare spørsmål. Til dømes, kva var problema NIF skulle løyse i

⁶³ NIF (1988) s. 4.

⁶⁴ NIF (1988) s. 4.

⁶⁵ Det norske akademis ordbok s.v. «islamisere.» 26.08.2019. <https://www.naob.no/ordbok/islamisere>.

⁶⁶ NIF (1988) s. 4.

samfunnet, og korleis? For å svare på det må ein undersøkje Kulturprogrammet i større samanhengar, både i Sudan og i den islamske verda. Det skal me gjere i dei fylgjande kapitla.

Oppsummering

I byrjinga av denne analysen stilte me spørsmålet: Korleis kan ein forstå dokumentet *al-barnāmaj al-thaqāfi*? For å undersøkje spørsmålet har me mellom anna analysert korleis dokumentet er strukturert, kva som står skrive og korleis det uttrykkjer meiningar om partiaktivisten. Gjennom analysen har me funne ut at det er fleire ulike måtar å forstå Kulturprogrammet på. For det fyrste var det meint som eit opplæringsprogram for å lære opp medlemmar av NIF i kunnskap om islam og det sudanske samfunnet. For det andre kan det vere eit partiprogram for å rekruttere nye medlemmar til Den nasjonale islamske fronten. For det tredje kan det vere ein islamiseringsplan, ein plan for å skape nettverk av partiaktivistar som skal spreie det islamske kallet til NIF. At ein kan forstå Kulturprogrammet på tre ulike måtar, gjer ikkje ein av dei sann og dei to andre falske. Det mest sannsynlege er ein kombinasjon av alle tre forståingsmåtane.

Partiaktivistane (*dā'iyā*) var subjektet teksta tala direkte til, men og dei som fysisk var meint å gå gjennom opplæringsprogrammet som NIF har laga til i Kulturprogrammet. Det fyrste dei skulle gjennom [i vår tolking] var studieemna i dei islamske vitenskapane. Der skulle dei skape seg ei god forståing av korleis det var å leve som ein «sann muslim», før dei skulle studere emne som omhandla historia til samfunnet og Kulturen i Sudan fram til 1988, for å identifisere problema som rådde i samfunnet i samtida. Føremålet med å sette seg inn i båe typar kunnskap var at partiaktivistane skulle sette kunnskapen om Sudan inn i islamske forståingsrammer.

Kapittel 4

Dei sudanske problema og Kulturprogrammet si løysing

I kapittel 3 undersøkte me korleis ein kan forstå Kulturprogrammet basert på å analysere kva som faktisk står i dokumentet. Analysen produserte tre moglege forståingsmåtar av Kulturprogrammet. Partiprogram for å tydeleggjere NIF sine standpunkt, opplæringsprogram for partiaktivistane og islamiseringsplan for det sudanske samfunnet. Grunnlaget for alle desse tre forståingsmåtene er at NIF gjennom Kulturprogrammet presenterte løysingane til problema i det sudanske samfunnet. Slik kan ein altså sjå Kulturprogrammet som eit svar på spesifikke problem. Dette kapittelet skal difor analysere NIF sine politiske intensjonar og ambisjonar i 1988 for å undersøkje korleis Kulturprogrammet med sine partiaktivistar kunne fungere som løysing til desse problema.

Den politiske situasjonen

Politisk kaos i Sudan

Gjennom denne analysen skal me med andre ord undersøkje kva problem som var rådande i Sudan i 1988, og korleis NIF gjennom Kulturprogrammet føreslo å løyse dei. Difor vil det vere relevant å diskutere i kva politiske omstende NIF fann seg i tida rundt juni 1988. Det er fordi me då, frå ein politisk ståstad, kan byggje oss ei forståing for kvifor programmet vart formulert på den måten me har lest det. Det fyrste me kan spørje oss er difor: kva var den direkte samanhengen Kulturprogrammet vart publisert i? Når me skal diskutere dette spørsmålet må me ta utgangspunkt i lese måten «Kulturprogrammet som politisk partiprogram».

Månaden og året som står trykt i Kulturprogrammet er juni 1988, men nokon nøyaktig dato er ikkje tilgjengeleg.¹ Denne informasjonen bør likevel vere nok til å hjelpe oss i gang. Så kva var den politiske situasjonen Den nasjonale islamske fronten fann seg i tida fram mot juni 1998?

Det sudanske parlamentsvalet i april 1986 var det fyrste frie nasjonale parlamentsvalet sidan 1968, året før Ja'far Numayri kuppet makta. Abdelwahab El-Affendi skriv at valet var eit «sjokk» for dei etablerte partia, og ein skuffelse for NIF.² Sjokket kom som ei fylgje av at NIF gjorde det beste valet i den islamske rørsla i Sudan si historie og fekk i valet 54 av 264 seter i

¹ NIF (1988) s. 2.

² El-Affendi (1991) s. 141.

parlamentet.³ Etter valet var dei hakk i hæl etter landets neste største parti, Sayyid Uthman Mirghani sitt Demokratiske unionistparti (DUP) som fekk 64 seter i parlamentet.⁴ Dei hadde også fått meir enn halvparten så mange som Sadiq al-Mahdi sitt parti, Umma. Dei fekk 101 seter.⁵ Til skilnad oppnådde islamistane gjennom Den islamske charterfronten (ICF) 5 seter i parlamentsvalet i 1968.⁶ For dei tradisjonelle partia betydde dette at NIF, som landets tredje største parti, var ei faktisk politisk makt dei måtte forholde seg til, uavhengig om det var i opposisjon eller i posisjon.

Frå NIF sin ståstad kan ein sjå dette biletet frå ei anna side. Dei hadde i hovudsak fått oppslutting frå stemmekretsane i dei urbane strøka i landet. Dei fekk 13 av setene frå kretsane i Khartoum, fire frå dei sentrale og nordlege kretsane respektivt, tre frå Kordofan og eit sete frå den austlege regionen. Ein av dei største skuffelsane for NIF var, i fylgje Abdelwahab El-Affendi, i Darfur. Til tross for at det var der Brorskapet hadde si mest utvikla organisasjonsgrein, fekk NIF berre to seter.⁷

Valresultatet syner at NIF ikkje hadde greidd å trengje heilt igjennom i dei tradisjonelle Umma-områda, men at dei i større grad hadde greidd å overtyde veljarar frå DUP. Resultatet syner også at NIF hadde blitt ei politisk kraft dei andre politiske partia innanfor parlamentariske strukturar no måtte ta omsyn til.⁸ Sjølv om NIF vart utelate frå deltaking i det nye styret til al-Mahdi dei to fyrste åra etter valet, stilte islamistane sterke i opposisjon. Det var også Mirghani i DUP si avgjersle å utelate dei, til tross for al-Mahdi i Umma sine ynskjer om å inkludere NIF.⁹ Denne koalisjonen kollapsa fyrste gang etter berre nokre få månader. Mellom august 1987 og april 1988 var Sudan teknisk sett utan styre på grunn av manglande semje mellom dei to partia.¹⁰ Denne usemja hadde bakgrunn i regjeringa si manglande emne til å takle dei store problema landet stod ovanfor. Abdel Salam Sidahmed påpeiker kva kjernen i desse problema var: «the ever-deteriorating economic situation, the escalating civil war, and the rapidly collapsing public services and infrastructures».¹¹

³ El-Affendi (1991) s. 141.

⁴ Warburg (2003) s. 195.

⁵ Warburg (2003) s. 195.

⁶ El-Affendi (1991) s. 84.

⁷ El-Affendi (1991) s. 141.

⁸ El-Affendi (1991) s. 141.

⁹ Warburg (2003) s. 197 og 198.

¹⁰ Sidahmed (1996) s.150.

¹¹ Sidahmed (1996) s.150.

Rolla NIF spelte som opposisjon mot koalisjonen bidrog også til dette utfallet. Dei køyrde ein nådelaus kampanje både i parlamentet og gjennom deira omfattande pressenettverk der dei påpeikte korleis koalisjonsregjeringa hadde svikta Sudan.¹²

Ynsket til al-Mahdi om å inkludere NIF gjekk i oppfylling då koalisjonen kollapsa for andre gang, i mai 1988. Også denne gangen kollapsa regjeringa som fylgje av politisk usemje om korleis ein skulle takle dei store problema Sudan stod ovanfor. For å forsøkje å skape ei ny og meir stabil regjering, forma DUP, Umma og NIF ein koalisjon med al-Mahdi som leiar.¹³

NIF i forhandlingsposisjon?

Forløpet til korleis den nye koalisjonsregjeringa tok form er særleg viktig for å poengtere kva situasjon Kulturprogrammet vart publisert i. Det er fordi tidspunktet understrekar i kva politisk posisjon NIF var i då dei gav ut Kulturprogrammet i juni. Likevel må ein i dette tilfellet også framheve at dette er eit punkt forskingslitteraturen er usamde om. På den eine sida skriv Gabriel Warburg at NIF vart med i regjeringa i mai. Abdelwahab El-Affendi gjer på si side eit poeng ut av at NIF var i forhandlingar fram til regjeringa forma i juli. På ei tredje side nemner ikkje Abdel Salam Sidahmed kva månad NIF tok del i koalisjonen.

Om ein fylgjer Abdelwahab El-Affendi sitt hendingsforlaup var NIF ein sentral spelar i forhandlingane mellom Umma og DUP. I mai 1988 vart NIF invitert av al-Mahdi til å ta del i den nye regjeringa, kalla Nasjonal Semje (*wifaq al-watani*).¹⁴ Som fylgje av «hissige interne diskusjonar»¹⁵ drog forhandlingane stadig lenger ut. Det førte til at NIF ikkje tok del i regjeringa før i juli 1988.¹⁶

Det vil seie at NIF publiserte Kulturprogrammet i månaden mellom dei tok del i forhandlingar og dei vart del av regjeringa. NIF sat med andre ord som eit sentralt forhandlingskort mellom Umma og DUP i sentrum av eit storstilt politisk drama. Men korleis kan desse omstenda ha påverka utforminga av Kulturprogrammet? Og korleis kan det ha påverka det NIF sin intensjon?

I den direkte politiske situasjonen gjev dette opning for to moglege tolkingar. For det fyrste kan det ha etablert eit behov hjå NIF for å distansere seg ytterlegare frå dei andre partia. Det vil seie at Kulturprogrammet fungerte som ein reiskap for NIF til å tydeleggjere politikken sin ovanfor

¹² Sidahmed (1996) s. 150.

¹³ Warburg (2003) s. 198.

¹⁴ Warburg (2003) s. 198.

¹⁵ El-Affendi (1991) s. 188.

¹⁶ El-Affendi (1991) s. 188.

veljarane sine. Med ei slik tolking skulle NIF sin intensjon med Kulturprogrammet vere ein måte å skape større oppslutnad for partiet, skape folkeleg engasjement rundt politikken deira og engasjere veljarane til å slutte seg til Kulturprogrammet.

For det andre er ei anna mogleg tolking at NIF meinte å bruke Kulturprogrammet for å tydeleggjere visjonen sin om det sudanske samfunnet ovanfor koalisjonspartnarane, og kva dei ynskte å oppnå i regjering. Det vil seie at Kulturprogrammet kan ha vore ein direkte del av forhandlingane, der Kulturprogrammet med det innhaldet som er i det, kan ha utgjort eit av forhandlingskorta. Det er likevel i denne samanhengen viktig å understreke at det er lite sannsynleg at Kulturprogrammet i si «opphavlege» form vart skrivi med føremålet å forhandle om regjeringsposisjon. Dette skal me diskutere vidare i neste kapittel, men poenget er at det kan ha blitt tilpassa til og brukt i denne samanhengen.

Om ein tek utgangspunkt i Gabriel Warburg sitt hendingsforlaup, ville NIF allereie vore i regjering medan dei gav ut programmet. Det gjev grunnlag for å forkaste argumentet om at Kulturprogrammet kan ha vore eit forhandlingskort i den politiske formingsprosessen. På den andre sida gjev det ikkje grunnlag til å forkaste argumentet om at Kulturprogrammet kan ha vore ein reiskap for å tydeleggjere politikken sin ovanfor sin eigne (og andre) veljarar og dei andre politiske partia. Det er fordi ein kan hevde at NIF hadde ein taktisk politisk intensjon om å publisere Kulturprogrammet i juni, uavhengig om dei var i regjeringsforhandlingar eller i regjering.

Det er altså rimeleg å anta at NIF posisjonerte seg ovanfor både folkesetnaden og dei andre politikarane slik at dei kunne gjennomføre politikken i Kulturprogrammet og løyse problem og utfordringar dei meinte Sudan stod ovanfor.

Resultat av ein intern kongress?

Eit anna perspektiv som kan diskuterast i denne samanhengen er meir direkte kopla mot partiaktivistane. Då al-Turabi skipa til NIF på ein kongress i 1985 der over 3000 delegatar møtte, vidareførte han mykje av den same overordna organisasjonsstrukturen for styring av medlemsmassane som tidlegare, likevel med nokre små endringar. Generalkongressen, som NIF vart skipa på, skulle frå då av møtast kvart tredje år.¹⁷ Den andre generalkongressen til NIF vart difor samla i januar 1988, der dei ikkje berre valde nye leiarar, men mellom anna avgjorde

¹⁷ El-Affendi (1991) s. 144.

strategiske planar for det vidare arbeidet deira. Generalkongressen i 1988 er sannsynlegvis lite utforska, og strategiplanar frå den finst tilgjengeleg på SMI. Poenget i denne samanhengen er at det er mogleg at Kulturprogrammet var eit resultat av eit arbeid som vart gjort på den kongressen. Det var med andre ord mogleg å skrive eit slikt program mellom januar og juni. Eit dokument som ville vore særleg interessant å undersøkje i denne samanhengen er pamfletten *Forhold i Sudan og utanrikspolitikken* (*‘Alāqāt al-sūdān wa siyāsatihi al-khārijīya*) frå Den andre generalkongressen til NIF den 16.01.1988.

Den økonomiske utviklinga til den islamske rørsla, og særleg Brorskapet frå seint 1970-tal av, hadde lagt til rette for nye og meir omfattande aktivist-aktivitetar. Mellom anna hadde dei daglege utgjevingar av ei avis, *al-Raya*, og mange nye velgjerdorganisasjonar, som til dømes: Womens Vanguard of Renaissance, Youth Society for Construction, Association for Southern Muslims, The Islamic Da’wa Organisation, og Union of Muslim Literary Men.¹⁸

Det var fulltidsaktivistar løna av NIF som, etter 1985, dreiv avisa og desse organisasjonane, men meir enn 50 av dei fylgde med inn i parlamentet då NIF i mai eller juli 1988 gjekk inn i regjering.¹⁹ Den mest sannsynlege direkte årsaka til at NIF publiserte Kulturprogrammet er difor at dei trengte nye aktivistar til å både drive arbeidet til mellom anna desse organisasjonane og avisa *al-Raya*, samt å breie arbeidet vidare ut i samfunnet.

Dei ulike løysingane

Likevel er det NIF sine langsiktige mål som pregar Kulturprogrammet. Korleis skulle NIF bruke programmet for å løyse problema i samfunnet? Og kva var desse problema? Som me slo fast i kapittel 3, var partiaktivisten (*al-dā’iya*) aktøren som Kulturprogrammet retta seg mot, og etter at han hadde utdanna seg gjennom Kulturprogrammet, var det han som skulle ut i samfunnet for å sette prosjektet for å reformere den sudanske folkesetnaden, staten og kulturen ut i livet. Det skulle vere basert på at han hadde eit ynskje om å løyse desse problema.²⁰ Det inneber på den eine sida at *al-dā’iya* måtte ha konkrete løysingar på konkrete samfunnsproblem. På den andre sida skulle han også lære om dei større, meir strukturelle problema samfunnet stod ovanfor.²¹ Ein kan altså dele desse inn i to kategoriar, ei lokal løysing for dei konkrete problema og ei nasjonal løysing for dei strukturelle problema.

¹⁸ El-Affendi (1991) s. 115 og 144.

¹⁹ El-Affendi (1991) s. 115 og 144.

²⁰ NIF (1988) s. 5.

²¹ NIF (1988) s. 35.

Den lokale løysinga

På vegen til utkantane

Kulturprogrammet var altså ikkje berre meint å vere eit program for å utdanne partiaktivistar av allereie medlemmar av NIF, det var også ein plan for ein faktisk gjennomføring av Kulturprogrammet for folk utan band til partiet. Dette uttrykkjer NIF eksplisitt mellom anna gjennom setninga: «*Dette programmet skal implementerast (tanfīdh) i områder der dei lærde ('ulamā') ikkje er tilgjengelege*».²²

Det vil seie at det ligg fleire steg i gjennomføringa av Kulturprogrammet. Fyrste steg var at partiaktivistane skulle studere innhaldet i det. Slik det vart diskuterte i kapittel 3 innebar desse studia mellom anna at *al-dā'iya* gjennom Kulturprogrammet skulle lære å plassere sekulær kunnskap inn i islamske forståingsrammer. Det andre steget var den faktiske gjennomføringa ute i felten. Det finst ikkje noko fasitsvar på kvar dette var, fordi Sudan, slik me såg i kapittel 2, aldri utvikla ei eiga klasse *'ulamā'* på same måte som andre muslimske statar.²³

Som Abdelwahab El-Affendi peiker på, beheldt dei fleste som tok utdanning for å bli lærd på *al-Ma'had* i Omdurman sterke band til det islamske sufi-etablisementet. Til dømes sende Sufi-sjeikar sønene sine til al-Azhar i Kairo eller til al-Mahad i Omdurman for å studere. Difor utvikla det seg heller ikkje ei sterk klasse lærde derfrå, men det El-Affendi kallar ei ny påverknadsrik klasse sufi-*'ulamā'*.²⁴ Det vil seie ei klasse lærde som vart klassisk islamsk utdanna, men likevel hadde sterke band til læretradisjonane i sufibrorskapa. Loimeier påpeiker på si side at desse for det meste fungerte som byråkratar og lærarar i dei urbane sentrum. I hovudsak i Khartoum og områda rundt.²⁵

Om det var denne klassa NIF meinte, kan ein ikkje stadfeste. Det vil seie at ein ikkje kan spesifisere den tenkte utføringa av Kulturprogrammet berre til landsbygda. Kanskje det NIF eigentleg meinte var å utføre programmet der reformorienterte NIF-medlemmar, altså partiaktivistane, ikkje var tilgjengelege frå før? Dei hadde teke nytte av situasjonen dei urbane fattige var i, og etablert velgjærdsorganisasjonane blant dei. Ved å skaffe seg økonomiske midlar rørsla tidlegare ikkje hadde hatt tilgang på, hadde dei på tidleg 1980-talet greidd å trenge gjennom til denne store og veksande gruppa i utkantane av dei store byane. Valresultatet tyder også på at det var utanfor dei store byane NIF ikkje hadde greidd å skaffe seg oppslutnad.

²² NIF (1988) s. 8.

²³ Warburg (2003) s. 2.

²⁴ El-Affendi (1991) s. 41.

²⁵ Loimeier (2016) s. 230.

Likevel kan ein ikkje hevde at programmet ikkje også skulle settast i verk blant dei urbane fattige, men partiaktivistane skulle også til distrikta. Det ein ikkje kan spesifisere er nøyaktig kvar, og blant nøyaktig kven, for det som er klårt, er at partiaktivistane var meint å utføre prosjektet sitt både i både landsbyar og byar i distrikta.²⁶

Det er mogleg det er difor eit av ferdigheitskrava til partiaktivistane var at dei måtte kunne «køyre bil og motorsykkel».²⁷ I denne samanhengen kan det vere relevant å tenkje seg at partiaktivisten trong både motorsykkel og bil. Som *Sudan's Infrastructure: a Continental Perspective* (2011), ein rapport frå Africa Infrastructure Country Diagnostic (AICD) slår fast, hadde Sudan ein av dei lågaste veg-tettleikane i Afrika. Ifylgje rapporten hadde Sudan berre fire hovudvegar, og alle desse sprang ut frå hovudstaden Khartoum. Desse hovudvegane hadde i utgangspunktet ikkje som mål å knyte hovudstaden saman med dei ulike regionane i landet, men i staden å knyte hovudstaden til nabolanda.²⁸ På den eine sida vil det seie at vegane var til for å byggje økonomi og handel, noko som i sin tur kunne ha innverknad på infrastrukturen dei innanlandske regionane imellom. På den andre sida slår AICD-rapporten fast at infrastrukturen innanlands i stor grad har vore neglisjert og ikkje-eksisterande. Rapporten peiker mellom anna på at sjølv hovudvegane hadde låg trafikk-tettleik, og at dei på sitt beste var usamanhengande.²⁹

Sjølv om denne rapporten er frå 2011, kan han seie noko også om forholda partiaktivistane skulle ta omsyn til i 1988. Desse nedslåande resultata kom etter ei, i sudansk samanheng, enorm infrastruktursatsing i samband med oljeverksemda og kinesiske investeringar på 2000-talet, med ei nesten dobling av vegkilometer.³⁰ I tillegg påpeiker Sidahmed at infrastrukturen i 1988 var på randen av kollaps.³¹

Audiovisuelle hjelpemiddel og analfabetisme

Så langt i analysen har me teke utgangspunkt i at NIF la planar for at Kulturprogrammet skulle gjennomførast utanfor det politiske og økonomiske sentrum i Sudan. Dette perspektivet kjem

²⁶ NIF (1988) s. 8 og 30.

²⁷ NIF (1988) s. 30.

²⁸ Ranganathan, Rupa og Cecilia Briceño-Garmendia. *Africa Infrastructure Country Diagnostic: Sudan's Infrastructure: A Continental Perspective*. The International Bank of Reconstruction and Development. Washington: The World Bank, 2011. s. 7.

²⁹ Ranganathan og Briceno-Garmendia (2011) s. 7.

³⁰ Ranganathan og Briceno-Garmendia (2011) s. 14.

³¹ Sidahmed (1996) s.150.

også fram i Kulturprogrammet sin presentasjon av konkrete metodar for å løyse konkrete utfordringar for utføringa av programmet:

«Det kan, blant desse studia og emna, finnast nokre [emne] som ingen i landsbyen eller byen er gode på. Dette problemet kan løysast ved å putte lydband i noko av materialet, fram til det lettare kan formidlast gjennom [anna] visuelt eller auditivt utstyr. I det store og heile, alle emna frå dette programmet føreslår både ein stad for undervisning og ein referanse til kjeldene frå boka, pamfletten eller opptaka osv.»³²

Dette kan også tolkast som at audiovisuelle verkemiddel skulle brukast på grunn av ein mangel av gode og utdanna pedagogar i landsbyane eller i byane, slik at NIF kunne få fram budskapet sin uavhengig av om det fanst lærde med spesifikk nok kunnskap tilgjengeleg eller ikkje.

På ei anna side kan det også ha samanheng med at eit av NIF sine eksplisitt uttalte mål i Kulturprogrammet gjennom partiaktivisten var «sosialt arbeid, *da'wa* og reform»,³³ for å mellom anna «eliminere analfabetisme».³⁴ Dette målet må ha direkte samanheng med Sudan sitt låge nivå av lese- og skrivekunne. I år 2000 kunne 61,35 prosent av landets folkesetnad skrive og lese.³⁵ Det var mot eit verdsgjennomsnitt på 81,48 prosent same året.³⁶ Det er difor sannsynleg at NIF planla å leggje ved hjelpemidla både fordi landsbyane mangla pedagogar, og at delar av folkesetnaden i distrikta i utgangspunktet ikkje hadde god nok lese- og skrivekunne til å forstå den fulle meininga i Kulturprogrammet. NIF tok med andre ord omsyn til at dette var gjeldande problem i det sudanske samfunnet då dei forma Kulturprogrammet.

Men kvifor skulle NIF sende partiaktivistar ut i samfunnet for å utrydde analfabetisme? For å svare på dette spørsmålet, må me undersøkje kva intensjonane deira kan ha vore med det. På den eine sida kan det ha vore ei tenkt handling basert på godvilje. Dei vil seie at *al-dā'īya* gjennom å hjelpe folk med lese- og skrivekunna, var meint å gjere det slik at folkesetnaden skulle få betre moglegheiter til å klare seg i ei meir moderne verd.

På den andre sida kan det ha vore for å forsøkje å breie ut den folkelege oppslutnaden til NIF. Den islamske rørsla i Sudan, slik me såg i kapittel 2, vaks fram hovudsakleg blant ein moderne

³² NIF (1988) s. 8.

³³ NIF (1988) s. 19.

³⁴ NIF (1988) s. 19.

³⁵ The World Bank, «Literacy rate, adult total (% of people ages 15 and above) – Sudan.» 16.09.2019. <https://data.worldbank.org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS?locations=SD>

På grunn av mangelfull statistikk er år 2000 det næraste 1988 tilgjengeleg.

³⁶ The World Bank, «Literacy rate, adult total (% of people ages 15 and above) – Sudan.» 16.09.2019. <https://data.worldbank.org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS?locations=SD>

utdanna klasse, *affendiyya*, og valresultatet frå 1986 der NIF i hovudsak fekk stemmer frå det sentrale Sudan støttar opp under at dette framleis var tilfelle i 1988. Ein kan difor også vurdere *al-dā'īya* sin tenkte innsats for å utrydde analfabetisme som eit forsøk på å skape oppslutnad utanfor NIF sitt kjerneområde.

Eit rekrutterande program

Likevel er det eit aspekt ved dei audiovisuelle hjelpemidla som treng klårgjering. Kvifor skulle hjelpemidla i det heile teke leggst med studiematerialet om *al-dā'īya* likevel var til stades for å hjelpe til? Dette spørsmålet legg til grunn ei sterk avgrensing av rolla til *al-dā'īya*. Han var kanskje ikkje meint å direkte fungere som ein lærar på den måten at han skulle lære opp folk i budskapen i programmet, men i staden skulle fungere som eit førebilete:

Det er den praktiske sida hjå den reine Sunnaen som i detalj fortel om Bodberarens FVMH rettleiing i alle religionens saker og i alle livets aspekt. Bodberaren FVMH er den mest perfekte menneskelege modellen for å personifisere religionen i det faktiske livet. Difor var han rollemodell for dei vanlege muslimane, og eit mønster særskilt for forkynnarane (du'ā).³⁷

Det tyder med andre ord at lokalsamfunna sjølve skulle ha ansvaret for å gjennomføre programmet, etter at partiaktivisten som førebilete hadde introdusert det for dei. Med ei slik tolking kan ein sjå føre seg at partiaktivisten skulle gje ei innføring i korleis ein skulle tileigne seg budskapen til NIF, og på ulike måtar legge til rette for at folk skulle studere programmet sjølve, slik dei sjølv hadde gjort.

Dette perspektivet opnar for ei ny tolking. Den baserer seg på at ein har partiaktivistar sendt frå NIF som organisasjon ut i felt for å spreie det islamske kallet (*da'wa*). I denne samanhengen representerer også Kulturprogrammet NIF sin *da'wa*. Målet blir soleis å skape nye lokale partiaktivistar. Då er det nærliggande å tenkje at det er desse nye *lokale* aktivistane som skulle løyse dei lokale problema.

Hovudpoenget med dette, i tillegg til å klårgjere korleis *al-dā'īya* moglegvis skulle gjennomføre programmet, er å prove at NIF faktisk hadde ein intensjon om å implementere (*tanfīdh*) programmet i lokalsamfunn. Ein av intensjonane må, som vist, ha vore rekrutteringsføremål. Gjennom opplæring i budskapen NIF presenterer gjennom Kulturprogrammet skulle nye

³⁷ NIF (1988) s. 11.

partiaktivistar rekrutterast i utkantane, nettopp i dei områda NIF ikkje hadde klart å trenge gjennom til i dei politiske vala.

Al-dā'īya som velgjerar

Men kvifor skulle lokalsamfunna kome aktivistar frå NIF i møte gjennom Kulturprogrammet, om dei ikkje stemte på dei i politiske val? Eit interessant aspekt er at NIF peikte på at sosialt arbeid skulle vere ein viktig del av rolla til partiaktivisten, og det er nettopp i denne samanhengen velgjerdsorganisasjonane kjem inn i biletet:

Viktigheita av sosialt arbeid, gjennom det islamske kallet (da'wa) og reform. Til dømes:

- *Samverkande samfunn.*
- *Friviljug arbeid.*
- *Velgjerdsorganisasjonar.*
- *Hjelpe svake, støtte dei undertrykte, fred mellom menneska.*
- *Eliminere analfabetisme.*
- *Fremje ein kombinasjon av velgjerd.*
- *Fremje blanding av etnisitetar.*
- *Assistere giftemål.. osb.*
- *Etablere organisasjonar og støtte desse.*
- *Skape forbindelsar til samfunnsleiarane i distrikta.*³⁸

Det ein kan peike på i denne samanhengen er at NIF meinte det var viktig å fokusere på ulike typar sosialt arbeid på same tid som dei skulle spreie «det islamske kallet (da'wa) og reform».³⁹ Ein kan tenkje seg at sosialt arbeid skulle vere ein måte for partiaktivistane å få innpass i lokalsamfunna dei ikkje hadde greidd å trenge igjennom til i vala. Det vil seie at *al-dā'īya* skulle bruke sosialt arbeid, i tillegg til å «skape forbindelsar til samfunnsleiarane i distrikta»,⁴⁰ for å gjere det mogleg å spreie budskapet i Kulturprogrammet hjå folkesetnaden i distrikta.

³⁸ NIF (1988) s. 30.

³⁹ NIF (1988) s. 30.

⁴⁰ NIF (1988) s. 30.

I tillegg skulle partiaktivistane kunne «fyrstehjelp»⁴¹ og «alle andre ferdigheiter naudsynte i lokalmiljøet».⁴² Alle desse tiltaka kan ein tolke som praktiske metodar for å forsøkje å byggje tillit hjå lokalsamfunna. Sjølv om desse metodane kan klårgjere korleis ein kan forstå partiaktivisten og rolla hans, opnar det for nye spørsmål. Kvifor var det viktig at partiaktivistane skulle fremje til dømes blanding av etnisitetar? Ein måte å svare på dette spørsmålet på er å breie ut perspektivet og undersøkje større strukturelle problem ved det sudanske samfunnet.

Dei sudanske problema

Gjennom Kulturprogrammet kan ein identifisere mange slike strukturelle problem, mellom anna i samfunnsstrukturen, økonomien, lovverket og politikken.⁴³ Desse problema var ofte svært omfattande og har røter langt tilbake i den sudanske historia. Til dømes frå britanes forsøk på å byggje eit einskapleg Sudan under kondominiumsperioden gjennom å skipe ein statsstyrt ortodoks islam,⁴⁴ eller dei gamle stammekonfliktane mellom arabiske stammar som Misiriyya og Rizaiqat.⁴⁵ Sentrum- periferiperspektivet er ei vinkling som kan hjelpe til med forståinga av dei tilsynelatande evigvarande problema.

Konfliktane mellom sentrum og periferien

Den politiske administrasjonen i Sudan har «alltid» vore prega av eit svært sentralisert statsapparat. Nærmare bestemt har det politiske maktsentrumet, heilt sidan utanlandske krefter forsøkte å byggje ein moderne nasjonalstat for Sudan, vore sentrert rundt hovudstaden Khartoum⁴⁶ og nabobyen Omdurman,⁴⁷ byane som ligg midt i det arabiske kjerneområdet i møtet mellom Blå- og Kvitnilen. Det har vore med på å sikre arabisk dominans over statsapparatet og økonomien i Sudan.⁴⁸ Det vil seie at når me undersøker den politiske situasjonen NIF var i då kulturprogrammet vart gjeve ut, er det i hovudsak prat om ulike parti

⁴¹ NIF (1988) s. 31.

⁴² NIF (1988) s. 31.

⁴³ NIF (1988) s. 35.

⁴⁴ Salomon (2016) s. 46.

⁴⁵ Natsios, Andrew S. *Sudan, South Sudan, and Darfur: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press, 2012. s. 10.

⁴⁶ Warburg (2003) s. 12: Bygd som det administrative hovudsetet for det turko-egyptiske styret og fyrste gong hovdstad under turkiyya i 1833, og igjen under det anglo-egyptiske styret frå 1899.

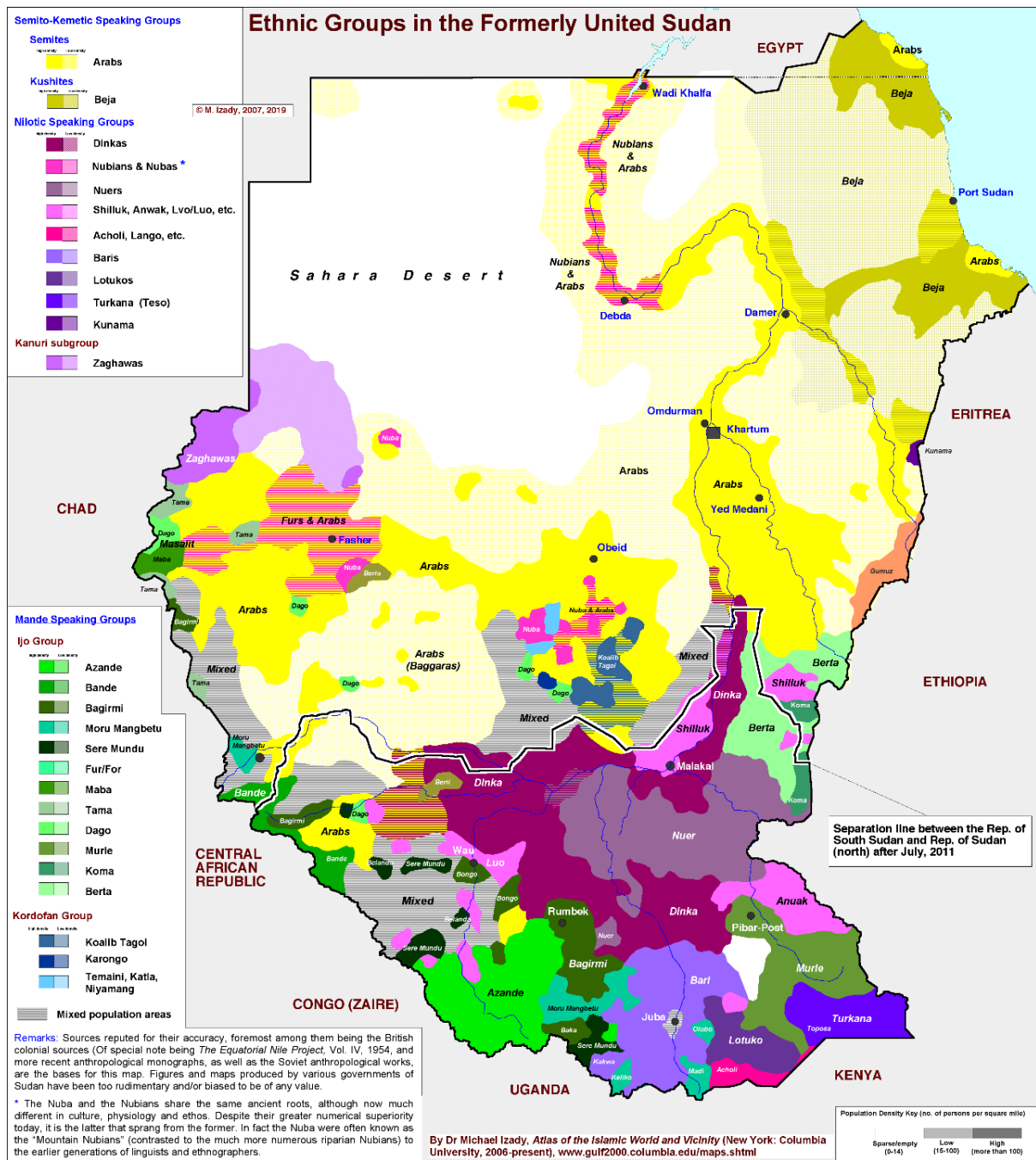
⁴⁷ Warburg (2003) s. 40: Hovudsetet under mahdiyya frå 1885.

⁴⁸ Aguda, Oluwadare. «*Arabism and Pan-Arabism in Sudanese Politics.*» *The Journal of Modern African Studies*. 1973 (2): 177-200. (1973) s. 181.

dominert av folk som identifiserte seg til den arabiske majoriteten i nord-Sudan. Det er til tross for at Sudan var (og framleis er) eit høgst heterogent land.

Før delinga av landet i 2011 kunne om lag 70 prosent av folkesetnaden kategoriserast som sudanske arabarar, medan den resterande 30 prosenten høyrde til ulike afrikanske grupper.⁴⁹ Biletet er også langt meir komplisert enn det. Desse prosentane kunne, i fylgje Andrew Natsios, igjen delast opp i 597 ulike stammar og understammar som prata 133 ulike språk og langt fleire dialekter- spreidd utover det som var Afrikas desidert største land etter areal. I tillegg var det ei sentral skiljeline. Nord for separasjonslina frå 2011 var nesten alle muslimar, medan sør for lina høyrde fleirtalet til ulike kristne grupper og animistiske religionar. Eit kart over territoria dei ulike etniske gruppene tradisjonelt har dominert, kan i denne samanhengen tydeleggjere skilnadane og gje oss betre oversyn (på neste side):

⁴⁹ Minority Rights Group International. «Minorities and indigenous peoples in Sudan.» 16.09.2019 <https://minorityrights.org/country/sudan/>.



50

Kartet syner ei grovinndeling av den etniske samansetninga i Sudan. Dei gule områda syner områda i Sudan som var dominerte av arabarar eller arabiskspråklege, det er desse områda ein meiner når ein pratar om det sentrale Sudan, særleg den gule strekninga langsmed Nil-dalen. Det grøn-gule området aust ved Raudehavet var områder dominert av dei Kushitt-språklege

⁵⁰ Kart «Sudan (formerly united), Ethnic Subdivisions» laga av Dr. Michael Izady ved Columbia University.

<http://gulf2000.columbia.edu/maps.shtml>. Rettighetene og bilete har vorte gjeve via e-post 12.09.2019.

Kommentar til kartet: Som me skal diskutere vidare har Sudan gått gjennom ein arabiseringsprosess (framleis i sving), difor såg nok kartet noko annleis ut i 1988). Det er også ei overordna inndeling av dei etniske gruppene, og syner ikkje undergruppene dei ulike etniske stammesamfunna er delt inn i.

Beja. I vest dominerte Zaghawa-stammene dei lilla områda, Fur dei oransje og Masalit dei grøne. Nord langs Nildalen var det Nubiarar og arabarar som dominerte, medan sør, langs Nuba-fjella dominerte Nuba og andre Kordofan-stammar. I sør-Sudan var det Dinka i sterk lilla og Nuar i blass lilla som dominerte kartet. Desse hadde nilotiske språk som morsmål, same språkgruppe som mellom anna Nuba nord i landet. I tillegg var det mange andre etnisitetar som prata nilotiske språk i lilla og Mande-språk i grønt.

Å kategorisere menneskje inn i slike grupper er også i seg sjølv ei utfordring. Sjølv om ein person var muslim, tydde ikkje det at personen hadde same identitet som naboen, eller at personen var islamist. Som Sean O’Fahey utdjupar det:

In Sudan especially, there is a constant need to remember the distinction between being a Muslim and being an Islamist [...]. To be a muslim in a Fur-speaking village in Jabal Marra means something different than to be a Muslim in a Ja’aliyyin village near Shendi on the Nile; to be a Fur Muslim or a Ja’ali Muslim in Khartoum has yet another significance. In turn, these meanings are different from deliberate adherence to a specific Islamist political ideology.⁵¹

Kjernen i sentrum-periferikonflikten var det ein kallar arabisering (*ta’rīb*) og islamisering (*aslama*). Det vil seie ein prosess der arabisk identitet og språk, og islam som religion spreidde seg gradvis. I Sudan skaut desse prosessane fart med Funj-sultanatet på 1500-talet og har halde fram heilt fram til våre dagar.⁵² Før frigjeringa av Sudan i 1956 fungerte desse prosessane i hovudsak på to måtar. For det fyrste vart ikkje-arabiske, ikkje-muslimske slavar inkludert i arabisktalande og muslimske familiar og samfunn, og tok til seg det arabiske språket, ein arabisk identitet og islam.⁵³ For det andre kunne muslimske ikkje-arabarar «bli til» arabarar.⁵⁴

Det siste poenget krev litt utdjuping. Til dømes budde muslimske afrikanske Fur-stammar vest i Sudan i relativt fruktbare områder rundt *Jabal Marra*. Fordi dei hadde moglegheit til å dyrke jorda var dei ofte bønder. Dei arabiske stammene derimot, var nomadiske og levde av å gjete store flokkar kyr i meir karrige område. Om ein person eller gruppe frå ei av dei afrikanske stammene opparbeidde seg ein stor flokk kyr og danna allianse med ei av dei arabiske stammene

⁵¹ O’fahey, Rex Shaun. «Islam and Ethnicity in the Sudan.» Journal of Religion in Africa. 1996 (3): 258-267. s. 259.

⁵² Sharkey, Heather J. «Arab Identity and Ideology in Sudan: The Politics of Language, Ethnicity, and Race.» African Affairs. 2008 (426): 21-43, 2008. s. 22.

⁵³ I hovudsak frå Sør-Sudan, det vestlege Sudan og Etiopia.

⁵⁴ Sharkey (2008) s. 23.

kunne dei gradvis knyte seg til ein arabisk identitet gjennom til dømes språkleg assimilasjon og giftemål.⁵⁵ Over tid var identiteten med andre ord flytande.

Etter frigjeringa endra dette seg. Arabisering og islamisering vart offisiell statskontrollert politikk allereie i 1956. Arabisk vart innført som offisielt språk for heile landet, og islam vart innført som statsreligion. Sjølv om britane, slik me har sett, forsøkte å reislamisere nord-Sudan under kondominium, hadde dei ein annan politikk ovanfor sør. I sør oppfordra dei britiske misjonærar til å forkynne, og hindra muslimar i å gjere det same.⁵⁶ Under det fyrste militærregimet frå 1958 implementerte general Abboud «Missionary Societies Act», der han mellom anna utviste alle kristne misjonærar frå sør-Sudan, endra fridagen frå søndag til fredag, etablerte Koranskular, skifta språket ved alle skulane frå engelsk til arabisk, og forsøkte å gjere læringa islamsk.⁵⁷

Folk vart med andre ord tvungne til å lære seg arabisk, utan å ta til seg identiteten slik ein tidlegare hadde gjort det, gjennom det som kan kategoriserast som ein dynamisk prosess. Prosessen som før var viktig for at ulike etnisitetar kunne leve i lag, vart omgjort til offisiell politikk som skulle innførast omgåande. Slik gjekk også arabiseringa frå å ha ein konfliktløysande funksjon på lokalt nivå, til i større grad innehalde eit undertrykkjande ideologisk program, *arabisme*.⁵⁸ Sentralt i den sudanske arabismen var ei form for rasisme som i stor grad retta seg mot afrikanarane vest og sør i landet.⁵⁹ Arabarane i og rundt Khartoum naut privilegium og høg status på grunn av deira politiske og økonomiske makt, i tillegg til at dei bar ei «kjensle av overlegenheit» framfor resten av landet.⁶⁰ Ein kan altså prate om at ein «arabisk overherre-ideologi» utvikla seg.⁶¹ Det førte til vedvarande konflikhtar mellom den dominerande arabiske eliten i og rundt Khartoum og dei marginaliserte periferiane på alle kantar.⁶²

Det er i denne samanhengen NIF kjem inn i biletet. Dei var eit politisk parti og ei ideologisk rørsle som hadde både røtene sine og tilhengjarskaren sin i det arabisk-dominerte sentrum.

⁵⁵ Sharkey (2008) s. 23.

⁵⁶ Warburg (2003) s. 58.

⁵⁷ Natsios (2012) s. 43.

⁵⁸ Vanlegvis når ein bruker *arabisme* som omgrep har det samanheng med pan-arabismen og arabisk nasjonalisme og er ikkje i seg sjølv undertrykkjande. I Sudan har omgrepet også tilknytning til dette, særleg på grunn av kontakt med Libya og Egypt, men på grunn av den etniske samansetninga og ein lang tradisjon for slavehandel utvikla det seg også ein sterk rasistisk dimensjon rundt omgrepet blant arabarane.

⁵⁹ Sharkey (2008) s. 27.

⁶⁰ Aguda (1973) s. 199.

⁶¹ Sharkey (2008) s. 29.

⁶² Andre faktorar som førte til konfliktane var mellom anna sentralisering av ressursar, neglisjering av infrastruktur og offentlege tenester, ørkenspreiing.

Gjennom partiaktivisten skulle dei, slik me har sett, ut i distrikta, i landsbyane og i byane og byggje velfungerande samfunn i områder der styresmaktene i årtier hadde neglisjert infrastrukturen og offentlege institusjonar. Der var det heller ikkje meininga å ta omsyn til dei ulike språka blant dei ulike stammene:

Det arabiske språket er språket til den noble koranen og dei ærbare profettradisjonane (hadīth), så vel som språket til folket i Sudan. Det er naudsynt at forkynnaren (dā'iyā) kjenner språket og at han snakkar språket flytande både under preika i moskeen og [andre] offentlege møtestader. Det å skrive i aviser og magasin [skal] halde fram [med] å vere eit monopol for det arabiske språket. Me føreslår i dette studieprogrammet at kvart medlem av fronten [NIF], som ikkje har gjort det før, skal studere det arabiske språket. Me utviklar den grammatiske og retoriske kunnskapen [vår] og implementerer dette på områda for vår offentlege diskurs for å gjenopplive koranens språk i samfunnet vårt.⁶³

Det er eit paradoks at NIF gjennom Kulturprogrammet føreslo at dei skulle halde fram med islamisering- og arabisering av folkesetnadane i distrikta, nettopp fordi det har vore del av ein sterkt konfliktfremjande statsstyrt politikk etter 1956. Islamisering og arabisering var også ein del av rolla til partiaktivisten. Som me har diskutert skulle partiaktivisten ta på seg ei velgjerande rolle, gjennom til dømes å kjempe «*mot analfabetisme*» og «*hjelp undertrykte*» gjennom «*da'wa og reform*».⁶⁴ Eit anna aspekt ved denne velgjerande rolla, som ikkje naudsynleg har vore del av måten ein tradisjonelt har forstått ei slik rolle på, var at *al-dā'iyā* også skulle «*fremje blanding av etnisitetar*».⁶⁵ Det inneber at NIF hadde eit ynskje om å endre den etniske samansettinga i landet, og då i den mest sannsynlege retninga, til å bli arabarar.

Når ein les Kulturprogrammet i ljøs av sentrum-periferi-konflikten var ikkje Kulturprogrammet meint som ein måte å roe ned desse konflikt drivande prosessane, det var i staden meint som eit politisk middel for å framskande dei.

⁶³ NIF (1988) s. 15.

⁶⁴ NIF (1988) s. 30.

⁶⁵ NIF (1988) s. 30.

Det islamske lovverket

Men kva kan årsakene til at NIF ville framskande desse prosessane ha vore? Ein måte å finne moglege svar til det på, er å undersøkje eit av områda der den sudanske staten og samfunnet har gjennomgått ein islamiseringsprosess i nyare tid, i lovverket.

Spørsmålet om etablering av ei permanent grunnlov i Sudan har stått i sentrum av den politiske scena i landet heilt sidan frigjeringskrigen i 1956, ikkje berre for den islamske rørsla. Det har også vore blant dei avgjerande faktorene til fleire av etterkolonitid-regima sine fall. Den grunnleggjande konflikten rundt grunnlova har vore i kva grad ho skal vere basert på *sharia*. Men kva vil det seie at ei grunnlov er basert på sharia? For å svare på det må me undersøkje korleis islamsk lovgjeving har utvikla seg i Sudan.

Den fyrste sharia-lovgjevinga for heile Sudan vart introdusert i år 1900 gjennom seksjon 3 i *the Civil Justice Ordinance*. Denne lovgjevinga kom under kondominiumsstyret (1899-1956) og gjaldt i utgangspunktet eksklusivt muslimar imellom. Det var likevel ei opning for at ikkje-muslimar kunne dømmast under sharia om dei sjølve uttrykte ynskje om det. Lova kravde at muslimar i saker om mellom anna arv, giftemål og skilsmisse skulle dømmast under *sharia*.⁶⁶ Det vil seie at sharia berre skulle brukast i familieretten.⁶⁷ Det var likevel mogleg å bli dømd etter sharia i alle typar sivile saker dersom begge partar gav skriftleg samtykke.⁶⁸

På den måten var sharia-lovgjevinga i Sudan, og dømninga deretter, i utgangspunktet meint for alle muslimar i saker som gjekk under familielov. Det kan sjåast på som eit forsøk frå britane til å halde det som var att av den religiøst reformerande Mahdi-rørsla og sufirørslene i sjakk, dei frykta nye Mahdi-revoltar. Dette var ein del av britane sitt forsøk på å skape ein einskapleg religion i det pluralistiske Sudan, slik at landet kunne plasserast i inn i rammene av ein moderne nasjonalstat.⁶⁹

Sharia-lovgjevinga har vorte endra mange gongar etter frigjeringskrigen. I 1961⁷⁰ under Abboud vart lova utvida slik at sharia-domstolane kunne dømme etter sharia sjølv om ein eller begge partane var kristen eller jøde. Også under Numayri styrka sharia-lovane posisjonen sin. Sjølv om Numayri forsøkte å tone ned bruken av sharia-domstolane og slå dei saman med dei sivile

⁶⁶ Tier, Akolda M. «Islamization of the Sudan Laws and Constitution: Its Allure and its Impracticability.» *Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*. 1992 (2): 199-219. s. 200.

⁶⁷ Vikør, Knut. *Mellom Gud og stat: ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Oslo: Spartacus, 2003. s. 18

⁶⁸ Tier (1992) s. 200.

⁶⁹ Salomon (2016) s. 32.

⁷⁰ Lova vart oppheva då militærregimet vart kasta og den andre demokratiske perioden byrja i 1964. Den demokratisk valde regjeringa implementerte lova på ny i 1967 under *the Sharia Courts Act 1967*.

domstolane i den tidlege perioden av styret sitt, heldt dei både på funksjonen og autoriteten sin. Under septemberlovene i 1983 vart lova igjen endra, denne gongen vart alle referansar til at ein måtte vere muslim for å dømmast etter sharia fjerna.⁷¹ I tillegg innførte Numayri at strafferett skulle baserast på islam, inkludert *hudūd*, at provføringa skulle baserast på islamske prinsipp, der enkelte synder hadde særlege krav til provføring, og at prinsipp frå sharia frå då skulle brukast i alle tilfelle der det ikkje var spesifikk lovgjeving.⁷²

Sharia-lovgjevinga i Sudan breidde seg med andre ord gradvis i det sudanske samfunnet i løpet av 1900-talet, og fekk ein slags kulminasjon med septemberlovene. Denne utbreiinga tyder også ein gravis islamiseringsprosess av det sudanske lovverket, til tross for at (eller kanskje fordi) Sudan ikkje har hatt ei permanent grunnlov.⁷³

Sharia-spørsmålet og al-Turabi i 1988

Etter regjeringsforhandlingane i 1988 vart al-Turabi utnemnd både statsadvokat og justisminister på same tid i den nye regjeringa. I sine nye jobbar brukte al-Turabi tida si på å utarbeide ei ny straffelov for Sudan,⁷⁴ noko som lenge hadde vore eit mål for den islamske rørsla, til dømes gjennom Den islamske charterfronten (ICF). Til tross for at NIF i utgangspunktet støtta Numayri sine islamske septemberlovar,⁷⁵ laga dei eit islamsk alternativ til det, kalla kriminallovsforslaget (Criminal Bill, CB).⁷⁶ Det gjorde dei fordi det var stor motstand i Sudan mot septemberlovane, og folk meinte desse lovane var for strenge mot ein multietnisk og multireligiøs folkesetnad. Difor var det krav frå fleire hald om både ei sekulær straffelov, og ei sekulær grunnlov. CB vart presentert i september 1988, to månader etter at NIF kom til makta i regjering, og også dei inkluderte dei omstridde *hudūd*.⁷⁷

Abdel Salam Sidahmed argumenterer for at NIF var den stemma i Sudan som prata høgst om islamisering av heile landet (inkludert sør-Sudan). Likevel var det om sør-spørsmålet NIF synte seg frå si mest tvitydige side. I Sudan-charteret (1987) til NIF skreiv dei eksplisitt at dei ynskte å innføre eit føderalt system, der ikkje-muslimar skulle bli fritekne frå *shari'a*-lovgjeving.⁷⁸

⁷¹ Tier (1992) s. 202.

⁷² Tier (1992) s. 208.

⁷³ Til skilnad feira Noreg i 2014 200-årsjubileet for si permanente grunnlov.

⁷⁴ Warburg (2003) s. 198, s.213: Det islamske kodifiserte lovverket vart proklamert i 1991.

⁷⁵ Sidahmed (1996) s. 176.

⁷⁶ Sidahmed (1996) s. 180.

⁷⁷ Sidahmed (1996) s. 18.

⁷⁸ Sidahmed (1996) s. 172-173.

Likevel føreslo dei «*the most orthodox interpretation of the shari'a as in the case of the CB 1988*». ⁷⁹

NIF sine ynskje om å oppretthalde islam i lovverket på at intensjonen også var å islamisere gjennom statlege strukturar, det vil seie ovanfrå og ned. Motpolen mot dette blir, slik me undersøkte den lokale løysinga, islamisering frå grasrotnivå. Al-Turabi fekk med andre ord ikkje framskunda islamiseringa av lovverket i 1988, fordi det allereie var islamisert. Poenget var at dei kjempa i regjering for å oppretthalde det islamske lovverket.

Sør-problemet

Det gjorde dei på same tid som Den andre sudanske borgarkrigen (som var utløynt av septemberlovene) var inne i ein av krigens mest kritiske fasar. Bakgrunnen for denne kritiske situasjonen var at Sadiq al-Mahdi i 1986 hadde bestemt seg for å sende *Murahilin*-militsen til sør-Sudan. ⁸⁰ På sein-hausten reiste *Murahilin*-krigarar over grensa, og i løpet av vinteren 1987 hadde dei øydelagd fleire hundre Dinka-landsbyar og avlingane deira, i tillegg til å stele buskapen deira. Som fylgje av det måtte meir enn 250 000 menneskje flykte. Krigen hadde teke ei vending mot det meir grufulle. Menn vart drepne, kvinner valdtekte og ungar gjort til slavar. ⁸¹ Innan året 1988 var omme hadde meir enn 250 000 sør-sudanarar døydd av krigshandlingar, sjukdommar eller svolt, og meir enn tre millionar hadde flykta til flyktningeleirar eller til urbane områder. I områda rundt Khartoum hadde om lag to millionar sør-sudanarar busett seg i *shanty towns*. ⁸²

Den ekstreme valden i sør var altså eit omfattande «problem» som NIF i regjering stod ovanfor. Det var på den eine sida noko dei såg føre seg å løyse fredeleg via Sudan-charteret. ⁸³ Likevel var dei på den andre sida urokkelege med tanke på implementeringa av islamsk lov i sør. ⁸⁴

I 1988 var eskaleringa av krigen i sør-Sudan ei av sakene folkesetnaden i Sudan var opptekne av, og det vart raskt eit område for politisk maktdemonstrasjon blant dei politiske partia. Leiaren av Det demokratiske unionistpartiet (DUP), al-Mirghani, drog i november i 1988 til Addis Abeba for å forsøkje å gjere ende på borgarkrigen. I lag med SPLA kom han til semje gjennom

⁷⁹ Sidahmed (1996) s. 182.

⁸⁰ Ein Khartoum-kontrollert milits bestående i hovudsak av folk frå *Baqqara*, ei gruppering av etnisk arabiske nomadiske stammar. Seinare Janjawid.

⁸¹ Collins, Robert. «*Civil Wars in the Sudan.*» History Compass. 2007 (5): 1778-1805. s. 1785.

⁸² Collins (2007) s. 1785.

⁸³ Sidahmed (1996) s. 172-173.

⁸⁴ Warburg (2003) s. 200.

Addis Abeba-avtala. Avtala gav utgangspunktet for mellom anna ei våpenkvile, fjerning av islamsk lovgjeving, oppheving av unntakstilstanden, oppheving av alle politiske og militære avtalar med andre land og ein plan for framtidig, jamn distribusjon av naturressursar mellom alle regionane i Sudan. Då al-Mirghani returnerte til Khartoum med ei signert fredsavtale, vart han møtt av over ein million menneskje som synte si støtte for fredsinitiativet i gatene.⁸⁵

NIF var på si side misnøgd med denne avtala, nettopp fordi eit av utgangspunkta for ho var å trekkje tilbake islamsk lovgjeving. Ettersom dei var i regjering kunne dei nekte å skrive under på ho, noko dei valde å gjere.⁸⁶ Men enda viktigare for visjonen NIF presenterer i Kulturprogrammet, var at NIF greidde å samle over 100 000 tilhøyrarar til å demonstrere mot avtala.⁸⁷

I denne samanhengen kan ein trekkje fram at NIF i Kulturprogrammet skriv, som eit punkt under sakar som var viktige for rørsla: «*Måtar å mobilisere massane på, påverknaden på dei kollektive tankane og byggje initiativ i desse sakane*».⁸⁸ Dette perspektivet står også på lista under det som var viktig for «*Forsking på det politiske arbeidet*»,⁸⁹ nemleg «*Saker massane er opptekne av, påverke dei kollektive tankane [til massane] og byggje politiske initiativ i desse*».⁹⁰

Sjølv om desse sjølvstendige setningane står presentert i ei punktliste, kan dei fortelje om at NIF hadde intensjonar om å forsøkje å påverke dei politiske interessene til massane i 1988, i tida like før dei kalla til massedemonstrasjonar mot fredsavtala. I denne samanhengen må «massane» tyde folkesetnaden i det sentrale Sudan, det var deira stemmer som har hatt påverknadskraft på politikken (til dømes gjennom Oktoberrevolusjonen i 1964 og opprøret mot Numayri i 1985). Ein kan med andre ord hevde at NIF trong den nord-sudanske opinionen over på si side slik at dei politiske motstandarane deira ikkje skulle bruke krigen for å sette ein stoppar for deira sharia-planar. Det vil også seie at NIF hadde intensjonar om å forsøkje å manipulere måten «massane» tenkte på, slik at dei skulle få moglegheit til å verkeleggjere visjonen sin- uavhengig av om det bidrog til å svekke valden i sør eller ikkje. Det peiker i retning av at det var i det muslimske Sudan NIF meinte å sette Kulturprogrammet i verk- ikkje i dei kristne og animistiske områda i sør. Dette perspektivet kjem også til uttrykk om ein

⁸⁵ Warburg (2003) s. 199.

⁸⁶ Warburg (2003) s. 199.

⁸⁷ Warburg (2003) s. 199.

⁸⁸ NIF (1988) s. 29.

⁸⁹ NIF (1988) s. 29.

⁹⁰ NIF (1988) s. 30.

samanliknar desse politiske intensjonane til NIF om arabisering og islamisering, som partiaktivisten var meint å utføre, med John Garang sin visjon for Sudan.

Motstridande visjonar

Den krigande motparten til Khartoum i Den andre sudanske borgarkrigen var *Sudan People's Liberation Movement/Army* (SPLM/A). Dei var under leiing av John Garang (1945-2005), som i løpet av dei fyrste åra av krigen greidde å få store delar av landområda i sør under sin kontroll.⁹¹ Andrew Natsios presenterer i boka *Sudan, South Sudan & Darfur, what everyone needs to know* (2012) ein visjon han sjølv meinte John Garang hadde for Sudan. I fylgje Andrew Natsios bestod denne visjonen av tre hovudpunkt. For det fyrste argumenterte Garang for at arabarane rundt Khartoum saug til seg ressursane frå utkantane slik at dei kunne finansiere utvikling, utdanning og høgare levestandard i sentrum (sentrum-periferikonflikten). Dette gjekk ut over alle frå Beja i aust til Nubia i nord, og frå Fur i vest til Nuba og Funj sør i nord-Sudan, og til heile sør-Sudan. Garang ville knyte alle desse saman i ein sameint allianse for reform mot det ressurs-ekstraherande Khartoum-regimet.⁹²

For det andre måtte Sudan, på grunn av det multi-etniske og multi-religiøse perspektivet, bli ein pluralistisk sekulær stat. Det leier oss til det tredje punktet, at Sudan skulle halde fram som ein sameint stat på vilkåra av at punkt ein og to vart oppfylt.⁹³

Det fyrste ein i denne samanhengen kan legge merkje til er at NIF sin visjon, slik den har vorte tolka så langt, på overflata har fleire likskapar til Garang sin. Dei ynskte begge ein omfattande reform av den sudanske staten. Slik me undersøkte «den lokale løysinga» ville også NIF inkludere distrikta i sin visjon, gjennom arbeidet til *al-dā'iyā*. Likevel er det eit sentralt punkt som skil desse to visjonane frå kvarandre. Garang ynskte på si side å inkludere distrikta i nord for å skape ein felles front mot Khartoum for å oppnå eit sameint Sudan. På motsett side ville NIF i denne samanhengen knyte dei nordlege periferiane til seg for å hindre at krigen til Garang skulle forkludre planane om vidare islamisering.

Ein kan hevde at motstanden mot NIF si «ortodokse» tolking av islamsk lov representerer hovudproblemet som Kulturprogrammet var meint å adressere, også utover sør-problemet og dei andre direkte politiske årsakene. Motstanden mot islamiserings- og arabiseringsprosessene

⁹¹ Natsios (2012) s. 66.

⁹² Natsios (2012) s. 67.

⁹³ Natsios (2012) s. 67.

syner at ikkje ein gong i det sentrale Sudan tenkte alle med utgangspunkt i dei same forståingsrammene, sjølv om dei fleste var muslimar og i stor grad identifiserte seg som arabarar. Difor kan ikkje budskapet i Kulturprogrammet ha vore meint for dei muslimske lokalsamfunna i distrikta aleine, men også for lokalsamfunna i den sentrale delen av Sudan. Kulturprogrammet blir, for å nytte ei litt banal forklåring, eit middel for å få «dei andre», i heile det muslimske Sudan, til å semjast med NIF sin politikk.

Likevel er det eit aspekt med Kulturprogrammet som står att å undersøkje for å forstå *al-dā'īya* si rolle i NIF sin visjon. Kulturprogrammet var også meint å vere, som me slo fast i kapittel tre, eit religiøst og ideologisk opplæringsprogram. I kapittel fem skal me difor undersøkje kva NIF kan ha meint då dei peikte på at *al-dā'īya* ynskte å løyse problema i Sudan med religionen.

Oppsummering

I dette kapitlet har me undersøkt korleis Kulturprogrammet kunne fungere som ei løysing på problema i det sudanske samfunnet. Ved å analysere programmet utifrå to ulike perspektiv, det lokale og det nasjonale, har me identifisert fleire problem som rådde i Sudan i 1988 som *al-dā'īya* kunne fungere som svar til.

I det lokale perspektivet skulle *al-dā'īya* ta på seg ei velgjerande rolle og byggje samverkande lokalsamfunn. Det skulle innebere reint praktiske metodar, som til dømes å eliminere analfabetisme, assistere giftemål og fremje blanding av etnisitetar. Me tolka dette som at det var ein måte for å få innpass i lokalsamfunna slik at *al-dā'īya* kunne utføre den «eigentlege» oppgåva si, nemleg å overtude lokalfolk til å utdanne seg gjennom Kulturprogrammet. Det vil seie å utdanne nye partiaktivistar og å rekruttere fleire medlemmar til NIF.

Det nasjonale perspektivet tek oss til hovudproblemet Kulturprogrammet var meint å adressere: At Sudan var bygd opp av mange ulike etnisitetar med ulike språk, identitetar og levemåtar. Det sudanske samfunnet var med andre ord eit svært pluralistisk samfunn. Intensjonen til NIF, slik me har tolka det, var ikkje å byggje bru mellom desse, men å samle dei i ein felles front for å hindre at dei NIF-drivne islamiserings- og arabiseringsprosessane stoppa opp, og det var *al-dā'īya* sitt arbeid blant grasrota som skulle realisere det.

Kapittel 5

Den islamske løysinga: kallet til ein islamsk stat

Slik me har tolka Kulturprogrammet fram til no har al-dā'īya si hovudrolle vore å løyse dei politiske problema til NIF gjennom eit aktivt samfunnsengasjement. Det pluralistiske samfunnet i Sudan presenterte ei utfordring for NIF sine politiske målsettingar, difor var det viktig at partiaktivisten gjekk inn for å løyse dei fysiske problema lokalt for å legge til rette for at partiet sjølv kunne løyse problema nasjonalt. Men kva inneber det å løyse desse problema med religionen? Kva var den ideologiske budskapet i Kulturprogrammet som al-dā'īya skulle implementere i dei lokale samfunna? For å svare på desse spørsmåla skal me diskutere kulturprogrammet som ein islamiseringsplan forankra i ein breiare ideologi, islamismen på 1900-talet.

Islamisme og Islam

Før me set i gang med dette kapittelet er det å viktig å presisere at når ein nyttar omgrepet «eit ideologisk innhald» (islamistisk), er det skild frå «eit religiøst innhald» (islamsk). Det har samband med korleis ein definerer omgrepet islamisme til skilnad frå islam. Når ein diskuterer det ideologiske innhaldet, inneber det at nokon tek islam som religion i bruk med føremål om ei eller anna form for politisk vinning. For å bruke Bjørn Olav Utvik sine ord frå boka *Islamismen* (2010), kan islamisme definerast som «*en ideologisk retning som framhever at religionen islam ikke bare berører den enkeltes trosforhold, men inneholder gudegitte retningslinjer som bør styre også samfunnsmessige, juridiske og politiske forhold i muslimske samfunn*».¹

På motsett side kan ein difor definere det religiøse innhaldet som det som rører dei einskilde truande sine personlege forhold til Gud. Sjølv om dette forholdet var ein del av endringa NIF ynskte å skape gjennom partiaktivisten i Kulturprogrammet, vil det innebere ei detaljert undersøking av den islamske teologien i Kulturprogrammet og den religiøse debatten i samtida. Det er ein annan analyse som ville kravd ein breiare analyse av debatten i samtida i Sudan, noko som ville ført oppgåva langt utanfor rammene til ei masteroppgåve. I dette kapittelet er me i

¹ Utvik (2013) s. 25.

staden opptekne av korleis NIF gjennom Kulturprogrammet skulle islam som politisk reiskap (islamisme).

Kulturprogrammet og Det muslimske brorskapet

Slik me såg i kapittel to, gjekk Det muslimske brorskapet i Sudan aldri inn i politikken som eit eige samla parti. Kvar gong dei gav seg ut i politiske val, skipa dei til nye parti (gjennom ICF i 1965 og 1968 og NIF i 1986), med separat organisasjonsstruktur frå den i Brorskapet. Likevel var organisasjonsstrukturen i desse politiske parti i stor grad lik den til Brorskapet, det som vart omtala som «parallellparti». Desse politiske partia fekk i fleire samanhengar støtte på tvers av dei sosio-kulturelle skiljelinene på grunn av dei politiske ambisjonane dei hadde for det sudanske samfunnet. Til tross for dette var Brorskapet og parallellpartia bundne til kvarandre gjennom mellom anna kommunikasjon, den grunnleggande medlemsbasen og ideologi. At al-Turabi i 1964 var leiar for både Brorskapet og ICF kan fungere som eit døme på desse banda. I tillegg tok parallellpartia i bruk både ideologisk og politisk læremateriell som opphavleg var produsert av Brorskapet.²

I analysen av Kulturprogrammet er desse banda mellom Egypt og Sudan eit sentralt poeng. Det er fordi det finst døme på at materiellet ikkje ein gong vart skrive av Det sudanske brorskapet, men i staden av organisasjonen som av nokon omtalast som «*mor til alle islamistrørsler*»,³ nemleg Brorskapet i Egypt.⁴ Det vil i denne samanhengen seie at Brorskapet i Egypt eksporterte ideologien sin gjennom læremateriell til Det sudanske Brorskapet, som i sin tur omforma det til å passe inn i sudanske høve. Det finst likevel ikkje spor i dei skriftlege kjeldene som er tilgjengelege på at Kulturprogrammet var ein del av akkurat dette læremateriellet, men det er rimeleg å anta at denne koplinga gjeld også for Kulturprogrammet: «*It looks like the cultural program of Muslim brotherhood in Egypt but it seems to have been adjusted in its contents to suit with the Sudanese case*» (Ahmad Abu Shouk, personleg kommunikasjon på WhatsApp 22.08.2019). Ideen om Kulturprogrammet er difor ikkje naudsynleg originalt, korkje frå NIF eller Sudan. Ei heller er det sannsynleg at det opphavleg stammar frå 1988. Det er derimot meir sannsynleg at det stammar frå ein lengre tradisjon med liknande program, òg utanfor Sudan:

² Sjå kapittel 2.

³ Lia (1998) s. 1. (Denne noten viser berre til setninga innan hermeteikna).

⁴ El-Affendi (1991) s. 51.

Konklusjonen er at eit kvart program må tilpassast realiteten sine skifte, likeins er detaljane i utføringa naudsynte for at programmet lykkast. Det er avgjerande å fylgje opp dette programmet med kommunikasjon mellom basen (qā'ida) som utfører det og avdelinga for da'wa som styrer det, inntil det [programmet] utfyller manglane sine, retter ut feila sine og avvika er korrigererte.⁵

Ein kan tolke dette som at utviklinga av Kulturprogrammet har vore ein prosess. Det vil seie at Kulturprogrammet har blitt utvikla over tid, både utanfor og i Sudan. Det aukar sannsynet for at Kulturprogrammet slik me kjenner det frå 1988, kan plasserast inn i ei rekkje både sudanske og egyptiske kulturprogram. Programma i denne rekkja kan tenkjast ha blitt tilpassa for å passe til ein kvar situasjon landa (og den islamske rørsla) skulle finne seg i. Det vil seie at Kulturprogrammet har vorte endra over tid.

Til tross for at det er sannsynleg at det har vore fleire ulike kulturprogram i omlaup, er det ikkje gjeve at korkje brorskapa i Egypt og Sudan eller opplæringsprogramma hadde same funksjon og idear i 1935 som i 1988. Mellom anna har samfunnsendringar, skifte i generasjonar innan organisasjonane og ytre faktorar påverka utviklinga til organisasjonane, og det er rimeleg å anta at det har påverka både innhaldet i, og utforminga av opplæringsprogramma. Difor er det viktig å undersøkje nærmare korleis *da'wa* vart sett i system i Det muslimske brorskapet.

Det betyr at me også må undersøkje djupare nokre av poenga me i dei tidlegare kapitla la til grunn for forståinga vår av programmet. I kapittel 3 og 4 var utgangspunktet for undersøkingane at Kulturprogrammet var gjeve ut i 1988 og at det difor var meint å løyse problema som var i samfunnet på det tidspunktet. At ein hevdar Brorskapet i Egypt var forfattarane bak programmet på eit tidlegare tidspunkt enn 1988, gjer likevel ikkje desse konklusjonane utilstrekkelege. Fordi NIF tilpassa programmet til tilhøva i 1988, må dei ha hatt intensjonar om å løyse samtidige problem, og difor er ein del av løysinga (*hall*). I staden legg dette perspektivet til rette for at det i tillegg kan ligge noko meir i det, ei djupare undersøking av NIF sine intensjonar i eit breiare islamistisk perspektiv, særleg samanhangen mellom partiaktivisten (*dā'iyā*), kallet (*da'wa*) og Det muslimske brorskapet.

⁵ NIF (1988) s. 7.

Den fyrste egyptiske *dā`iya*?

Både *dā`iya* og *da`wa* har i ulike tydingar hatt lengre tradisjonar blant sjiittiske politiske rørsler i Iran, men då Brorskapet tok form i Egypt på 1930-talet vart *al-dā`iya*, i fylgje Patrick Gaffney etter kvart kjent som «*a dedicated activist, usually a young man, advocating the totalistic application of Islam*». ⁶ Den totale bruken av islam som visast til her, altså det synet *al-dā`iya* spreidde om islam, kan forståast som kallet (*da`wa*). Vidare skal me fyrst undersøkje korleis *al-dā`iya* fekk denne tydinga i ein Brorskapssamanheng, før den vidare undersøkinga går ut på å diskutere kva dette synet på islam var.

I 1936 skipa Brorskapet i Egypt til eit nytt prosjekt for å lære opp medlemmane sine i ideologien ⁷ og å reislamisere folkesetnaden som ikkje hadde tilknytning til Brorskapet. ⁸ Dette prosjektet omtalast som sommarkursa (*summer classes*), og målet med prosjektet var, etter fullført kurs, å sende deltakarane på ein måned lange reiser ut på den egyptiske landsbygda. Der skulle dei ta i bruk metodane dei hadde lært på kursa, for å forkynne, rettleie- og rekruttere til Brorskapets ideologi og organisasjon. ⁹ Etter det fyrste sommarkurset i 1936 vart deltakarane delt opp i grupper på to, til det som då blir 10 sommardelegasjonar (*summer delegations*). Desse delegasjonane fekk utdelt kvar sine område på landsbygda, der dei i løpet av månaden på reise forkynna og rettleia. ¹⁰

Sommardelegasjonane utførte reisene på frivillig basis, og brukte sommarferien på det. ¹¹ Difor fekk alle greinene i brorskapsstrukturen instruksjonar om å støtte og hjelpe studentane på alle moglege måtar, slik at dei skulle kunne gjere jobben sin og oppfylle pliktane som fylgde med. I tillegg til dette, donerte vanlege brorskapsmedlemmar pengar slik at alle utgiftene deira kunne bli dekt. ¹²

Brorskapet rekrutterte medlemmar som studerte ved al-Azhar og Universitetet i Kairo til å ta del på sommarkursa. Der skulle dei ta i mot praktisk og ideologisk trening i både forkynning og islamsk rettleiing. ¹³ Det var likevel ikkje ein kven som helst av studentane som kunne vere

⁶ Gaffney, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. London: University of California Press, Ltd, 1994. s. 33.

⁷ Lia (1998) s. 161.

⁸ Raciús, Egdunas. *The Multiple Nature Of The Islamic Da`wa*. Ph.D. avhandling, Universitetet i Helsinki, 2004. s. 167-171.

⁹ Lia (1998) s. 161, 164.

¹⁰ Lia (1998) s. 163.

¹¹ Lia (1998) s. 166.

¹² Lia (1998) s. 163.

¹³ Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press, Inc, 1969. s. 190.

med, det var eit spesialkurs for dei mest dedikerte studentmedlemmane av Brorskapet. 20 av desse møtte opp til det fyrste sommarkurset, ei veke med opplæring ved Brorskapet sitt hovudkvarter i Kairo, leia av Hassan al-Banna sjølv. Der studerte dei mellom anna ein 20-sider lang pamflett, som omhandla detaljerte metodar for korleis ein burde forkynne til dei ulike klassane dei meinte fanst i det egyptiske samfunnet, i tillegg til nyttfulle Profettradisjonar og Koranvers.¹⁴

Etter intensivveka vart dei nyomforma studentane overrekt ein attest på at dei hadde gjennomført kurset, kalla «Attesten for forkynning av kallet» (*risalat khitab al-da'wa*). Attesten vart overrekt på ein høgtideleg seremoni under Brorskapet sin årlege studentfest, og gav studentane retten til å forkynne og rettleie på vegne av Brorskapet.¹⁵

Brynjar Lia poengterer at desse sommarkursa var det fyrste handfaste resultatet etter Brorskapets forsøk på å rekruttere eigne aktivistar.¹⁶ For det fyrste legg det til grunn for at sommarkursa var ein målretta metode for å utdanne partiaktivistar. Her kan ein påpeike at Brynjar Lia nyttar omsettinga propagandist for *dā'īya*, medan Richard Mitchell nyttar omgrepet misjonær. I denne oppgåva held me oss til partiaktivist eller berre *dā'īya*.

Uavhengig av kva omsetting ein bruker, legg det på den eine sida til grunn for at det er mogleg dette ikkje er fyrste gongen Brorskapet har brukt omgrepet i samanheng med islamsk aktivisme. Likevel fungerer det på den andre sida som prov for at *dā'īya* hadde festa seg som omgrep i nettopp den tydinga, på andre halvdel av 1930-talet i Egypt. Det vil seie at partiaktivisten i 1988, til tross for landegrensene, hadde hatt ein meir enn 50 år lang tradisjon bak seg i organisasjonen. Det syner og at Brorskapet allereie på 1930-talet tok organisasjonsmateriale, av den typen denne oppgåva har gjeve namnet «opplæringsprogram for partiaktivistar», til nytte.

***Dā'īya* som del av den pedagogiske organisasjonsstrukturen**

Frå 1939 av endra sommarkursa seg i ei meir strukturert retning. Dei organiserte seg under eit eige nyskipa departement i Brorskapet, Sommarteamet for forkynning og rettleiing (*firqat al-wā'iz wa al-irshād al-ṣayfīya*), leia av Hassan al-Banna. Dei hadde mellom anna ansvaret for den praktiske og teoretiske opplæringa av kandidatar til eksamen.¹⁷ Struktureringa av kursa

¹⁴ Lia (1998) s. 163.

¹⁵ Lia (1998) s. 163.

¹⁶ Lia (1998) s. 163.

¹⁷ Lia (1998) s. 164.

innebar også ei utviding i fleire retningar. For det fyrste skulle rekrutteringsbasen frå då av også inkludere elevar frå dei vidaregåande skulane. For det andre skulle dei halde eksamen to gangar i året. For det tredje vart studiekrava utvida. For det fjerde utvida dei «Kurset for forkynning og rettleiing» til å bli eit to-vekes kurs.¹⁸

Den femte, og kanskje viktigaste utvidinga for *al-dā'īya*, var innføringa av eit rangsystem.¹⁹ Det vil seie eit meritokratisk system der kandidatane kunne forfremmast til nye nivå basert på opparbeidde ferdigheiter innan kunnskap og forkynning. Det vitnar om at Brorskapet i Egypt på 1930 og 40-talet hadde ei hierarkisk oppfatning av islamsk kunnskap (*'ilm*), der kunnskapen vart gradert i form av ulikt pensum for ulike vanskegradar.

I Det egyptiske brorskapet fungerte det slik at studentane måtte ha innfridd visse moralske og sosiale pliktar for å ta fyrste eksamen. Det innebar mellom anna å hugse to tredelar av Koranen, å studere Profetbiografien (*sīra*), den islamske jussen (*fiqh*) og den islamske historia. I tillegg måtte dei ha teke del på sommarklassa for forkynning og rettleiing. Eit særskild studiekrav var å studere boka *risālat al-jihād* av Hassan al-Banna for å få eit teologisk grunnlag for å streve (*jihād*) og å kjempe (*qitāl*) på islam sine vegne.²⁰

Ettersom studentane oppfylte alle desse krava og bestod eksamen, fekk dei tildelt tittelen Muslimbror (*akh muslim*) på ein fylgjande seremoni.²¹ I denne samanhengen var det to skilnadar i forhold til det tidlegare sommarkurssystemet.

For det fyrste var ikkje studenten enno blitt ein *dā'īya*. Richard Mitchell gjer eit poeng ut av at det var ein skilnad i kva kvalitetar som skulle vere ibuande hjå ein *dā'īya* i motsetnad til ein forkynnar (*khaṭīb*). Ein *dā'īya* skulle mellom anna ha fleire forkynningsverktøy tilgjengelege enn ein *khaṭīb*. Til dømes var arbeidsteknikkane, forkynningsemna og kommunikasjonsmidla dei tok i bruk for å forkynne også meir avanserte.²²

For det andre kunne studentane, på grunn av rangsystemet, stige i gradane. For å ta neste eksamen måtte den innvigde Muslimbroren gjennom eit nytt sett med krav. Det fyrste kravet var at han måtte ta ulike grep for å islamisere sin eigen heim og sitt eige daglegliv. Det andre var at Muslimbroren måtte akseptere tunge finansielle ofre, samt strengare religiøse pliktar. Då desse to stega var gjennomført godt nok for sommarteameleiinga, var det klart for det tredje og

¹⁸ Lia (1998) s. 164-165.

¹⁹ Lia (1998) s. 165.

²⁰ Lia (1998) s. 165.

²¹ Lia (1998) s. 165.

²² Mitchell (1969) s. 190.

siste kravet. Det var å skrive ein vitenskapleg artikkel om det islamske kallet (*da`wa*), som skulle fylle ut det som mangla i «det islamske biblioteket». Om artikkelen vart godkjend av Brorskapet sin vitenskaplege komité steig Muslimbroren i gradane og fekk tittelen *dā`iya (dā`iya min du`āt al-ikhwān al-muslimīn)*.²³

I tillegg til tittelen *dā`iya* fekk den nyutdanna studenten eit særskild *dā`iya*- merkje, samt retten til å klatre vidare oppover i brorskapstrukturen. Då kunne han til dømes kvalifiserast til medlem av det høgste utøvande organet i Brorskapet, Hovudrådet for rettleiing (*Maktab al-irshād al-`amm*, MIA), eller til stadfortredar for leiarane i Kairo i ein provins.²⁴ MIA var den eininga som styrte politikken og administrasjonen, ein av dei to store styrande einingane i Brorskapet.²⁵

Likskapar i Kulturprogrammet

Å bli utdanna som *dā`iya* i Egypt kunne altså fungere som eit springbrett for å kunne ta del i leiinga av Brorskapet. Det stemmer også over eins med partiaktivisten i Sudan. Slik han vart undersøkt i kapittel 4, gjekk mange aktivistar inn i regjeringa i 1988, om lag på same tid som Kulturprogrammet vart publisert. Det tyder i retning av at dei utdanna partiaktivistane i Sudan var kopla mot leiinga av Brorskapet. Likevel kan ein ikkje i Sudan sitt tilfelle stadfeste at det faktisk var ein innebygd del av organisasjonsstrukturen på same måte som i Egypt, men det er rimeleg å anta at dei var det på ein eller annan måte.

Ein annan likskap omhandlar poenget om at emna som aktivistane i Egypt skulle forkynne og arbeidsteknikkane dei skulle ta i bruk, skulle utviklast og bli meir avanserte for ein *dā`iya* til skilnad frå ein *khaṭīb*. Det kjem til syne i det sudanske Kulturprogrammet, særleg der NIF peikte på at forkynningsemna partiaktivistane skulle studere i 1988, gradvis vart meir omfattande:

*Metoden [til forkynnaren] omfattar studiet av nokre vidkjende bøker om Profeten sitt liv (sīra), men Broren bør gradvis utvikle [kunnskapen sin om] kallet (da`wa), frå [kunnskap om Profetens liv i] Mekka-perioden til utvandringa (hijra) og opprettinga av staten i Medina. Deretter perioden med konfliktane [mot Mekka] (al-jihād wa al-ghazawāt), og det som dette får av juridiske konsekvensar i kallet (da`wa).*²⁶

²³ Lia (1998) s. 165.

²⁴ Lia (1998) s. 165.

²⁵ Mitchell (1969) s. 165.

²⁶ NIF (1988) s. 12.

Eit anna interessant aspekt ved dette sitatet er at NIF brukte ordet «Broren» (*akh*). Ein kan tolke dette som at fyrst når Broren hadde utvikla kunnskapen sin om kallet i tilstrekkeleg grad, kunne kallast *dā'īya*, som ein tittel og anerkjenning om fullført studium, på same måte som det funka i Egypt på frå slutten av 1930-talet av. I denne samanhengen blir bruken av ordet «Broren» frå 1988 tolka som ein rest frå den tidlegare tittelen «Muslimbroren», *akh muslim* frå 1930-talet. På den andre sida kan *akh* i denne samanhengen ganske enkelt tyde ein medlem av Brorskapet. Også ei form for hierarkisk pedagogisk ide kan ein finne igjen i det sudanske Kulturprogrammet frå 1988:

Det [programmet] kan tilpassast dei enkelte sine nivå ut frå korleis det er høveleg for han å sjå emnet på det fyrste nivået. Om han finn seg sjølv har han funne noko i det [emnet] som oppglør han, og [og som gjer at] han har lyst til å studere [på nivå to]. Om ikkje er han blant folket på nivå tre. Over det er alle lærde ('ulama').²⁷

Endringa av dei egyptiske sommarkursa i 1939 forma utdanninga av aktivistane i ei meir formell og strukturell retning, og plasserte dei inn i eit større system. Dette systemet var direkte kopla opp mot leiinga av Brorskapet, dit også *al-dā'īya* hadde moglegheiter til å jobbe seg opp mot. Det sette strek under at den sudanske *dā'īya* i 1988 ikkje berre hadde hatt ein lang tradisjon bak seg, men også var ein etablert tittel med presist innhald, som ein viktig del av Brorskapet. For å bli ein *dā'īya* måtte ein dedikere seg til den føreståande oppgåva som partiaktivist og prove seg verdig.

Al-dā'īya i bataljonssystemet

Det var også ein annan måte å skaffe seg tittelen *dā'īya* i Brorskapet i Egypt. Det var innanfor bataljonssystemet (*katība*) som vart skipa som ein måte å organisere medlemmane i organisasjonen i 1937. I bataljonane fanst det eit liknande rangsystem som hjå sommarkursa, der ein kunne kvalifiserast til å bli *dā'īya*. Når ein av bataljonsmedlemmane mellom anna hadde teke del i meir enn 40 bataljonsmøter, lært seg det grunnleggande pensumet utanåt, gjort seg kjend med Brorskapet sine lovar og innfridd pliktane sine, vart han kvalifisert til å bli leiar (*naqīb*) over ein ny bataljon. I tillegg gav MIA medlemmen tittelen «offisiell *dā'īya*» (*dā'īya min du 'āt al-ikhwān al-rasmīyīn*).²⁸ Men kva var desse bataljonane?

²⁷ NIF (1988) s. 7.

²⁸ Lia (1998) s. 175.

Kvar bataljon bestod av mellom 10 og 40 brorskapsmedlemmar i aldersgruppa 18 til 44. Til desse bataljonane skulle det berre rekrutterast frå medlemsbasen til Brorskapet, med eit sett særskilde krav. Det fyrste kravet var at dei måtte forstå Brorskapet sitt kall godt. Det andre var at dei hadde implementert prinsippa i kallet i sine eigne liv. Det tredje var at dei var førebudde på å «bære strevets byrde».²⁹ På same måte som sommarkursa, retta bataljonane seg ikkje mot den ålmenne medlemmen av Brorskapet. I staden, som Brynjar Lia (1998) peiker på, var målgruppa til bataljonane «Brorskapskjemparane» (*al-ikhwān al-mujāhidūn*). Dei var i denne samanhengen medlemmar som trudde på det opphøgde i kallet (*da'wa*) og det heilage i deira ideologi, og som var fast bestemt på å leva og døy på kallets vegne.³⁰ Desse møttest som regel ein gong i veka for både åndeleg og fysisk trening, og var ein del av Brorskapets mange initiativ for å utdanne medlemmane sine i ideologien deira.³¹

Det er likevel mindre sannsynleg at det var gjennom bataljonsystemet *al-dā'iya* spreidde seg til Sudan. Det er fordi det vart avslutta som system etter berre nokre få år, og etter kvart erstatta av det meir omfattande familiesystemet (*nizām al-usra*) som grunnleggande struktur for medlemmane i Brorskapet.³² Ei moglegheit er derimot at *al-dā'iya* kan ha kome til Sudan gjennom familiesystemet. Det utvikla seg til å bli den største forma for organisering av medlemmar og opplæring i ideologien i Brorskapet i Egypt,³³ og som me såg i kapittel 2, var medlemmane i Den nasjonale islamske fronten i Sudan også organisert på denne måten. I det egyptiske familiesystemet fekk medlemmane mellom anna utdelt pamflettar der dei skulle lære om historia og måla til familiesystemet, men kanskje viktigare i denne samanhengen, også andre spesifikke studieprogram: «*These pamphlets more effectively than others made the point so essential to the whole spirit of the Society [...] that the problems of Egyptian or Islamic reform could never be solved unless individual Egyptians or Muslims were first rehabilitated or reformed*».³⁴

Likevel, utdanninga av *al dā'iya* i Egypt heldt fram med sommarkursa. Etter 1951 byrja opplæringa av aktivistane å inkludere meir sekulære læringsmetodar. Likevel forsøkte dei å rekruttere medlemmar med tilknytning til rurale strøk, der brorparten av medlemmane høyrde heime. Det var for at dei skulle kunne kommunisere med det dei hadde behov for, deira kjensler,

²⁹ Lia (1998) s. 173.

³⁰ Lia (1998) s. 174.

³¹ Lia (1998) s. 172.

³² Lia (1998) s. 174.

³³ Mitchell (1969) s. 203.

³⁴ Mitchell (1969) s. 199: Mitchell viser til *al-Minhaj al-dirasi al-islami li-ikhwan al-usar*, og *al-Minhaj al-dirasi al-Islami li-madrasat al-jum'a*.

det særeigne, dei dialektale skilnadane og dei lokale tilhøva der dei skulle operere,³⁵ mykje på same måte slik partiaktivisten til NIF har vorte skildra i denne oppgåva.

'Ulamā', Brorskapet og Sudan

Denne organisasjonsmodellen kan sjåast i samanheng med reformtenkjaren Rashid Rida (1865-1935) sine idear. Sjølv om han ikkje hadde offisiell tilknytning til Brorskapet, og heller ikkje til organisasjonsstrukturen, oppfordra han til ei form for organisering av *da'wa* tidleg på 1900-talet, for å gjenopplive det islamske i det han vurderte som eit samfunn som hadde forlate islam. Det innebar mellom anna ein tanke om at dei, som Egdunas Racijs omtalar som profesjonelle *da'is* (*dā'iyā*), skulle skaffe seg offisielle stillingar i statsapparatet for å rådføre dei som avgjorde politikken. Likevel var det al-Banna som var opphavet til den ideologien som *al-dā'iyā* i Egypt studerte, den som vende seg direkte mot det muslimske samfunnet, samt organisasjonsstrukturen.³⁶

Den rolla al-Banna såg føre seg *al-dā'iyā* skulle ha, har mange likskapar til den dei lærde ('*ulamā*') historisk sett har hatt i Egypt. Før vestlege kolonimakter skaffa seg innflytelse hjå, og tok kontroll over landet, hadde '*ulamā*' hatt ansvaret for å tolke og formidle dei islamske tekstene. På grunn av deira kontroll over islamsk kunnskap ('*ilm*') og at islamsk lovgjeving (*shari'a*) var gjeldande i alle livets aspekt, vart dei sett på av dei truande og samfunnsleiarane som den religiøse autoriteten i samfunnet. Kontrollen deira over den islamske kunnskapen gav dei prestisje og status som skilde dei frå andre grupper i samfunnet, noko som gjer at ein kan omtale dei som ei eiga samfunnsklasse.³⁷

Frå 1800-talet av og framover byrja derimot denne rolla til '*ulamā*' i Egypt å svekkast. For det fyrste gjorde vestleggjeringa av statsapparatet '*ulamā*' til ei byråkratisk grein tilknytt universitetet al-Azhar i Kairo, som berre hadde jurisdiksjon over familie- og personleg status. For det andre dukka det opp nye islamske rørsler på grunn av vestleggjeringa, som utfordra autoriteten til '*ulamā*' i den islamske kunnskapen.³⁸

I Sudan sitt tilfelle var stoda for '*ulamā*', slik me diskuterte i kapittel 2 og 4, annleis. Der hadde dei ikkje utvikla seg som ei eiga klasse slik som i Egypt, men i staden utvikla seg saman med

³⁵ Mitchell (1969) s. 190.

³⁶ Racijs (2004) s. 175.

³⁷ Hatina, Meir. '*Ulama*', *Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2010. s. 2.

³⁸ Hatina (2010) s. 4.

sufi-lærestadane i landet.³⁹ Til tross for skilnaden mellom dei islamske lærde i Egypt og Sudan, er det ein likskap mellom dei som er viktig for undersøkinga av NIF sitt Kulturprogram. Den grunnleggande rolla for både 'ulamā' i Egypt, og «sufi-'ulamā'» i Sudan, var å kontrollere og distribuere kunnskap ('ilm).⁴⁰ Nettopp dette poenget var sentralt i Hassan al-Turabi sin visjon for den islamske staten:

Also, ideally there is no clerical or ulama class, which prevents an elitist or theocratic government. Whether termed a religious, a theocratic, or even a secular theocracy, an Islamic state is not a government of the ulama. Knowledge, like power, is distributed in a way that inhibits the development of a distinct, religious hierarchy. Nor is an Islamic democracy government by the male members of society. Women played a considerable role in public life during the life of the Prophet; and they contributed to the election of the third caliph. Only afterwards were women denied their rightful place in public life, but this was history departing from the ideal, just like development of classes based on property, knowledge ('ilm), or other status.⁴¹

Al-Turabi argumenterer for at 'ulamā' i den tradisjonelle forståinga, som ei eiga samfunnsklasse, ideelt sett ikkje burde vore eit fenomen i det heile. Kunnskapskontrollen deira hadde ført til det al-Turabi oppfatta som uretten i dei islamske samfunna. På grunn av 'ulamā' sin ufullstendige og ujamne distribusjon av kunnskap ('ilm), undertrykte dei ulike grupper i samfunnet. I dette tilfellet vart undertrykkinga representert av kvinner, fordi kvinnene hadde blitt nekta den «sanne» eller «rettmessige» (*ḥaqq*) plassen sin i samfunnet. Den rettmessige plassen dei hadde hatt i kalifatet til Muhammad og under dei rettleidde kalifane- og i framtida skulle få i al-Turabi sin versjon av den. Til tross for at 'ulamā' med andre ord tildelast mykje av skulda for det som har gått feil i dei islamske områda, argumenterte al-Turabi for at dei skulle spele ei rolle også i ein framtidig islamsk stat:

Because of this, the ulama should have a role in the procedure, not as the ultimate authority determining what the law is but as advisers in the shura to enlighten the Muslims as to the options that are open to them. What do I mean by ulama? The word historically has come to mean those versed in the legacy of religious (revealed)

³⁹ El-Affendi (1991) s. 40.

⁴⁰ Ordet 'ulama' (eintal 'alim) stammar frå rota 'ilm (kunnskap).

⁴¹ Al-Turabi, Hassan, «*The Islamic State*», i *Voices of resurgent Islam*, redigert av John L. Esposito, 241-251. Oxford: Oxford University Press, 1983. s. 244.

*knowledge (ilm). However, ilm does not mean that alone. It means anyone who knows anything well enough to relate it to God. Because all knowledge is divine and religious, a chemist, an engineer, an economist, or a jurist are all ulama.*⁴²

Det al-Turabi føreslo var ei utviding av korleis ein må forstå omgrepet dei lærde ('*ulamā*'). Det innebar både ei avgrensing og ei utviding av funksjonen deira i den islamske staten. På den eine sida avgrensast rolla frå å ha absolutt autoritet over islamsk kunnskap ('*ilm*), til å berre ha ein rådgevande funksjon i det islamske styresettet (*shūra*), medan ho på den andre sida opna for at langt større delar av samfunnet var meint å ta del blant dei lærde. Det vil seie at alle som var ekspert ('*ālim*') på eit felt i prinsippet skulle kunne ta del under denne definisjonen, fordi al-Turabi meinte at all kunnskap er guddommeleg.

Likevel påpeikte al-Turabi ei eksplisitt avgrensing også av ekspertane, dei måtte kunne faget sitt så godt at dei kunne relatere det til Gud. Det vil seie at kunnskapen og utdanninga til desse yrka måtte settast inn i ei islamsk forståingsramme for at dei skal kunne reknast som ein lærd ('*ālim*'). Denne delen av visjonen til al-Turabi stemmer altså over eins med visjonen som presenterast i Kulturprogrammet.

Det er også i dette høvet viktig å påpeike at al-Turabi uttrykte dette om korleis styresettet i den framtidige islamske staten burde vere. Sjølv om denne oppgåva ikkje er ei studie av den i seg sjølv, er det eit viktig poeng fordi sjølve visjonen til al-Turabi om staten var ein sentral del av det islamske kallet *da'wa*, budskapet partiaktivistane skulle spreie.

Al-dā'iyā, den nye 'ālim?

Partiaktivistane var difor meint å fungere som religiøse ein type religiøs autoritet medan han skulle spreie kallet. Difor er det også rimeleg å tenkje seg at NIF såg føre seg at *al-dā'iyā* skulle bli dei nye '*ulamā*', i alle fall innanfor dette utvida omgrepet:

Forkynnarane (du'ā) bør basere seg på strevet (jihād) og kallet (da'wa) til Profeten. God kunnskap om livet til Profeten gjev grunnlag for korleis me i dag skal gje rettleiing om rett praksis (fiqh) gjennom kallet (da'wa) vårt. Dei bør også basere seg på handlingane Muhammad FVMH gjorde og dei gode samhandlingane han hadde med

⁴² Al-Turabi, «The Islamic State» s. 245.

folket og fylgjarane sine, samt det han heldt seg til av edle etiske handlingar (makārim al-akhlāq) og det han avstod frå.⁴³

Det Kulturprogrammet føreslår er, mellom anna at partiaktivistane skulle ha god nok kunnskap om islamsk jus (*fiqh*) til å kunne gje juridisk rettleiing om rett rettspraksis. Det vil seie at Kulturprogrammet la opp til at *al-dā'iyā* skulle kunne fungere som ein islamsk «lovseiemann» (*muftī*),⁴⁴ altså lærd ein som gjev domsavgjersler (*fatwa*). Dette argumentet står også opp under at ikkje kva som helst ekspert (‘*ālim*) eller jurist (*faqīh*) skulle kunne fungere som ‘*ulamā*’, dei måtte ha bakgrunn i NIF sin islamistiske ideologi.

Lovstudiet (fiqh) er kunnskapen om reglane i dei ulike spørsmåla i religionen. Alle lovreglane må støtte seg på prov i koranteksta, i Sunnaen, i ein konsensus (ijmā') eller i analogiske slutningar (qiyās). I lovstudiet ligg mykje av nytolkinga (ijtihad) og kjeldeklårgjeringa (ta'wīl) som opnar døra til usemja om reglane og formeiringa av lovskulane. [Difor] må forkynnaren (dā'iyā), så langt han emnar, gjere seg kjent med lovreglane (aḥkām al-fiqh) for rituelle og juridiske spørsmål, og litteraturen. Folk flest set pris på og ærer dei som finn domsavgjersler (fatwā) for seg i religionen sine spørsmål. Me må rette særskild merksemd til kunnskapen om reglane [i] dei rådande juridiske bøkene [som er gjeldande] blant Sudan sitt folk. Sjølv om kjelda går framfor regelen i rettleiinga frå Koranen eller Sunnaen, er det naudsynt for forkynnaren (dā'iyā) å kjenne provet til reglane, og forsikre om at det er korrekt.⁴⁵

På denne måten kan ein forstå *al-dā'iyā* ut frå Peter Mandaville si forståing av omgrepet «dei nye islamske intellektuelle» i boka «*Islam and Politics*» (2014). Han skriv at dei nye islamske intellektuelle var høgt utdanna menneske innan moderne vitenskapar, men ikkje hadde tradisjonell islamsk utdanningsbakgrunn på same måte som ‘*ulamā*’. Dei var gjerne sjølvutdanna innanfor islamsk kunnskap (eller i dette tilfellet, gjennom Brorskapet), og kan difor forme den religiøse budskapet på måtar som er meir forståeleg for folk flest.⁴⁶

Kulturprogrammet kan med andre ord lesast som ei oppskrift på eit system der dei tradisjonelle ‘*ulamā*’ var meint å erstattast med partiaktivistar. Dei skulle i sin tur distribuere den islamske kunnskapen jamt fram til religiøse hierarki ikkje lenger var eit fenomen.

⁴³ NIF (1988) s. 12.

⁴⁴ Ein *muftī* var tradisjonelt ein del av ‘*ulamā*’, rangert framfor dei religiøse dommarane (*qāḍī*).

⁴⁵ NIF (1988) s. 13.

⁴⁶ Mandaville, Peter. *Islam and Politics: 2nd edition*. London og New York: Routledge, 2014. s. 383.

Det er også slik Abdel Salam Sidahmed tolkar al-Turabi si vektlegging av ein «naudsynt revolusjon for det islamsk lovstudiet».⁴⁷ Gjennom sin analyse av «*Tajdīd uṣūl al-fiqh al-islāmī*» (fornyng av metodologien i det islamske lovstudiet, 1980) av Hassan al-Turabi, peiker han på at fornyng (*tajdīd*) av lovstudiet var eit svært viktig konsept for visjonen til al-Turabi. Det var fordi tradisjonell islamsk *fiqh*, i fylgje al-Turabi, med tida hadde stagnert og ikkje lenger kunne svare på samtidige problem, som igjen var forårsaka av at muslimane ikkje sjølv hadde styrt i samsvar med prinsippa i islam. Difor var fornyng av sjøelve metodologien (*uṣūl*) i lovstudiet (*fiqh*) viktig, slik at islamsk lov igjen kunne bli gjeldande i offentlegheita.⁴⁸ Særleg interessant er det i denne samanhengen at partiaktivisten gjennom Kulturprogrammet frå 1988 var meint å studere nettopp «*Tajdīd uṣūl al-fiqh al-islāmī*» av al-Turabi.⁴⁹ I tillegg til fleire andre bøker som omhandlar metodologien og fornyinga av den, på nivå tre av studieprogrammet «*Metodologien i lovstudiet (uṣūl al-fiqh) og lovgjevingshistoria*».⁵⁰

Islam hūwa al-ḥall (islam er løysinga)

Politisering av tawḥīd

Rolla til *al-dā'iyā*, slik me i dette kapittelet har tolka Kulturprogrammet i ljøs av Det muslimske brorskapet og visjonen til al-Turabi, blir med andre ord tillagd ei stor historisk tyding. Men det er særleg eit sentralt spørsmål som står att i undersøkinga av denne rolla. Kva var den islamske løysinga som NIF ynskte å implementere gjennom partiaktivistane? For å forsøkje å finne eit mogleg svar på dette spørsmålet, kan ein undersøkje korleis al-Turabi brukte eit omgrep som er svært sentralt for den islamske trua, *tawḥīd*.

Tawḥīd er i utgangspunktet eit religiøst konsept som kan forståast som monoteisme i den forstand at det finst éin Gud. Ei ofte brukt omsetting av ordet er «Guds einskap». I islam er *tawḥīd* heilt sentralt for truslæra (*'aqīda*) og det fylgjer ei rekkje ritual med det i tilbedinga av Gud. Omgrepet kan i ein slik samanheng, slik al-Turabi påpeiker, tyde einskapen mellom Gud og måten menneskje praktiserer religionen i liva sine: «*The ideological foundation of an Islamic state lies in the doctrine of tawhid- the unity of God and human life- as a comprehensive and exclusive program of worship*».⁵¹

⁴⁷ Sidahmed (1996) s. 129.

⁴⁸ Sidahmed (1996) s. 128-129.

⁴⁹ NIF (1988) s. 27.

⁵⁰ NIF (1988) s. 26.

⁵¹ Al-Turabi, «The Islamic State» s. 241.

Difor skulle det vere eit omfattande og eksklusivt program for tilbeding. Det kan forståast ut frå Abdel Salam Sidahmed si tolking av eit utvida omgrep for tilbeding. Det gjekk ut på at ettersom den verda ein lev i på jorda berre skulle vere ein overgang til livet etterpå, kunne alle dei verdslege handlingane ein muslim gjorde i livet sitt i prinsippet bli sett på som tilbeding.⁵² Dette perspektivet kjem til uttrykk i Kulturprogrammet som «det intellektuelle verktøyet», det ideologiske verktøyet som tillèt at partiaktivisten kunne bruke i utgangspunktet ikkje-religiøse vitskapar:

Det tredje verkemiddelet er med vitskapen og kulturen. Dette er det intellektuelle verktøyet (‘udda), som rettleiinga ikkje kan fullførast utan. Koranen 9:122: «Utan at det godskrivast dei, så Gud kan lønne dei for deira beste handlingar». Difor er semje i religionen opphavet til kallet, og instrumentet som talar til hjarto og hjernane.»⁵³

Tawhīd kan altså problematiserast på same måte som me i byrjinga av dette kapittelet gjorde med forholdet mellom islam og islamisme. Det vil seie at ein kan skilje mellom ei religiøs og ei ideologisk forståing av omgrepet. På same måte som *tawhīd* fungerer som det grunnleggjande konseptet for den islamske trua, peikte al-Turabi på at det som konsept fungerte som den grunnleggjande ideologiske føresetnaden på vegen mot ein islamsk stat: «*The form of an Islamic government is determined by the foregoing principles of tawhid, entailing the freedom, equality, and unity of believers*».⁵⁴

Det vil seie at det i al-Turabi sin visjon for den islamske staten låg ein sosial førebuingssprosess, der han meinte at graden av friheit, likestilling og einskapen mellom dei truande, hadde innverknad på korleis styresettet i den framtidige islamske staten kom til å sjå ut. Det viktige for denne oppgåva er derimot at *tawhīd* i dette perspektivet inkluderte einskap også dei truande imellom, og ikkje berre forholdet mellom Gud og enkeltmennesket.

Einskap for det framtidige islamske samfunnet

Måten al-Turabi politiserte omgrepet *tawhīd* på har også samanheng med ein ideologisk tanke om at islam og stat er to sider av same sak. Men korleis kjem dette fram i Kulturprogrammet?

⁵² Sidahmed (1996) s. 128.

⁵³ NIF (1988) s. 5.

⁵⁴ Al-Turabi, «The Islamic State» s. 243.

*Islam er religion og stat: Studiet klårgjer naturen i det samlande (tawḥīdīya) og universelle islam, og prova på dette i Koranen, Sunnaen og Siraen, med vekt på konsepta som koplur religionen og staten.*⁵⁵

Dette føreslo NIF at partiaktivistane skulle studere på nivå to av studieemnet «*Islamsk tenking i samtida*». Eit interessant aspekt er måten NIF på den eine sida påpeiker at studiet skulle klårgjere korleis dei religiøse kjeldene fungerer som prov for at islam er både religion og stat, medan dei på den andre sida viser til at når partiaktivistane skulle undersøkje «*Dei sekulære politiske systema i den islamske verda*», skulle dette vere «*kritisk samanliknande studium*».⁵⁶

Likevel, ein må tolke dette perspektivet som at *al-dā'īya* var meint å vere ein reiskap NIF skulle nytte seg av i førebuingssprosessen for å skipe til *tawḥīd* (Gud si einskap) på tre ulike nivå. Det fyrste nivået skulle vere mellom Gud og enkeltmennesket. Det andre nivået skulle vere dei truande imellom, og det tredje nivået, mellom Gud og stat.

Det er i denne samanhengen at *al-dā'īya* som ein islamistisk reformator av det sudanske samfunnet, og dei religiøse to fyrste verkemidla han skulle bruke for dette føremålet, kjem inn i biletet: «*Den forkynnaren (dā'īya) som ynskjer å vinne kampen mot ignoranse, separasjon, hovmod og korrupsjon må ta eit sett med verkemiddel til nytte*».⁵⁷ For å skipe til det fyrste nivået av *tawḥīd* skulle partiaktivistane reformere måten kvar enkeltperson handla med Gud gjennom reform av trua:

*Det fyrste verkemiddelet er trua, for utan ho er alt arbeid nyttelaust. Trua er ikkje det å ynskje, men det som spring ut av hjarta og det gode arbeidet [ḥadīth etter Hassan Basri f. 642 e.vt.].*⁵⁸

For å nå målet om det andre nivået av *tawḥīd*, skulle partiaktivistane reformere måten kvar enkeltperson handla med kvarandre gjennom reform av moralen:

*Det andre verkemiddelet er moralen, for den er naudsynt for trua og fruktene av ho. Dei mest fullverdige truande er dei som har den beste oppførselen [ḥadīth etter Abu Huraira f. 603 e.vt.].*⁵⁹

⁵⁵ NIF (1988) s. 27.

⁵⁶ NIF (1988) s. 27.

⁵⁷ NIF (1988) s. 4.

⁵⁸ NIF (1988) s. 4.

⁵⁹ NIF (1988) s. 4.

Begge desse nivåa av *tawhīd* meinte NIF at samfunnet skulle kome til gjennom arbeidet til partiaktivistane, slik me undersøkte dei praktiske metodane i dei lokale løysingane i kapittel 4, og motivet må ha vore ideologisk drive. Det vil seie at partiaktivistane si hug om å løyse problema ikkje sprang ut frå eit ynskje om å løyse dei verdslege problema åleine, men også hadde samanheng med det større målet om det rettmessige samfunnet. Frå NIF sin synsstad kan partiaktivistane difor ha vore meint å reformere trua og moralen til folkesetnaden for å løyse dei «ekte» problema, dei historiske problema i islam som *'ulamā'*, ikkje-retteleidde muslimske herskarar og utanlandske krefter har skapt.

Når det gjeld det tredje og siste nivået, forholdet mellom Gud og stat, kan det soleis vurderast å vere det høgste målet til partiaktivisten. Dette argumentet står seg på Egduas Raciuss sin analyse av ideane til ideologen og den tidlegare brorskapsaktivisten, Yusuf al-Qaradawi. I fylgje Raciuss var skipinga av ein islamsk stat, eller det rettmessige samfunnet, det endelege målet til ein *dā'iya* med spreinga av det islamske kallet.⁶⁰ Slik kan ein også forstå *al-dā'iya* som ein føretropp (*vanguard*). Det kan tyde ei gruppe aktivistar som tek til seg intensiv opplæring og utfører *da'wa* for å reformere på individa i samfunnet, med mål om å bygge mindre rettmessige «føregangssamfunn». Dei større massane skulle derimot mobiliserast med utgangspunkt i breiare formulerte islamske bodskapar, som til dømes gjennom krav om sharia, eller offentleg motstand mot at staten avvisar islam som rettesnor for andre delar av styresettet.⁶¹ Det stemmer også over eins med korleis NIF, slik den nasjonale løysinga i kapittel 4 vart diskutert, ynskte å påverke dei kollektive tankane til massane.

På den andre sida kan ein framheve at al-Turabi ikkje meinte det i retning av at det berre skulle vere ein offentleg opinion, med eit einstemmig synspunkt. I fylgje han ville det ha fungert som ein stoppar for framgang.⁶² I denne samanhengen er det likevel svært sannsynleg at det i staden skulle vere ein islamsk offentleg meningsutveksling, ein diskurs som Brorskapet i Sudan i stor grad fekk kontroll over frå midten av 1980-talet av.⁶³

Som al-Turabi såg føre seg, skulle grunnlaget til ein slik stat baserast på at muslimane skulle streve for å skipe til staten, men staten skulle også berre vere det politiske uttrykket for dette strevet: «*The [Islamic] state is only the political dimension of the collective endeavor of*

⁶⁰ Raciuss (2004) s. 176.

⁶¹ Sidahmed (1996) s. 129.

⁶² Tønnessen, Liv. *Islamism and Democracy: An Inquiry into the Political Thought of the Sudanese Islamist Hassan al-Turabi*. Hovudoppgåve i samanliknande politikk. Universitetet i Bergen, 2005.s. 82.

⁶³ Salomon (2016) s. 14

Muslims». ⁶⁴ Det var kanskje dette NIF peikte på i utsegna om at partiaktivistane ynskte å løyse problema i samfunnet med Islam, ⁶⁵ at den felles tilbedinga til muslimane som samlar dei tre nivåa av *tawhīd* heller ikkje skil mellom samfunnet og staten, fordi samfunnet «er» staten, og staten høyrer til Gud. ⁶⁶ Det vil seie at det i prinsippet ikkje skulle finnast eit skilje korkje mellom samfunn og stat, eller stat og religion. Og det var kanskje den budskapet NIF meinte at partiaktivistane skulle implementere i lokalsamfunna. I Kulturprogrammet kjem det endelege målet til uttrykk slik:

Utover dette forfylgjer me ei altomfattande kulturell [sivilisatorisk] oppvakning (nahḍa ḥaḍārīya shāmīla) for den islamske fellesskapen (umma), heilt fram til me sikrar menneska si forvaltning av jorda (khalāfa fī al-ard) og klårgjer dette for folket. ⁶⁷

Oppsummering

I byrjinga av dette kapitlet stilte me spørsmålet: Kva var den ideologiske budskapet NIF skulle implementere i lokalsamfunna gjennom Kulturprogrammet? Gjennom å analysere programmet og al-Turabi sin ideologi i den breiare samanhengen med Det muslimske brorskapet i Egypt, har me funne eit mogleg svar på spørsmålet: *al-dā'īya* skulle gjennom religiøs reform av måten folk handla med Gud og med kvarandre, implementere (*tanfīdh*) ein tanke om det rettmessige samfunnet, og rekruttere folk til å arbeide for dette målet slik at staten kunne realiserast. Partiaktivistane skulle jobbe for islamsk einskap (*tawhīd*) i Sudan.

Med bakgrunn i al-Turabi sin visjon om den islamske staten, blir *al-dā'īya* eit ideologisk og politisk verkemiddel for NIF til å oppnå dette målet. Den ideologiske budskapet slik den kjem til uttrykk i Kulturprogrammet stemmer i stor grad over eins med Hassan al-Turabi si lære og korleis andre forskarar har tolka denne. *Dā'īya* blir i denne samanhengen også ein del av ei ny gruppe «islamske intellektuelle» som på mange måtar skulle erstatte '*ulamā'*'. Om dette faktisk vart tilfelle, fell utanfor ramma av denne oppgåva. Her der det nok å fastslå at NIF såg føre seg denne rolla for *al-dā'īya* på vegen mot målet.

⁶⁴ Al-Turabi, «The Islamic State» s. 243.

⁶⁵ NIF (1988) s. 4.

⁶⁶ Al-Turabi, «The Islamic State» s. 241 og 243.

⁶⁷ NIF (1988) s. 4.

Kapittel 6

Sluttmerknad

I introduksjonen til denne oppgåva stilte me eit overordna spørsmål, som me gjennom oppgåva har undersøkt ulike aspekt ved: *Kva rolle var tiltenkt al-dā`iya gjennom NIF sin visjon om eit framtidig Sudan (Kulturprogrammet 1988)*. Etersom spørsmålet var breitt formulert har me i dei ulike kapitla formulert nye underspørsmål. Desse underspørsmåla har i sin tur bidrege til å snevre inn det overordna spørsmålet, slik at me har kome fram til konkrete konklusjonar om NIF sin visjon og deira intensjonar for *al-dā`iya*.

Hovudmetoden for å svare på spørsmålsstillinga har vore å analysere innhaldet i programmet. Likevel har me undersøkt det med utgangspunkt i tre ulike vinklingar, for å kunne danne eit betre bilete av visjonen, ein for kvart av dei tre analysekapitla. Det vil med andre ord seie at me har undersøkt Kulturprogrammet i ljøs av tre ulike perspektiv: kva som står i Kulturprogrammet utan kontekst, i samband med Sudan lokalt og nasjonalt, og i samband med Det muslimske brorskapet generelt. Kvart kapittel har produsert ulike konklusjonar, målet med dette kapittelet blir soleis å binde desse saman.

Gjennom tekstanalysen i kapittel 3 identifiserte me at partiaktivisten (*al-dā`iya*) var personen Kulturprogrammet retter seg mot. Det er i hovudsak eit opplæringsprogram i både utforming og innhald, og inkluderer både praktiske metodar for opplæring og konkrete emne for partiaktivisten å studere. Han skulle studere både dei islamske vitenskapane, og sudansk kultur og historie. Desse to ulike vitenskapakategoriene spegla konkrete problem i det sudanske samfunnet og som partiaktivistane var meint å løyse, med konkrete metodar. Partiaktivistane skulle også ha eit ynskje om å løyse problema med religionen. Det gav tre ulike måtar å forstå programmet på:

- 1) Opplæringsprogram for partiaktivistar
- 2) Partiprogram for NIF
- 3) Islamiseringsplan for det sudanske samfunnet

Desse forståingsmåtane kan vere vanskelege å gripe kvar for seg, men dei gjev meining når ein ser dei i samanheng med kvarandre. Dette kan ein gjere gjennom eit tenkt hendingsforløp. (1) Fyrst skulle ei gruppe medlemmar av NIF utdannast gjennom Kulturprogrammet for å bli partiaktivistar. (2) Så skulle dei ut i samfunnet for å spreie budskapet dei hadde lært seg, og

rekruttere nye medlemmar til partiet. (3) Bodskapen dei skulle spreie i samfunnet var det islamske kallet til NIF (*da'wa*), difor må Kulturprogrammet i ytste konsekvens lesast som ein islamiseringsplan.

Grunnlaget for desse forståingane var at Kulturprogrammet var meint som fungere som ei løysing på dei problema som rådde i det sudanske samfunnet i 1988. Det vil seie at det skulle vere *al-dā'īya* si oppgåve å implementere desse løysingane. Gjennom å analysere Kulturprogrammet opp mot ein sudansk kontekst i kapittel 4, identifiserte me at problema var meint løysast på to ulike nivå, det lokale og det nasjonale nivået.

Den lokale løysinga var basert på konkrete sosiale tiltak *al-dā'īya* skulle gjennomføre i distrikta, der han skulle ta på seg ei samfunnsrolle med mål om å byggje samverkande samfunn. Hovudmetoden til *al-dā'īya* i dette arbeidet, skulle vere å lære opp folkesetnaden i den ideologiske bodskapen dei bar med seg frå NIF, men dei skulle også til dømes fremje velgjerande arbeid som å assistere giftemål og arbeide for å utrydde analfabetisme. Den lokale løysinga skulle vere ei form for grasrotsaktivisme, der *al-dā'īya* skulle ta hand om dei problema som var pressande i kvart samfunn. Dette er ein tradisjonell brorskapsaktivitet som har vore typisk i mange land, særleg i Egypt.

Gjennom å undersøkje Kulturprogrammet i samband med NIF sin faktiske politikk opp mot 1988, identifiserte me eit større, nasjonalt problem. Det var den politiske og folkelege motstanden mot NIF-initierte eller NIF-støtta arabiserings- og islamiseringstiltak, retta mot samfunnet og staten. Kulturprogrammet sitt svar på dette problemet var grasrotaktivisme. *Al-dā'īya* var meint, gjennom arbeidet i lokalsamfunna, å rekruttere nye medlemsbaser slik at dei lettare kunne utføre den nasjonale politikken, og løyse dei strukturelle problema i landet.

Likevel, i kapittel 5 undersøkte me Kulturprogrammet i ljøs av Det muslimske brorskapet generelt og al-Turabi sin uttalte visjon, som ein islamiseringsplan. Der fann me ut at *al-dā'īya* også var meint å ta over rolla til dei tradisjonelle lærde, for å fungere som ein garantist for at samfunnet skulle kunne utvikle seg i ei meir rettferdig retning. Det blir raskt problematisk å hevde at Kulturprogrammet var meint å løyse problema i samfunnet berre for å skaffe seg politisk makt. Ein må ta omsyn til deira ideologiske visjon, planar om å reformere moralen, og alle dei andre livsaspekta til kvart enkelt individ, for å oppnå målet om den «altomfattande kulturelle oppvakninga for den islamske fellesskapen». Med andre ord, planen var at *al-dā'īya* skulle reislamisere individa for å skape einskap i det islamske Sudan.

Avsluttande konklusjon

Delkonklusjon 1:

Visjonen som presenterast gjennom Kulturprogrammet er ikkje visjonen om ein islamsk stat, eller det endelege islamske samfunnet. Visjonen i Kulturprogrammet er i staden ei oppskrift på eit system meint for å erstatte dei tradisjonelle lærde med partiaktivistar frå Den nasjonale islamske fronten. Denne oppskrifta var meint å syne veg for partiaktivistane i deira arbeid med å skipe til staten. Rolla til partiaktivisten skulle vere å leggje til rette for dette samfunnet, og fungere som førebilete for det nye sudanske mennesket. Partiaktivistane som skulle utdanne seg gjennom Kulturprogrammet tilleggst altså rolla som «føretroppen» (*the vanguard*) i ein større islamistisk visjon, dei som med islam skulle rette opp det som hadde gått feil i den muslimske historia. Ein kan slik forstå Kulturprogrammet som ei programfesting av Den nasjonale islamske fronten sin *da'wa* – kallet til å streve for å oppnå det rettmessige samfunnet.

Delkonklusjon 2:

Denne oppskrifta er ei omfattande og detaljert utforming av eit ideologisk utdanningsprogram, som skulle gje *al-dā'iyā* intensivopplæring i islam, og om forholdet mellom islam og sudansk samfunn, historie og kultur. Kulturprogrammet var meint som ei løysing også tilpassa den sudanske røynda i 1988. Partiaktivisten var meint å reise ut til muslimske lokalsamfunn i heile landet for å løyse lokale problem, med både praktiske og ideologiske metodar. Mellom anna å skipe til velgjerdorganisasjonar, assistere giftemål og eliminere analfabetisme, men også å reformere moral og tru. Rolla *al-dā'iyā* var meint å ha, inneber mellom anna *al-dā'iyā* som religiøs autoritet, kulturell og religiøs reformator, samfunnsbyggjar, og politisk aktivist. Med andre ord NIF si drivkraft for islamsk reform på individnivå. Det ligg i korta at han eventuelt seinare kunne få sentrale stillingar i organisasjonen eller i styret av landet.

Perspektivet om korleis Kulturprogrammet var meint å gjennomførast i samfunnet, presenterer også nye spørsmål som blir avsluttinga på denne oppgåva: Er det sudanske Brorskapet og deira politiske parti knytt tettare mot den tradisjonelle brorskaps-*da'wa* enn det forskingslitteraturen slår fast? Undersøkingar med partiaktivistar som studieobjekt kan gje svar på dette spørsmålet. Til dømes: Kva rolle fekk *al-dā'iyā* faktisk i al-Turabi sin islamske stat, og kva tiltak vart han faktisk sett til å implementere etter 1989? Sist men ikkje minst reiser denne oppgåva nye spørsmål om korleis, og kvar, brorskapsaktivistane faktisk arbeidde i det sudanske samfunnet fram mot 1989, kven dei var og korleis dei vart rekrutterte til rørsle.

Kjelde- og litteraturliste:

Kjelder:

Al-Turabi, Hassan, «The Islamic State», i *Voices of resurgent Islam*, redigert av John L. Esposito, 241-251. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Centre for Middle Eastern Studies ved Universitetet i Bergen. Al-barnāmaj al-thaqāfi, al-jubha al-islamīyā al-qawmīyā, pamflett, 1988. (I fotnoter: NIF (1988)).

Ranganathan, Rupa og Cecilia Briceño-Garmendia. *Africa Infrastructure Country Diagnostic: Sudan's Infrastructure: A Continental Perspective*. The International Bank of Reconstruction and Development. Washington: The World Bank, 2011.
<https://econpapers.repec.org/paper/wbkwbrwps/5815.htm>

Litteratur:

Aguda, Oluwadare. «Arabism and Pan-Arabism in Sudanese Politics.» *The Journal of Modern African Studies*. 1973 (2): 177-200. <https://www.jstor.org/stable/160105>

Andersen, Astri, Sissel Rosland, Teemu Ryymin og Svein Atle Skålevåg. *Å gripe fortida: Innføring i historisk forståing og metode: 2. utg.*
Oslo: Det norske samlaget, 2015.

Collins, Robert. «Civil Wars in the Sudan.» *History Compass*. 2007 (5): 1778-1805.
<https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2007.00473.x>

El-Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*.
London: Grey Seal Books, 1991.

Fluehr-Lobban, Carolyn. *Shari'a and Islamism in Sudan: Conflict, Law, And Social Transformation*. London: I.B.Tauris & CO Ltd, 2012.

Gallab, Abdullahi A. *The first Islamic republic: development and disintegration of Islamism in the Sudan*. Aldershot: Ashgate, 2008.

Gaffney, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*.
London: University of California Press, Ltd, 1994.

Hale, Sondra. *Gender politics in Sudan : Islamism, socialism and the state*.
Colorado: Westview Press, 1996.

- Hatina, Meir. *'Ulama', Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2010. <https://ebookcentral-proquest-com.pva.uib.no/lib/bergen-ebooks/detail.action?docID=3443839>.
- Holt, P.M. og M.W. Daly. *A History of the Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day: 6th edition*. United Kingdom: Pearson Education Limited, 2011.
- Lia, Brynjar. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. United Kingdom: Garnet Publishing Limited, 1988.
- Loimeier, Roman. *Islamic Reform in Twentieth Century Africa*.
Edinburgh: University Press, 2016.
- Mandaville, Peter. *Islam and Politics: 2nd edition*. London og New York: Routledge, 2014.
- Melve, Leidulf og Teemu Ryymin. *Historikerens Arbeidsmåter*.
Oslo: Universitetsforlaget, 2018.
- Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*.
New York: Oxford University Press, Inc, 1969.
- Natsios, Andrew S. *Sudan, South Sudan, and Darfur: What Everyone Needs to Know*.
Oxford: Oxford University Press, 2012.
- O'fahey, Rex Shaun. «Islam and Ethnicity in the Sudan.» *Journal of Religion in Africa*. 1996 (3): 258-267. <https://www.jstor.org/stable/1581645>
- Qarib Allah, Abasalih Muhammad Al-Fatih. «The philosophy and history of Al-Khalwa in the Sudan». Ph.D. avhandling, University of Pennsylvania, 1988.
<https://search-proquest-com.pva.uib.no/docview/303583053?pq-origsite=primo>
- Racius, Egdunas. *The Multiple Nature Of The Islamic Da'wa*. Ph.D. avhandling, Universitetet i Helsinki, 2004.
<http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/aasia/vk/racius/themulti.pdf>
- Salomon, Noah. *For the Love of the Prophet: An Ethnography of Sudan's Islamic State*. Princeton og Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Sidahmed, Abdel Salam. *Politics and Islam in Contemporary Sudan*.
New York: St. Martin's Press, 1996.

Sharkey, Heather J. «Arab Identity and Ideology in Sudan: The Politics of Language, Ethnicity, and Race.» *African Affairs*. 2008 (426): 21-43, 2008.

<https://www.jstor.org/stable/27666997>

Tier, Akolda M. «Islamization of the Sudan Laws and Constitution: Its Allure and its Impracticability.» *Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*. 1992 (2): 199-219. <https://www.jstor.org/stable/43110839>

Tønnessen, Liv. *Islamism and Democracy: An Inquiry into the Political Thought of the Sudanese Islamist Hassan al-Turabi*. Hovudoppgåve i samanliknande politikk. Universitetet i Bergen, 2005.

Utvik, Bjørn O. *Islamismen: 2. Utgave*. Oslo: Fagbokforlaget, 2013.

Vikør, Knut. *Mellom Gud og stat: ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Oslo: Spartacus, 2003.

Warburg, Gabriel. *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: Hurst & Co, 2003.

Nettsteder:

Det norske akademis ordbok s.v. «islamiserere.» 26.08.2019

<https://www.naob.no/ordbok/islamiserere>

Det norske akademis ordbok s.v. «kall.» 26.08.2019 https://www.naob.no/ordbok/kall_1

Izady, Michael «Sudan (formerly united), Ethnic Subdivisions». Kart. 12.09.2019.

<http://gulf2000.columbia.edu/maps.shtml>

Minority Rights Group International. «Minorities and indigenous peoples in Sudan.»

16.09.2019 <https://minorityrights.org/country/sudan/>

Store norske leksikon, s.v. «aktivist.» 26.08.2019 <https://snl.no/aktivist>

Sunnah, s.v. «The Book of Miscellany.» 25.08.2019.

<https://sunnah.com/riyadussaliheen/1/628>

The World Bank, «Literacy rate, adult total (% of people ages 15 and above) – Sudan.»

16.09.2019. <https://data.worldbank.org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS?locations=SD>

Vedheng 1

بسم الله الرحمن الرحيم
مكتب الدعوة
إدارة الشؤون الثقافية

البرنامج الثقافي

للجبهة
الإسلامية
القومية

شوال 1988

Bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm

Avdelinga for da‘wa

Kontoret for kulturelle saker

Kulturprogrammet

til Den nasjonale

Islamske

Fronten

Juni 1988

إن الجبهة الإسلامية القومية تقوم على أساس الايمان الديني الذي يوحد حركة الانسان في الحياة ويرد الامر كله الى الله، فهي لا تصدر عن حمية قوم ولا مصلحة طبقة ولا عصبية تراث، وإنما تستهدي بالوحي وتعتبر بسنن الله في طبيعة والمجتمع وتخطب الانسان حيث كان دواعي الايمان ليعبد الله وحده ويرجو لقاءه يوم الدين، ومن ثم كانت دعوتنا دعوة شاملة تؤم كل اهداف الدين في مجال العلم والالتقاد والسلوك، وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد، فهي تهتم بشئون الحياة كافة تطهيرا للعقيدة وتزكية للوجدان الروحي وتعهدا بالشعائر وتقويما للأخلاق والمعاملات وترقية لأحوال المعاش وقيامًا بالجاهدات السياسية في سبيل الرشده والعدل والطهارة في الحكم، ونسعى من وراء ذلك الى نهضة حضارية شاملة لامة الاسلام حتى نقوم بأمانة الخلافة في الارض والشهادة على الناس.

لسنا حزبا كسائر الاحزاب السياسية القائمة اليوم التي لاهم لها الا التنافس السياسي في مواسم الانتخابات من أجل الجلوس على كراسي السلطة لتقتسم مغنم البلدين قيادها واتباعها، نحن أصحاب دعوة هي جماع ما دعا اليه الدين التوحيدى الذي يأبى الاشرارك وتفتيت الحياة وحصر وظيفة الدين. الدعوة الى الله تعالى هي مهمة الرسل والانبياء، وهي من بعدهم - مهمة خلفاء الرسل وورثتهم من العلماء والعاملين من المسلمين، الدعوة هي أفضل العمال بعد الايمان بالله تعلى لان ثمرتها هداية الناس الى الحق، وتحبيبتهم في الخير، وتنفيرهم من البطل، <<ومن أحسن قولاً من دعا الى الله، وعمل صالحاً، وقال إنني من المسلمين>>.

ان الداعية الذي يريد ان ينتصر في معركته على الجهل والهوى والتسلط والفساد لا بد له من التسلح أولاً: بالإيمان الذي بدونه يبطل كل عمل، وليس الايمان بالتمنى ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل.

وثانياً - بالأخلاق التي هي من لوازم الايمان وثمرته وأكمل المؤمنين ايماناً أحسنهم خلقاً.

وثالثاً - بالعلم والثقافة، فهي العدة الفكرية التي لا يتم بدونها عمل راشد <<فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون>>، فالتفقه في الدين هو أصل الدعوة ووسيلتها لمخاطبة الافئدة والعقول.

ولا بد ان يتسع الداعية ليشمل المعرفة بالمجتمع المعاصر وقضاياه وهمومه، وبأحوال الناس وأصناف اختلافاتهم ممت يريد ان يعالجه بالدين، وكذلك يحسن به ان يلم ببعض فنون المهارات التي تساعد الحركة والنشاط في سبيل الله.

Grunnlaget til Den nasjonale islamske fronten (NIF) er tufta på den religiøse trua som sameinar alt menneskja føretek seg i livet, og at det er Gud som styrer dette. NIF er ikkje ein utløpar frå å beskytte ei folkegruppe, interessene til ein klasse eller eit kulturelt samband, men rettleiast av openberringa, og ærar Gud si lov i naturen og i samfunnet. NIF adresserer menneskje gjennom kravet i trua om å tilbe Gud åleine og eit ynskje om å møte han på dommedag.

Frå dette kjem kallet (*da 'wa*) vårt. Eit altomfattande kall (*da 'wa shāmila*) for å nå alle dei religiøse måla våre på felta for vitskap, tru og åtferd, og på områda samfunn, politikk og økonomi. Desse måla omhandlar alle livets aspekt for å reinse trua (*'aqīda*) og det åndelege medvitet, byggje opp under religiøs kunnskap, styrke moral (*akhlāq*) og mellommenneskelege handlingar (*mu 'āmalāt*), betre livsvilkåra og å ha politisk innsats for å oppnå integritet, rettferd og reinleik i styresettet. Utover dette forfylgjer me ei altomfattande kulturell [sivilisatorisk] oppvakning (*nahḍa ḥaḍārīya shāmila*) for den islamske fellesskapen (*umma*), heilt fram til me sikrar menneska si forvaltning av jorda (*khilāfa fī al-arḍ*) og klårgjer dette for folket.

Me er ikkje eit politisk parti slik dei eksisterande politiske partia. Dei som i valkampane ikkje har andre politiske ambisjonar enn å sitte på leiarstolen og fordele landets rikdom mellom seg sjølve, til sine leiarar og fylgjarar. Me har derimot eit kall (*da 'wa*), som samlar alle i den monoteistiske religionen (*al-dīn al-tawḥīdī*), avviser fleirguderi, fragmentering av livet sjølv og avgrensing av religionens funksjon. Kallet (*da 'wa*) til Gud legg vekt på Bodberaren og dei andre profetane. Det legg også vekt på etterfylgjarane til Bodberaren og arvingane deira blant dei lærde (*'ulamā'*) og dei praktiserande muslimane (*'āmil*). Å kalle til Gud er den beste aktiviteten [for muslimane] etter trua på Han, fordi fruktene av kallet er at menneska rettleiast til sannheita, gjev seg fullt over til det gode og avvisar det falske. Koranen 41:33: «Kven talar vakrare ord enn den som kallar til Gud, lev rettskaffent, og seier, 'eg har gjeve meg over til Gud'?»»

Den forkynnaren (*dā 'iya*) som ynskjer å vinne kampen mot ignoranse, separasjon, hovmod og korrupsjon må ta eit sett med verkemiddel til nytte. Det fyrste verkemiddelet er trua, for utan ho er alt arbeid nyttelaust. Trua er ikkje det å ynskje, men det som spring ut av hjarta og det gode arbeidet [*ḥadīth* etter Hassan Basri f. 642 e.vt.].

Det andre verkemiddelet er moralen, for den er naudsynt for trua og fruktene av ho. Dei mest fullverdige truande er dei som har den beste oppførselen [*hadīth* etter Abu Huraira f. 603 e.vt.].

Det tredje verkemiddelet er med vitenskapen og kulturen. Dette er det intellektuelle verktøyet (*'udda*), som rettleiinga ikkje kan fullførast utan. Koranen 9:122: «Utan at det godskrivast dei, så Gud kan lønne dei for deira beste handlingar». Difor er semje i religionen opphavet til kallet, og instrumentet som talar til hjarto og hjernane.

Forkynnaren (*dā'iyā*) må utvide [perspektivet sitt] for å inkludere kunnskapen om problema og bekymringane i det notidige samfunnet. Det gjeld også om situasjonen til folket og dei ulike klassane deira som [forkynnaren] ynskjer å løyse med religionen. Difor vert det betre om ein får kjennskap til nokre metodar som hjelper rørsle å fremje Gud si sak.

الحرك والنشاط

Rørsla og aktiviteten

1 Kulturprogrammet

البرنامج الثقافي

من اجل ما تقدم وضع هذا البرنامج الثقافي مشتملا على علوم لا يسع المسلم العامل ان يجهلها وهي العلوم الاساسية كعلوم القرآن والحديث والفقہ والسيرة الخ... واشتمل كذلك على علوم لا غنى عنها لمن يهتم بشئون المجتمع وقضايا السياسة ومن ذلك فقه الحركة وقضايا الفكر الاسلامي المعاصر ودراسات سودانية، لقد كان من الضروري أن يوازن البرنامج بين نوعين من المعرفة: تلك التي تتوافر في كتب التراث الإسلامي ومعاصر العلوم الإسلامية والمعرفة بواقع مجتمعنا وعصرنا وقضاياه المستجدة، اذ ان هذا التفاعل ضروري للفقہ الصحيح، لازم للحركة الواعية.

Med grunnlag i det som er presentert i innleiinga, inneheld dette kulturprogrammet vitenskapar som ingen praktiserande muslimar kan ignorere. Dette er dei grunnleggande islamske vitenskapane, som til dømes vitenskapen om Koranen, Profettradisjonane (*hadīth*), jussen (*fiqh*), og Profetens biografi (*sīra*) osv. Det [kulturprogrammet] inkluderer også det uunnverlege for dei som bryr seg om samfunnsaffærar og politiske saker, mellom anna [den islamske] rørsla sin jus (*fiqh*), problema i den notidige islamske tenkinga og i Sudan-studiane. Det var naudsynt å balansere programmet mellom to typar kunnskap: den som er tilgjengeleg i bøkene om islamsk tradisjon og dei islamske vitenskapkjeldene, og kunnskapen om det faktiske samfunnet i vår tid med dei notidige problema. Denne kombinasjonen er naudsynt for den sanne jussen (*fiqh*) og naudsynt for den medvitsfulle rørsla [NIF].

2 Nivåa

المستويات

لا شك ان مستويات الدرسين ستتفاوت فهناك من يحسن القراءة والكتابة وهو مع ذلك مجتهد راغب في التعلم، وهناك من يحمل التخصص العالي في فرع من المعرفة ولكنه في العلوم الإسلامية لا يشعر بالثقة الكاملة وهلم جرا - لذلك فقد رئي ان يقسم البرنامج على مستويات ثلاثة: الأول للذين لم ينالوا حظا كبيرا من التعليم والذين يشعرون رغم تعليمهم بحاجة لنادة ميسورة في العلوم الشرعية يبدون بها مشوار العلم الواسع، والمستوى الثاني للذين درسوا مبادئ العلوم الإسلامية ويبدون في انفسهم استعدادا لشيء من

التوسع, وينتظر ان يكون جمهور الدراسين في هذا المستوى, أما المستوى الثالث فيتكون من الذين درسوا المستوى الثاني أو جزءا منه, والذين لديهم استعداد فكري وعلمي للتعلم في الدراسات مقارنة والقضايا الاجتهادية وبحث المسائل التي عليها اختلاف, وقد يصلح لقياس مستوى الفرد المناسب له ان ينظر في مادة المستوى الأول فان وجد نفسه قد وجد فيها ما يشوقه لدراستها فهي تناسبه والا فهو من اهل المستوى الثالث وفوق كل ذي علم عليم.

Det er ingen tvil om at studentane vil vere på ulike nivå. Det er dei som er gode i skrivninga og lesinga si, men likevel er flittige og begjærlege i studiet, og det finst dei som har spesialisering i ei kunnskapsgrein, men som ikkje kjenner seg sikre på dei islamske vitskapane og så vidare. Difor vart programmet delt inn i tre nivå. Det fyrste er for dei som ikkje har fullført store delar av studia sine, og dei som, til tross for at dei har utdanning, kjenner dei treng forenkla rettleiing i dei religiøse vitskapane. Dei byrjar på den breie vegen til vitskap. Det andre nivået er for dei som har studert grunnprinsippa i dei islamske vitskapane, og finn i seg sjølv at dei er førebudde på å utvide kunnskapen sin om desse. Fleirtalet av studentane ventast å være på dette nivået. Når det gjeld det tredje nivået er det for dei som har teke heile eller store delar av nivå to, og dei som har den intellektuelle og utdanningsmessige bakgrunnen til å fordjupe seg i komparative studium, rettstolking og studiet av spørsmål som det er usemje om [blant dei lærde]. Det [programmet] kan tilpassast dei enkelte sine nivå ut frå korleis det er høveleg for han å sjå emnet på det fyrste nivået. Om han finn seg sjølv har han funne noko i det [emnet] som oppglør han, og [og som gjer at] han har lyst til å studere [på nivå to]. Om ikkje er han blant folket på nivå tre. Over det er alle lærde (‘ulama’).

3 Gjennomføringa

وسائل التنفيذ

كثير من المواد الدراسية المقترحة في هذا البرنامج وضعت لها مراجع من الكتب المتوفرة في المكتبات الخاصة والعامة ويسهل ان تدرس في حلقات علمية على ان يتوالى التدريس اقدر الناس على الفن يحدد فلا يلزم ان يدرس شخص واحد كل المادة وسوف ينفذ هذا البرنامج في مناطق لا يتوفر فيها العلماء وقد يكون من بين الدروس أو المواد المقررة ما لا يحسنه احد في القرية أو المدينة ولذلك فقد عولجت هذه المشكلة بوضع اشربة مسجلة في بعض المواد حتى يسهل تلقيها بواسطة الأجهزة المرئية او المسموعة, وبالجملة فان كل مادة من هذه المواد قد اقترح لها مكان تدرس فيه. واشير الى مرجع فيها من كتاب أو مذكرة أو شريط مسجل ... الخ

Mange av dei føreslegne studieemna i dette programmet er sett saman av kjelder frå bøker i private og offentlege bibliotek. Det gjer det lettare å studere i studiesirkklar, føresett at studiet er styrt av dei mest kapable menneska i den særskilde kunnskapsgreina. Det er difor ikkje naudsynt for ein enkelt person å studere heile programmet. Dette programmet skal implementerast (*tanfīdh*) i områder der dei lærde (‘*ulamā*’) ikkje er tilgjengelege. Det kan, blant desse studia og emna, finnast nokre [emne] som ingen i landsbyen eller byen er gode på. Dette problemet kan løysast ved å putte lydband i noko av materialet, fram til det lettare kan formidlast gjennom [anna] visuelt eller auditivt utstyr. I det store og heile, alle emna frå dette programmet føreslår både ein stad for undervisning og ein referanse til kjeldene frå boka, pamfletten eller opptaka osb.

4 Sesongbetinga materiale

المواد الموسمية

لم ينص في هذا البرنامج على بعض الأمور الثقافية المعتادة في المواسم كالأحاديث التي تقدم في شهر رمضان وأحياء ذكرى الهجرة والاحتفال بغزوة بدر، وكثيراً ما تشتمل هذه المناسبات على علم لا بأس به ويبيد الاستفادة منها في إشاعة العلم الصحيح والتذكير بالعبر المستفادة من المناسبة.

Dette programmet fastsett ikkje nokon av dei vanlege kulturelle tilsetningane som markerast i høgtidene. Slik som Profettradisjonar (*ḥadīth*) som presenterast i månaden ramadan, markeringa av minnet om profetens utvandring (*hijra*) og feiringa av slaget ved Badr. Mykje av kunnskapen desse hendingane omfattar er heilt greitt og det er ingen skade for spreinga av den sanne kunnskapen, [med] påminning om formaningane knytt til det som er tilpassa [av folket].

5 Konklusjon

الختام

ختاماً، كل برنامج لا بد ان يفتح بحسب واقع التجربة، كما ان دقة التنفيذ لازمة لنجاح البرنامج ويجب ان يتابع هذا البرنامج بالاتصال بين القاعدة التي تنفذه وبن مكتب الدعوة الذي يشرف عليه حتى يستكمل نقصه ويتلافى خطؤه ويقوم عوجه.

والله المستعان

البرنامج المفتوح

Konklusjonen er at eit kvart program må tilpassast realiteten sine skifte, likeins er detaljane i utføringa naudsynte for at programmet lykkast. Det er avgjerande å fylgje opp dette programmet med kommunikasjon mellom basen (*qā'ida*) som utfører det og avdelinga for *da'wa* som styrer det, inntil manglane i det [programmet] blir fylt ut, feila i det retta ut og avvika blir korrigererte.

Gud er rettleiaren

Det opne programmet

مقدمات البرنامج الثقافي

Innhaldet i kulturprogrammet

1 Koranvitskapen

علوم القرآن

القرآن هو المصدر الأول لرسالة الإسلام الخالدة لذلك يتوجب على كل داعية ان يجتهد فغي دراسته والتدبر في معانيه وان يداوم على تلاوته ويحفظ أكبر قدر منه فان ذلك أحرى أن يشبث قلبه على الايمان ويشرح صدره على أصول الدين واحكامه وأن يعين على تبليغ الدعوة بكلام الله المعجز البين فليس ما هو ابلغ اثرا في نفوس من الاستدلال بالنص القرآني في موضعه الصحيح، ويشمل هذا على تلاوة القرآن وأحكام تجويده وحفظه ودراسة تفسيره مما لا بد منه لكل داعية مخلص جاد بل وينبغي له ان يستزيد فوق هذا المنهج ما يستطيع.

Koranen er den fremste kjelda til den evige bodskapen i islam. Difor er det pålagt alle forkynnarar (*dā'īya*) å arbeide hardt i koranstudia, gjere seg kjent med meiningane [i koranen], halde fram med å resitere han i tillegg til å hugse så mykje han maktar av han. Det vil gjere hjartet klart for trua og bringa klar for religionen sine grunntesar og grunnreglar. Han må fokusere på å formidle kallet til Gud sine ord, det klare mirakelet [Koranen]. Det er ingenting som har ein påverknad på sjelene [på same måte] som å syne prov på Koranteksta i sin sanne plassering [samanheng]. Dette programmet inkluderer korandiktering (*tilāwa*), retningslinene for utanåtlæring og uttale i tillegg til studiet om koran-forklaring (*tafsīr*). Kvar forkynnar (*dā'īya*) må vere lojal til dette, men ein har også moglegheit å stige over denne metoden om ein er kapabel.

2 Profetens praksis (*sunna*)

السنة النبوية

السنة المطهرة هي المصدر الثاني للإسلام لأنها تشرح القرآن الكريم وتفصل ما أجمل، وهي تشمل أقوال الرسول ﷺ وافعاله وتقريراه، وبها ان سنة الرسول ﷺ حجة ملزمة للمسلمين بنص القرآن فلا بد للداعية من معرفتها ودراستها حتى تستقيم له معرفة هذا الدين، ولعل أهم جوانب هذا الموضوع هو معرفة السنة الصحيحة من السنة الضعيفة وادراك مغزاها التشريعي في حياة المسلمين وقد منهج السنة على الحديث النبوي خاصة ما اتصل منه بكمال الاخلاق وفضائل الاعمال، وعلى كتب السنة الصحيحة ومناهج

أصحابها كما اشتمل على تدوين الحديث وتصنيف علومه ومصطلحاته, وعلى الداعية حين يعالج موضوعا ما ان يربط ربطا محكما بين آيات القرآن في ذلك الموضوع وبين ما ورد فيه من سنة صحيحة ولا يناطح بأحدهما الآخر.

Den reine Sunnaen er den andre kjelda til islam fordi han forklårar den opphøgde koranen, og skil ut det vakraste. Sunnaen samlar Bodberaren FVMH sine utsegn, gjerningar og formaningar. Sidan Bodberarens FVMH praksis (*sunna*) er eit naudsynt prov for muslimane om Koranteksta, er det ingen veg utanom, for forkynnaren (*dā'īya*), å kjenne til og studere Sunnaen fram til kunnskapen om trua er stødig for han. Kanskje dei viktigaste aspekta ved dette emnet er å kunne skilje dei sikre (*ṣahīḥ*) tradisjonane (*sunna*) frå dei veike (*ḍa'if*), og å forstå viktigheita av det lovgjevande i han for muslimane sine liv. Dette sunnaprogrammet inneheld dei profetiske tradisjonane (*ḥadīth*), særleg dei som har samanheng med god moral og gode dygder i det ein gjer. Programmet inneheld også dei sikre sunnabøkene og metodane til innsamlarane deira. Det [programmet] omfattar på same måte innsamlinga av *ḥadīth* og klassifiseringa (*taṣnīf*) av vitenskapane og terminologiane i Sunnaen. Når forkynnaren (*dā'īya*) handsamar emna må han passe på å ikkje sette eit sterkt band mellom koranversa om det emnet og det som kjem frå den sanne Sunnaen om det [same], og ikkje la den eine av dei to røyre ved den andre.

3 Profetens biografi (*sīra*)

السيرة النبوية

هي الجانب العملي من السنة المطهرة التي تسجل في دقة هدى الرسول ﷺ في كافة أمور الدين وشئون الحياة, والرسول ﷺ هو النموذج البشري الاكمل لتشخيص الدين في واقع الحياة لذلك كان هو قدوة المسلمين عامة وقدوة الدعاة على وجه الخصوص ينبغي عليهم ان يتأسوا بجهاده من اجل دعوته ويدركوا مغزى سيرته بالنسبة لفقهاء الدعوة في حياتنا المعاصرة, وأن يتأسوا بسلوكه وشمائله مع اهله واصحابه وما التزم به من مكارم الاخلاق وبما اثر عنه من الاذكار, اشتمل المنهج على دراسة بعض كتب السيرة المشهورة على ان يهتم الأخ بتطور الدعوة من العهد المكي الى الهجرة وإقامة الدولة في المدينة ثم مرحلة الجهاد والغزوات وما يعنيه ذلك من فقه في الدعوة.

Det er den praktiske sida hjå den reine Sunnaen som i detalj fortel om Bodberarens FVMH rettleiing i alle religionens saker og i alle livets aspekt. Bodberaren FVMH er den mest perfekte menneskelege modellen for å personifisere religionen i det faktiske livet. Difor var han rollemodell for dei vanlege muslimane, og eit mønster særskilt for forkynnarane (*du'ā*).

Forkynnarane (*du‘ā*) bør basere seg på strevet (*jihād*) og kallet (*da‘wa*) til Profeten. God kunnskap om livet til Profeten gjev grunnlag for korleis me i dag skal gje rettleiing om rett praksis (*fiqh*) gjennom kallet (*da‘wa*) vårt. Dei bør også basere seg på handlingane Muhammad FVMH gjorde og dei gode samhandlingane han hadde med folket og fylgjarane sine, samt det han heldt seg til av edle etiske handlingar (*makārim al-akhlāq*) og det han avstod frå. Metoden [til forkynnaren] omfattar studiet av nokre vidkjende bøker om Profeten sitt liv (*sīra*), men Broren bør gradvis utvikle [kunnskapen sin om] kallet (*da‘wa*), frå [kunnskap om Profetens liv i] Mekka-perioden til utvandringa (*hijra*) og opprettinga av staten i Medina. Deretter perioden med konfliktane [mot Mekka] (*al-jihād wa al-ghazawāt*), og det som dette får av juridiske konsekvensar i kallet (*da‘wa*).

4 Truslæra (*‘aqīda*)

العقيدة

المحور في دراسة العقيدة هو استقامة الايمان على وجهه الصحيح وتمكين عقيدة التوحيد والتنزيه في قلب المؤمن دون التفتات الى جدليات علم الكلام التي تأثرت بالفلسفة اليونانية وفرقت الى شيع وطوائف لذا اخذنا بدراسة الكتب التي التزمت منهج القرآن والسنة في الاستدلال على موضوعات العقيدة، والتي تخاطب عقل المسلم المعاصر وما يتعرض له من فتنة في عقيدته والتي توضح اثر الايمان في حياة الافراد والجماعات.

Det sentrale punktet i studiet av truslæra (*‘aqīda*) er det å vere rettskaffen i trua i si sanne form og å styrke seg i doktrinen om Guds einskap (*tawhīd*) og dens transendens (*tanzīh*) i dei truande sine hjarter utan å engasjere seg i spekulativ teologi som har opphav i gresk filosofi og skilde muslimane opp i ulike parti og sekter. Difor byrja me å studere bøkene som held seg til Koranen og Sunnaen sin metode når det gjeld provføring i doktrineemna. Det som pratar til det notidige muslimske intellektet, og det han måtte bli utstatt for av konflikt (*fitna*) i truslæra hans [muslimen], og som avklårar trua si påverknad i livet til individa og samfunna.

5 Lovstudie (*fiqh*)

الفقه

الفقه هو علم الاحكام في مسائل الدين المختلفة وكل حكم من احكام الفقه ينبغي أن يستند على دليل نص من القرآن أو السنة أو على الاجماع أو القياس وفيه الكثير من اجتهاد الفقه وتأويله مما فتح الباب لاختلاف الاحكام وتعدد المذاهب وينبغي على الداعية الـيلم بأكبر قدر من احكام الفقه في العبادات والمعاملات،

والآداب فالعامة من الناس تقدر وتعظم من تجد عنده الفتوى في مسائل الدين. وعلينا ان نعطي اهتماما خاصا لمعرفة احكام الكتب الفقهية السائدة بين اهل السدان، الا ان الأصل ان يقدم الحكم على الدليل من القرآن أو السنة ثم يجب على الداعية ان يعرف ادلة الاحكام ويطمئن الى صحتها، وقد تدرجنا بالنهج من المنهج من الفقه الميسر البسيط الى الكتب الفقهية التي تخوض في مقارنة الأدلة وتعرض الى مشكلات الحياة المعاصرة.

Lovstudiet (*fiqh*) er kunnskapen om reglane i dei ulike spørsmåla i religionen. Alle lovreglane må støtte seg på prov i koranteksta, i Sunnaen, i ein konsensus (*ijmā`*) eller i analogiske slutningar (*qiyās*). I lovstudiet ligg mykje av nytolkinga (*ijtihād*) og kjeldeklårgjeringa (*ta`wīl*) som opnar døra til usemja om reglane og formeiringa av lovskulane. [Difor] må forkynnaren (*dā`iya*), så langt han emnar, gjere seg kjent med lovreglane (*aḥkām al-fiqh*) for rituelle og juridiske spørsmål, og litteraturen. Folk flest set pris på og ærer dei som finn domsavgjersler (*fatwā*) for seg i religionen sine spørsmål. Me må rette særskild merksemd til kunnskapen om reglane [i] dei rådande juridiske bøkene [som er gjeldande] blant Sudan sitt folk. Sjølv om kjelda går framfor regelen i rettleiinga frå Koranen eller Sunnaen, er det naudsynt for forkynnaren (*dā`iya*) å kjenne provet til reglane, og forsikre om at det er korrekt. Me har rangert det i programmet, frå den enkle og ukompliserte jussen (*fiqh*) til dei juridiske bøkene som går i djupna i samanlikninga av prova og set dei i samband med dei notidige daglegdagse problema.

6 Metodologien i lovstudiet (*uṣūl al-fiqh*)

أصول الفقه

يعني علق أصول الفقه بدراسة الأسس والقواعد التي يقوم عليها استنباط أحكام الفقه ومن ثم كان من الأدوات اللازمة للمسلم الداعية ان يلم بها حتى يقوم اجتهادنا لحل مشكلاتنا المعاصرة على نهج تشريعي.. واضح، وعلم الأصول كعلم الفقه فيه قواعد قطعية ثابتة وأخرى هي من اجتهاد الائمة والعلماء يجوز عليها الزيادة والنقصان، وقد شمل المنهج دراسة مختصرة عن أطوار تاريخ التشريع الإسلامي وعن أسباب اختلاف الفقهاء وعن مواطن الاتفاق والاختلاف ودور الدولة الإسلامية في التشريع.

Vitskapen om metodologien i lovstudiet (*uṣūl al-fiqh*) betyr studiet av grunnlaget (*assas*) og prinsippa (*qawā`id*), som utleiinga av lovreglar er basert på. Difor er dette blant dei naudsynte verktøya for den muslimske forkynnaren (*dā`iya*) å gjere seg kjend med, slik at våre [NIF sine] tolkingar (*ijtihād*) for å løyse dei notidige problema er basert på ein tydeleg rettsleg metode. Vitskapen om metodologien (*ilm al-uṣūl*) har, som lovstudiet (*ilm al-fiqh*), nokon

ubestrideleg avgjorte reglar. Andre [reglar] er resultat av tolking (*ijtihād*) frå dei tidlege juristane (*a'imma*) og [seinare] dei lærde (*'ulamā*). Desse kan ein legge ting til eller trekke frå. Programmet inneheld oppsummerande studiar (*mukhtaṣara*) over utviklinga av islamsk lovgjeving i historiske periodar, årsakene til skilnadane mellom dei rettslærde (*fuqahā*), områder med semje og usemje og rolla til den islamske staten i lovgjeving.

7 Den islamske historia

التاريخ الإسلامي

هو محصلة تطبيق الإسلام في واقع الحياة منذ عهد الرسول ﷺ وحتى تاريخنا المعاصر, وقد تباينت فترات التاريخ الإسلامي بين التزام مبادئ الدين وانحراف عنها, وبين نحضة وازدهار الى ضعف وانحدار, وبين حكام عدول راشدين الى حكام سوء فاسقين, والتاريخ شاهد على المسلمين لا على الإسلام, لذا لزم الداعية ان يعرف تاريخه الإسلام معرفة جيدة فمعظم مطاعين المستشرقين واتباعهم تدور حول حوادث في تاريخ المسلمين, يشمل هذا المنهج تاريخ الخلافة الراشدة والفتوحات الكبرى والانتشار الإسلام في انحاء العالم وانشاء المسلمين لحضارة متميزة في التاريخ, وكيف تفككت الدولة الإسلامية في العصر العباسي وكيف قامت الدولة العثمانية وكيف سقطت.

Den islamske historia har sprunge ut frå praktiseringa av islam i det verkelege livet sidan profeten (FVMH) si tid og fram til vår samtidige historie. Dei islamske historiske periodane varierer mellom å etterleve religionen sine prinsipp og å vike frå han. Og mellom opplysing og velstand og svakheit og nedgang, og mellom rettferdige og rettleidde herskarar og dårlege og umoralske herskarar. Historia er vitnesbyrda til muslimane, ikkje til islam. Difor er det naudsynt at forkynnaren (*dā'iya*) kjenner den islamske historia si godt, ettersom dei fleste orientalistar og fylgjarane deira [berre] kretsar rundt ulykkene i historia til muslimane. Dette programmet inneheld historia til det rettleidde kalifatet, dei store invasjonane, spreinga av islam i verda og muslimane si grunnlegging av ein gjæv historisk sivilisasjon. I tillegg inneheld programmet korleis den islamske staten vart broten opp i Abbasside-perioden, korleis den osmanske staten oppstod og korleis han fall.

8 Sudanstudiar

دراسات سودانية

تعتمد هذه المادة على دراسة المجتمع السوداني تاريخه وتطوره السياسي وتكوينه الاجتماعي وأهم قضاياها والسياسية والثقافية, وهو من باب معرفة بيئة الدعوة التي نعمل فيها ولا يستغني الداعية عن المعرفة

الدقيقة للمجتمع الذي يعيش فيه ولا يمكن له التخطيط لنشر دعوته وتثبيت أركانها دون هذه المعرفة, وهذه من أولويات فقه الدعوة, لذا اشتمل هذه المنهج على حركة دخول الإسلام في السدان وكيفية انتشاره وقيام الممالك الإسلامية وظهور الطرق الصوفية وقيام الحركة الإسلامية الحديثة, كما اشتمل على قيام الحكم الثنائي وما تبعه من تطور سياسي ونشوء الحركة الوطنية التي أدت الى استقلال البلاد, وتعرض المنهج للتطور الدستوري والسياسي منذ الاستقلال حتى الان, وتخبرنا اهم القضايا والمشكلات التي تؤثر على الواقع السوداني وتعرضنا لها بالدراسة والتقويم.

Dette emnet baserer seg på å studere det sudanske samfunnet, historia, den politiske utviklinga og samfunnstrukturen og dei viktigaste økonomiske, politiske og kulturelle spørsmåla i landet. Sudanstudiet er ei av dørene til kunnskapen om miljøet rundt kallet (*da`wa*), det miljøet me opererer i. Forkynnaren (*dā`iyya*) klarar seg ikkje utan presis kunnskap om samfunnet han held til i. Det er ikkje mogleg for han å planleggje spreinga av kallet (*da`wa*), eller forsterke kjernen til kallet utan denne kunnskapen. Dette er ein av prioritettane i kunnskapen om kallet (*fiqh al-da`wa*). Difor inkluderer dette programmet måten islam gjorde inntog i Sudan og måten ho spreidde seg på, samt skipinga av dei islamske kongedømma, framvoksteren til sufibrorskapa og den moderne islamske rørsla. Det inkluderer også utføringa av kondominium (*al-ḥukm al-ṭhanā`ī*) og dei politiske fylgjene av det og veksten til dei nasjonalistiske rørsleane som leia til frigjeringa av landet. Dette programmet presenterer den konstitusjonelle og politiske utviklinga sidan frigjeringa og fram til no. Me har vald ut dei viktigaste sakane og problema som påverkar den sudanske røynda og presenterer det gjennom studiet og vurderinga.

9 Det arabiske språket

اللغة العربية

هي لغة القرآن الكريم ولغة الحديث الشريف كما انها لغة اهل السدان فينبغي على الداعية ان يلم بها يجيد الحديث والكتابة بها فالخطابة في المساجد والمنتديات العامة، والكتابة في الصحف والمجلات ما زالت حكرًا على اللغة العربية، ونقترح في منهج اللغة العربية ان يتعلمها كل عضو من أعضاء الجبهة لم يسبق له تعلمها وان ندرج في معرفة قواعدها النحوية والبلاغية وأن نطبق ذلك في مجالات أحاديثنا العامة احياء للغة القرآن في مجتمعنا.

Det arabiske språket er språket til den noble koranen og dei ærbare profettradisjonane (*ḥadīth*), så vel som språket til folket i Sudan. Det er naudsynt at forkynnaren (*dā`iyya*) kjenner språket og at han snakkar språket flytande både under preika i moskeen og [andre]

offentlege møtestader. Det å skrive i aviser og magasin [skal] halde fram [med] å vere eit monopol for det arabiske språket. Me føreslår i dette studieprogrammet at kvart medlem av fronten [NIF], som ikkje har gjort det før, skal studere det arabiske språket. Me utviklar den grammatiske og retoriske kunnskapen [vår] og implementerer dette på områda for vår offentlege diskurs for å gjenopplive koranens språk i samfunnet vårt.

Tilleggs kjelder

مراجع إضافية

Al-Burhān fī ‘ulūm al-qur’ān av al-Zarkashī

Al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān av al-Suyūfī

Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn av Muhammad Hussain al-Dhahabī

Al-Taṣwīr al-fannī fī al-qur’ān al-karīm av Sayīd Quṭb

Mashāhid al-qiyāma fī al-qur’ān al-karīm av Sayīd Quṭb

Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr av Ibn Taymīya

Qiṣṣa al-tafsīr av al-Sharbāsī

Muqaddima tafsīr av al-Qurṭubī

Koranvitskap

Nivå 1:

[Nivå 1] inneheld det uunnverlege for dei som byrjar med denne vitskapen, og dei må gjere sitt beste for å halde fylgje med dei to fylgjande standardane:

1. Koranens dygder og dei ærbødige pliktane i han.
2. Praksisen i koranresiteringa (*tilāwa*) og bestemmingane som fylgjer med det.

Kjelder:

- Al-Tibiyān fī adāb ḥamla al-qur'ān av al-Nawawī
- Bāb faḍā' il al-qur'ān min kitāb riyāḍ al-ṣāliḥīn av al-Nawawī

Nivå 2:

Identifisering av kunnskapen og underdelingane av den. Openberringa og nedsendinga av Koranen. Koranskriptens illustrasjonar, lesinga av Koranen og dei sju tekstane. Det avgjerande (*muḥkam*) og det allegoriske (*mutashābih*). Dei overstyrande tekstane (*nasīkh*) og dei tekstane som har vorte overstyrt (*mansūkh*). Mekka og Medina. Visdomen [i den] opphavlege nedsende Koranen.

Kjelder:

- Mabāḥith fī al-qur'ān av Manā' al-'Aṭān

Tilleggskjelder:

- Al-Burhān fī 'ulūm al-qur'ān av al-Zarkashī
- Al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān av al-Suyūṭī
- Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-qur'ān av al-Zarkānī
- Al-Zāhira al-qur'āniya av Mālik Ibn Nabyī

Nivå 3:

Koranforklaring (*tafsīr*) og indre Korantolking (*ta'wīl*). *Shurūṭ al-mufasssir* og litteraturen hans. Utviklinga til Koranforklaringa. Biografiane til nokre av dei kjende Korantolkarane (*mufasssir*). Koranens ukopierbarheit. Tolking av Koranen. Den vitskaplege Koranforklaringa (*tafsīr*). Korantolkinga si retning i den moderne epoken.

Kjelder:

- Mabāḥith fī ‘ulūm al-qur’ān av Şubḥi Şālih
- Mabāḥith fī ‘ulūm al-qur’ān av Manā‘ al-‘Aṭān
- Mabāḥith asāsīya li-fahima al-qur’ān al-karīm av Abu al-A‘lā al-Mawdūdi

Koranforklaring (*tafsīr*)

Dette er for alle nivå:

1/ Studere koranterminologien gjennom koranresitering (*tilāwa*) og korrekt uttale (*tajwīd*).

2/ Det å studere koranforklaring omfattar at alle: [studerer det] gjennom framhaldande koranforklaringssirkular kvar veke i den grad det er mogleg, og dagleg gjennom månaden Ramadan. Den gode tildelinga av studiesirkular førebur kort-kapitla (*qiṣar al-mufaṣṣal*), eller [i alle fall] byrjar med dei fordi desse er dei vanlege bønne-*sūra* hjå muslimane.

Kjelder:

- Tafsīr al-qur’ān al-‘azīm av Ibn Kathīr
- Eller Ikhtṣāruhu av al-Şābūni
- Eller Ikhtṣār tafsīr av Faṭḥ al-Qadīr
- Eller Şafwa al-tafsīr av al-Şābūni

Tilleggs kjelde:

For det avanserte nivået: prinsippa i dei kjende *tafsīr* -bøkene til al-Ṭabari og al-Qurṭubi og med nokre notidige *tafsīr* som al-Manār og *Zilāl al-qur’ān* [av Sayīd Qutb].

Uttalereglar:

Det viktigaste å få bukt med vidare, er svak uttale og vidkjende feil.

Blant dei mange bok- og tekstforfattarane i denne kunsten, er kanskje dei mest nyttige:

Kjelder:

- Usūl al-qur’ān av doktor Yūsuf al-Khalīfa Abū Bakr eller ei kva som helst bok eller brev i *tajwīd* som til dømes: al-Tajwīd wa ‘ulūm al-qur’ān av al-Shaykh ‘Abd al-Badī‘ og Rā‘id fī tajwīd al-qur’ān av al-Shaykh Muḥsin.

Koranresitering (*tilāwa*) for alle nivå:

Medlemmen som strever for fromheit blir tilrådd å verdsette delar [av Koranen] fram til han fullfører Koranen i månaden [Ramadan]. Det er vanskeleg å skjule kjærleiken når det gjelder brorens byrjing i lesinga, for han er, i han sinne auge, ivrig kvar dag om det som legg til rette for Koranen og dei forkorta kapitla. Den medleimen som strever for å hugse det han finn enkelt i koranen, fram til han begrip heile Koranen, hugsar det viktige lange tidsaspektet. Difor tilrår me å byggje *tilāwa*-sirklar i Khalwa [religiøs skule], i moskeen, i kunnskapens heimar, klubbar og i nabolag. Den beste blant dei som hugsar (*ḥuffāz*) og resiterer [er dei som] fullfører Koranen på ei veke, eller noko i nærleiken av det.

Å hugse koranen:

Nivå ein: hugs universelle delar.

Nivå to: hugs dei utfordrande delane for deg og lytt.

Nivå tre: Dei lengste (*al-baqara*) og *‘umrān*

Å minne (*adhkār*) og å kalle (*ad‘iya*)

For alle nivå: Dei som kallar (*du‘ā*) til Gud er verdige til å minne (*dhikr*) Gud og kallet Hans mykje. Kallet er tilbeding (*‘ibāda*) og ærar minnet (*dhikr*) og resiteringa (*tilāwa*). Den beste forpliktinga er daglege porsjonar lesing eller lytting.

Tillegg til det avanserte nivået: studere Sunnaen sine metodar og tilnærmingane til Profeten sine følgesveinar og tilhengjarar i minnet (*adhkār*) og kallet (*ad‘iya*). (Brev under førebuing til dette).

Kjelder:

- Al-Adhkār av al-Imām al-Nawawī.
- Al-Ma‘thūrāt av al-Imām al-Bannā.
- (Dalīl al-dhākīrīn wa tanbīhu al-ghāfilīna av al-Ustādh al-Amīn al-Ḥajj Muḥammad Aḥmad).

- Og kva enn anna passande kjelde.

Avhengig av Sunnaen sitt samsvar med individa og universiteta si samtid som høyrer til Den nasjonale islamske fronten frå minna, kalla og oppramsingane (*awrād*).

Profettradisjonane (*ḥadīth*)

Nivå ein:

- 1) Dei førti profetiske hadithane.
- 2) Studere dei fylgjande bokkategoriane til Rīyaḍ al-ṣāliḥīn av al-Imām al-Nawawī. Bāb al-ikhhlāṣ wa iḥḍār al-nīya.
Angeren, tilgjevinga, tolmodet, oppriktigheita, integriteten, boka til etiketten, boka til dygdene, boka til strevet osb.

Kjelder:

- 1) Dei førti profetiske hadithane.
- 2) Rīyaḍ al- ṣāliḥīn av al-Imām al-Nawawī.
- 3) Dalīl al-fāliḥīn sharḥa ṭuruq rīyaḍ al- ṣāliḥīn av Ibn ‘Alān.
- 4) Manhal al-waradīn sharḥa rīyaḍ al- ṣāliḥīn av Doktor Şubḥī Şāliḥ.

Nivå to:

- 1) Fullføre studiet av boka Rīyaḍ al-ṣāliḥīn av al-Imām al-Nawawī.
- 2) Studere dei fylgjande kategoriane av sanne og omfattande bøker frå al-Imām al-Bukhārī: *
Openberringas bok * Eidsens bok * Kunnskapens bok.

Kjelder:

- 1) Rīyaḍ al- ṣāliḥīn av al-Imām al-Nawawī.
- 2) Dalīl al-fātiḥīn sharḥa ṭuruq rīyaḍ al-ṣāliḥīn av Ibn ‘Alān.
- 3) Manhal al-waradīn sharḥa rīyaḍ av ṣāliḥīn doktor Şubḥī Şāliḥ.
- 4) Al-Jāmi‘a al-ṣaḥīḥ av al-Imām al-Bukhārī.
- 5) Fataḥ al-bārī bi-sharaḥ ṣaḥīḥ al-bukhārī av Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.

Nivå tre:

- 1) Identifisere og forklåre hadithane i sunnabøkene.
- 2) Forklåre metodane til opphavsmennene deira og samanlikne dei.

- 3) Metodene frå sunnabøkene.
- 4) Identifisere og forklåre reglane og bøkene til hadithane, samt studere bønna og spørsmåla frå: (1) Kitāb bulūgh al-marām av Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, (2) Subula li- al-islām av al-Ṣana‘ānī, (3) Kitāb nayl al-awṭār av al-Shawkānī.

Kjelder:

- Shurūṭ al-a‘imma al-sitta av al-Ḥazimi.
- Al-Ṣaḥāḥ al-sitta av Abi Shuhba.
- Al-Ajma‘ al-ṣaḥīḥ li- al-imām al-bukhārī wa shurūḥuhu av Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.
- Al-‘Asṭalānī, al-‘ayni ṣaḥīḥ muslim wa sharḥuhu av al-Imām al-Nawawī.
- Jāmi‘ al-tarmuzi wa sharḥuhu ‘āriḍa al-aḥwadhi av Ibn Bakr Buln al-‘Arabi.
- Sunan Abi Da‘ūd wa sharḥuhu ‘awn ma‘būd.
- Sunan al-nassā‘i wa sharḥuhu av al-Sindi og al-Suyūṭi.
- Sunan Ibn Māja wa sharḥuhu.
- Mawṭa‘ mālik wa sharḥuhu av al-Bāji, al-Zarqāni og Ibn ‘Abd al-Barr.

Vitskapen om profettradisjonane (‘*ulūm al-ḥadīth*)

Nivå to:

- 1) Historia til hadithane
 - a) Hadithane, Sunnaen og andre termar.
 - b) Hadithane og Sunnaen – al-Khubar wa al-athar – al-ḥadīth al-qudsi.
 - c) Om hadithsamlingane.
 - d) Historia om innsamlinga av hadithane.
 - e) Hadithanes rolle og moderne kallenamna.
 - f) Hadithanes plikt og illustrasjonar.
- 2) Klassifiseringane i hadith-vitskapen.
 - a) Hadith-vitskapens ansvar og kunnskap.
 - b) Hadith-bøkenes ansvar og nivå.
 - c) Forteljarens føresetnadar.

Nivå tre:

- a) Hadithanes oppdelingar.
- b) Dei autentiske hadithane.
- c) Dei vakre hadithane.
- d) Dei svake hadithane.
- e) Identifisere dei svake hadithane og menneska sin påverknad.
- f) Identifisere dei avbrotne, dei problematiske, dei forfalska, dei forstyrta, dei avvikande påkravde, dei forkasta, det arva, dei suspenderte og avkutta reglane.
- g) Den vanlege delinga mellom det sanne, det gode og det svake. Emna og statusårsakene. Profetens Sunna og returen av dei tvilsame orientalistane.

Kjelder:

- 1) Al-Bā'ith al-ḥadīth av Ibn Kathīr.
- 2) 'Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalahahu av doktor Şubḥī Şāliḥ.
- 3) Qawa'id al taḥdīth av al-Qāsīmī.
- 4) Al-Sunna wa makānatahā fī al-tashrī'i al-islāmī av doktor Muṣṭafa al-Sibā'i
- 5) Difā' 'an Abi Hurayra 'Abd al-Mun'im Şāliḥ al-'Alī.

Truslæra ('aqīda)

Nivå ein:

- 1) Studere dei seks trusartiklane i islam.
- 2) Studere dei vakre namna til Gud.
- 3) Studere hadithane om Gabriel, innhald i brev Ibn Abi Zayd al-Qayrawāni.

Kjelder:

- Al-'Aqā'id al-islāmi av Ḥassan al-Bannā, Kitāb al-tawḥīd av 'Abd al-Majīd al-Zāndāni, al-Īmān av al-Amīn al-Ḥājj Muḥammad.
- **Andre kjelder:** 'Aqīdatina av al-Shaykh Sayīd Sābiq, al-Maqṣid al-asnā sharḥa asmā' allāh al-ḥassana av al-Ghazālī, al-'Ubūdiyya av Ibn taymīyah.

Nivå to:

Detaljerte studiar av doktrinane sine fundamentale spørsmål, med hjelp til å unngå dei kontroversielle munnlege metodane i den villeiande logikken. Ta omsyn til metodane i Koranen i bygginga av truslæra (‘*aqīda*) og det som knyt det saman med prova.

Kjelder:

- Tawhīd al-khāliq av ‘Abd al-Majīd al-Zāndāni og andre.

Tilleggs kjelder:

- Ma‘a allāh fī al-samā’ av Doktor Aḥmad Zakī, Ma‘a allāh fī al-arḍ av Doktor Aḥmad Zakī, Qiṣṣa al-īmān ladīm al-jisr, Allāh jatajalla fī ‘aṣr al-‘ilm, al-‘ilm yad‘ū li- al-īmān, al-Qur’ān wa al-kutub al-muqaddasa. Maurice Bucaille. Abū Bakr al-Jazā’irī.

Nivå tre:

Detaljerte studiar om dei truandes problem og effektane av det. Hugse delar av *al-tafḍīl* gjennom innhaldet i studiet, med påminning om status.

Kjelder:

- Al-Īmān av al-Shaykh Aḥmad Ibn Taymīyah, al-Īmān wa atharuhu fī ḥayāt al-insān Doktor Ḥassan ‘Abd Allāh al-Turābi

Profetens biografi (sīra)

Nivå ein:

Hald fram med å lese Siraen, slik at studenten fylgjer dei sanne hovudpunkta som reinsar det ureine med omsyn til meiningane som er bundne til Siraen gjennom trua.

Kjelder:

- Tahdhīb sīra Ibn Hishām av ‘Abd al-salām Hārūn, al-Raḥīq al-makhtūm av al-Mubārakfūri, Fiḥ al-surra av Muḥammad al-Ghazālī, al-Fuṣūl fī ikhtiṣār sīra al-rasūl av Ibn Kathīr.

Nivå to:

Studere Siraen analytisk med omsyn til dei nyttige formaningane i den, med vekt på dei fylgjande emna: det før-islamske samfunnet (*jāhilīya*), kallet under perioden i Mekka, utvandringa (*hijra*), kallet i Medina:

- a) Staten Medina – banda med ikkje-muslimane .
- b) Oppvakninga, jihad, fasane i jighaden, invasjonane og tydinga av desse.
- c) Sigeren og nederlaget ([sigeren i] Badr, [nederlaget i] Uhud, [slaget ved] grøfta, [sigeren i] Hunayn).
- d) Al-qitāl wa al-mawādi‘a (al-ḥudaybīya).
- e) Opninga og det som fylgde etter.
- f) Samfunnet etter opninga, muslimane under opninga, spreidinga, avslutninga av hijraen, den militære grensa mot Bysantin (*al-thughūr*), den fremmede trusselen, Mu'ta og Yarmūk, dauden - og det som fylgjer etter han, dei rettleidde kalifane, Ridda [- krigane], erobringane osv.

Kjelder:

- Al-Sīra al-nabawīya av Ibn Hishām
- Al-Sīra al-nabawīya av Ibn Kathīr
- Al-Mawāhib al-ladunīya av al-Zarqānī, Fiqh al-sīra av alsuyūfī, Zād al-mī‘ād fī khayr al-‘ubbād av Ibn al-Qayīm.

Dei gode kvalitetane og den gode moralen til Guds Profet FVMH

Nivå ein:

Erklære dei gode kvalitetane og den synlege moralen til Guds Profet FVMH og dei reine sirklane.

Kjelder:

- Al-Shamā’ il al-tarmazīya aw shamā’ il al-rasūl (SAWS) wa dalā’ il nubūwatahu wa faḍā’ iluhu wa khaṣā’ iṣuhu av Ibn Kathīr.

Tilleggs kjelder:

- Kitāb dalā' il al-nubūwa av al-Imām al-Bīhqi, al-Khaṣā' iṣ al-kubra av al-Imām al-Suyūṭi, al-Shifā' av al-Qaḍi 'Iyād.
-

Lovstudie (*fiqh*)

Nivå ein:

Studere dei oppsummerande delane til det kategoriserte islamske lovstudiet (teksta om dei juridiske kategoriane).

Kjelder:

- Forklære kortstudia i breva til Ibn Abī Qayrawāni med tanke på reglanes prov eller halde seg til Kitāb minhāj al-silm av al-Jazā' irī. Studenten skal fylgje ynsket sitt, spreie boka og velje seg lærar. Han skal søkje støtte frå bøna si dør gjennom det skrivne studiet: al-Ṣalāt 'imād al-dīn av al-Turābi og Ṣifa al-nabyī (SAWS) av al-Albāni.
- Studere det han møter blant dei juridiske kategoriane i Kitāb aḥyā' 'ulūm al-dīn ma'a malāḥaza takhrīj al-aḥādīth av al-Imām al-'Irāqī for å garantere det audmjuke og oppriktige i meiningane og i arbeidets gode gjerning.
- Studiet kjenner godt til dygdene til hadithane som bind saman alle kategoriane. Denne metoden fylgjer fasta, almisse og al-ḥajji i dei andre kategoriane

Andre kjelder:

- Al-Arkān al-arba'a av al-Nadawī

Nivå to:

Samanliknande studium for lovstudiet sine ulike kategoriar.

Studere det han ynskjer å lære av emne tilknytt livet sitt, så lengje det inneber gamle juridiske bøker. [Me] føreslår til dette Kitāb al-ḥalāl wa al-ḥarām av al-Qaradāwī.

Kjelder:

- Bidāya al-mujtahid wa nihāya al-muqtaṣid av Ibn Rushd, al-Mughannī av Ibn Qudāma, Kitāb al-zakāt av Doktor Yūsuf al-Qaraḍāwī, al-Ḥalāl wa al-ḥarām av Doktor Yūsuf al-Qaraḍāwī.

Nivå tre:

Samanliknande studium for straffelovene sin jurisdiksjon ovanfor sivile straffesaker, i ljøs av den praktiske erfaringa til dei islamske bankane, og det dei har gjort i dei sudanske domstolane.

Kjelder for straffelovene:

- Hawl qauwāni al-rī‘a al-islāmīya av Doktor al-Ṣadīq al-Ḍarīr og andre.
- Sudans lovverk etter deklarasjonen av implementeringa av sharia i 1983.
- Al-Tashrī‘ al-anā’ī al-islāmī av ‘Abd al-Qādir ‘Awda
- Transaksjonar (*mu‘āmalāt*), profitt (*murābaḥah*).

Metodologien i lovstudiet (*uṣūl al-fiqh*) og lovgjevingshistoria

Nivå to:

- 1) Studere prioriteteane i metodologien.
- 2) Studere samandrag av den islamske lovgjevingshistoria gjennom dei ulike epokane.

Kjelder:

- 1) Mūjaz tāriḫ al-tashrī‘ al-islāmī av ‘Abd al-Wahhāb khilāf eller ei kva som helst anna bok.
- 2) Uṣūl al-tashrī‘ al-islāmī av ‘Alī Ḥasab Allāh eller ei kva som helst anna bok.

Tilleggskjelder:

- Al-Fikr al-sāmī fī tāriḫ al-fiqh al-islāmī av al-Shaykh al-Ḥajjawī.

Nivå tre:

Analytisk studium av den islamske juridiske metodologien, deklarasjonen av semja og usemja sine borgarar, og rolla til den islamske staten i lovgjevinga.

Kjelder:

- 1) Al-Muwāfawāt av al-shaḩī.
 - 2) Al-Mustaṣafī av al-Ghazālī.
 - 3) Irshād al-fuḩūl av al-shauwakāni.
 - 4) Al-Risāla av al-āfi'ī.
 - 5) Al-Madkhal li- dirāsa al-sharī'a al-islāmīya av Doktor 'Abd al-Karīm Zaydān.
 - 6) Tajdīd uṣūl al-fiqh av Doktor ḩassan 'Abd al-Turābi.
 - 7) Af'āl al-rasūl FVMH wa dalālatuhā 'alā aḩkām al-sharī'a av Doktor Muḩammad Sulaymān al-Ashqar.
 - 8) Asbāb ikhtilāf al-fugahā' av Doktor 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Muḩsin al-Turkī.
 - 9) Al-Sunna wa makānātuhā fī al-tashrī' al-islāmī av Doktor Muṣṭafa al-subā'ī.
-

Islamsk tenking i samtida

Nivå to:

- 1- Islam er religion og stat: Studiet klårgjer naturen i det samlande (*tawḩīdīya*) og universelle islam, og prova på dette i Koranen, Sunnaen og Siraen, med vekt på konseptane som koplar religionen og staten.

Kjelde: Al-ḩukūma al-islāmīya: Abū al-A'la al-Mawdūdi.

- 2- Opprettingen av staten til Bodberaren (FVMH) i Medina.

Kjelde: Dawla al-Madīna al-islāmīya: Dr. Ahmad Ibrāhīm al-Sharīf.

- 3- Styresettet i det islamske kalifatet

Med aspekta til skilnadane: Sunniane, Kharijiane, sjiittane osv.

Kjelder:

- Al-Naẓm al-islāmīya (al-faṣl al-khaṣ bil-khilāfa): Dr. Ṣubḩi Sālīḩ.
- Al-Nazarīyāt al-sīāsīya fī al-islām: Muhammad Dīyā' al-Dīn al-Rayīs.

- 4- Det islamske politiske systemet:

- A) Shūra (konsultasjon) og herskarane sine val.
- B) Det administrative systemet i islam.
- C) Minoritetane.
- D) Dei internasjonale banda.

Kjelder:

- Al-Islām wa awdā' nā al-sīāsīya: 'Abd al-Qādir 'Awda.
- Nizām al-islām: al-ḥukm wa al-dawla: Muhammad al-Mubārak.
- Minhāj al-islām fī al-ḥukm: Muhammad Asad.

5- Sekularismen: Dei grunnleggande prinsippa og det europeiske opphavet / Historia om då det kom inn i den islamske verda.

Kjelde: Al-Ḥulūl al-mustawarada: Dr. Yūsuf al-Qaraḏāwī.

6- Dei sekulære politiske systema i den islamske verda.

- A) Dei liberaldemokratiske styra.
 - B) Dei sosialistiske og nasjonalistiske styra.
 - C) Dei konstitusjonelle og juridiske systema i den islamske verda i samtida.
- (Kritisk samanliknande studium)

Kjelde: Al-Ḥulūl al-mustawarada: Dr. Yūsuf al-Qaraḏāwī.

7- Dei islamske rørsleane i samtida: Muslimbrørne, al-Jama'at al-Islamīya i Pakistan, *Ba'th*-rørsleane og Islamsk Jihad i Asia og Afrika.

8- Kulturelle spørsmål: forholdet mellom religionen og kulturen – Forny tenkinga og den kulturelle [sivilisatoriske] utviklinga hennar.

Nivå 3: - 2/ Den islamske økonomien

- A) Samanlikning av det islamske økonomiske systemet og dei andre økonomiske systema.
- B) Filosofien og prinsippa i den islamske økonomien (sjølvstende, arbeidsverdi osv.).
- C) Rentene, monopolet, skatten osv.
- D) Pengesystemet i Islam.
- E) Den sosiale rettferda/ fordeling av velstand.
- F) Banksystemet og dei islamske institusjonane.

-3/ Den islamske sosiale tenkinga

- A) Atributtane i det muslimske samfunnet med fokus på nokre fenomen der det muslimske samfunnet framleis skil seg frå dei moderne materialistiske samfunna.
- B) Familiestrukturen.
- C) Kvinna og tema knytt til ho: arbeid/hijab/likestilling/fridom.
- D) Sosialt ansvar og omsorg (omsorg for ikkje-muslimar).

- E) Vanar og tradisjonar/ kritikk til sudanske vanar og tradisjonar i ljøs av islam – giftemål/gravlegging/ sosiale oppfatningar som er i strid mot islam/omskjering.
- F) Sosiale ulemper og skadelege vanar –
 Vinens skade og dei helsemessige og sosiale konsekvensane av det.
 Skaden av [seksuell] umoral og forfall og dei sosiale konsekvensane av det.
 Røyking og dei helsemessige konsekvensane av det.

-4/ Den islamske pedagogiske tenkinga

- A) Historia om pedagogisk tenking hjå muslimane
- B) Filosofien i den islamske pedagogikken samanlikna med dei moderne pedagogiske filosofiane
- C) Dei moderne pedagogiske systema og metodane i ljøs av islam
- D) Pedagogiske problem –Kjelda: Kitāb Tarbiyat al-awlād [fī al-Islām] av ‘Abd Allāh ‘Alwān.

Rørsla sin *fiqh*

1 Sakane i rørslas *fiqh*

- Balansen mellom det som er pålagd individet i utdanning og reinsing av sjela [på den eine sida], og deltaking i det offentlege arbeidet og i dei kollektive oppgåver [på den andre].
- Posisjonen ovanfor dei andre religiøse partia og metodar for å opprette relasjonar med gjensidig forståing med dei. Rekkefylgja til metodane prioriterast etter kor nærme eller fjerne me står frå partia i prinsipp og politiske strategiar.
- Metoden i kallet til Gud. Spørsmålet om hierarkiet og balanseringa mellom det skånsame og det kraftfulle i det sanne (*haqq*) [på den eine sida], og det vise standpunktet vekk frå vranglære og syndarar [på den andre sida].
- Måtar å mobilisere massane på, påverknaden på dei kollektive tankane og byggje initiativ i desse sakane.
- Reglane til kallet si rørslé blant kvinnene og den naudsynte balansen mellom det påkravde islamske arbeidet blant kvinnene på den eine sida og den naudsynte forvaringa av den islamske oppførselsreglar på den andre.

2 Forsking på det politiske arbeidet

- Måla, fasane og vegen til programmets utføring (henta frå rørslas dokumentasjon).
- Viktigheita av det politiske arbeidet. Vala, kunnskapen om miljøet i samfunnet (stammene, sufiordenane, familiestrukturane ..).
- Kunnskapen om valkampsakene, som nominasjon, registrering, appellar, tidsplanar for vala osv.
- Gjere merksam på dei politiske standpunkta og korleis dei blir grunngeve. Studere dei politiske avtalane, som til dømes Sudan-charteret (*mīthāq al-Sūdān*), nasjonalregjeringa, utanriksrelasjonane, Kulturprogrammet og kultursjarteret (*al-mīthāq al-thaqāfī*).
- Saker massane er opptekne av, påverke dei kollektive tankane [til massane] og byggje politiske initiativ i desse.

3 Forsking på organisasjonen

- Frontens forming og den organisatoriske strukturen. Dei overlegne sentraliserte og regionale apparata og relasjonane mellom desse apparata.
- Kunnskapen om Frontens statuttar og innanriksplanar.
- Administrere møter og valet av leiarar. Ta administrative tiltak for å nå dette målet.
- Styre økonomien og auke inntektene, forplikte seg til og organisere reguleringa som styrer økonomien og verne om eigeidomen.
- Måte å byggje Fronten og auke aktiviteten.

4 Forsking på sosialt arbeid

Viktigheita av sosialt arbeid, gjennom det islamske kallet (*da'wa*) og reform. Til dømes:

- Samverkande samfunn.
- Friviljug arbeid.
- Velgjerdorganisasjonar.
- Hjelp svake, støtte dei undertrykte, fred mellom menneska.
- Eliminere analfabetisme.
- Fremje ein kombinasjon av velgjerd.
- Fremje blanding av etnisitetar.
- Assistere giftemål.. osv.
- Etablere organisasjonar og støtte desse.
- Skape forbindelsar til samfunnsleiarane i distrikta.

5 Ferdighetene

- Halde preike offentlig og framme i moskeen.
- Bruke skriveapparat og Roneo [stensilmaskin].
- Handskrift.
- Køyre bil og motorsykkel.
- Handtere kino- og videoapparat og spele inn.
- Fyrstehjelp.
- Alle andre ferdigheter naudsynte i lokalmiljøet.

Sudanske studieemne

Nivå 1:

Den islamske rørsle i Sudan

A) Islam sitt inntog i Sudan og måten islam spreidde seg gjennom menneskeleg migrasjon, sufi-ordenar (*turuq*) og dei lærde ('*ulamā*').

Kjelder:

- *Kitāb min mu'ālij al-islām fī al-sūdān, Maṭbū'āt jamā'a al-fikr wa al-thaqāfa al-islāmīya.* (Khartoum 1983)
- Yūsuf Faḍl: *Al-Hijrāt al-basharīya wa atharhā fī nashara al-islām fī sūdān wadi al-nīl.*
- Yūsuf Faḍl: *Dirāsāt fī tārikh al-sūdān.* (Khartoum 1975)
- Sosialdepartementet: *al-Islām fī al-sūdān.* (Khartoum 1976)
- Mahjūb Zīāda: *al-Islām fī al-sūdān.* (Kairo 1960)
- Yūsuf Ishāq Ḥamd al-Nīl: *al-Ta'līm al-dīnī fī al-sūdān wa tārikhīhi* (Beirut 1968)

B) Dei islamske kongedøma i Sudan: Føretaka, den politiske organiseringa og administrasjonen deira. Nedgangen og veksten til Wadāi og kongedøma Fūnj, 'Abdallāb og Musabba 'āt.

Kjelder:

- Yūsuf Faḍl: *Muqaddimah fī tārikh al-Mamālik al-Islāmīyah fī al-sūdān al-sharqī, 1450-1821*
- Makki Shabīka: *Mamlaka al-fūnj al-islāmīya.* (Kairo 1964)
- Makki Shabīka: *Al-Sūdān 'abr al-qurūn.* (Kairo 1964)

C) Mahdistatens vekst og fall, dei sudanske stammene frå Mahdistaten. Krigane, den politiske organiseringa og administrasjonen.

Kjelder:

- Makki Shabīka: *al-Sūdān wa al-thawra al-mahdīya* (Khartoum 1979)
- P.M. Holt: *The Mahdist State in the Sudan*
- Salāṭīn Pasha: *al-Sayf wa'l-nār*.
- Muḥammad Ibrāhīm Abū Salīm: *Manshūrāt al-mahdīya*. (Khartoum 1966)
- ‘Abd Allāh ‘Alī Ibrāhīm: *al-Širā‘ bayna al-mahdī wa al-‘ulamā’*. (Khartoum)

D) Historia til sufismen i Sudan: Khatmīya, Qādirīya, Anṣār, Tījānīya, Ahmadiya, Samānīya, Burhānīya osb.

Kjelder:

- ‘Abd al-Qādir al-Maḥmūd: *al-Fikr al-ṣūfī fī al-sūdān*. (Kairo 1969)
- ‘Uthmān Sayīd Aḥmad: *al-Khatmīya wa al-anṣār*. (Khartoum 1973)
- Ḥassan al-Fātiḥ Qarīb Allāh: *al-Taṣawūf fī al-sūdān wa ilā nihāya ‘aṣr al-fūnj*. (Magisteroppgåve Universitetet i Khartoum 1960)
- ‘Abd al-Majīd ‘Ābidīna: *Tārīkh al-thaqāfa al-‘arabīya fī al-sūdān*. (Beirut 1967)
- Muḥammad ‘Abbās Nadīm: *al-Ṭarīqa al-tījānīya fī al-sūdān*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1978)
- Ja‘far Hassan Faḍl: *al-Sharīf yūsuf al-hindī wa al-ṭarīqa hindīya*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1980)
- Aḥmad Muḥammad Ādam: *al-Ṭarīqa al-faramīya*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1980)
- ‘Abd al-Mun‘im Aḥmad al-Amīn: *Lamḥāt min tārīkh al-khatmīya*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1983)

E) Den moderne islamske rørsle frå førtitalet til skipinga av Den nasjonale islamske fronten.

Kjelder:

- Ḥassan Makki: *Ḥaraka al-ikhwān al-muslimūn fī al-sūdān 1944-1969*. (Khartoum 1982)
- Abū Bakr al-Shinqīṭī: *Jabha al-mīthāq al-islāmī 1964-1969*. (Magisteroppgåve Institutt for Afrika- og Asiastudier 1980)
- Den islamske charterfronten: *al-Mīthāq al-islāmī*. (Khartoum 1965)
- Materiale frå Den nasjonale islamske fronten: *Dustūr al-jabha*. (1985)

Mellomnivået:

Den politiske utviklinga i Sudan

A) Kondominiumsstyret: Invasjonen til Storbritannia og Egypt, traktatane til kondominiumsstyret, den britiske administrasjonen i Sudan, politikken til den britiske administrasjonen ovanfor sør[-Sudan], Nubafjella og den kristne evangeliseringa.

Kjelder:

- Muddathir ‘Abd al-Raḥim: *al-Imbrīālīya wa al-qawmīya fī al-sūdān*. (Omsett ved Dar al-Nihar, Beirut 1971)
- Ja‘far Muḥammad ‘Ali Bakhīt: *al-Idāra al-brīṭānīya wa al-ḥaraka alwaṭanīya fī al-sūdān*. (Omsett av Henry Riyad, Beirut 1972)
- Al-Tijānī ‘Āmir: *Khalfīyāt tārikhīya li janūb al-sūdān*. (Khartoum 1972)

B) Nasjonalistrørsla og kolonialismen, Wad Habuba-rørsla, White flag-opprøret, «Graduates General Congress», opprettinga av arbeidarorganisasjonane, opprettinga av dei politiske partia i opposisjon til den lovgjevande forsamlinga.

Kjelder:

- Muḥammad ‘Umar Bashīr: *Tārikh al-ḥaraka al-waṭanīya fī al-sūdān 1900-1969*. (Khartoum)
- Muddathir ‘Abd al-Raḥīm: *al-Imbrīālīya wa al-qawmīya fī al-sūdān, al-Munazzama al-‘arabīya li al-tarbīya wa al-thaqāfa wa al-‘ulūm*. (Bagdad 1978)
- Ja‘far Muḥammad Dīāb: *al-‘Ulamā’ wa al-ḥukm althanā’i 1898-1918*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1984)
- Aḥmad Khayr: *Kifāh jīl*. (Khartoum, al-Dar al-Sudaniyya 1970)
- ‘Abd al-Raḥman Qasam al-Sayīd: *al-Andīya al-‘amālīya wa al-ḥaraka al-waṭanīya fī al-sūdān*. (Khartoum 1978)
- Sulaymān Kussha: *Wathba al-sūdān al-ūla*. (Khartoum 1967)

C) Sudan si politiske og konstitusjonelle utvikling frå frigjeringa til Intifadaen (valet) i månaden rajab 1406 [12.03.1986 - 09.04.1986]. Sjølvstyret sine traktatar, kampen mellom ideane om frigjering og union med Egypt, den fyrste føderale nasjonalregjeringa, erklæring av sjølvstende, møtet mellom sufiliarane og nasjonalistregjeringa, det fyrste militærstyret, oktoberrevolusjonen, det andre demokratiet, det andre militærstyret, intifadaen (valet) i månaden rajab 1406 [12.03.1986 - 09.04.1986].

Kjelder:

- Nawāl ‘Abd al-‘Azīz Maḥdi: *Dirāsāt fī tārikh al-‘alāqāt al-miṣrīya al-sūdānīya*. (Kairo, Dar al-Ansar 1982)
- Ḍārār Šālīḥ Ḍārār: *Tārikh al-sūdān al-ḥadīth*. (Khartoum 1967)
- Ibrāhīm Ḥāj Mūsa: *al-Tajriba al-dīmuqrāṭīya fī al-sūdān*. (Kairo 1970)
- Muḥammad Aḥmad Šāmūq: *Min hawāmish al-thawra wa al-sāsa*. (Khartoum 1966)
- Muḥammad Aḥmad Maḥjūb: *al-Dīmuqrāṭīya fī mīzān*. (Dar al-Nahar, Beirut)
- Khaḍr Muḥammad: *al-Ḥaraka al-waṭanīya al-sūdānīya: al-istiqlāl wa ma ba ‘dahu*. (al-Shariqah 1980)
- Muḥammad Hāshim ‘Awad: *al-Istiqlāl wa fasād al-ḥukm fī al-sūdān*. (Khartoum 1967)

D) Veksten og utviklinga til dei sudanske politiske partia: Ummapartiet, Det nasjonale unionistpartiet (NUP), Folkets demokratiske parti (PDP), Det demokratiske unionistpartiet (DUP), partia i Sør-Sudan, kommunistpartiet, Ba ‘th-partiet og dei regionale partia.

Kjelder:

- ‘Āṭifa al-Hāhdi al-Maḥdi: *Malāmiḥ min ḥayā al-sayīd ‘abd al-raḥman al-Maḥdi*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1980)
- ‘Ali Muḥammad al-Faki: *al-Inqisāmāt dākhil ḥizb al-umma 1950-1969*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1985)
- Muḥammad ‘Umar Mūsa: *Muḥammad aḥmad maḥjūb*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1983)
- Al-Šādiq al-Maḥdi: *Jihād fī sabīl al-istiqlāl*. (Utgåve frå myndighetene i Khartoum 1967)
- ‘Abd al-Muta ‘āl ‘Awad Muḥammad: *Ḥizb al-ashiqqa*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1983)
- Muṣṭafa ‘Abd al-Fattaḥ: *Ismā ‘īl al-azhari wa dawraho fī al-ḥaraka al-waṭanīya*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1981)
- ‘Abd al-Mun‘im Aḥmad al-Amīn: *Lamḥāt min tārikh al-khatmīya taḥt za ‘āma al-sayīd ‘alī*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1983)
- Muḥammad Sulaymān: *al-Yasār al-sūdānī fī ‘ashara a ‘wām*. (Kairo 1971)
- Det sudanske kommunistpartiet: *al-Mārkisīya wa qaḍāya al-thawra*. (Khartoum 1960)

- Fu'ād Maṭar: *al-Ḥizb al-shuyū'ī al-sūdānī naharūhu aw intaḥara?* (Beirut 1971)
- Muḥammad Waqī' Allāh: *Mawqif al-ḥizb al-shuyū'ī al-sūdānī min al-istiqlāl.* (Khartoum 1986)
- Ba 'th-partiet: *al-Ba 'th wa qaḍāya al-niḍāl al-waṭanī fī al-sūdān.* (Khartoum 1974)

Avansert nivå:

Sudanske problem

- A- Stammestrukturen og stammekonfliktane.
- B- Sør-problemet.
- C- Den sudanske økonomien.
- D- Utdanning i Sudan.
- E- Utvikling av jussen og lovane i Sudan.
- F- Det desentraliserte styret.
- G- Fagforeiningane.
- H- Den sudanske utanrikspolitikken.
- I- Dei islamske bankane sine eksperiment.

A) Stammestrukturane: Migrasjonen til dei arabiske stammene og plassane dei har for stabilitet. Levemåten deira og konfliktane mellom stammene, stammar i sør i Sudan og dei stabile distrikta deira. Levemåten, tradisjonane og overtvingane deira.

Kjelder:

- Yūsuf Abu Qurūn: *Qaba'il al-sūdān al-kubra.* (Umm Durman 1969)
- Al-Tijāni 'Āmir: *al-Shallālāt al-'arabīya al-sūdānīya.* (Dar al-Sudaniyya, Khartoum 1970)
- 'Abd al-Majīd 'Ābidīna: *Qaba'il min al-sūdān al-awsaṭ wa al-sūdān gharbī* (Dar al-Sudaniyya 1972)
- Muḥammad Sayīd Da'ud: *al-Ṣirā' bayna awlād al-balad wa awlād al-'arab fī 'ahd al-khalīfa 'abd allāh.* (Magisteroppgåve, Universitetet i Khartoum 1971)
- Sulaymān Muḥammad Sulaymān: *al-Dīnkā wa al-nūr.* (Kairo 1960)

- Allati bānkā: *Aḍwā` lā al-nizām al-qabalī wa al-idāra fī al-sūdān*. (Khartoum 1960)
- `Ali Jarīqundi: *al-Nizā` al-qabalī bayna al-razīqāt wa al-ma`ālā*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1978)
- Muḥammad Fawzī Muṣṭafa: *al-Thaqāfa al-`arabīya wa atharuha fī tamāsuk al-waḥda al-qawmīya fī al-sūdān al-mu`āṣir*. (Al-Dar al-Sudaniyya, Khartoum 1972)

B) Sør-problemet: Dei historiske røtene, rolla til kolonialismen og kyrkja, 1955-revolten og det fyrste militærstyret, det runde bords konferanse, Addis-Ababa-avtala, Rørsla til John Garang.

Kjelder:

- Muddathir `Abd al-Raḥīm: *Mushkila janūb: ṭabī`tuhā wa taṭawuruha*. (Al-Dar al-Sudaniyya, Khartoum 1970)
- Lajna al-Taḥqīq: *Taqrīr al-taḥqīq fī idrābāt janūb al-sūdān aghuṣṭus 1955*. (Khartoum 1956)
- Muḥammad `Umar Bashīr: *Mushkila janūb al-sūdān*. (Delar omsett av Henry Riyad, Beirut 1983)
- Muḥammad `Alī Muḥammad Ṣāliḥ: *Maktaba al-sūdān* (Magisteroppgåve Universitetet i Khartoum 1971)
- Al-Ṣādiq al-Mahdī: *Mas`ala janūb al-sūdān*. (Khartoum 1962)
- Den islamske fronten: *Mushkila janūb al-sūdān*. (Khartoum 1986)

C) Den sudanske økonomien: Rammeverket til den sudanske økonomien og problema med [økonomisk] vekst, dei utanlandske låna, landbruket og industrien, offentleg finansiering.

Kjelder:

- Sa`d Māhir Ḥamza: *al-Tanmīa al-iqtisādīya fī al-sūdān*. (Kairo 1956)
- Sayīd Numayrī: *al-Takhṭīṭ al-iqtisādī fī al-sūdān*. (Khartoum 1978)
- `Uthmān Ibrāhīm al-Sayīd: *al-Iqtisād al-sūdānī*. (Riyadh 1981)
- `Alī Aḥmad Sulaymān: *al-Ḍarā`ib fī al-sūdān*. (Khartoum 1978)
- Muḥammad Zakī al-Musayīr: *al-Iqtisād al-sūdānī wa tanmīa al-zirā`a* (Kairo 1973)
- Sa`d Māhir Ḥamza: *al-Ṣinā`a wa mashākiluha fī al-sūdān*. (Kairo 1958)

- Gruppa for islamske tenking og kultur: *Majalla al-fikr al-islāmī al-‘adad al-thālith*. (Khartoum, januar 1987)

D) Utdanning i Sudan: Religiøs utdanning, utvikling av sivil utdanning, høgare utdanning.

Kjelder:

- ‘Abd al-‘Azīz Amīn ‘Abd al-Majīd: *al-Tarbīya fī al-sūdān*. (Kairo 1949)
- Muḥammad Bashīr: *Taṭawur al-ta‘līm fī al-sūdān 1957-1998*. (Omsett av Henry Riyad, Beirut 1970)
- Ḥassan Makki: *al-Sīāsa al-ta‘līmīya wa al-thaqāfīya al-‘arabīya fī janūb al-sūdān*. (Senteret for islam og Afrika, Khartoum 1983)
- Yūsuf Ishāq Ḥamd al-Nīl: *Tārīkh al-ta‘līm al-dīnī fī al-sūdān*. (Beirut)
- Byrået for religiøse affærar: *Ri‘āya al-ta‘līm al-dīnī fī al-sūdān*. (Khartoum 1975)

E) Utviklinga av jussen i Sudan.

Kjelder:

- Informasjonsministeriet: *al-Maḥākīm al-shar‘īya*. (Khartoum 1969)
- Ḥāfīz al-Shaykh al-Zākī: *al-Sharī‘a al-islāmīya fī al-sūdān*. *Majalla al-fikr al-islāmī*. Den andre utgåva det fyrste året. (september 1984)
- Henry Rīaḍ: *Mūjaz tārīkh al-sulṭa al-tashrī‘īya fī al-sūdān*.
- Henry Rīaḍ: *al-Qaḍā’ al-idārī wa al-dustūr fī al-sūdān*.

F) Det desentraliserte styret: Utviklinga av dei desentraliserte friksjonane i Sudan. Problema til det desentraliserte styret, lovane til det desentraliserte styret.

Kjelder:

- ‘Aṭṭān al-Manān Ṣāliḥ: *al-Idāra al-ahlīya li al-razīqāt*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1978)
- ‘Alī Ḥassan ‘Abd Allāh: *al-Ḥukm wa al-idāra fī al-sūdān*. (Kairo 1986)
- Sudans myndigheiter: *Qānūn al-ḥukm al-sha‘bī al-maḥallī li sana 1971*. (Khartoum 1971)

G) Fagforeiningane: Veksta og utviklinga til fagforeiningane. Kommunistrørsla si utnytting av fagforeiningane. Foreiningane sine lovar 1977, endra i 1987.

Kjelde:

- Zayn al-‘Ābidīna Yaḥī ‘Uthmān: *Niqāba ‘ummāl al-sikka ḥadīd 1946-1964*. (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1985)

H) Fagrørsla: Veksta og utviklinga, problema til dei organiserte arbeidarorganisasjonane.

Lova til den islamske utviklingsbanken for samarbeid.

Kjelder:

- Utviklingsministeriet: *Qānūn al-ta'āwīn li sana* 1982. (Khartoum 1986)
- Muḥammad Hāshim 'Awaḍ: *al-Ta'āwīn wa al-thawra*. (Khartoum 1978)
- Muḥammad Aḥmad Dā'ud: *Dirāsāt fī al-tanmīa al-ta'āwīniya*. (Khartoum 1980)
- Muḥammad Aḥmad Dā'ud: *Qadāya al-ta'āwīn fī zurūf al-bilād al-nāmīa*. (Khartoum 1975)

I) Sudan sin utanrikspolitikk.

Kjelder:

- Utanriksministeriet: *al-Sīāsīya al-sūdān al-khārijīya*. (Khartoum 1974, 1975 og 1976)
- 'Aṣamat Ḥusayn: (Diplomoppgåve Institutt for afrikastudier 1984)
- Nawāl 'Abd al-'Azīz: *Dirāsāt fī tārikh al-'alāqāt al-miṣrīya al-sūdānīya*. (Dar al-Ansar, Kairo 1982)

J) Dei islamske bankane sine eksperiment.

Kjelder:

- 'Abd al-Raḥīm Ḥamdī: *al-Dawr al-iqtiṣādī wa al-ijtimā' li al-bunūk al-islāmī*. Majalla al-fikr al-islāmī, tredje utgåve det tredje året. (Khartoum, januar 1987)
- Aḥmad 'Alī 'Abd Allāh: *al-Bunūk al-islāmīya fī al-sūdān*. (Doktoravhandling, Universitetet i Khartoum 1986)
- Fatwa-komiteen: *Taqrīr lajna al-fatwa, bank fayṣal al-islāmī*. (Khartoum 1984)