

# Minoriteter og nationalstaten i Mellemøsten

Jørgen Bæk Simonsen

Minoriteter af sproglig, religiøs og/eller etnisk art har en lang historie i Mellemøsten, men de formelle juridiske og institutionelle rammer, minoriteterne gennem historien har været underlagt, har været forskellige, og de har ikke altid valgt samme politiske og kulturelle strategi i deres bestræbelser på at sikre sig forsat beståen. Jeg skal i denne introducerende artikel give et rids af de skiftende rammer, de forskellige minoriteter har levet og virket under med tre forskellige kronologiske nedfald.

- Først redegøres for den administrative praksis, der blev håndhævet i de forskellige muslimske imperier, med Det Osmanniske Sultanat (1281-1924) som det sidste.
- Derefter diskuteres de udfordringer, det klassiske system blev stillet overfor i mødet med de traditioner, der efter europæisk forbillede blev introduceret gennem 1800-tallet, og som slutteligt førte til etableringen af de moderne nationalstater.
- Afslutningsvis diskuteres og perspektiveres de udfordringer nationalstaterne i det seneste årti er blevet stillet over for af forskellige minoritetsgrupper. Hvordan forklares de etniske og religiøse gruppers voksende krav om anerkendelse og synlighed?

## Millet-systemet

Muslimske retslærde stod gennem 700-tallet fadder til etableringen af et administrativt system, hvis principper skulle komme til at gælde for Mellemøsten og den øvrige muslimske verden frem til de europæiske kolonimagter sikrede sig fuld kontrol. Det bærende princip var, at den muslimske øvrighed med henvisning til to vers i Koranen (Sura 9 vers 8 og 10) kunne overdrage *dhimma*, beskyttelse til andre. De kunne på den måde få status som *dhimmi'er* og mod betaling af en særlig skat eller afgift sikre sig ret til fortsat at praktisere deres religion og opretholde egne retslige traditioner. I den klassiske formulering blev kristne, jøder og zarathustrier defineret som *ahl al-kitab*, bogens folk. Betegnelsen er benyttet adskillige gange i Koranen (se f.eks. Sura 2 vers 144-146 og Sura 3 vers 65-66 og 69-72), og de muslimske retslærde knyttede i deres system begrebet sammen med to andre, der også nævnes i Koranen, dels *dhimma*, beskyttelse og dels *jizya*, en afgift eller en skat, der omtales i Sura 9 vers 29.

Det fremgår af Koranen, at *dhimma* i betydningen beskyttelse kunne overdrages alle, der ville samarbejde med muslimerne - også de arabiske flergudsdyrkere (*mushrikun*), der i begyndelsen var Muhammads hovedmodstandere, og *dhimma* var derfor i islams tidligste periode ikke noget, der var særligt for kristne og jøder (Bæk Simonsen, 1988; E.Q. 2001-2004, opslagene *poll tax* og *taxation*). Men da det muslimske retssystem blev formuleret i sin

klassiske form fra slutningen af 700-tallet og frem, var der ikke længere flergudsdyrkere at forholde sig til. Befolkningen i kalifatet blev nu tegnet af personer, der tilhørte en af de store og af islam anerkendte religioner. Det gjorde det teoretisk muligt at skabe en eksklusiv juridisk forbindelse mellem begreberne, og den afgift, der skulle betales, blev kun afkrævet af de undersåtter, der bekendte sig til en af islam anerkendt religion. I det klassiske beskatningssystem blev også muslimer beskattet, men det blev for systemet som helhed et bærende princip, at det var den enkeltes religiøse tilhørsforhold, der blev bestemmende for hvilke skatter, der skulle betales, og hvilke retsinstanser, der skulle aktiveres i tilfælde af uenighed.

På det juridiske plan sikrede det *ahl al-kitab* juridisk autonomi, og jødiske og kristne grupper kunne derfor afgøre interne uoverensstemmelser uden at henvende sig til de juridiske instanser, der blev etableret for at dømme sager, hvor muslimer var uenige. Det har næppe for nogen givet den grad af retssikkerhed, der kendes i et moderne retssamfund, og vi kan i den juridiske litteratur finde mange eksempler på, at muslimske lærde formulerede særlige regler for *dhimmier*. Der var ridedyr, de ikke måtte bruge, der var typer af beklædning, de ikke måtte gøre brug af, våben de ikke var tilladt at bære offentligt og embeder, de formelt set ikke måtte beklæde (Fattal, 1958; Tritton, 1970; Bat Ye'or, 1985). Det kan i den forbindelse måske være på sin plads at fremhæve, at *dhimma* historisk set *intet* har med begrebet minoritet at gøre. Flertallet af indbyggerne i kalifatet var frem til det 10. og 11. århundrede kristne. Det samme var faktisk også tilfældet for Det Osmanniske Sultanat, indtil det for alvor begyndte at miste sine besiddelser på Balkan fra 1700-tallet og frem, hvor hovedparten af imperiets ikke-muslimske befolkning var bosat (Lapidus, 1988).

Vi har kendskab til tilfælde, hvor den muslimske øvrighed fandt det nødvendigt at gribe ind i forhold til ikke-muslimer, bl.a. i 800-tallets Cordova i Andalusien, hvor radikale kristne trodsede gældende regler for almindelig adfærd og offentligt hånedes profeten Muhammad (Wolf, 1988). Men det var ikke alene i forhold til *ahl al-kitab*, at myndighederne greb ind, hvis magthavernes fortolkning af islam blev draget i tvivl. Ganske mange muslimer kom også for retten, fordi de trodsede systemets fortolkning af islam (Crone & Hinds, 1986).

I Det Osmanniske Sultanat blev betegnelsen *millet* brugt om de grupper af kristne og jøder, der mod betaling sikrede sig juridisk og religiøs autonomi. Ordet bruges 15 gange i Koranen og betyder ”religion” eller ”et religiøst samfund”, se f.eks. Koranen Sura 2 vers 124 og Sura 3 vers 95, hvor det i begge tilfælde bruges om Abrahams tilhængere. I bredeste forstand synes de muligheder for social, religiøs og juridisk rummelighed, de administrative

principper gjorde gældende, at være blevet håndhævet efter hensigten (Tritton, 1970; Zubaida, 2003).

### **Osmannisk, tyrkisk og arabisk**

Gennem 1800-tallet forsøgte skiftende sultaner at imødegå det voksende militære og økonomiske pres mod Det Osmanniske Imperium ved at gennemføre administrative reformer, *tanzimat* (Davidson, 1999). Målet var at styrke centralregeringens kontrol over det, der var tilbage af imperiet, og i disse bestræbelser er det tydeligt at se, at sultanatet var stærkt optaget af at effektivisere og centralisere administrationen efter europæisk forbillede. Derfor kan vi i flere dekretter udstedt af den osmanniske regering i 1800-tallet spore et begyndende opgør med de principper, der gennem århundreder havde karakteriseret administrationen. Det traditionelle og hævdvundne princip om de ikke-muslimske grupperingers ret til autonomi blev i stigende omfang udfordret og med tiden helt ophævet. Indbyggerne i imperiet kunne fortsat være kristne eller jøder, men i forhold til centralmagten blev de i stigende omfang sidestillet med imperiets muslimske befolkning. Befolkningen blev nu betragtet som undersåtter med lige og identiske relationer til statens institutioner uanset religiøs overbevisning. Det formuleres klare i *Hatt-i Hümayun* dekretet dateret 18. februar 1856, der sidestiller alle sultanatets undersåtter i forhold til staten. De skal alle aftjene værnepligt, de skal stilles for de samme retsindstandse, de skal betale det samme i skat, de skal have lige adgang til uddannelse og de skal alle kunne ansættes i stillinger i den offentlige administration (Meier, 1994, 60ff; Zubaida, 2003, kap. 4). Formelt blev de samme principper nedfældet i den første osmanniske konstitution af 1876 (Meier, 1994, 71ff), der kun fik en kort levetid, fordi den allerede i 1878 blev sat ud af kraft af Sultan Abd al-Hamid II (1876-1909).

Det Osmanniske Rige mistede fra midten af 1700-tallet store områder på Balkan, hvor forskellige nationale bevægelser med støtte fra europæiske stormagter sikrede sig politisk uafhængighed. Konsekvenserne af denne udvikling gav anledning til nærmere overvejelser blandt intellektuelle i sultanatets muslimske befolkning. Vi kan derfor i 1800-tallets afslutning spore en voksende debat blandt både tyrkisk-talende og arabisk-talende muslimer om imperiets fremtid. Debatten blandt araberne blev yderligere kompliceret af kristne missionærers aktive støtte til *al-nahda*, en arabisk kulturel og sproglig genopblomstring i det syriske område, bl.a. med etableringen af *The Syrian Protestant College* i Beirut i 1866, der senere blev til *Det Amerikanske Universitet* (Hourani, 1970; Marr, 2006; Miller; Vandome & McBrewster, 2010; Schumann, 2010). Der blev arbejdet målrettet på en fornyelse af det arabiske sprog, der blev oversat moderne litteratur fra europæiske sprog til arabisk, der blev

arbejdet med genudgivelser af klassiske arabiske værker, og enkelte slog også til lyd for, at ledelsen af sultanatet i virkeligheden burde ligge hos en muslimsk araber. Sådanne synspunkter blev bl.a. fremsat af Abd al-Rahman al-Kawakibi (1854-1902), der af samme grund måtte gå i politisk eksil i Egypten, fordi han med sit fokus på det arabiske kom på kollisionskurs med myndighederne (Tauber, 1993). Al-Kawakibi fortsatte fra sit eksil i Egypten sine bestræbelser på at skabe et nyt og bedre ideologisk fundament for imperiet. Han var derfor *ikke* fortalere for en tilintetgørelse af Det Osmanniske Sultanat, men var som så mange andre optaget af, hvorledes det kunne styrkes og igen komme til kræfter. Kun derved ville det blive muligt at bremse den udvikling, hvor sultanen igen og igen måtte opgive områder, enten direkte til de europæiske stormagter som Rusland og Østrig-Ungarn eller til national-religiøse bevægelser støttet af disse, som tilfældet udvirkede det flere steder på Balkan (Lapidus, 1988).

Al-Kawakibi var medstifter af *Decentraliseringspartiet*, der arbejdede for imperiets fortsatte beståen men under den klare forudsætning, at der blev gennemført vidtstrakte reformer som sikrede, at eksempelvis de arabiske provinser fik øget autonomi i forhold til centralregeringen i Istanbul (Tauber, 1993). Lignende overvejelser gjorde sig gældende i den tyrkisk-osmanniske elite (Mardin, 1962; Kayali, 1997; Cicek, 2010), og det er interessant at se, at der i de forskellige etniske muslimske grupperinger i sultanatet fortsat var udbredt konsensus om, at man som *osmannere* politisk kunne identificere sig med imperiet (Dawn, 1973; Kayali, 1997; Zürcher, 2010). Det var den stærkt autokratiske sultan Abd al-Hamid II heller ikke blind for. De initiativer han tog for ideologisk at fremme den pan-islamisme, Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) som den første havde formuleret, skal ses i dette lys (Keddie, 1968; Keddie, 1972). Bestræbelserne blev ideologisk videreudviklet af druseren Shakib Arslan (1869-1946), der også forsøgte at formulere en moderne nationalisme funderet på muslimske traditioner, men heller ikke hans indsats fik reel politisk gennemslagskraft (Cleveland, 1995).

De forskellige kristne grupperinger i Det Osmanniske Sultanat blev stillet over for de samme udfordringer. I takt med, at sultanatet mistede større og større områder på Balkan, blev den befolkningsmæssige sammensætning dramatisk ændret. De kristne i de arabisk talende områder var for længe siden blevet minoriteter, men havde som *dhimmier* fortsat religiøs og juridisk autonomi. De reformer, der blev gennemført gennem 1800-tallet stillede imidlertid i retslig henseende alle undersåtter lige, og det rejste spørgsmålet om, hvilke konsekvenser det ville få for den traditionelle religiøse autonomi? Det var naturligvis i et juridisk perspektiv tillokkende at blive sidestillet med den muslimske majoritet, men udviklingen i sultanatet var

præget af stærkt modsatrettede bevægelser, de kristne minoriteter måtte tage højde for (Abu-Manneh, 1980). Da ung-tyrkere organiseret i *Committee of Union and Progress* (CUP) i 1908 kuppede sig til magten, blev imperiets officielle politik ændret. Den osmannisme, der havde præget udviklingen i slutningen af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet, blev i voksende omfang tilsidesat og erstattet af en tyrkificering (Ahmad, 1969; Turfan, 2000; Cicek, 2010).

Mange arabisk-talende muslimer var begyndt at overveje, om de fortsat ville arbejde for imperiets beståen eller om tiden nu var inde til at overveje alternativer. Enkelte arabisk-talende kristne blev fortalere for et tættere samarbejde med de europæiske stater. Det gælder særligt for den maronittiske kirke i Libanon, der meget målrettet arbejdede for etablering af en kristen stat (Khalifah, 1997; Kaufman, 2004). I første omgang lykkedes det i 1861 at få etableret et særligt administrativt system for Libanon-bjerget, der skulle underlægges en kristen guvernør indsat direkte af sultanen i Istanbul. Han skulle forvalte området i samarbejde med et råd på 12 medlemmer, således at alle Libanon-bjergets religiøse grupperinger blev repræsenteret. Antallet af repræsentanter for den enkelte gruppe blev afgjort af gruppens andel af den samlede befolkning, men under alle omstændigheder sikrede de kristne grupper sig majoritet i rådet og dermed kontrollen over Libanon-bjerget (Akarli, 1993). Andre arabisk-talende kristne grupper, der også havde været engageret i *al-nahda*, var i denne fase ikke så aktive i politisk henseende, men var sammen med de arabisk-talende muslimer fortalere for en form for politisk organisering, hvor araberne selv kom til at bestemme uden at kræve en særlig kristen stat (Cragg, 1991).

Den Arabiske Revolte i 1916 anføres i litteraturen om den tidlige arabiske nationalisme ofte som eksemplet på, at den politiske nationalisme, der gennem 1800-tallet gennemsyrede Europa, nu slog igennem i den arabiske verden (Antonius, 1938; Tibi, 1997), og der knyttes i den forbindelse an til *al-nahda*, der ofte forklares som en forløber for den politiske, arabiske nationalisme, men det er efter min vurdering problematisk. *Al-nahda* var og forblev et kulturelt og et litterært fænomen (Schumann, 2010). Det er hævet over al tvivl, at der kan påvises overensstemmelser mellem den sproglige og litterære *awakening* og del-elementer i den tidlige arabiske nationalisme, men at tolke *al-nahda* som en tidlig form af arabisk nationalisme er næppe tilrådeligt (Suleiman, 2003). *Al-nahda* som kulturel bevægelse var faktisk ved at afgå ved døden, da den tidlige arabiske politiske nationalisme for alvor tager form efter afslutningen af Den Første Verdenskrig og den politiske reorganisering af de tidligere osmanniske provinser i regionen, der nu fik status som mandater under formel ledelse af England og Frankrig (Fromkin, 1989).

Derimod kan Den Arabiske Revolte udmærket ses som udtryk for det skred, der var under udvikling i både tyrkiske og arabiske kredse i årene op mod udbruddet af Den Første Verdenskrig. Ung-tyrkernes magtovertagelse i 1908 havde som nævnt banet vejen for en alt stærkere tyrkificering af Det Osmanniske Rige (Hanioglu, 2001; Zürcher, 2010), og det gav anledning til fornyede overvejelser blandt arabiske intellektuelle, der arbejdede for en reform af imperiet og for en decentralisering af den politiske struktur, der kunne være med til at sikre de arabiske muslimer reel medindflydelse på udviklingen (Kayali, 1997). Det er nemlig i forbindelse med den hashmitiske families forhandlinger med den engelske regering, at vi for første gang møder et klart formuleret arabisk ønske om politisk løsrivelse fra Det Osmanniske Rige og ikke den form for autonomi, som al-Kawakibi og *Decentraliseringspartiet* havde argumenteret for (Zeine, 1977). Det fremgår af et brev dateret oktober 1915 til den engelske regering ved Henry McMahon (1862-1949) fra den hashmitiske slægts ledende repræsentant Hussain ibn Ali (1853-1931), der af den osmanniske administration nu ledet af CUP i 1908 formelt var blevet indsat som sultanens repræsentant i Mekka (Dawn, 1973).

Det er derfor afgørende at tolke det oprør, Hussain ibn Ali og hans sønner Faisal (1885-1933) og Abdallah (1882-1951) stillede sig i spidsen for i sommeren 1916, i den rette kontekst. Det blev hurtigt klart, at Hussain og hans sønner agerede på eget initiativ uden at have indgået aftaler med repræsentanter for de store områder, de i brevet til englænderne i oktober 1915 gjorde krav på i fremtiden skulle være selvstændigt. Flere familier på Den Arabiske Halvø havde intet til overs for familien, og havde helt andre politiske planer for fremtiden (al-Rasheed, 2002). Lokale eliter i det syriske og det irakiske område nærrede heller ikke udelt sympati for familiens forsøg på at sætte sig selv i spidsen for den arabiske befolkning i sultanatet, men enkelte valgte at støtte op bag Faisal, da Den Arabiske Revolte blev indledt i 1916 (Russel, 1985). Men langt de fleste arabiske officerer forblev loyale mod sultanatet og dens hær helt frem til kapitulationen i oktober 1918 (Bæk Simonsen, 2005). Det gælder også en senere central person som Sati' al-Husri (1882-1968). Han tilsluttede sig ganske vist Faisal ibn Hussains forsøg på i Syrien i marts 1920 at udråbe en uafhængig arabisk stat og fulgte ham, da han på engelsk initiativ blev indsat som konge i Irak i 1920 (Cleveland, 1971; Gelvin, 1998). Men det var under politiske rammer, der stillede både arabiske muslimer og arabiske kristne over for helt nye udfordringer.

### **Osmannerrigets sammenbrud, mandaternes etablering og minoriteternes valg af strategi**

Det Osmanniske Rige gik som følge af Den Første Verdenskrig under, og de tidligere osmanniske provinser i det arabiske Mellemøsten blev underlagt en midlertidig europæisk, militær administration (Zeine, 1977). Den lokale arabiske befolkning måtte forholde sig til dette, og her valgte de forskellige grupper en meget forskellig strategi. Maronitterne i Libanon deltog aktivt i bestræbelserne på at bane vejen for etableringen af et fransk mandat over Libanon adskilt fra resten af Syrien. Det politiske system, der kom til at gælde i det nye mandat blev organiseret i overensstemmelse med de erfaringer, de kristne havde gjort på Libanon-bjerget fra 1861 til 1920. Det skulle vise sig problematisk, idet befolkningen i de områder, der sammen med Libanon-bjerget kom til at udgøre mandatet Libanon (*Le Grand Liban* som det patetisk blev betegnet) for majoritetens vedkommende ikke var kristne, men muslimer. I totale tal var majoriteten af befolkningen i det nye mandat religiøst kristne, om end de tilhørte flere forskellige kristne kirker. Den største gruppe blev tegnet af den maronittiske kirke (Kaufman, 2004), der var klar i sin opfattelse af fremtiden: Libanon skulle være et kristent land. De andre kristne grupper var i så henseende mindre eksplicite og kunne udmærket se en fremtid i en arabisk stat, der befolkningsmæssigt blev domineret af muslimer, men under den klare forudsætning at alle borgere juridisk blev ligestillet (Abu-Manneh, 1980; Zachs, 2005). Det ville give sikkerhed for, at deres religiøse traditioner kunne opretholdes. De definerede sig med andre ord politisk-ideologisk som arabere, der sammen med andre arabere med indbyrdes forskelligt religiøst tilhørsforhold kunne finde sammen i en moderne nationalstat (Khalidi, 1991).

Derfor får vi i de tidligere osmanniske provinser fra 1920 og frem en udvikling, hvor brudfladen kom til at stå mellem den lokale befolkning på den ene side og de europæiske mandat-administrationer på den anden (Khoury, 1987; Jankowski & Gershoni, 1997; Dodge 2003). Af denne konfrontation fremstår gennem 1920'erne i både Transjordanien, Irak og Syrien en klassisk politisk nationalisme, hvis mål var national uafhængighed for det område, der ved de europæiske stormagters initiativer var blevet defineret som mandater. Der var kun sporadiske grupperinger, der arbejdede for andet end fuld syrisk, irakisk eller transjordansk uafhængighed af henholdsvis Frankrig og England, og det var grupperinger, der havde vanskeligheder ved at forlige sig med opdelingen af det gamle syriske område i flere forskellige dele som eksempelvis *Syrian National Party* etableret i 1932 af Antun Sa'ada (1902-1949) (Beshara, 2007).

Etableringen af Libanon som et særligt mandat blev i begyndelsen også draget i tvivl af den sunni-muslimske befolkning. De var fortalere for en fortsat tilknytning til Syrien, men udviklingen gennem mandatet gjorde det klart for førende sunni-muslimske familier i Beirut

og Tripolis, at der også for dem kunne være betydelige fordele ved at opretholde Libanon som et selvstændigt område. Det kom klart til udtryk med indgåelse af den nationale pagt i 1943, hvor forhandlinger mellem ledende maronitter og sunni-muslimer lagde fundamentet for et fremtidigt selvstændigt Libanon baseret på en formel deling af den udøvende politiske magt mellem kristne og muslimer (Zamir, 2000; Firro, 2003; Sulh 2004). Aftalen blev senere tiltrådt af de øvrige religiøse grupperinger, og selvom de kristne formelt kom til at sidde med den største udøvende politiske magt, var der konsensus mellem alle grupper om, at Libanon var en del af den arabiske verden og ikke en filial af Frankrig og Europa, således som maronitterne længe havde argumenteret for. Libanons historie har da også siden givet flere eksempler på, at de forskellige grupperinger har diskuteret ganske voldsomt med hinanden om, hvad Libanon er, men landets status som en selvstændig nationalstat er ikke for alvor blevet draget i tvivl (Harris, 1997; Ziadeh, 2006).

Situationen i Palæstina var mere kompleks, og grunden hertil lå i de særlige hensyn, den engelske regering pålagde sig selv i forhold til den zionistiske bevægelse. Balfour-deklarationen af 1917 gav den zionistiske bevægelse løfte om, at den engelske regering ville bidrage til etableringen af et nationalt hjem for jøderne i Palæstina under den klare forudsætning, at et sådant projekt ikke tilsidesatte andre gruppers rettigheder i området. Derfor blev løftet indarbejdet i mandataftalen for Palæstina, og den zionistiske bevægelse var fra begyndelsen af mandat-perioden aktivt involveret i den politiske beslutningsproces for mandatet (Mezer, 1998), medens palæstinenserne organisationer afviste at samarbejde med mandatmagten (Mattar, 1988; Reiter, 1997; el-Eini, 2006). Vi får blandt de arabisk talende palæstinensere gennem mandat-perioden en udvikling, der ligner den vi allerede har mødt i de andre mandater: formuleringen af lokal nationalisme med støtte fra både muslimer og kristne, der først og fremmest arbejdede for at gøre mandatet uafhængig af fortsat engelsk dominans (Porath, 1974). Der skal ikke i denne sammenhæng dvæles ved de særlige udfordringer, palæstinenserne blev stillet over for i forbindelse med den målrettede jødiske indvandring og etableringen af et jødisk parallelt samfund gennem mandatperiode som helhed (Mezer, 1998). Den politiske, ideologiske kamp blev vundet af zionisterne, der i 1948 kunne udråbe den jødiske stat Israel baseret på en zionistisk nationalisme, der gjorde ideologisk brug af den jødiske religiøse tradition i sin selvforståelse, således som det fremgår af uafhængighedserklæringen af 15. maj 1948.

Sammenfattende kan det konkluderes, at de forskellige lokale arabiske nationalismer, der blev formuleret efter afslutningen af Den Første Verdenskrig, havde den europæiske tilstedeværelse som sin forudsætning. I det syriske område var der inden udbruddet af

verdenskrigen en udvikling undervejs, hvor både arabisk-talende og tyrkisk-talende begyndte at diskutere politiske reformer, men noget afgørende brud kom ikke på tale. Ung-tyrkernes tyrkificering fra 1908 viser det samme, og de tyrkisk talende grupper havde intet ønske om, at imperiet skulle opløses, kun et ønske om en politisk-ideologisk reorganisering med tyrkerne i førersædet (Ahmad, 1969; Arai, 1992). Det samme gælder i den arabisk-talende del af sultanatet: her var kravet øget autonomi i overensstemmelse med de forvaltningstraditioner, den muslimske tradition havde udviklet, og Den Arabiske Revolte havde kun begrænset støtte. Den fik Faisal og hans støttegrupper først, da det efter krigen blev klart, at de europæiske kolonimagter havde planer om selv at overtage kontrollen med de tidligere osmanniske provinser (Zeine, 1977; Gelvin, 1998). Men da var imperiet gået til grunde, ikke som resultat af arabiske krav om uafhængighed men som følge af den regionale politik, den osmanniske regering havde valgt at følge.

### **De nationale bevægelser i det ikke-osmanniske Mellemøsten og Nordafrika**

Reformerne i den administrative praksis, der præger udviklingen i Det Osmanniske Sultanat gennem 1800-tallet, betegnes som *tanzimat*, et ord der betegner bestræbelserne på at udvikle en orden eller en *nizam*, der skulle gælde for alle imperiets undersåtter, og som på centrale punkter brød med traditionerne. Ret beset havde denne erodering stået på længe og var blevet praktiseret med de såkaldte *capitulationer* eller som de betegnes i den osmanniske terminologi *imtiyazat* (Parolin, 2009). Personer fra europæiske stater blev fritaget for gældende osmannisk ret og kun kunne retsforfølges ved de såkaldte *cours mixtes*, blandede domstole. De skulle tage sig af retssager, hvor europæere på ophold i sultanatet blev involveret som den ene eller som begge parter i uoverensstemmelser, der krævede rettens indblanding. Dommerne var af europæisk herkomst (Brinton, 1930; Hoyle, 1991). Sådanne aftaler blev indgået allerede fra 1600-tallet, hvor europæiske handelshuse begyndte at oprette konsulater rundt om i det osmanniske sultanat (Bogeert, 2005). Dermed blev den lokale muslimske ret sat ud af funktion, og i takt med at de europæiske stater udbyggede deres økonomiske og politiske kontrol med større og større områder af den muslimske verden, blev den administration, europæerne opbyggede, funderet på europæiske retstraditioner. Det eneste område, der blev overladt til fortsat brug af muslimsk ret var familieretten. Muslimske juridiske lærde var ikke nødvendigvis principielt modstandere af denne udvikling, og i sultanatet finder der gennem de sidste årtier af 1800-tallet en regelret kodificering sted af landets muslimske retstradition (Zubaida, 2003). Der var naturligvis retslærde, som var stærkt uenige i dette, fordi det efter deres vurdering var at kapitulere over for de europæiske

kolonimagter (Peters, 1979; Vikör, 2005), men nogle var også fortalere for at lade sig inspirere. Det gælder måske ikke mindst for Muhammad Abduh og den reform-bevægelse, han satte i gang (Kedouri, 1966; Sedgwick, 2010).

Den europæiske kolonisering af Mellemøsten tog historisk sin begyndelse med den franske landgang i Egypten i 1798 og bragte politiske udfordringer med sig, der snart skulle blive af betydning. Muhammad Ali havde i 1805 sikret sig kontrollen over Ægypten, og selvom landet frem til 1882 formelt forblev en del af Det Osmanniske Sultanat, udvikledes Egypten gennem 1800-tallet som en moderne dynastisk stat, hvis administration og forvaltning blev opbygget efter moderne europæiske principper. Reformerne blev ganske vist ikke gennemført for at tilfredsstille den almindelige befolkning, men alene sat i værk for at styrke den stat, Muhammad Ali fra 1805 sikrede sig kontrollen over. I takt med, at reformerne tog til i omfang blev også den voksende europæiske tilstedeværelse mere tydelig og mere følsom. Det bragte den lokale elite, der var etnisk stærkt sammensat og talte både tyrkisk-talende, arabisk-talende og græsk-talende grupperinger, ligesom den religiøst talte både kristne og muslimer, på kollisionskurs med *khediven*, den formelle betegnelse på herskeren fra 1867 og frem (Cole, 1993). Men den lokale elite var ikke kun kritisk i forhold til ham, også den europæiske infiltration blev kritiseret, og med henvisning til den såkaldte *Urabi-revolte* i 1882 besatte England Egypten militært. Revoltens kampråb var *Egypten for egyptere*, og det hører med, at egypterne i datiden var etnisk mere sammensat end tilfældet blev det senere, et forhold der klart dokumenteres af samtidens rejsehåndbøger. Turismen i landet var voksende, og derfor var der også gode afsætningsmuligheder for guide-bøger, der kunne introducere landet for gæstende europæere (Andersen, 2010).

Det var derfor en lokal socialt og økonomisk forankret gruppering, der krævede selv at bestemme over udviklingen, og den nationalisme, der begyndte at tage form, var af samme grund en lokal nationalisme, således som det også klart formuleres af Urabi-revoltens dominerende slogan vendt først og fremmest mod den voksende europæiske økonomiske tilstedeværelse i landet (Schölch, 1981). Nationalismen blev efter 1882 skærpet, fordi brudlinjen nu kom til at ligge mellem den engelske administration på den ene side og repræsentanter for den lokale elite på den anden, der med bred støtte fra den etnisk og religiøst sammensatte befolkning krævede selvbestemmelse over det territorium, Egypten dækkede (Carter, 1986). I forbindelse med fredsforhandlingerne i Versailles i 1919 gjorde nationalisterne organiseret i Wafd krav på national uafhængighed over for sejrherrene i Den Første Verdenskrig, men det kunne efter Englands vurdering ikke komme på tale (Deeb, 1979; Terry, 1982; Baron, 2005). Resultatet blev en bølge af uro og indledningen til et forløb,

hvor Egypten langsomt men sikkert sikrede sig større og større suverænitet. Den nationalisme der blev sat i tale var derfor entydig egyptisk og slet ikke arabisk!

Den samme udvikling kan følges i Algeriet, der i 1830 var blevet erobret af Frankrig og indlemmet som en del af landet. Befolkningen bestod af både berbere og arabere, der alle var muslimer, og fra begyndelsen af 1920'erne kom de første krav om uafhængighed af Frankrig, der pure blev afvist. Udviklingen førte til et samarbejde mellem flere grupperinger, der med indbyrdes forskelligt udgangspunkt slutteligt fandt sammen i FLN, der definerede sig som en nationalistisk bevægelse, og som kæmpede på vegne af landets samlede befolkning uanset om de etnisk var berbere eller arabere (Collot & Henry, 1978). FLN organiserede den lange og meget blodige uafhængighedskrig mod Frankrig og sikrede endeligt i 1962 landet sin fulde uafhængighed (Bennoune, 1988).

### **Nationalstatens selvforståelse og minoriteternes status**

Det fremhæves ofte af islamistiske grupperinger (og det vil sige grupperinger, der bruger islam som en politisk-ideologisk reference), at nationalisme og nationalstater er importerede begreber, der er den muslimske verden fremmed (Abu-Rabi'a, 1995). Den realpolitiske virkelighed, som gennem det 20. århundrede har markeret sig, synes imidlertid at modsige dette. De nationalstater, Mellemøsten er blevet opdelt i gennem det 20. århundrede, har vist sig at være sejlive. De har overlevet indre politiske omvæltninger af voldsomt omfang, som vi har så det i Iran i 1978-79, i Egypten gennem 1980'erne og 1990'erne, og i Algeriet i 1990'erne, hvor regimerne var involveret i voldsomme opgør med militante islamistiske grupperinger. De har modstået og trodset invasion fra nabostater, som Libanon oplevede det i 1978, i 1982 og igen i 2006, og de har oplevet invasion gennemført af det internationale samfund, som tilfældet var for Irak i 2003.

Den lokale nationalisme, der alle steder var med til at bane vejen for etableringen af de moderne nationalstater, blev efter uafhængigheden udfordret af ideologiske strømninger, der på forskellig vis forsøgte at redefinere og forfine substansen af det nationale fællesskab, der var blevet sat i tale i forbindelse med kampen for selvstændighed. Det første markante forsøg på en redefinering af den lokale arabiske nationalisme blev formuleret af yngre syriske nationalister, der inspireret af Sati' al-Husris tanker om den arabiske nation som én ubrydelig historisk enhed (Cleveland, 1971) formulerede en pan-arabisk politiske ideologi (Devlin, 1976). Den satte sig som mål at samle de kunstige arabiske nationalstater i én ny national helhed, der kunne skabe den nødvendige politiske ramme for den arabiske verden og genskabe en ny storhedstid. Ligesom den lokale nationalisme efter Den Første Verdenskrig

blev pan-arabismen tegnet af personer med indbyrdes forskellig religiøs baggrund, og den skulle hurtigt vise sig at få stor ideologisk gennemslagskraft, ikke mindst fordi den blev talerør for kampen mod imperialismen. Det dokumenterer den arabiske kolde krig, den amerikanske historiker Malcolm Kerrs betegnelse for opgøret mellem de radikale regimer anført af De Frie Officerer i Egypten med støtte fra ligesindede militære grupperinger i Algeriet, Syrien, Nord-Yemen og Irak på den ene side, og de mere konservative ofte monarkiske regimer med Saudi-Arabien, Marokko, Libyen og Jordan på den anden (Kerr, 1971).

Den regionale politiske stabilitet blev derfor i 1950'erne og 1960'erne præget af usikkerhed, idet både de radikale og de konservative regimer aktivt blandede sig i nabostaternes indre politik for at fremme overordnede politiske mål. Egypten var således stærkt involveret i kuppet mod imamen i Nordyemen i 1958 og støttede aktivt militæret gennem de følgende år for at bidrage til, at mere konservative stater faldt sammen og nye magthavere, der var fortalere for pan-arabismen kunne tage over. Det skete også forbigående, idet Syrien og Egypten i 1958 gik sammen i Den Forenede Arabiske Republik, der fik Nordyemen som associeret medlem (Jankowski, 2002), men allerede i 1961 brød eksperimentet sammen, da Syrien meldte sig ud. Pan-arabismen i den nasseristiske udgave overlevede unionens opløsning og blev reformuleret med vedtagelsen af *Det Nationale Charter* i 1962, der lancerede pan-arabismen med et stærkt arabisk-socialistisk islæt (Choueiri, 2004). Den økonomiske vækst, Egypten oplevede i begyndelsen af 1960'erne, syntes at dokumentere, at den nasseristiske pan-arabisme havde fremtiden for sig, men led med det arabiske nederlag i krigen mod Israel i 1967 et voldsomt politisk nederlag, som ikke er blevet overvundet. Selvom introduktionen af nye medier gennem det seneste årti har været med til igen at øge bevidstheden om en fælles arabisk verden, er der ikke på det politiske niveau tendenser til, at pan-arabismen vil få en politisk renæssance (Sakr, 2007; Murphy & Zweiri, 2010).

Den lokale nationalisme knyttet til den enkelte nationalstat blev formuleret på et tvær-religiøst (Egypten, Syrien, Palæstina og Irak) og/eller et tvær-etnisk fundament (Algeriet, Syrien, Algeriet og Marokko), og derfor skulle det også i de fleste tilfælde blive en reel udfordring for nationalismen i praksis at rumme den forskellighed, der ret beset altid havde været til stede i de samfund, der nu udgjorde de nye nationalstater. Forskelligheder af etnisk og religiøs karakter blev efter uafhængigheden med overlæg tabuiseret ved henvisning til, at den kunne blive og faktisk også blev benyttet af andre i et forsøg på at erodere den lokale nationalisme, der havde sikret den enkelte stat politisk uafhængighed. Et eksempel på dette

var den voldsomme undertrykkelse, ethvert forsøg på at fremme en berberisk identitet i det selvstændige Algeriet blev mødt med (Brett & Fentress, 1996). Berbere var som nævnt aktive i FLN i opgøret med Frankrig, men deres ønske om synliggørelse i den nye nationale identitet, der konkret skulle udformes efter selvstændigheden i 1962, blev målrettet modarbejdet af førende arabiske politikere. Efter uafhængigheden blev den etniske minoritets krav om synlighed udlagt som en trussel mod den nationale enhed, der havde gjort opnåelse af selvstændighed mulig.

Også i Marokko udgør berberne en betydelig etnisk minoritet, men her lykkedes det den nationale bevægelse med den senere kong Muhammad V (1955-1962) i spidsen at knytte den nationale identitet til islam (Duclos, 1973; Bourqia & Miller, 1999), og sultanens senere kongens traditionelle rolle som *amir al-mu'minin* gav mulighed for inklusion af berberne i et omfang, som ikke gjorde sig gældende i Algeriet, hvor den nationale kamp i øvrigt blev tæt knyttet til det arabiske sprog. Og netop den lokale algeriske nationalismes forsøg på at gøre op med den udbredte brug af fransk efter selvstændigheden, blev udgangspunktet for en alt større kritik fra berberisk side. De kunne uden vanskelighed affinde sig med, at arabisk var statens officielle sprog, men fastholdt også, at deres sprog og etnicitet skulle have sin selvfølgelige plads i det nye nationale rum, der blev skabt med uafhængigheden i 1962.

En lignende udvikling gjorde sig gældende i Irak. Kurderne, der ligesom den arabiske magt-elite i Bagdad overvejende var sunni-muslimer, stillede, efter den irakiske selvstændighed formelt var blevet sikret i 1932, krav om indrømmelser, der igen og igen blev afvist (Yildiz, 2004). Magthaverne gjorde gældende, at den opnåede nationale suverænitet blev udfordret af nabostater, der støttede kurdernes krav om indrømmelser, for så vidt angik retten til brugen af eget sprog og større og mere direkte indflydelse på den politiske udvikling. Udviklingen i Saudi-Arabien har dokumenteret det samme. Den Saudiske families særlige udlægning af statens moderne historie er gennem det seneste årti på områder draget i tvivl af nogle af de regioner, der nu udgør en del af den saudiske nationalstat (Madawi, 1997). Landets shia-muslimske minoritet er i lyset af dette blevet undertrykt og holdt væk fra magtens centrum, og den målrettede tilsidesættelse af den religiøse minoritet blev legitimeret med henvisning til den særlige fortolkning, landets religiøse tradition gør gældende (Madawi, 2007). De blev defineret som *rafidun* - *rafidun*, der hverken kan eller skal inkluderes i kredsen af rettroende (Fandy, 1999; Herb, 2001).

Tendensen kan genfindes også i regionens ikke-arabiske stater. Israel har, siden *Likud* i 1973 brød arbejderpartiets traditionelle monopol på den politiske magt, oplevet en debat om det jødiske, og den traditionelle zionismes kulturelle brug af den jødiske religiøse tradition er

blevet udfordret af mere religiøst funderede grupperinger, der siden da har fastholdt sin centrale position i landets politiske system (Wistrich & Ohana, 1995). Men også den institutionelle socialisering, de mange orientalske jøder er blevet gjort til genstand for, og den absolutte benægtelse og afvisning, deres jødiske traditioner blev mødt med af den zionistiske fortolkning, arbejderpartiet havde formuleret, har givet anledning til kritik og til debat (Kemp et al., 2004). Vi har set det samme i Tyrkiet, og det har gennem det seneste årti gentaget sig også i Den Islamiske Republik Iran, hvor enkelte etniske grupperinger i forbindelse med shah-regimets fald i 1978-79 forsøgte at opnå rettigheder, der kunne give plads for en etnisk identitet, men uden held (Bakhash, 1986). Flere etniske grupperinger (de tyrkisk-talende azerier i det nordøstlige område, kurderne i det østlige område, araberne i det syd-østlige område og baluchierne i den vestlige del af landet) organiserede i 2005-07 omfattende demonstrationer mod regimets undertrykkelse af ikke-persiske gruppers etniske identitet. Ikke fordi de ville bryde med Iran som nationalstat, men fordi de ikke mente, at deres sprog og kulturelle traditioner fik det nødvendige rum at ytre sig i (Elling, 2010). De etniske grupper gør alle gældende, at de med deres ikke-persiske sprog udgør en lige så vigtig del af det nationale fællesskab som de persisk-talende. De skal derfor have deres selvfølgerige og naturlige plads i det nationale fællesskab og ikke reduceres til og fastholdes i en rolle som tilfældige parenteser af etnografisk og sproglig karakter.

I flere arabiske stater med kristne minoriteter har den dominerende plads, islamismen som diskurs har sikret sig gennem de seneste årtier, udvirket en øget bevidsthed hos de forskellige kristne minoriteter om nødvendigheden af at opretholde egne religiøse traditioner og tillige fastholde sig selv som en del af den moderne nationalstat. Den koptiske kirke har de seneste årtier fastholdt sig selv som en integreret del af det nationale fællesskab i Egypten, ofte støttet af koptiske eksil-grupper ikke mindst i USA (Doorn-Harder & Vogt, 1997). Kopterne har henvist til, at de gennem grundloven er sikret en række friheder, der burde gøre det muligt for dem at opretholde deres egne religiøse traditioner (Hasan, 2003). Men den dominerende muslimske majoritet har været under pres fra islamistiske kredse, der for deres vedkommende stædigt fastholder, at islams klassiske regler for, hvorledes anerkendte religiøse minoriteter indplaceres i samfundet skal efterleves også i det moderne Egypten. Lignende tendenser har gjort sig gældende i Syrien (Sato, under udgivelse) og i Irak (Rear, 2008).

## **Konklusion**

I et analytisk perspektiv kan det være på sin plads at fastholde, at de udfordringer, de kristne minoriteter er blevet stillet over for i lyset af islamismens erobring af det offentlige rum i alle dele af den arabiske verden, også har afstedkommet en debat blandt de enkelte staters muslimske majoritet. Mange muslimer har samme principielle indvending mod det islamistiske projekt, som de forskellige kristne grupperinger gør gældende (Parolin, 2009). Positionen som borger sikrer den enkelte retten til at tilhøre forskellige religioner, tale forskellige sprog og i det hele taget at være forskellig fra andre. Forskelligheden behøver ikke at udgøre en trussel hverken mod den nationale sammenhængskraft eller den fælles nationale identitet, og i den henseende kan der gennem det seneste årti dokumenteres irreversible forandringer i flere forskellige sammenhænge, der alle synes at antyde, at nationalstaten og dens indbyggere er på vej mod at anerkende pluralismen som en del af det nationale. Der kan således dokumenteres en voksende erkendelse af nødvendigheden af at indgå i nationale forsoningsprocesser for at hele de sår af individuel og kollektiv art, den nyere historie har påført forskellige individer og grupper. Det gælder for lande som Marokko, Algeriet, Syrien og Tyrkiet (*Mediterranean Politics*, 2008; Cöcek, 2006), også selvom der fortsat finder undertrykkelse sted mod bestemte religiøse minoriteter, ja nogle gange ligefrem organiseret terror. Det har præget udviklingen i Egypten og Irak, hvor kristne har været gjort til genstand for regelret terror-angreb fra islamistiske grupperinger.

Det er måske ikke så overraskende endda. Formuleringen af nationale, kollektive identiteter er i sagens natur resultat af dynamiske processer, og i en moderne verden, hvor den personlige identitet er flydende (Bauman, 2002), er det ganske enkelt uomgængeligt at udvikle sociale rammer og en social praksis, der gør det muligt for den enkelte at tilkendegive sin identitet der, hvor han/hun nu er, samt at give plads til at også andres identitet skifter fra den ene kontekst til den anden. I Mellemøsten overvandt nationalstaterne de udfordringer, pan-arabismen stillede regionen over for, og de nationale forsoningsprocesser, vi har set gennem det sidste årti, kan og bør derfor udlægges som en antydning af, at rummeligheden og forskelligheden er ved at skabe sig selv plads i det nationale fællesskab, der i sin tid sikrede den enkelte stat sin uafhængighed.

## **Litteratur**

Abu-Manneh, Butrus (1980), "The Christians Between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus al-Bustani", i *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 11, 1980.

- Abu-Rabi', Ibrahim M. (1995), *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: State University of New York Press.
- Ahmad, Feroz (1969), *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Akarli, Engin (1993), *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*. London: I.B. Tauris.
- Andersen, Rune (2010), "The Grand Turn – From Traveler to Tourist. A Literary Study of the Transformation from Travel Literature to Guidebook Literature on Egypt in the 19<sup>th</sup> Century", oplæg afholdt på Syddansk Universitet, December 2010 (under udgivelse).
- Antonius, Georges (1965), *The Arab Awakening*. New York: Capricorn Books Edition.
- Arai, Masami (1991), *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden: Brill.
- Baron, Beth (2005), *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Bat Ye'or (1985), *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. Rutherford: Farleigh Dickins University Press.
- Bennoune, M. (1988), *The Making of Contemporary Algeria (1830—1987)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beshara, Adel (2007), *Antun Sa'adeh: the Man, his Thoughts*. London: Ithaca Press.
- Boogert, Maurits H. van den (2005), *The Capitulations and the Ottoman Legal System: qadis, consuls, and beraths in the 18<sup>th</sup> Century*. Leiden: Brill.
- Brett, Michael & Elizabeth Fentress (1996), *The Berbers*. Oxford: Oxford University Press.
- Brinton, J. (1930), *The Mixed Courts of Egypt*. New Haven: Yale University Press.
- Bourqia, R. & S.G. Miller (1999), *In the Shadow of the Sultan : Culture, Power, and Politics in Morocco*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bæk Simonsen, Jørgen (1988), *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*. København: Akademisk Forlag.
- Bæk Simonsen, Jørgen (2005), "Osmannerrigets arvetagere – nation, stat og religion i Syrien", i *Den Jyske Historiker*, No. 110-111.
- Carter, Barbara Lynn (1986), *The Copts in Egyptian Politics*. London: Routledge.
- Choueiri, Youssef (2004), *Arab Nationalism. A History*. Oxford: Blackwell.
- Cicek, Nazan (2010), *The Young Ottomans. Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*. London: I.B.Tauris.
- Cleveland, William C. (1995), *Islam against the West; Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. London: Saqi.

- Cleveland, William C. (1971), *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. Princeton: Princeton University Press.
- Cole, Juan R. (1993), *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*. Princeton: Princeton University Press.
- Collot, Claude & Jean-Robert Henry (1978), *Le Mouvement national Algérien. Textes 1912-1954*. Paris: Maspero.
- Cragg, Kenneth (1991), *The Arab Christians*. Louisville: John Knox Press.
- Crone, Patricia & Martin Hinds (1986), *God's Caliph: religious Authority in the first Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, Roderic H. (1999), *19<sup>th</sup> Century Ottoman Diplomacy and Reforms*. Istanbul: Isis Press.
- Dawn, C. Ernest (1973), *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. New York: Urbana 1973.
- Deeb, Marius (1979), *Party Politics in Egypt: The Wafd & Its Rivals*. London: Ithaca Press.
- Devlin, John F. (1976), *The Ba'th Party. A History from its Origins to 1966*. Stanford: Stanford University Press.
- Dodge, Toby (2003), *Inventing Iraq. The Failure of Nation Building and a History Denied*. London: Hurst & Company.
- Doorn-Harder, Nelly van & Kari Vogt (eds.) (1997), *Between Desert and City. The Coptic Orthodox Church Today*. Oslo: Novus Forlag.
- Duclos, Louis-Jean (1973), "The Berbers and the Rise of Moroccan Nationalism", i Ernest Gellner & Charles Micaud (eds.), *Arabs and Berbers*. London: Frank Cass.
- Eini, Roza I.M. el- (2006), *Mandated Landscape: British Imperial Role in Palestine 1929-1948*. Abingdon: Routledge.
- Elling, Rasmus Christian (2010), *The Minority Issue. Nationalism and Ethnic Identity in Iran after Khomeini*. Ph.d.-afhandling, Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Encyclopaedia of the Qur'an*, 6 Vols. (Ed.) Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill 2001-2007.
- Fandy, Mamoun (1999), *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York: Palgrave.
- Fattal, Antoine (1958), *Le statut legal des non-musulmans en pays d'islam*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Firro, Kais M. (2003), *Inventing Lebanon. Nationalism and the State under the Mandate*. London: I.B. Tauris.

- Fromkin, David (1991), *A Peace to End all Peace. Creating the Modern Middle East 1914-1922*. London: Penguin Books.
- Gelvin, James L. (1998), *Contesting Nationalism and the Birth of Mass Politics in Syria*. Berkeley: University of California Press.
- Göcek, Fatma Göge (2006), "Reading Genocise: Turkish Historiography on the Armenian Deportations and Massacres of 1915", i Israel Gershoni et al. (eds.), *Middle Eastern Historiographies. Narrating the Twentieth Century*. Seattle: University of Washington Press.
- Hanioglu, M. Sükrü (2001), *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, William (1997), *Faces of Lebanon: Sects, Wars, and Global Extensions*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Hasan, S.S. (2003), *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*. New York: Oxford University Press.
- Herb, Michael (1999), *All in the Family: Absolutism, Revolution and Democracy in the Middle East Monarchies*. Albany: State University of New York Press.
- Hourani, Albert (1970), *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoyle, Mark S.W. (1991), *Mixed Courts of Egypt*. London: Graham & Trotman.
- Jankowski, James (2002), *Nasser's Egypt. Arab Nationalism and the United Arab Republic*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Jankowski, James & Israel Gershoni (eds.) (1997), *Rethinking Nationalism in the Arab World*. New York: Columbia University Press.
- Kaufman, Asher (2004), *Reviving Phoenicia. The Search for Identity in Lebanon*. London: I.B.Tauris.
- Kayali, Hasan (1997), *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918*. Berkeley: University of California Press.
- Keddie, Nikki (1968), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" including a translation of the Refutation of the Materialists from the original Persian by Nikke Keddie and Hamid Alger*. Berkeley: University of California Press.
- Keddie, Nikke (1972), *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.

- Kedouri, Elie (1966), *Afghani and Abduh: An Essai on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass.
- Kemp, Adriana et al. (2004), *Israelis in Conflict. Hegemonies, Identities and Challenges*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Kerr, Malcolm (1966), *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press.
- Kerr, Malcolm (1971), *The Arab Cold War: Gamal Nasser and his Rivals*. Oxford: Clarendon Press.
- Khalidi, Rashid et al. (eds.) (1991), *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Khalifah, Bassem (1997), *The Rise and Fall of Christian Lebanon*. Toronto: York Press.
- Khoury, Philip S. (1987), *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*. Princeton: Princeton University Press.
- Lapidus, Ira M. (1988), *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laroui, Abdallah (1977), *Les origines de nationalisme marocain 1830-1912*. Paris: Maspero.
- Mardin, Serif (1962), *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Marr, Timothy (2006), *The Cultural Roots of American Islamicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mattar, Philip (1988), *The Mufti of Jerusalem, Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*. New York: Columbia University Press.
- Mediterranean Politics* (2008), Vol. 13, No. 2, ed. Sune Haugbolle and Anders Hastrup, *The Politics of Violence, Truth and Reconciliation in the Arab Middle East*.
- Meier, Andreas (1994), *Der politische Auftrag des Islam*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Mezer, J. (1998), *The Divided Economy of Mandatory Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Frederic; Agnes F. Vandome & John McBrewster (eds.) (2010), *Al-Nahda*. London: Alphascript Publishing.
- Murphy, Emma C. & Mahjoob Zweiri (eds.) (2010), *The New Arab Media: Technology; Image, and Perception*. London: Ithaca Press.
- Parolin, Gianluca P. (2010), *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Peters, Rudolf (1979), *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton.
- Porath, Y. (1974), *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929*. London: Frank Cass.
- Rasheed, Madawi al- (2002), *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasheed, Madawi al- (1997), *Politics in an Arabian Oasis. The Rashidis of Saudi Arabia*. London: I.B.Tauris.
- Rasheed, Madawi al- (2007), *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a new Generation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rear, Michael (2008), *Intervention, Ethnic Conflict and State Building in Iraq: A Paradigm for the Post Colonial State*. Abingdon: Routledge.
- Reiter, Yitzhak (1997), *Islamic Endowments in Jerusalem under the British Mandate*. London: Frank Cass.
- Russell, Malcolm B. (1985), *The First Modern Arab State: Syria under Faisal, 1918-1920*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Sakr, Naomi (ed.) (2007), *Arab Media and Political Renewal: Community, Legitimacy and Public Life*. London: I.B. Tauris.
- Sato, Noriko (2011), *Othodox Christians in Syria*. Abingdon: Routledge.
- Schumann, Christoph (2010), *Nationalism and Liberal Thought in the Arab East: Ideology and Practice*. Abingon: Routledge.
- Sedgwick, Mark (2010), *Muhammad Abduh*. Oxford: Oneworld.
- Shahak, Israel & Norton Mezvinsky (1999), *Jewish Fundamentalism in Israel*. London: Pluto Press.
- Suleiman, Yasir (2003), *The Arabic Language and National Identity: A Study of Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sulh, Raghid (2004), *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation*. London: I.B. Tauris.
- Tauber, Elizeer (1993), *The Emergence of the Arab Movements*. London: Frank Cass.
- Terry, Janice T. (1982), *The Wafd, 1919-1952: Cornerstone of Egyptian Political Power*. London: Third World Centre for Research.
- Tibi, Bassam (1997), *Arab Nationalism between Islam and the Nation-State*. Basingstoke: MacMillan Press.
- Tritton, A.S. (1970), *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*. London: Luzac.

- Turfan, M. Naim (2000), *Rise of the Young Turks: Politics, the Military and Ottoman Collapse*. London: I.B. Tauris
- Vikør, Knut S. (2005), *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*. London: Hurst & Company.
- Wistrich, Robert & David Ohana (1995), *The Shaping of Israeli Identity: Myth, Memory and Trauma*. London: Frank Cass.
- Wolf, Kenneth Baxter (1988), *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yildiz, Kerim (2004), *The Kurds of Iraq. The Past, Present and Future*. London: Pluto Press.
- Zachs, Fruma (2005), *Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*. Leiden: Brill.
- Zamir, Meir (2000), *Lebanon's Quest: The Road to Statehood 1926-1939*. London: I.B. Tauris.
- Zeine, Zeine N. (1977), *The Struggle for Arab Independence. Western Diplomacy & The Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria*. New York: Caravan Books.
- Ziadeh, Hanna (2006), *Sectarianism and Intercommunal Nation-Building in Lebanon*. London: Hurst & Company.
- Zubaida, Sami (2003), *Law and Power in the Islamic World*. London: I.B. Tauris.
- Zürcher, Erik J. (2010), *The Young Turk Legacy and Nation Building. From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*. London: I.B. Tauris.

Jørgen Bæk Simonsen er dr. phil. og professor mso ved *Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier*, Københavns Universitet. Forsker og underviser i arabisk historie (ældre og nyere) og islam og muslimer i en dansk og europæisk sammenhæng.