

## Die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft in Malaysia

Mona Abaza

### Vorbemerkung

Mit diesem Beitrag<sup>1</sup> soll eine Debatte unter islamischen Intellektuellen und Wissenschaftlern, Natur- und Sozialwissenschaftlern aufgegriffen werden, die heute in der islamischen Welt große Resonanz findet, am weitreichendsten aber in Malaysia, in den Hochschulen und staatlichen Bildungseinrichtungen dort, aufgenommen wurde. Die Ausführungen sollen deshalb auf Malaysia konzentriert werden, ohne ganz den Bezug zur internationalen Szenerie aufzugeben. Der Diskurs über "Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft" ist sowohl unter dem Gesichtspunkt seiner internationalen Einflüsse als auch unter dem Aspekt seiner lokalen Anwendung in Malaysia zu untersuchen. Malaysia ist ein Land, das heute explizit seine "islamische Zukunft" wissenschaftlich planen will. Der Kampf um eine alternative, nicht-westliche islamische Wissenschaft wird hier zum wichtigen Bestandteil offiziöser politischer und sozialer Programme. Darüber hinaus gibt es an westlichen Universitäten und in vielen westlichen und islamischen Ländern staatliche und private Wissenschaftszentren, die den Islamisierungsdiskurs tragen und weiterverbreiten. Hier soll auf die veröffentlichten Debatten, auf die zum Teil widersprüchlichen Konzeptualisierungen dieses Diskurses, auf seine internationalen Verflechtungen und auf seine lokalen Wirkungen hingewiesen werden. Dabei geht es auch um Malaysia als Entwicklungsmodell.

Die vielfältigen Beziehungen, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zwischen Islam und Wissenschaft entwickelt wurden, beruhen auf den verschiedensten Positionen. Man muß hier an den Wissenschaftsdisput von al-Afghani, dem antikolonialen Intellektuellen, mit Ernest Renan, dem Religionswissenschaftler, erinnern. Großen Einfluß hat heute auch S. H. Nasrs Begriff der islamischen Wissenschaften (1982, 1984, 1985). Ein malaysischer Gelehrter, S. N. al-Attas (1985, 1989), stellt eine Vaterfigur für viele jüngere Sozialwissenschaftler dar, die sein Konzept der "Entwestlichung" im heutigen Islamdiskurs in Malaysia anwenden (vgl. auch Tibi 1992: 139,163). Dies sind alle gewissermaßen unterschiedliche Wellen der Auseinandersetzung und Sichtweisen über Islam und Wissenschaft, vor deren Hintergrund sich eine strategisch wichtige wissenschaftstheoretische Frage ergibt: Wie wirken sich die neu entstehenden Formen der Endogenisierung und Islamisierung wissenschaftlicher Erkenntnis, insbesondere der Sozialwissenschaften, auf die gesellschaftliche Entwicklung des Landes aus. Es läßt sich hier zunächst mit einer Analyse der Geburt der Institutionen des modernen malaysischen Nationalstaats und der Universitäten im Rahmen der nationalstaatlichen Entwicklung dieses Landes einsetzen. Entscheidend für die spezifisch

malaysische Situation ist, daß sich im relativ ungebrochenen Übergang vom Kolonialstaat zum Nationalstaat das ethnisch-malayische Element gegenüber den Minderheiten sowohl kulturell als auch strukturell zurückgesetzt sah. Die von den Universitäten ausgehende Islamisierungsbewegung zielte von Anfang an auf eine Stärkung gerade dieses Elements.

Spezifische Fragen der Soziologie und der Sozialwissenschaften unter der Herausforderung des islamischen Fundamentalismus<sup>2</sup> sind hier gleichfalls aufzugreifen. Wie reagieren die etablierten Sozialwissenschaften auf die fundamentalistischen Bewegungen im Islam? Welche gesellschaftlichen Grundorientierungen und programmatischen Konzeptionalisierungen werden verfolgt? In welcher Weise wirkt der Diskurs über Islamisierung im Spannungsfeld der verschiedenen internationalen Austauschformen auf die lokalen intellektuellen und politischen Eliten zurück? Es gibt nicht nur unterschiedliche national und regional geprägte islamische Erziehungssysteme, sondern auch den Kulturaustausch über die islamischen Wissenschaftszentren in aller Welt, die Ideen und Visionen einer neuen, nicht-westlichen, islamischen, wissenschaftlich geprägten Zivilisation in den lokalen politischen Kontext hineinragen.

### **Fundamentalismus versus "Islamisierung der Wissenschaft"**

Die Beschäftigung mit dem islamischen Fundamentalismus hat nach einigem Zögern nun die Sozialwissenschaften mit theoretischer Energie und analytischer Intensität ergriffen. Seit der Islamischen Revolution im Iran haben sich militante, anti-westliche, religiös-politische Erneuerungsbewegungen überall in der islamischen Welt gegen die etablierten Regime gebildet, mit denen sich Sozialwissenschaftler heute beschäftigen. Dabei stehen komparative Aspekte des Fundamentalismus im Islam, Christentum, Judentum, Buddhismus und Hinduismus im Zentrum des Interesses (vgl. Esposito 1983, Marty and Appleby 1991 ff.). Aus der komparativistischen Sicht werden zunehmend auch gesellschaftstheoretische Komponenten des Zusammenhangs von Fundamentalismus und Moderne entwickelt (Lawrence 1989, Riesebrodt 1990, Eisenstadt 1992). Die modernistischen Aspekte des islamischen Fundamentalismus in einzelnen Ländern des Nahen Ostens stellen die Studien von Choueiri (1990) und Burgat (1988) heraus.

Man hat den islamischen Fundamentalismus lange als antimodernistische Reaktion auf überschnelle Modernisierung begriffen und, wie etwa Sivan (1985), Retraditionalisierungsaspekte in den Vordergrund gestellt. Heute erkennt man zunehmend auch den Modernitätsschub, der trotz aller politischer Gefahren mit diesen Bewegungen einsetzt (vgl. Binder 1988, Büttner 1991, Krämer 1992). Soweit in den Analysen überhaupt von "Islamisierung der Wissenschaft" die Rede ist, wird diese nur als Beigemisch oder als Ausfluß der islamisch-fundamentalistischen Bewegung begriffen (vgl. etwa Tibi 1992). Dagegen hebt Stauth (1993a) hervor, wie nahe der Versuch der wissenschaftlichen Begründung einer islamischen Moderne an fundamentalistische Positionen heranreicht. Ganz noch im Schatten der Fundamentalismus-Problematik stehende Einblicke in den islamischen Trend in Malaysia vermitteln uns Funston (1981), Lyon (1983) und Muzaffar (1987). Dies mag, insbesondere wenn man die jüngsten Auseinandersetzungen im Fall Nasr Hamid Abu Zaid in Ägypten zur Kenntnis nimmt, dort seine Berechtigung haben (Kermani 1993).

Die hier verfolgte Arbeitshypothese weist jedoch auf eine andere Ebene der Auseinandersetzung hin: Das Fallbeispiel Malaysia stellt die Debatte über Islamisierung der Wissenschaft in Bezug zu einem staatlichen Programm gesellschaftlicher Entwicklung. Von Anfang an stand die Debatte hier unter dem Gesichtspunkt einer neuen institutionellen Verankerung des Islam im postkolonialen Staat. Es ging um die Bildung und Ausbildung einer neuen Schicht von malaysischen Staatsbeamten,<sup>3</sup> die zwar nach religiösen Gesichtspunkten orientiert sein, sich aber von der traditionellen Ausbildung islamischer Gelehrter, wie etwa in Kairo oder Mekka, unterscheiden sollen. Es wird daher die Ausgangsthese aufgestellt, daß es sich im Gegensatz zu den fundamentalistischen, sozioreligiösen Protestbewegungen hier um einen Trend handelt, der vom Staat selbst lanciert wurde, also vom Zentrum der Macht ausging, wenn er auch ursprünglich von den Ideen einer oppositionellen Studentenbewegung inspiriert war. Während Anwar (1987) noch analysierte, wie die Studentenbewegung auf dem Campus der University of Malaya Islam als Element des politischen Diskurses einführte, soll hier gezeigt werden, wie die spezifische Wissenschaftsorientierung des Islamdiskurses nicht nur das Wirken solcher Leitfiguren wie Anwar Ibrahim (Finanzminister) und S. N. al-Attas (Direktor des ISTAC) in den 80er und 90er Jahren begleitete, sondern auch wie hierdurch eine breitere Schicht ehemals protestierender Studenten im Staatswesen Aufnahme und Anerkennung fand.

Der Bezug zum "Fundamentalismus" ist von daher, wie man sieht, nicht zu verleugnen. Ungelöst bleibt der Bezug hierzu auch hinsichtlich der Tatsache, daß die Autoren und Repräsentanten der Islamisierungsdebatte, die z.T. heute hohe Positionen in akademischen Institutionen, staatlichen Publikationsorganen und Ministerien innehaben, in säkularen Disziplinen wie z. B. der Soziologie ausgebildet sind und es sich oft um weltläufige, manchmal sogar aus anderen islamischen Ländern oder auch von westlichen Universitäten importierte Intellektuelle handelt. Vergleichsweise sind eben auch die Leitfiguren der fundamentalistischen Bewegungen anderer Länder, z.B. im Iran, in Algerien oder im Sudan, wie z.B. A. Shari'ati, R. Ghanushi und H. Turabi von erstklassigen westlichen Universitäten abgegangen oder haben dort promoviert. Auch sind und waren die Mittelschichten treibende Kräfte fundamentalistischer Bewegungen überall in der islamischen Welt (Riesebrodt 1990).

Dennoch soll hier arbeitshypothetisch, einschränkend und in notwendiger Vereinfachung eine sehr simple, aber signifikante Trennungslinie zwischen den Protagonisten der Islamisierungsdebatte und der fundamentalistischen Bewegung eingeführt werden: Das entscheidende Trennungsmerkmal ist, daß wir es nicht mit einem oppositionellen Islam zu tun haben. Die an der Wissenschaftsfrage sich orientierenden Islamisten nennen sich denn auch ganz in der Folge von S. H. Nasr selbst "the new intellectuals" (Kirmani 1989: 145). Dies muß ganz deutlich gesagt werden, denn die Träger dieser Debatte werden oft als "Fundamentalisten", also im Sinne der politisch-religiösen, inneren Erneuerung "von unten" mißverstanden, und sie sind dies in der Tat nicht. Ganz im Gegenteil, es handelt sich hier um Staatsbeamte oder Mitglieder eines "think-tanks" der Regierung, die Islamisierung als ein kulturelles Orientierungsprogramm für gesellschaftliche Entwicklung verstehen, nicht als ein Programm der sozialrevolutionären Umwälzung oder als Oppositionsprogramm gegen eine säkulare Regierung. Die Träger der Islamisierungsdebatte in Malaysia haben nichts mit den Opposi-

tionsführern und militanten Fundamentalisten, etwa der in Kelantan regierenden Partei Islam SeMalaysia (PAS)<sup>4</sup> zu tun, die meist von den traditionellen religiösen Hochschulen im Nahen Osten kamen.

Es ist wichtig, in einem ersten Schritt diese Differenzierung vorzunehmen; gerade für Malaysia, das auf der anderen Seite so verschiedene islamische Parteien und Richtungen wie die ABIM (Muslim Youth Movement of Malaysia) und die PAS in ein relativ enges Verhältnis zum Staat der nachkolonialen Phase brachte (Nagata 1984).

Eine zweite Einschränkung ist gegenüber eingeführten, wichtigen Forschungsansätzen zu machen: Man könnte diese Debatte leicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt eines neuen islamischen Internationalismus stellen. Schulze (1983, 1990) hat diesen Internationalismus mit dem Schwerpunkt auf die Aktivitäten der Muslim World League ausführlich dargestellt. Für ihn wie auch für Beobachter der Szene in Südostasien (Muzaffar 1986, 1987; Nagata 1984; Siddique 1983) war der internationale Aspekt der Islamisierungsbewegungen, nämlich die aktivierenden Effekte von internationalen Studentenvereinigungen, internationalen Konferenzen und Publikationsnetzwerken, bedeutend. Dies ist eine wichtige Dimension des Diskurses und nicht außer acht zu lassen. Darüber hinaus geht es hier aber um die Doppelseitigkeit dieser Internationalisierung, nämlich die ganz lokalen Bedeutungen, die durch sie hervorgerufen werden.

Malaysia liefert hierzu ein einschlägiges Fallbeispiel. Die unter Intellektuellen und Wissenschaftlern geführte Debatte wird hier für spezifisch malaysische Bedürfnisse, den Staat zu reformieren und die notwendigen kulturellen Impulse dafür zu liefern, umgesetzt. Der Islam war nach der Unabhängigkeit der malaysischen Föderation zur Staatsreligion erklärt worden, und die islamisch malaysische Bevölkerungsmehrheit fühlte sich gegenüber den von der Kolonialregierung privilegierten ethnischen Minderheiten stark benachteiligt. Man war seit den 70er Jahren mit einer Reihe von islamischen Revitalisierungsbewegungen konfrontiert, die eine Reaktion auf die Rassenpogrome Ende der 60er Jahre darstellten und das Problem der politischen Emanzipation der Malayen sehr verdeutlichten. Es handelte sich dabei um die Dakwah-Bewegung einerseits, aber auch um militante islamische Oppositionsparteien, die aus dem Zusammenhang der islamischen Studentenbewegung hervorgegangen waren.

In Malaysia ist die Debatte über die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft von daher eher Reaktion des Staates und der regierenden Gruppen, ein Mittel, mit der Opposition fertig zu werden. Es wurden die wichtigsten Teile der Studentenbewegung über die Programme dieser Debatte in den Staatsapparat kooptiert. Darüber hinaus wurden international als bedeutsam betrachtete islamische Autoren und Intellektuelle nach Malaysia geholt, um dieser Debatte die politisch notwendige akademische Legitimation gegenüber den Fundamentalisten zu verschaffen. Mit dem Instrument des Islamisierungsprojekts konnte die Regierung sich nun sowohl als national-malaysische Kraft gegenüber den Kommunisten und säkularen Radikal-Nationalisten durchsetzen als auch über Wissenschaft sich eine gewisse religiöse Legitimität sichern. Aus diesem Dilemma heraus läßt sich leicht verstehen, wie es in Malaysia dazu kommen konnte, daß der Kampf um politische Macht in einen Krieg um religiöse Symbole ausartete (Lyon 1983). Darin ist Malaysia übrigens überhaupt kein Sonderfall, in Ägypten, Indonesien und Pakistan gab es ähnliche, zumindest vergleichbare Initiativen der

Regierungen. Seit Anfang der 70er Jahre war die Politik der Mahathir-Regierung, wie sich durch die konstante Zunahme von Islamischen Programmen und Initiativen zeigen läßt, auf die Islamisierung des Regierungsapparats gerichtet (Mutalib 1990: 142-43). So wurde eine Art islamische Schulkleidung eingeführt und die Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit, wie etwa in den Kinos und den Gebäuden islamischer Zentren, durchgesetzt. Mahathirs Regierungspartei, die United National Malay Organisation (UNMO), organisierte verschiedene Islamische Konferenzen mit dem Ziel einer Systematisierung und Regulierung der islamischen Angelegenheiten. Aber auch die systematische Initiierung von islamischen Pressekampagnen darf hierzu gerechnet werden.

Zusammenfassend können wir festhalten, daß der soziale und politische Kontext der Islamisierung der Wissenschaftsdebatte von einem doppelten Interesse geprägt ist: einerseits die Suche nach und der Kampf um eine neue Staatsideologie und andererseits das Emanzipationsinteresse einer neuen Schicht von Malaien, für die es nicht mehr nur um religiöses Wissen geht, sondern auch um die von westlicher Wissenschaftlichkeit und professionellem Interesse getragene Beschäftigung mit dem Islam. Man kann in einem ersten Schritt Büttner darin folgen, daß das ideelle Interesse dieser Schicht durchaus mit der Position eines christlich orientierten Wissenschaftlers zu vergleichen ist, der sich sagt: "Ich kann als Physiker an die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis vorstoßen, als Ökonom eine neue Industrialisierungsstrategie entwickeln oder als Arzt durch eine Operation das Leben eines Menschen verlängern und zugleich als Christ die Schöpfung und das Mysterium der unbefleckten Empfängnis gläubig akzeptieren" (Büttner 1991:160). Darüber hinaus tritt jedoch mit dieser Debatte über das einzelwissenschaftliche Interesse hinaus eine umfassende religiöse Wertorientierung auf, deren Wirkungsweise in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft selbst noch der weiteren Untersuchung bedarf.

## Islam und Wissenschaft

Ein zentraler Aspekt sind hier die spezifisch malaysischen entwicklungs- und gesellschaftspolitischen Programme von Islam und Wissenschaft und deren Folgewirkungen. Im Gegensatz zu den muslimischen Reformisten und Modernisten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die noch meist für eine unkritische Übernahme westlichen Wissenschaftsdenkens plädierten (vergl. Rahman 1966, 1968), wird in der "Islamisierung des Wissens"-Debatte auf einer klaren Grenzziehung zwischen Islam und dem Westen bestanden. Es geht um eine eigene islamische Wissenschaft und Wissenschaftsgeschichte. Initiierend wirkte auch hier der von Muhammad Iqbal begründete Diskurs über einen eigenständigen islamischen Modernismus (Rahman 1968). Der Objektivitätsanspruch der Wissenschaften wird nun einzig und allein aus dem "Wissen Gottes" begründet. So fordern muslimische Sozialwissenschaftler dazu auf, den Wissensschöpfungsakt als eine Form des Gottesdienstes zu verstehen. *'Iem*, d.h. Erkenntnis und Wissenschaft zugleich, gelten in dieser modernen Interpretation als eine Form der *'ibadah* (Gehorsam gegenüber Gott) und bleiben somit dem Gehorsam gegenüber Gott und den koranischen Prinzipien wie *khalifah* (Loyalität) und *'adl* (Gerechtigkeit) unterworfen (Sardar 1988:103).

Der Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Islam war bereits Ende des 19. Jahrhunderts Gegenstand einer Auseinandersetzung zwischen al-Afghani, dem islamischen Erneuerer, und Renan, dem französischen Religionswissenschaftler.<sup>5</sup> Renan, der Philologe, hatte die angebliche Unfähigkeit der Muslime, wissenschaftliches Denken zu entwickeln, behauptet. al-Afghani versuchte dem einen universellen Erkenntnisbegriff und einen im Grunde extrem positivistischen Wissenschaftsbegriff als authentisch islamisch entgegenzuhalten. Dabei wollte er auch die Unterscheidung zwischen muslimischen und europäischen Wissenschaften aufheben. Er bestand darauf, daß - so wörtlich - Wissenschaft eine noble Sache sei und daß sie sich nicht aus der Verbindung mit anderen Begriffen ableiten, sondern sich nur durch sich selbst bestimmen lasse. "Vielmehr, alles was zurückgenommen wird, kann nur durch die Wissenschaft zurückgenommen werden. Der Mensch muß sich auf die Wissenschaft einstellen, nicht die Wissenschaft auf den Menschen" (al-Afghani in Keddie 1983:45).

Solche Beschwörungen des wissenschaftlichen Universalismus vermißt man in der aktuellen Debatte. Es geht heute um eine authentisch islamische Wissenschaft. Und doch scheint es paradoxerweise so, daß in dieser Debatte viele Themen aufgegriffen werden, die oft im Westen selbst schon, sei es als Kritik des Positivismus und strengen wissenschaftlichen Methodismus, sei es als Kritik an der modernen Gesellschaft, ausformuliert waren. Man macht sich diese Kritiken nunmehr pauschal für die Begründung einer "Soziologie des Glaubens" zu eigen (Zubaida 1988: 9). Es geht darum, die gesellschaftstheoretischen Konzeptionen an die theologischen Glaubentheoreme des Islam konzeptionell und terminologisch anzuknüpfen (Bagader 1983: 23, 'Ammara 1991, Shari'ati 1979, 1980, Bajunid 1989, Ul-Haq 1989).<sup>6</sup>

### Träger und politische Akteure der Debatte

Wenn wir uns die Träger und politischen Akteure dieser Debatte etwas näher ansehen, so sind dies Philosophen, Sozialwissenschaftler und Vertreter naturwissenschaftlicher Einzeldisziplinen, die an malaysischen Universitäten lehren, aber auch Figuren aus der internationalen Szene der Islamisierungsdebatte genießen in Malaysia hohes Ansehen. Exemplarisch sind hier zwei wichtige Figuren vorzuführen.<sup>7</sup>

Für Malaysia hatten die Schriften des Literatur- und Islamwissenschaftlers Syed Naguib al-Attas mit seinem Ansatz der "Entwestlichung der Erkenntnis" eine besondere Wirkung (al-Attas 1985). S. N. al-Attas ist ein profiliertes Orientalist, für den der historische Prozeß der ersten Islamisierung Malaysias ein Modell für die aktuelle Islamisierungsproblematik abgibt. Al-Attas hat großen Einfluß als akademischer Lehrer und als Persönlichkeit des lokalen öffentlichen Lebens.

Von gleichartig wichtigem Einfluß waren die Schriften und Vorträge von Isma'il R. al-Faruqi, einem amerikanischen Religionswissenschaftler palästinensischer Herkunft, der mit seinen Thesen der Islamisierung in Malaysia Breitenwirkung erzielte. Er verkörpert stärker die internationale Dimension des Diskurses.

Al-Attas' Erkenntnisbegriff knüpft an den spezifisch malaysischen Sufismus an. Er hat den zwei großen malaysischen Sufi-Dichtern des 17. und 18. Jahrhunderts sein wissenschaftliches Hauptwerk gewidmet, und so sind für ihn die alten Sufi-Meister moralische und philosophische Leitbilder für die islamische Erneuerung Malaysias. Dagegen setzt al-Faruqi den Schwerpunkt auf die Shari'a (das islamische Recht) und den Fiqh (die islamische Rechtswissenschaft). Der Faqih, der traditionelle Rechtsgelehrte, und nicht der mystisch inspirierte Denker gilt ihm als Ideal des Wissenschaftlers. Dabei markieren diese Unterschiede in der Orientierung zugleich die Extrempole in der aktuellen Auseinandersetzung um die Islamisierung der Wissenschaft. Die Projekte der "Islamisierung der Wissenschaften" (Al-Faruqi, 1981, 1982) und "der Entwestlichung der Erkenntnis" (al-Attas 1985) standen von Anfang an im Spannungsfeld dieser beiden Pole: hier die orthodox-sunnitische Tradition islamischer Gelehrsamkeit und dort ein sufitischer, shi'itisch beeinflusster Begriff spiritueller Erkenntnis. Es wäre jedoch falsch, diese als Gegensatzpaar zu betrachten. Für die malaysische Diskussion stellen beide Pole gleichwertige Bezugspunkte dar, die für Nuancierungen der Einzelargumentation relevant werden, nicht jedoch als Angelpunkte alternativer oder gar gegensätzlicher Programmatiken gesehen werden dürfen.

Wie oben bereits ausgeführt, ist die Islamisierung-der-Wissenschaften-Debatte in Malaysia in engem Zusammenhang mit dem malaysisch-islamischen Nationalismus zu sehen, der sich in den Universitäten Anfang der siebziger Jahre ausbreitete, insbesondere eben nach den 1969er ethnischen Konflikten zwischen Chinesen und Muslimen. Die in der Folge dieser Konflikte von der Regierung betriebene Politik der Islamisierung der Regierung und Verwaltung hat die Malaien insgesamt mehr auf eine religiöse Haltung im Zeichen des Islams hinorientiert. Eine der charismatischen Figuren dieser Bewegung war der Studentenfürher Anwar Ibrahim, der aus dem von al-Attas geleiteten Department of Malay Studies, University of Malaya, hervorging.<sup>8</sup> S. N. al-Attas, der zugleich Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Malaya war, war in diesem gesamten Prozeß eine wichtige Figur. Er selbst hat zur Verbreitung der relevanten, insbesondere angelsächsischen Literatur unter den Studenten beigetragen und unterhielt einen wichtigen studentischen Diskussionskreis in seinem Haus (Anwar 1987: 12-13). Anwar Ibrahim, der aus diesem Zirkel hervorgegangene Studentenfürher, wollte das hier entwickelte neue islamische Bewußtsein als Lebensmethode verstanden wissen und in der Gesellschaft umsetzen.<sup>9</sup>

Unter den jungen islamistischen Studenten spielten sodann auch die Schriften des Isma'îl al-Faruqi und seiner Frau Lois Lamya al-Faruqi<sup>10</sup> sowie diejenigen von Akbar Ahmed<sup>11</sup> und Ziauddin Sardar eine Rolle. Eine jüngere Generation von Soziologen, aber auch von Islam- und Naturwissenschaftlern bestimmen in zum Teil hoch intellektualistischen und oft wissenschaftlich ausgefeilten Publikationen die aktuelle Islamisierungsdebatte. Als Beispiel sei auf das Buch von M. Anees (1989) hingewiesen, das den symptomatischen Titel *Islam and Biological Futures* trägt.<sup>12</sup>

Al-Faruqi unternahm mehrere Reisen nach Malaysia<sup>13</sup> und hatte dort sehr engen Kontakt mit der Studentenbewegung um Anwar Ibrahim und die ABIM; auch war er bereits in den frühen Jahren der Regierungszeit des derzeitigen Premierministers in Malaysia, Dr. Mahathir Mohammed, als Berater der Regierung in Angelegenheiten der kulturellen Entwicklung und Islamisierung tätig. Er

scheint eine wichtige Rolle beim Zusammenbringen der beiden heute führenden Politiker in Malaysia (Mahathir und Anwar Ibrahim) in den frühen achtziger Jahren gespielt zu haben (Sundaram und Cheek 1988: 858). Er war überzeugt von der großen Wirkung von Anwars modernistischem Islamverständnis. Viele der alten Anhänger Faruqis an der Temple Universität halten heute akademische Positionen in Malaysia, und sie erinnern sich sehr wohl an die bedeutende Rolle, die Faruqi und seine Frau damals spielten. Einer dieser Schüler bezeichnete die Absichten al-Faruqis wie folgt:

Alternative Paradigmata des Wissens sowohl für die Natur-, als auch für die Sozialwissenschaften zu entwickeln, und die fachlichen Orientierungen in einem für die Bedürfnisse der zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften relevanten Sinne zu bestimmen.<sup>14</sup>

An dem neuen, von al-Attas gegründeten International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) haben auch Studenten des islamischen Modernisten Fazlur Rahman (Cragg 1985: 91-108) Aufnahme gefunden. Man kann an diesem Zentrum, das in einer moresken, ästhetisch ansprechenden Architektur erbaut wurde und mit einer reichhaltigen Bibliothek ausgestattet ist,<sup>15</sup> malaysische und türkische Lehrer treffen, die ihre Dissertationen noch unter Fazlur Rahman in Chicago schrieben. Rahman selbst hat zwar ein Programm der inneren islamischen Modernisierung und der Kritik der traditionellen religiösen Bildung etwa der al-Azhar und der Deoband Universität verfolgt, stand selbst aber der Islamisierung-des-Wissens-Debatte fremd gegenüber. Kenneth Cragg erwähnt, daß er sich der Wirkungen seiner Schriften auf die jüngsten Islamisierungskampagnen in Pakistan und Malaysia nicht bewußt war (Cragg 1985: 93).

Es sollte in diesem Zusammenhang auch auf eine andere Persönlichkeit hingewiesen werden, auf den iranischen, in den USA lehrenden Religionswissenschaftler Seyyed Hossein Nasr.<sup>16</sup> Einige seiner früheren Studenten lehren heute an malaysischen Universitäten.<sup>17</sup> Er ist in Malaysia wegen seines islamisch-spiritualistischen Erkenntnisbegriffs populär, und die betonte Mischung von Wissenschaft und Offenbarung, die er mit seiner esoterischen und sufischen Vision des Islam vertritt, findet eine breite Anhängerschaft.<sup>18</sup>

### Kernpunkte der Debatte

Im folgenden seien einige Kernpunkte der Islamisierungsdebatte skizziert. Gegen die bloß religiösen Bedürfnisse der traditionellen Koran- und Rechtsgelehrten wird hier von einer neuen Klasse muslimischer Intellektueller und akademischer Berufsgruppen ein umfassendes Interesse an einer normativen Fundierung der Politik und der gesellschaftlichen Umstrukturierung artikuliert. Sie haben meist sowohl westliche als auch muslimische Erziehungswege abgeschlossen oder kombinieren diese miteinander. Diese neue Schicht von Intellektuellen war von islamischen Laiendenkern sowie von philosophischen Persönlichkeiten beeinflusst und stellt gegenüber den traditionellen Religionsgelehrten eher ein kritisches Potential dar.



In der lokalen Umsetzung des Diskurses lassen sich zwei grundlegend verschiedene, aber miteinander verknüpfte Problembereiche unterscheiden:

1. Probleme von letzter philosophischer und moralischer Bedeutung, wobei der Islam als das einzige in der Gegenwart noch verfügbare Erkenntnisgebäude bezeichnet wird, solche Fragen zu formulieren.
2. Fragen der praktischen Regelung des modernen Lebens, wobei der entsprechend verwissenschaftlichte Islam als Lösungsinstrument solcher Probleme dargestellt wird.

Beide Kernpunkte der Programmatik sind außen- und gesellschaftspolitisch relevant: Sie zielen auf eine mit dem Westen konkurrierende Form der Modernität hin. Bezeichnenderweise sind dabei auf beiden Ebenen Probleme angesprochen, die wir unter dem Schlagwort der "Krise der Moderne" hinreichend kennen, nämlich erstens die im Westen ja selbst entwickelte Kritik des abendländischen Denkens als gottlos, morallos und als eben nur auf Zweck und materiellen Nutzen gestelltes, instrumentelles Denken und zweitens die These von der inneren Brüchigkeit und Destruktivität westlicher Gesellschaften, die mit den streng methodischen Wissenschaften eher verschärft als beseitigt werden.

Die Vorstellungen dieser neuen Intellektuellenschicht laufen darauf hinaus, diese Themen, deren globale Bedeutung vom konventionellen säkularen Wissenschaftsdiskurs längst erkannt war, nun in einer islamischen, sich gegenüber dem Westen kulturell abgrenzenden Sprache wieder aufzunehmen. Das Islamisierungsprojekt soll nun in bezug auf Vermenschlichung des Rechts und der Politik, auf die religiös-moralische Begründung des Erziehungswesens, die soziale Stellung der Frau (Anees 1988, 1989) und auf das Verhältnis von Gesellschaft und Ökologie, von Mensch und Natur letztendlich gültige, weil religiös begründete Maßstäbe setzen. Dies ist von Sardar und anderen Mitgliedern des "think-tanks" der Regierung systematisch entwickelt worden (Sardar 1988).

In Hinsicht auf die praktischen Lösungen der Moderne und die Gestaltung der modernen Gesellschaftswirklichkeit knüpft die Islamisierungsdebatte an praktische Krisenerscheinungen des Westens, insbesondere auch im Bereich der Ökologie an. Interessant ist zum Beispiel, daß Anwar Ibrahim als politischer Führer das *Tawhid*-Modell als Einheits- und Versöhnungsformel für die malaysische multikulturelle Gesellschaft benutzt hat. In einer oft zitierten Rede zum 8. Kongreß der ABIM 1979 beruft er sich auf den Begriff der Einheit Gottes (*Tawhid*), um daraus einen universalistischen Begriff der Einheit der Menschheit (*kesatuan dan persamaan manusia*) abzuleiten und zu belegen, daß der Islam die Rassendiskriminierung zurückweist (Nagata 1984: 95).

Sardar stellt das Umweltproblem ins Zentrum eines Buches über die Zukunft der islamischen Gesellschaft. Die Welt steht ökologischen Katastrophen und sozialen Problemen gegenüber, die den Mangel an ethischer Verantwortung offenlegen. Sardar, ein für Malaysia verbindlicher, aber auch sonst weithin zitierter Autor, versucht dieses globale Problem der Umwelt in der Sprache des Islam zu reformulieren. Für ihn läßt sich ein islamischer Umweltbegriff konstituieren, der durch die binäre Opposition zweier aus der Shari'a, dem islamischen Recht,

hergeleitete Begriffe zu bestimmen ist: *halal* (das was wohlbekömmlich und in einem moralischen Sinne erlaubt ist) und *haram* (das was schädlich und in einem islamischen Sinne unerlaubt ist). Damit ergibt sich folglich, daß alles was *haram* ist, als umweltschädlich und selbstzerstörend für den Menschen gilt, wobei Sardar das Wort "destruktiv" in einem unmittelbaren physischen, sinnlichen and spirituellen Sinn einsetzt (Sardar 1988:227).

Hier wird eine Tendenz deutlich, die sich auch bei dem islamischen Soziologen al-Faruqi, auf den oben hingewiesen wurde, verfolgen läßt, nämlich jedes Detail des alltäglichen Lebens zu einer Frage der kohärenten Anwendung des Islam zu machen. Dennoch sollte man sich fragen, ob diese Tendenzen so ausschließlich auf islamisches Bewußtsein zurückzuführen sind und ob nicht gerade Massenkultur und konsumkulturelle Trends, die Alltagsproblemen und Sinnproblemen insgesamt zu einer stärkeren Gewichtung verhelfen, hier Pate stehen.

### Rationalität, Säkularisierung, Spiritualität

Für Malaysia hat S. N. al-Attas auf der Ebene der Wissenschaft und der Erkenntnis solche Rekonstruktionen innerer religiöser Betroffenheit als erster zum grundlegenden Unterscheidungsmoment gegenüber dem Okzident ausformuliert. Er stellt das Emanzipations- und Entwicklungsproblem Malaysias unter den Gesichtspunkt der Entwestlichung der wissenschaftlichen Erkenntnis:

Knowledge must be scrutinized so that there is nothing that contains the germs of secularization or the germs of tragedy in it, or the germs of the dualistic vision of reality - because all these are spread, are scattered around in the branches of knowledge, in the entire body of knowledge. I think one has to make selections and choice, one has to know what to take, what not to take (al-Attas 1989: 10).

al-Attas ist sich der inneren Probleme der westlichen Wissenschaften und ihrer Kritik sehr bewußt. Er versucht das nunmehr hundertjährige Problem der Anwendung westlicher Wissenschaftstheorien in muslimischen Gesellschaften dadurch zu lösen, daß er die theosophischen Denktraditionen und den dort untergelegten symbolischen Naturbegriff aufgreift, um den Islam als die einzig mögliche Antwort auf die innerwestliche Wissenschaftskritik herauszustellen.

Für S. N. al-Attas erledigt sich das Problem des modernen Westens als eine innere Zurückweisung von selbst, als Problem seiner eigenen Dekadenz. Hier wird auf eine Argumentationstechnik zurückgegriffen, die zuvor schon bei Ali Shariati, dem Vordenker der islamischen Revolution im Iran, Anwendung fand.<sup>19</sup> Beim Begriff der Säkularisierung und der Behauptung, er sei in den östlichen Gesellschaften nicht existent, greift al-Attas auf verschiedene Argumente zurück, die zuvor auch von christlichen Philosophen und Jesuiten entwickelt wurden, die auf die Krise und den Niedergang der Christenheit aufmerksam machen wollten (al-Attas 1985: 1). Er weist auf christliche Theologen hin, zitiert schließlich Webers Metapher der "Entzauberung der Welt" (ibid.: 16)<sup>20</sup> und Nietzsches "Gott ist

tot". Er greift diese westliche Kritik auf, um sich zu vergewissern, daß sie auf einer inneren Verbindung beruht, die der Islam nicht eingeht. Säkularisierung werde auf zunehmende Rationalisierung zurückgeführt. Der islamische Rationalitätsbegriff kenne den Begriff der Säkularisierung dagegen nicht und weise die rationale Begründung säkularer Existenz zurück:

Is it rational to be secular?

Now if we are using the word, reason, in the way a Muslim understands it, if you say a thinking Muslim, and understanding Muslim understands it, if you say is it rational to be secular, I will say no. Because secular does not mean reason in the way we understand or rational in the way we understand. Why? because to be secular means not simply being this worldly because it is not opposed to Islam. Because this world is composed of the signs of God as the holy Quran says and because of that the Muslims are supposed to look at the signs of God, study it, to understand it, not to run away from it. So in other words, there is nothing wrong with being this worldly. But what is wrong from my point of view, what is secular is not only to be this worldly but to say that this is the only world there is, there is no other world than this (al-Attas 1989: 8).

Für al-Attas steht Rationalität im Zeichen der religiösen Erfahrung und Spiritualität,<sup>21</sup> der Westen weise gerade diese zurück und werde so zur Säkularisierung gezwungen. Säkularisierung, welche für ihn synonym ist mit Entislamisierung, hat mit der "infusion of alien concepts into the minds of Muslims" zu tun (al-Attas 1985: 43). Somit wird die westliche Zivilisation als materialistische und diesseitsorientierte zurückgewiesen, und al-Attas wünscht den Leser zu überzeugen, daß der Islam dagegen von einer kulturellen Spezifität gekennzeichnet sei, nämlich:

Religion in the sense we mean, as *din*, has never really taken root in Western civilization due to its excessive and misguided love of the world and secular life (al-Attas 1985: 129).

Fällt diese Gegenüberstellung von islamischer Spiritualität einerseits und Säkularität und Materialismus des Westens andererseits nicht selbst auf Dualisierungen zurück, die die Kulturwissenschaften des ausgehenden 19. Jahrhunderts geprägt haben? Dennoch soll auf dieser Basis nun für die Soziologie das Projekt der Islamisierung der Erkenntnistheorie vorangetrieben werden. Dies in der folgenden Weise:

... exposing the inadequacies of Western epistemologies and by outlining the guidelines along which Islamic epistemologies must direct the intellectual power of Muslim scholars (Harun and Murad 1990: 24-29).

Es ist zu bedauern, daß damit die Erkenntnistheorie in den Sozialwissenschaften sich Tendenzen öffnet, die diese einseitig aus dem universellen Wissenschaftsdiskurs herauszunehmen trachten. Daß wissenschaftliches Interesse auch ideologische und politische Faktoren einschließt, wird nun zur einseitigen Begrün-

dung einer "endogenen" islamischen Methodologie, die ausschließlich für Muslime und den muslimischen "Geist" zutreffend sei, herangezogen. Ein in den alten Kulturwissenschaften untergelegtes Ausgrenzungsdenken wird nun auf Europa zurückbezogen.

Andererseits wird an im Westen gängige Debatten angeknüpft, ein metaphysisches Programm von "Sinn" zu rekonstruieren. Metaphysik müsse selbst zu einem zentralen Element der islamischen Wissenschaft gemacht werden.

They could constitute general metaphysical claims or statements about the purpose of creation, the existence of order and nature as implying the existence of Greatness of God (ibid.).

Für al-Attas zeigt sich ein alternativer Weg auf höherer Ebene der Erfahrung, die in der Intuition des gelernten und erfahrenen Sufis zu finden ist (al-Attas 1985: 219). Dies läßt sich mit dem einflußreichen Ansatz des Iraners S. H. Nasr vergleichen, der den Sufismus der Astrologie, Alchemie und den okkulten Wissenschaften gegenüberstellt. Er sucht im Sufismus eine alternative Wissenschaft, die genau so rational und objektiv sein soll wie die westliche, die jedoch ihre Legitimität und ihre soziologische und philosophische Begründung aus einer allumfassenden sufistisch-islamischen Erkenntnistheorie herleiten soll (Sardar 1988: 174).

Hier ist trotz der Suche nach Eigenem wiederum auf den unverkennbaren Einfluß westlicher Kulturkritik hinzuweisen: Nasr war Schüler des französischen Orientalisten Henri Corbin und hat mit ihm über Fragen des iranischen Sufismus zusammengearbeitet. Wie Nasr selbst bestätigt, hat Corbin am Beispiel des iranischen Sufismus einen ganz spezifischen Begriff der "Tranzendenz" entwickelt, der von Heidegger, dessen Schüler wiederum Corbin war, übernommen ist.<sup>22</sup> Nasr weist ebenfalls darauf hin, daß Corbin sich selbst als einen Phänomenologen betrachtete, der sehr stark von der schiitischen Philosophie und Metaphysik beeinflußt war (Nasr 1987: 280). Nasrs Einfluß in Malaysia ist unverkennbar und einer seiner Schüler, Osman Bakar, greift auf Nasr zurück, wenn er den Zusammenhang von Glaube und Wissenschaft im Islam als Grund dafür angibt, daß

the extensive use of logic in Islam did not lead to the kind of rationalism and logicism one finds in the modern West precisely because of the use of reason was never cut off from faith in divine revelation (Bakar 1991: 4).

Die Beziehungen zwischen dem philosophischen Denken des "spirituellen" muslimischen Ostens und dem zeitgenössischen Westen sind also doch stärker als man gemeinhin annimmt. Dies erhärtet natürlich meine These, daß es heute unmöglich ist, das Studium der Islamisierung von den Hauptströmen des universellen philosophischen und Wissenschaftsdiskurses zu trennen.

Der Anspruch etwa, alternative intuitive Wege zu suchen, die nur speziell für Islam oder Sufismus gelten, kann paradoxerweise durchaus darauf zurückgeführt werden, daß es im Westen selbst etwa eine Anti-Industrialismusbewegung gab und daß die verschiedenen modernen religiösen Gruppen im Christentum, im

Judentum oder im Buddhismus, aber auch die deutschen Intellektuellen der Romantik eine Wiederbelebung erfahren haben, die bereits schon lange vor dem Zweiten Weltkrieg eingesetzt hat, als etwa vergleichsweise Ansprüche eines intuitiven Wissens und alternativer Wissenschaftsformen erhoben wurden.<sup>23</sup>

### Tawhid, Gesellschaft und Wissenschaft

Al-Faruqi verfolgte ein heuristisches Modell der Islamisierung der Erkenntnis, welches von seinen Schülern übernommen und erweitert wurde. Das Modell beruht auf einer Reinterpretation des Prinzips des *Tawhid* (Einheit mit Gott) und dem Anspruch, daß jede Erkenntnis sich unter diesem Prinzip gewissermaßen reorganisieren müsse. Die westlichen Sozialwissenschaften entbehrten dieses Modells und entsprechen damit nicht, wie er sagt, einem entscheidenden Erfordernis der islamischen Methodologie.<sup>24</sup>

Anwar Ibrahim hat als politischer Führer das Tawhid-Modell als Einheits- und Versöhnungsformel für die malaysische multikulturelle Gesellschaft benutzt. In einer oft zitierten Rede zum 8. Kongress der ABIM 1979 beruft er sich auf den Begriff der Einheit Gottes um daraus einen universalistischen Begriff der Einheit der Menschheit (*kesatuan dan persamaan manusia*) abzuleiten und die Zurückweisung der Rassendiskriminierung im Islam zu belegen.<sup>25</sup>

Der malaysische Naturwissenschaftler Osman Bakar schrieb ein Buch mit dem Titel *Tawhid and Science* (1991). Er präsentiert hier ein Panorama der Wissenschaftsgeschichte des Islam, die auf dem Prinzip des *Tawhid* basiere:

In Islam religious consciousness of tawhid is the source of scientific spirit in all domains of knowledge... Similarly, the idea of objectivity which is so essential to the scientific enterprise is inseparable from religious consciousness and spirituality (Bakar 1991: 11).

Aus dem Konzept des Tawhid wird sodann für die islamische Erkenntnistheorie ein Konzept der Hierarchie des Wissens hergeleitet :

As long as Muslims were faithful to the true spirit of *tawhid*, implying a faithfulness to the idea of the hierarchy and unity of knowledge, they were spared of that unfortunate and intellectually precarious situation whereby one mode of knowing is affirmed at the expense of other modes (Bakar 1991: 5).<sup>26</sup>

Es ist auch hier unschwer zu erkennen, daß auf erkenntnistheoretische Probleme reagiert wird, die seit Bergson als Reaktion auf den Positivismus diskutiert werden und die einerseits durch den Diskurs zwischen Orientalisten und muslimischen Philosophen<sup>27</sup> und andererseits durch die reduzierte Sichtweise eines Feyerabend<sup>28</sup> im intellektuellen Diskurs der Dritten Welt Aufnahme fanden.

## Kritik an der Debatte

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß die Debatte über die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft auch unter Muslimen strenge Kritik hervorgerufen hat. In einem 1991 veröffentlichten Buch hat Hoodhboy eindringlich argumentiert, daß es nur einen universellen und keinen spezifisch islamischen Begriff von Wissenschaft geben könne. Am Beispiel Pakistans entwickelt er die These, daß die Politik der Islamisierung der Wissenschaft nur mangelnde Bildung und die Rückständigkeit wissenschaftlicher Forschung verschleierte. Auch S. Hussein Alatas, der Begründer der Soziologie in Südostasien (1963, 1971, 1977, 1977a, 1980) und frühere Vizekanzler der University of Malaya argumentiert, es handle sich hier um einen politischen Kampf junger Akademiker, die sich auf einem neuen akademischen Markt durchsetzen wollen. Er merkt kritisch an, daß es sich um den Versuch der Durchsetzung eines negativen pakistanischen und saudi-arabischen Einflusses in Malaysia handle.<sup>29</sup>

Ganz unangefochten jedoch von solcher Kritik genießt das Unternehmen Islamisierung der Wissenschaft den Rang eines offiziösen bildungspolitischen Programms. Mit ihm wird im spezifisch malaysischen Kontext ein Instrument der modernen Kultur- und Gesellschaftsentwicklung in Bewegung gesetzt, auf das in anderen islamischen Ländern der Region mit Interesse geblickt wird.

## Zusammenfassung

Ich habe hier versucht, einige Hauptlinien der Argumentation in der "Islamisierung des Wissens"-Debatte nachzuzeichnen. Es handelt sich z.T. um konkurrierende, z.T. um sich aufeinander beziehende und sich gegenseitig ergänzende Thesen intellektueller Gruppen in der Arena der Konstruktion soziologischen Wissens. Der Anspruch, Wissen zu islamisieren, kann dabei durchaus mit einem paradoxen globalen Trend der Endogenisierung der Kultur- und Sozialwissenschaften und der Soziologie verglichen werden. Er ist Ausdruck des neuen Kulturrelativismus als Reaktion auf den kulturellen Universalitätsanspruch des Westens selbst.

Man darf von daher etwa die Aufschreie S. N. al-Attas' und Isma'il al-Faruqis gegen den westlichen Materialismus als eine Form der kulturellen Kritik ernst nehmen. Es handelt sich um Versuche, die intellektuelle Arbeit an den letztendlichen Dingen und an absoluten moralischen Begründungen nicht aufzugeben. Doch die Versuche, alternative Gesellschaftsprogramme für einen islamischen Modernismus zu entwerfen, sind eher als Ausdruck eines falschgeleiteten Konkurrenzdenkens, denn als Rückbesinnung mit Tiefenwirkung zu werten. Der Grad der Internationalisierung der Gesellschaft und des Islamisierungsdiskurses selbst läßt hierzu keinen Raum. Auch die Gründung des International Institute of Islamic Thought and Civilization in Kuala Lumpur durch al-Attas<sup>30</sup> zeigt, daß hier ein konkurrierendes Interesse verfolgt wird, nämlich den traditionellen westlichen Orientalisten ein östliches Orientalistisches Institut entgegenzustellen. Malaysias Islamisierung hat zur Erneuerung der politischen Kultur in Form einer islamischen Nationalstaatskultur geführt, wie sie sich sonst kaum in der islamischen Welt durchgesetzt hat.

Es sollte in diesem Zusammenhang abschließend vielleicht an frühere und parallele - hier noch von einem rationalistischen, nationalistisch-säkularen Denken geprägte - Tendenzen erinnert werden, die für die wissenschaftstheoretische Begründung der Sozialwissenschaften bereits bei alten arabisch-islamischen Denkern eine authentische Grundlage zu finden suchten (Saati, al-Wardi, vgl. Irabi 1989).

### Anmerkungen:

- 1) Bei der Abfassung dieses Aufsatzes ist mir vielerlei Hilfe zuteil geworden. Mit Unterstützung des ISEAS (Institute of South East Asian Studies) in Singapur war es mir vergönnt, mehrere Reisen nach Kuala Lumpur zu unternehmen, wo ich mit vielen Protagonisten dieser Debatte sprechen konnte. Ich erinnere mich besonders am ISTAC (Institute of Islamic Thought and Civilization) freundlicher Aufnahme und vieler Diskussionen. Ein erster Entwurf dieses Papiers konnte 1993 bei einer von Friedemann Büttner organisierten Tagung in Tutzing vorgetragen werden. Ein DAAD-Stipendium am Maison de Science de l'Homme in Paris und die anschließende Unterstützung durch die DFG ermöglichten es mir, das ursprüngliche Papier zu erweitern und zu überarbeiten. Für fördernde Unterstützung und Anregungen bei der Gestaltung des Textes möchte ich mich schließlich bei Friedemann Büttner, Peter Heine und Georg Stauth bedanken; für die zum Ausdruck gebrachten Ideen und die verbleibenden Fehler übernehme ich die alleinige Verantwortung.
- 2) Die Begriffe islamischer Fundamentalismus und islamischer Revivalismus wurden in den letzten zehn Jahren einer Reihe kritischer Betrachtungen unterzogen. Beide Begriffe beeinhalteten mangelnde Präzision, zumal alle islamischen Bewegungen in dem Sinne fundamentalistisch sind, daß sie sich auf den Koran beziehen. Begriffe wie "militant" und "radikal" wurden gleichermaßen benutzt und kritisiert. Einige Autoren haben sich auf die Begriffe Islamismus und Islamisten geeinigt. In der französischen Literatur figuriert das Phänomen des engen Zusammenhangs zwischen Religion und Politik unter dem Begriff "integrisme" (Salem 1988: 8). Der Begriff Fundamentalismus wird hier für eine Bewegung der politisch-religiösen, inneren Erneuerung "von unten" gebraucht.
- 3) Nach dem Zensus von 1980 gibt es in Malaysia 6,9 Millionen Muslime bei einer Gesamtbevölkerung von 13,07 Millionen. Der Rest der Bevölkerung sind Buddhisten, Hindus, Christen, Sikhs, Konfuzianisten, Taosten, und andere traditionelle Religionen. Die Malayen repräsentieren 63,9 % der Bevölkerung, die Chinesen 25,5% und die Inder etwa 9,7%. (Muzaffar 1987: 1). Nach Ackerman and Lee (1988), die auf eine Korrektur der offiziellen Zahlen abstellen, konstituieren die Malayen 55,3 % der Bevölkerung, die Zahl der Chinesen liegt bei 33,8 % und die der Inder bei 10,2%, Rest: 0,7.
- 4) Die PAS war an allen allgemeinen Wahlen beteiligt. In 1969 gewann die PAS einen großen Teil der Stimmen der malayischen Bevölkerung, sie gelangte in zwei Regionen, Kelantan und Terengganu, an die Macht bis 1978 (Muzaffar 1987), sie stellt noch heute in Kelantan die Regierung.
- 5) Die Afghani/Renan Kontroverse findet man in Schilderungen bei Keddie (1983) und Djait (1974).
- 6) Als Beispiel für Ägypten könnte man 'Adel Hussein, den Sohn von Ahmed Hussein, Begründer der Misr al-Fatat Partei, nennen. 'Adel Hussein war Marxist und hat sich in den letzten Jahren mit islamischen Tendenzen identifiziert. Für eine Kritik von 'Adel Husseins Position vgl. Abaza und Stauth (1988); Zubaida (1988).
- 7) Die aktuelle politische Bedeutung des Diskurses mag aus dem Einfluß der Schriften von Osman Bakar (1984, 1987, 1990, 1991) ersehen werden. Er war in den frühen 80er Jahren Generalsekretär von ABIM (Muslim Youth Movement of Malaysia) und zugleich auch Präsident und Mitbegründer der Islamic Academy of Science (seit 1977). Wichtig sind hier auch die Schriften von Sardar (1988), der Regierungskreisen sehr nahe steht. Ein anderer Exponent ist M. Anees, z.Zt. Chef-Lektor/Redakteur der Berita Publishers in Kuala Lumpur, unter seinen Schriften: *Islam and Biological Futures* (1989). Die Redaktionsstuben dieses regierungsnahen Verlags sind ein zentraler Ort der islamisch-politischen Planung.

- 8) Anwar Ibrahim war in der achtziger Jahren Erziehungsminister. Seit 1971 war er Präsident von ABIM und seit 1982 Präsident des UMNO Youth Movement of Malaysia. 1983 wurde er zum Minister für Sport, Jugend und Kultur ernannt. Von 1984 bis 1986 war er Minister für Landwirtschaft und zur Zeit ist er Finanzminister. Gleichzeitig ist er Präsident der International Islamic University.
- 9) In diesem Zusammenhang sei Z. Anwar zitiert: "With this new awareness came the understanding of the comprehensiveness of Islam as *ad-deen* (way of life), a compelling appeal that had infused the students" (Anwar 1987: 12-13).
- 10) Sie haben Malaysia besucht und ihre Ideen hatten eine große Wirkung auf Anwar Ibrahim und auf die Etablierung der International Islamic University in Kuala Lumpur.
- 11) A. S. Ahmed hat zahlreiche anthropologische Studien über Pakistan veröffentlicht und greift heute intensiv in den internationalen Diskurs zum Thema Islam und Postmoderne ein.
- 12) Zu Munawar A. Anees vgl. Anm. 7.
- 13) Nach Osman Bakar, einer der ehemaligen Studenten vom al-Faruqi und z.Zt. der Dekan der Fakultät für Wissenschaft an der Universität Malaya. al-Faruqi erster Besuch in Malaysia war 1975. 1981 nahm er in Malaysia an einer Tagung über Avicenna teil.
- 14) "Alternative paradigms of knowledge for both natural and social sciences and to conceive and mould disciplines most relevant to the needs of contemporary Muslim societies" (Sardar 1988: 104).
- 15) Siehe auch *New Straits Times, Malaysia Daily*, Tuesday, Sept. 24, 1991.
- 16) In diesem Zusammenhang es ist wichtig, auf die Schriften von S.H. Nasr zu hinweisen. Seine Bücher sind in den Buchhandlungen in Kuala Lumpur zu kaufen. Nasr's *Science and Civilization in Islam* wurde im Dewan Pustaka Fajar Verlag wiedergedruckt. Nasr wurde 1933 im Iran geboren und studierte später in den USA. Als er nach Teheran zurückkam, stand er unter dem Einfluß zweier Denker und Orientalisten: Fritzhof Schuon und Henri Corbin, vgl. Richard (1991: 91).
- 17) Osman Bakar z.B. ist ein ehemaliger Mathematiker, der zuerst in London studiert hat und später eine Dissertation über die Philosophie der Wissenschaft bei Nasr an der Temple University, Philadelphia, USA abschloß. Bakar ist heute Professor für Philosophie der Wissenschaft an der University of Malaya. Osman Bakar war auch Sekretär der ABIM und ist gleichzeitig Präsident und Begründer der Islamic Academy of Science (1977). Bakar hatte engen Kontakt mit Isma'il Raji al-Faruqi, als dieser nach Malaysia kam.
- 18) Zusammen mit Corbin gründete Nasr 1975 mit Unterstützung von Kaiserin Farah Diba die iranische Imperial Academy of Philosophy (Richard 1991: 92), was ihm scharfe Kritik hinsichtlich seiner Kollaboration mit dem Schah-Regime eingebracht hat. Der Soziologe S. H. Alatas hat Nasr wegen seiner zweideutigen Haltung und Kollaboration mit dem ehemaligen Shah kritisiert; besonders Nasrs Begriff von Prophezeiung könne für aktuelle politische Ziele benutzt werden. Siehe (Abaza 1993).
- 19) Siehe Zubaida (1988).
- 20) Zur grundsätzlichen Bedeutung Webers im soziologischen Diskurs über Islam und Moderne vgl. Stauth (1993).
- 21) Als Beispiel dafür, wie al-Attas den Westen als eine der Spiritualität beraubten Kultur sieht: "To say that there is no spiritual significance to anything, to deprive from the world of nature all spiritual meaning so that the nature is left natural as a thing, mere thing and ultimately of course, this also implies that in the entire universe that there is no God, there is nothing spiritual about it, there is nothing spiritual behind it" (al-Attas 1989: 8).
- 22) Corbin selbst hat ein Heideggersches Hauptwerk ins Französische übersetzt: **Qu' est ce que la métaphysique**. S. H. Nasr "Henri Corbin: the Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light". in *Traditional Islam in the modern World*, (Nasr 1987:276). Dazu schreibt Nasr wie folgt: "I once asked Corbin, 'how did you become interested in Suhrawardi?' having in mind the fact that no-one has rendered greater service to the knowledge of Suhrawardi and later Islamic philosophy in the West than Corbin. He said, 'For several years I was studying Martin Heidegger and the German Existenz-philosophie and had gone several times to Freiburg to meet Heidegger but his philosophy did not satisfy me' (ibid.: 266.)... until Massignon gave him a lithograph edition of *Hikmat al-ishraq* of Suhrawardi...' Henceforth I put Heidegger aside on the shelf and became interested in serious philosophy' as Corbin told Nasr, (ibid.: 266).
- 23) Siehe Georg Stauth, "Critical Theory and Pre-Fascist Social Thought", in: *History of European Ideas*, Vol.18, No.5, pp. 711-727.
- 24) "... that they violate a crucial requirement of Islamic methodology" (Al-Faruqi 1981: 5).



- 25) "While decrying narrow racial and nationalist sentiment as socially destructive, however, Anwar does not rule out forms of nationalism based on Islam (nasionalis agama or wa'i Islami) as opposed to wa'i qawmi, which is 'racial nationalism'" (Nagata 1983: 95).  
Die Ausarbeitung des Begriffs "tawhid" und besonders des esoterischen "tawhid" im iranischen Denken als eine Vision "multiplicity in unity" und "untiy in multiplicity", die der Begriff "tawhid" umfaßt, geht stark auf Henri Corbins ursprüngliche Lesart der Metaphysik Martin Heideggers zurück (Vgl. Corbin 1981: 20, 21, 26).
- 26) Bakar greift unter anderen islamischen Philosophen auch auf Ibn Sina, Avicenna (370/980-428/1037 geb. in Buchara), als religiös inspiriert zurück: "to often resort to prayer to seek God's help in solving his philosophical and scientific thinking" (Bakar 1991: 31). S. H. Nasr widmete diesem Philosophen ein ganzes Kapitel, in dem er die verschiedenen Stellungnahmen westlicher Orientalisten wie Corbin, Gardet und Massignon referiert (Nasr 1977: 177-196). Er schreibt: "In a traditional civilization like that of Islam the cosmological sciences are closely related to the Revelation because in such civilizations the immutable revealed principle, or the "presiding Idea", manifests itself everywhere in social life as well as in the cosmos in which that civilization lives and breathes" (Nasr 1978: 1).
- 27) Vergl. etwa v. Grunebaum (ed.), **Logic in Classical Islamic Culture**, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1970.
- 28) Siehe Feyerabend, P., **Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge**, London: Verso, 1978.
- 29) Persönliche Kommunikation mit Prof. S.H. Alatas, anläßlich seines Beitrags zur Tagung "Globality, Modernity, Non-Western Civilizations", am Zentrum für interdisziplinäre Forschung, Bielefeld, Mai 1993.
- 30) Vgl. **New Straits Times**, Malaysia daily. Tuesday, Sept.24, 1991.

## Literatur

- Abaza, Mona (1994) **Islamic Education: Perceptions and Exchanges. Indonesian Students in Cairo**. Cahier d'Archipel, 23 Paris
- Abaza, Mona (1993) "Some Reflections on the Question of Islam and Social Sciences in The Contemporary Muslim World", **Social Compass**. Vol. 40, No. 2, June. pp. 301-321
- Abaza, Mona (1994) "A Preliminary Note on the Impact of External Islamic Trends in Malaysia", **Internationales Asienforum**, Vol. 25, No. 1-2, p. 149-165
- Ackerman, S. Lee, R.L.M. (1990) **Heaven in Transition, Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia**. Forum Kuala Lumpur
- Al-Attas, S.M.N. (1963) **Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays**, ed. Shirle Gordon, Malaysian Sociological Research Institute LTD, Singapore
- Al-Attas, S.M.N. (1970) **Hanzah al Fansuri, a Sufi Mystic**, Kuala Lumpur: University of Malaya Press
- Al-Attas, S.M.N. (1978) **Islam and Secularism, Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM)**, Kuala Lumpur
- Al-Attas, S.M.N. (1985) **Islam, Secularism and the Philosophy of the Future**. London, New York: Mansell Publishing Limited
- Al-Attas, S.M.N. (1986) **A Commentary on Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri**, University of Malaya Press
- Al-Attas, S.M.N. (1989) **Faces of Islam, Conversation of Contemporary Issues**. Kuala Lumpur: Berita Publishing
- Al-Attas, S.M.N. (1991) **The Concept of Education in Islam, A Framework for an Islamic Philosophy of Education**, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization
- Al-'Azm, S.J. (1988) "Orientalism and Orientalism in Reverse", **Khamsin**, No. 8. pp. 5-26
- Alatas, S.H. (1963) "The Weber Thesis and South East Asia", **Extrait des Archives de Sociologie des Religions**, No. 15
- Alatas, S.H. (1971) **Thomas Stamford Raffles: Schemer or Reformer 1781-1826**, Sydney: Angus and Robertson
- Alatas, S.H. (1977) "The Captive Mind and Creative Development", **Asian Values and Modernization**, ed. Seah Chee-Meow. Singapore University Press
- Alatas, S.H. (1977a) **The Myth of the Lazy Native**, London: Frank Cass

- Alatas, S.H. (1980) "Cultural Impediments to Scientific Thinking", **Culture and Industrialization: an Asian Dilemma**. Eds. Rolf E. Vente and Peter.S.J. Chen. Verbund Stiftung Deutsches Übersee-Institut (Foundation German Overseas Institute), Singapore: McGraw Hill International Book Company, p. 3-20
- Anees, M.A. (1988) "Islamic Values and Western Science: A Case Study of Reproductive Biology", **The Touch of Midas**. Ed. Ziauddin Sardar, Pelanduk Publications, Selangor Darul Ihsan, Malaysia
- Anees, M.A. (1989) **Islam and Biological Futures, Ethics, Gender and Technology**. London and New York: Mansell Publications
- Anwar, Z. (1987) **Islamic Revivalism in Malaysia**, Kuala Lumpur: Pelanduk Publications
- Bakar, O. (1984) "Ibn Sina's Methodological Approach Towards the Study of Nature in his 'Oriental Philosophy'", **Hamdard Islamicus**, Vol. VII. No. 2, p. 33-49
- Bakar, O. (ed.) (1987) **Critique of Evolutionary Theory, A Collection of Essays**. First published by the Islamic Academy of Science and Nurin Enterprise, Kuala Lumpur, Malaysia 1987, Second Impression 1988
- Bakar, O. (1990) "Spiritual Traditions, Science and Technology", **The Asian Journal of Philosophy**, Vol. 2, No.1, Summer, p. 81-104
- Bakar, O. (1991) **Tawhid and Science, Essays on the History and Philosophy of Islamic Science**. Secretariat for Islamic Philosophy and Science. Kuala Lumpur, Penang
- Ba-Yunus, I. (1988) "Al Faruqi and Beyond: Future Directions in Islamization of Knowledge", **The American Journal of Islamic Social Sciences**, Vol. 5., No. 1
- Bagader, A.A. (1983) "Islamization of Social Sciences", **Islam and Sociological Perspectives**, Muslim Youth Movement in Malaysia
- Bajunidi, O.F. (1989) "Islamic Resurgence and Scholarship in ASEAN; Prospects and Challenges", **Islam and the Quest of Social Science**, Chaiwat Satha-Anand (ed.). Faculty of Political Science Thammasat University. Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University, IAS Monograph No. 043
- Binder, L. (1988) **Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideologies**, Chicago: The University of Chicago Press
- Burgat, F. (1988) **L'islamisme au Maghreb, la voix du Sud**. Editions Karthala
- Buss, A. (1986) "Max Weber's Heritage and Modern Southeast Asian Thinking on Development", **Religious Values and Development in Southeast Asia**, Bruce Matthews and Judith Nagata (eds), Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, p. 4-22
- Büttner, F. (Hrg.) (1971) **Reform und Revolution in der islamischen Welt**, München
- Büttner, F. (1991) "Zwischen Politisierung und Säkularisierung - Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen Integration der Gesellschaft", **Religion und Politik in einer säkularisierten Welt**. Hrsg. Erhard Fördran, Baden-Baden: Nomos
- Choueiri, Y.M. (1990) **Islamic Fundamentalism**, London: Printer Publishers
- Cragg, K. (1985) **The Pen and the Faith, Eight Muslim Writers and the Qur' an**, London: George Allen and Unwin
- Al-Disuqi, R. (1989) "Toward Islamization of The Non-Visual Arts: A Brief Discussion of Some Critical Issues", **The American Journal of Islamic Social Sciences**. Vol. 6, No. 1, p. 125-134
- Djait, H. (1974) **L'Europe et L'Islam**, Collection Esprit/Seuil, Paris
- Eisenstadt, S.N. (1992) **Fundamentalism and the Antinomies of Modernity**, Mimeo, Hebrew University. Deutsche Fassung: übers. u. m. e. Nachwort von Georg Stauth, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, (vorauss. 1995)
- Enayat, H. (1982) **Modern Islamic Political Thought**, Macmillan International College Editions
- Esposito, J. L. (ed.) (1983) **Voices of Resurgent Islam**. New York: Oxford University Press
- Al-Faruqi, I.R. (1982) "Islam as Culture and Civilization", **Islam and Contemporary Society**, Longman in Association with the Islamic Council of Europe
- Al-Faruqi, I.R. (1981) "Islamizing The Social Sciences", **Islamika**, University of Malaya, Kuala Lumpur, p. 1-8
- Al-Faruqi, L.L. (1982) "Artistic Accumulation and Diffusion among Muslims in the United States", **Essays in Islamic and Comparative Studies**, Papers presented to the Islamic Studies Group of American Academy of Religion, ed. Ismail Raji al-Faruqi. International Institute of Islamic Thought
- Gottsein, K. Ed. (1986) **Islamic Cultural Identity and Scientific Technological Development**, Baden-Baden
- Haddad, Y. (1983) "Sayyid Qutb: Ideology of Islamic Revival", **Voices of Resurgent Islam**, edited by John L. Esposito. New York: Oxford University Press, p. 27-39

- Harun, H. and Murad, M.H. (1990) "Islamic Science: A Theoretical Reassessment", Paper presented at The International Conference on Islamic Civilization, Kuala Lumpur, Malaysia, June. 24-29
- Hassan, M.K. (1980) **Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia**, Dewan Bahasa Dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, Kuala Lumpur
- 'Ammara, M. (1991) **Islamic Methodolgy (fil manhaj al-islami)** (Arabic) The International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA, USA
- Irabi, A. (1989) **Arabische Soziologie, Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam**. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Islamization of Knowledge**, General Principles and Work Plan (1409 AH/ 1989), The International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA, USA
- Islam: Sources and Purpose of Knowledge**, Proceedings and Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge (1402AH/1982 AC), The International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA, USA
- Islamic Methodolgy and Educational Sciences (al-manhajiyya al-islamiyyah wal-'ulum al-sullukiyya wal-tarbawiyah)** (Arabic) (1990, 1411/ AH), The International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA, USA
- Islamization of Knowledge Series No.6. Towards Islamization of Disciplines (1989)**: Proceedings and Selected papers of the Third International Conference of Islamization of Knowledge held in Kuala Lumpur, Malaysia in 1984. The International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA, USA
- Keddie, N.R. (1983) **An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani**, University of California Press
- Kermian, N. (1993) "Kein Zweifel, er ist ein Ungläubiger. Der lebensbedrohliche Kampf des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid gegen den islamischen Fundamentalismus", **Frankfurter Rundschau**, 4. Sept.
- Kirman, M. Z. (1989), "Islamic Science", **An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment in Islam**, ed. by Ziauddin Sardar, Mansell and New York: Mansell, Publ.
- Kleden, I. (1986) "Social Science Indigenisation: National Response to Development Model and Theory Building", **Prisma**, No. 41, p. 27-38
- Knorr-Cetina (1991) **Die Fabrikation von Erkenntnis, Zur Anthropologie der Naturwissenschaft**. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kraemer, G. (1992) "Liberalization and Democracy in The Arab World", **Merip Report**, January-Febr, No. 174, Vol. 22, No. 1
- Laroui, A. (1987) **Islam et Moderne**, edition la decouverte, Paris
- Lawrence, B. (1989) **Defender of God, The Fundamentalist Revolt against Modern Age**, San Francisco: Harper and Row Publishers
- Lyon, M.L. (1983) "The Dakwah Movement in Malaysia", **Journal of the Muslim Youth Assembly I**, no. 1, p. 112-124
- Marty, M. E., Appleby, R. S. eds. (1991) **Fundamentalism Observed**. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Muzaffar, C. (1986) "Islamic Resurgence: A Global View", **Islam and Society in Southeast Asia**, ed. by Taufik Abdullah and Sharon Siddique, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, p. 5-39
- Muzaffar, C. (1987) **Islamic Resurgence in Malaysia**, Selangor, Darul Ehsan Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd. Malaysia, p. 53-72
- Nasr, S. H. (1985) "On Teaching of Philosophy in the Muslim World", **Islamika II**, Malaysia
- Nasr, S. H. (1982) "Reflections on Islam and Modern Thought", **Islamika II**, Malaysia
- Nasr, S. H. (1987) "Henri Corbin: the Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light", **Traditional Islam in the Modern World**, KPI, London. Distributed by Routledge and Kegan Paul, p. 273-292
- Nasr, S. H. (1984) **Science and Civilization in Islam**. Dewan Pustaka Fajar. Kuala Lumpur, Malaysia
- Rahman, F. (1966) **Islam**, London: Weidenfeld and Nicolson
- Rahman, F. (1968) "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam", **State, Politics and Islam**, ed. by Mumtaz Ahmed, American Trust Publications
- Rahman, F. (1982) **Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition**, Chicago/London: University of Chicago Press
- Riesebrodt, M. (1990) **Fundamentalismus als patriarchalische Bewegung: Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich**, Tübingen: J.C.B. Mohr

- Rodinson, M. (1968) **Islam and Capitalism**, London: Penguin
- Said, E. (1978) **Orientalism**. New York: Vintage Books
- Salem, Norma (1988) "Tunisia", **The Politics of Islamic Revivalism**, edited by Shireen T. Hunter. Washington, Dc: Indianan University Press, in association with the Centre for Strategic and Internatioal Studies
- Sardar, Z. (1988) **Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come**, Malaysia: Pelanduk Publications
- Shari'ati, A. (1979) **On the Sociology of Islam**, transl. from Persian by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press
- Shari'ati, A. (1980) **On Marxism and other Western Fallacies**, Translated by R. Campbell. Berkeley: Mizan Press
- Schulze, R. (1983) "Der Einfluss islamischer Organisationen auf die Länder Südostasiens", W. Draguhn (ed.), **Der Einfluß des Islams auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft Südostasiens**, Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg
- Schulze, R. (1990) **Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert**, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: E.J. Brill
- Siddique, S. (1985) "Conceptualizing Contemporary Islam: Religion or Political Ideology", **Readings on Islam In Southeast Asia**, Compiled by Ahmed Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussein, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, p. 337-345
- Smith, W. C. (1982) "Islamic Studies and the History of Religions", **Essays in Islamic and Comparative Studies**, Papers presented to the Islamic Studies Group of the American Academy of Religion. ed. Ismail Raji al-Faruqi. International Institute of Islamic Thought
- Stauth, G. (1993) **Islam und Westlicher Rationalismus, Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie**, Frankfurt a. M.: Campus Verlag
- Stauth, G. (1993a) "Islam and Emerging Non-Western Concepts of Modernity", **Development and Modernity, Perspectives on Western Theories of Modernization**, hg. von Lars Gule und Oddvar Storeboe, Bergen: Ariadne, pp. 254-272
- Stauth, G. (1994) "Critical Theory and Pre-Fascist Social Thought", **History of European Ideas**, Vol. 18, No. 5, pp.711-727
- Sundaram, J. K. and Cheek, A.S. (1988) "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", **Third World Quarterly**, Vol. 10, No. 2, p. 79-107
- Tapper, R. (1988) "Book review of Ahmed, Akbar S., *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Direction*, Ann Arbor: New Era Publications, 1986, **MAN**, Vol. 23, No. 3, Sep., p. 567
- Tibi, Bassam (1986) "The Interplay Between Cultural and Socio-Economic Change. The Case of Germany and the Arab Region - Cultural Innovation in the Development Process", **Islamic Cultural Identity and Scientific-Technological Development**, ed. Klaus Gottstein, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 93-103
- Tibi, Bassam (1992) **Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie**, Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft
- Ul-Haq, Obaid (1989) "Modernity, Islam and the Social Sciencs", **Islam and the Quest for Social Science**, ed: Chaiwat Satha-Anand. Thammasat University. Institute of Southeast Asian Studies, Chulalongkorn University, IAS Monograph no. 43. p. 9-23
- Zubaida, Sami (1988) "Islam Cultural Nationalism and the Left", **Review of The Middle East Studies**, No. 4, pp. 1-33
- Zubaida, Sami (1982). " The Ideological Conditions for Khomeini's Doctrine of Government", **Economy and Society**, 14, 2, p. 138-172