

# **Islamkritikk – monolog eller dialog?**

En analyse av Hege Storhaugs *Islam. Den 11. landeplage* og Sam Harris og Maajid Nawaz' *Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue*

**Kristian Plassgård**



**Mastergradsoppgave i religion og samfunn**

Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet

Vår 2017

**Veileder: professor Oddbjørn Leirvik**

© Kristian Plassgård

2017

Islamkritikk – monolog eller dialog? En analyse av Hege Storhaugs *Islam. Den 11. landeplage* og Sam Harris og Maajid Nawaz' *Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue*

Kristian Plassgård

<http://www.duo.uio.no/>

## **Forord**

Når nå arbeidet med masteroppgaven er ferdig, vil jeg gjerne takke de som har vært hjulpet meg i prosessen.

Takk til Henrik Rindal for stimulerende fagprat og gode råd med hensyn til oppgaven. Takk også til min kjære Aika for teknisk og moralsk støtte i sluttinnspurten.

Sist, men ikke minst, en takk til professor Oddbjørn Leirvik for grundig og klok veiledning gjennom hele prosessen.

Oslo, 7. mai 2017

Kristian Plassgård

# Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse .....	3
1 Innledning.....	5
1.1 Struktur og innhold.....	5
1.2 Problemstilling.....	7
2 Metode og teori .....	8
2.1 Metode og fremgangsmåte .....	8
2.2 Tidligere forskning .....	10
2.3 Religionskritikk .....	11
2.3.1 Islamkritiske diskurser .....	13
2.4 Analytiske begreper .....	25
2.5 Kommunikasjonsteori.....	28
3 Analyse: Islam. Den 11. landeplage.....	31
3.1 Sammendrag .....	31
3.2 Institusjon: Human Rights Service (HRS).....	40
3.2.1 Kritikk av HRS (og Storhaug).....	42
3.3 Hovedanalyse.....	43
3.3.1 Kommunikasjonsform/samtaleform.....	45
3.3.2 Storhaugs forståelse av islam .....	46
3.3.3 Hvilken type islamkritikk utøver Storhaug? .....	58
4 Analyse: Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue.....	61
4.1 Sammendrag .....	61
4.2 Institusjon: Quilliam .....	70
4.2.1 Kritikk av Quilliam .....	71
4.2.2 Kritikk av Harris og boken: The Waking Up Podcast – den mislykkede dialogen med Omer Aziz .....	73
4.3 Hovedanalyse.....	75
4.3.1 Kommunikasjonsform.....	76
4.3.2 Nawaz sin forståelse av islam .....	77
4.3.3 Nawaz’ type islamkritikk .....	80
4.4 Sam Harris’ religionsforståelse .....	82

4.4.1	Harris' type islamkritikk .....	85
5	Konklusjoner .....	88
5.1	Første problemstilling.....	88
5.2	Andre problemstilling.....	90
5.3	Tredje problemstilling .....	94
	Litteraturliste .....	96

# 1 Innledning

Etter å ha fulgt den internasjonale religionsdebatten i lang tid, har jeg i de siste årene blitt mer oppmerksom på det norske debattklimaet, nærmere bestemt islamkritikk i Norge. En generell observasjon har vært at Hege Storhaug har fremstått som en kontroversiell aktør i den norske islamkritiske diskursen. Jeg merker meg at det er sterke meninger for og mot Storhaugs engasjement, men jeg har ikke hatt nevneverdig kunnskap om hva Storhaugs synspunkter har vært, utenom at hun har blitt oppfattet som islamkritisk. Når hun så i 2015 vender sin fulle oppmerksomhet mot islam med boken *Islam. Den 11. landeplage*, samme år som undertegnede startet på sin mastergrad i Religion og samfunn ved Universitet i Oslo, grep jeg muligheten til å få en bedre innsikt i Storhaugs kritikk av islam. For å sette hennes kritikk inn i en større sammenheng fant jeg det hensiktsmessig å sammenligne hennes islamkritikk med andre aktører i den internasjonale islamkritiske diskursen. Til alt hell ga ateisten Sam Harris og muslimen Maajid Nawaz ut en bok sammen samme år kalt *Islam and the Future of Tolerance. A dialogue*. Ved å sammenligne de islamkritiske uttrykkene i den sistnevnte boken med *Islam. Den 11. landeplage*, er tanken at man får en bedre forståelse av Storhaugs islamkritikk, og hvordan den eventuelt kan kategoriseres i lys av andre islamkritiske diskurser. Harris og Nawaz sin bok gir oss dermed den nødvendige bredden – tatt i betraktning at den representerer både en innenfra-kritikk fra en muslim, og en utenfra kritikk fra en ateist – til å sette Storhaugs bok inn i en større sammenheng. Denne betoningen av Storhaug gjenspeiles også i oppgavens prioriteringer, ved at Storhaug er blitt gitt mest plass i analysen.

Høsten 2015 tok jeg faget Moderne religionskritikk (RESA4203), som en del av mastergraden ved Teologisk fakultet. Dette faget har vært sentralt i å gi meg en økt kunnskap om moderne religionskritikk. Oddbjørn Leirviks forelesning *Moderne religionskritikk (2015)* har blitt brukt som inspirasjon for å gi oppgaven en nødvendig oversikt over forskjellige islamkritiske diskurser.

## 1.1 Struktur og innhold

I slutten av dette kapittelet (1) kommer oppgavens problemstilling. Denne er delt opp i tre mindre problemstillinger som vil bli besvart mot slutten av oppgaven i kapittel 5.

I oppgavens kapittel 2 vil oppgaven ta for seg metode og teori. Metode vil bli knyttet til diskursanalyse, og i teoridelen tar for seg tidligere forskning, analytiske begreper og kommunikasjonsteori.

I oppgavens kapittel 3 vil *Islam. Den 11. landeplage* (2015) bli oppsummert og analysert. Sammen med dette gis det også et sammendrag av et intervju Storhaug gjorde i Aftenposten i etterkant av bokutgivelsen kalt: *Hege Storhaug mener ekstrem islam truer Norge. Her er hennes forslag for å stoppe det.* (Ruud, S. og Stokke, O. 2016) Dette fordi man kan se boken som Storhaugs analyse av islams tilstedeværelse i Norge, og på bakgrunn av analysen hun gjør i boken kommer hun i det påfølgende intervjuet i Aftenposten med diverse forslag på tiltak mot de problemene hun legger ut i boken. Det er også kombinasjonen boken og intervjuet som har skapt mest reaksjoner i offentligheten. Det er derfor hensiktsmessig for oppgaven å se de to som en helhetlig islamkritikk fra Storhaug. Etter å ha lagt frem et sammendrag av boken og intervjuet, kommer det en analyse av disse. Her vil oppgaven benytte seg av teoretisk perspektiver som legges frem i kapittel 2.

Kapittel 4 følges samme mønster, med et sammendrag av *Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue*, før oppgaven går løs på hovedanalysen av boken. Utdrag fra den påfølgende debatten og kritikken av boken og dens forfattere vil også bli behandlet.

Nawaz vil bli viet størst oppmerksomhet av de to. Harris er i denne sammenheng som en «bonus» å regne, fordi han – i likhet med Storhaug – har et utenfra-blikk på islam. Det er også praktiske grunner til å fokusere mer på Nawaz i forhold til Storhaug: Nawaz er i likhet med Storhaug tett tilknyttet en institusjon. Disse er Human Rights Service (Storhaug) og Quilliam (Nawaz). Harris sin tilknytning til noen institusjon er ikke like fremtredende som hos de to andre. Institusjonene blir imidlertid ikke dypt behandlet i oppgaven, men de presenteres fordi er med på å sette aktørene inn i en større debatt i samfunnet, bl.a. ved å peke på kritikken av deres institusjoner. Det viser seg at denne kritikken vanskelig å skille fra kritikk rettet mot Storhaug og Nawaz selv. Institusjonene setter forfatterne inn i en større sammenheng, som er med på å illustrere at de ikke er hører til i kategorier som «nettkrigere» og «ensomme ulver». Dette setter dog ikke Harris inn i noen av de sistnevnte kategoriene.

En annen praktisk grunn for å ha større fokus på Nawaz enn Harris, er at størstedelen av boken er viet Nawaz. Selv om boken kvalifiserer til å kalles en dialog – som vi skal se nærmere på i selve oppgaven – har den også elementer av et intervju, hvor Harris fungerer som en intervjuer som skyter inn med relevant informasjon.

I oppgavens kapittel 5 kommer en konklusjon som forholder seg til oppgavens innledende problemstillinger. Her vil vi også se på likheter og ulikheter i temaer og kategoriseringer i de respektive bøkene.

## 1.2 Problemstilling

Den generelle problemstillingen for oppgaven lyder:

*Hvordan kommer islamkritikken i Storhaugs bok til uttrykk sammenlignet med islamkritikken i Harris og Nawaz sin bok?*

Denne problemstillingen kan så deles opp i tre mindre deler. Det vil først være hensiktsmessig å se om det er noen kategoriseringer som går igjen i bøkene

- 1) *Hvilken religionsforståelse har forfatterne/bøkene, og gjenspeiles dette i kategoriseringen av muslimer?*

Man kan så se om det er noen relevante temaer som til stadighet går igjen

- 2) *Er det temaer som går igjen, og i så fall, hvilken tilnærming har boken til Harris og Nawaz til disse sammenlignet med boken til Storhaug?*

Til sist vil oppgaven ved hjelp av oversikten over islamkritiske diskurser – som presenteres i teoridelen – se hvilke av disse som er aktuelle for de tre aktørene.

- 3) *Hvilke islamkritiske diskurser skriver aktørene/bøkene seg inn i?*

Kontraster og likheter mellom aktørene vil være med på å synliggjøre hvilken type islamkritikk de utøver, slik at man kan plassere dem inn i diskurser og kommunikasjonsformer som er relevante for oppgaven.



## 2 Metode og teori

I dette kapitlet tar oppgaven for seg relevant metode (diskursanalyse) og teori, samt tidligere forskning.

### 2.1 Metode og fremgangsmåte

Oppgaven benytter seg av noen diskursanalytiske hjelpemidler for å organisere oppgaven, og forholder seg til Iver B. Neumanns diskursbegrep. Dette fordi Neumann kombinerer flere definisjoner og kommer frem til en klar og tydelig definisjon av begrepet diskurs. Neumann skisserer også noen skritt for å systematisere stoffet. To av tre skritt er svært relevante for oppgaven, og det tredje skrittet er delvis relevant. Mer om dette siste skrittet under overskriften *Lagdeling*.

#### Diskursanalyse

Neumann (2001, s. 18) kommer frem til følgende definisjon av *diskurs*:

En diskurs er et system for frembringelse av et sett med utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner.

Neumann skisserer noen aktuelle utgangspunkter for diskursanalysen: tekst, hendelse, gjenstand, subjektposisjon eller institusjon. For denne oppgavens del er utgangspunktet tekst, altså de to aktuelle bøkene.

Man kan ta utgangspunkt i en tekst, en gjenstand eller hendelse og spore dens ringvirkninger. Videre kan man ta utgangspunkt i en gitt institusjon og spore de subjektposisjoner den avføder. Man kan også snu på flisa; begynne med subjektposisjonen og se på skapelsen av nye institusjoner (Neumann, 2001, s. 100)

Ringvirkningene til teksten i denne oppgaven er artikler og kritikk i kjølvannet av bøkene. For oss vil det være hensiktsmessig å gjøre det Neumann skisserer sist; å starte med subjektposisjonen for så å se på skapelsen av nye institusjoner, dvs, Human Rights Service i Storhaugs tilfelle, og Quilliam i Nawaz' tilfelle. Det vil si, oppgaven tar et begrenset blikk på

institusjonene, for å se om disse kan tilføre analysen av aktørene og teksten relevant informasjon.

## **Systematisering**

Neumann (2001, s. 50) skisserer tre skritt for å hjelpe til med å systematisere stoffet; *avgrensning, representasjoner og lagdeling*, men aller først poengteres en viktig betingelse hvis man skal utføre en god diskursanalyse: kulturell kompetanse.

Kulturell kompetanse betyr at man eksempelvis må ha kjennskap til kanoniske tekster som har en bred representasjon som betyr at de har en fremtredende rolle i en gitt diskurs (Neumann, 2001, s. 52). Ser vi på den generelle religionskritiske diskursen, kan vi f.eks. observere at Bertrand Russells fordedrag *Why I'm not a Christian* går igjen i denne typen diskurser, og kan derfor kalles for en kanonisk tekst.

### Avgrensning

Oppgaven tar utgangspunkt i de to nevnte bøkene som mellom hverandre representerer opptil flere forskjellige islamkritiske diskurser. En del av arbeidet blir å definere hva slags diskurser dette er. Artikler i kjølvannet av bøkene kunne ha blitt avgrenset til et bestemt tidsrom men rent praktisk så vil jeg si at analysen vil «graviterer» rundt de to bøkene, for så å bli supplert med avisartikler og utdrag fra andre digitale medier rundt og i etterkant av bøkene. Dvs. alt springer utfra bøkene. Det er likevel hensiktsmessig å forholde seg til Neumann og kalle dette for en *avgrensning* istedenfor en gravitering.

Denne avgrensningen har sine svakheter: selv om oppgaven gjør noen unntak, ved f.eks. å generelt beskrive Storhaugs feminisme i hennes tidligere bøker (dette dukker opp under teoridelen og *islamkritiske dikurser*), kan jeg ikke forholde meg til aktørens fulle forfatterskap. Styrken ved denne metoden er at man får behandlet bøkene mer isolert, og dermed utført en analyse som forhåpentligvis ikke er uforholdsmessig farget av tidligere ytringer og tekster fra aktørene. Man jobber likevel med sekundærlitteratur i en slik oppgave, og det kan aldri bli vanntette skott mellom en aktuell tekst og tidligere tekster som har felles tema.

### Representasjoner

Neumann (2001, s. 60) påpeker at diskurs er virkelighetsproduserende, og at et annet ord for representasjoner er *virkeligheter*. En diskursanalyse bygger så på konflikten mellom disse representasjonene. Disse virkelighetene må re-presenteres, dvs. virkeligheten må gjentas, derav begrepet *representasjon*.

Som vi skal se i Storhaugs tilfelle så bygger noe av hennes virkelighet på forestillingen om at islam og muslimer kan kategoriseres inn i to deler: Mekka- og Medina-islam og *Mekka-* og *Medina-muslimer*. Dette står eksempelvis i kontrast til Nawaz sine kategorier, som fremstår som langt mer nyanserte og kompliserte. I tillegg til dette kommer også Harris sin generelle forståelse av religion som er en tradisjonell ateistisk forståelse som bygger på intellektuell og moralsk kritikk. Oppgaven tar sikte på å definere disse virkelighetene de forskjellige aktørene operer med. Analysen definerer derfor religionsforståelsen til de forskjellige aktørene.

### Lagdeling

Skritt nummer tre kan være å spørre om alle trekk ved en gitt representasjon er like bestandige (Neumann, 2001, s. 62). Dvs. forandrer representasjonen seg for noen av aktørene. Dette siste skrittet er ikke like aktuelt for oppgaven som de to foregående, men det er fortsatt hensiktsmessig å ha med. Siden oppgaven som nevnt avgrensner rundt bøkene, vil vi ikke foreta en helhetlig diakron analyse av Storhaug og de to andres eventuelle utvikling i den offentlige debatten. Det vil imidlertid være rom for å se om det foreligger noen åpenbare interne forandringer i bøkene. Dette vil bli kommentert fortløpende i teksten. Hos Harris må vi f.eks. se nærmere på hans tidligere arbeider, fordi Nawaz har en mer sentral rolle i boken enn Harris.

Ved bruk av disse tre skrittene står man så med en modell av en diskurs (Neumann, 2001, s. 69).

## **2.2 Tidligere forskning**

For å få en oversikt over aktørene og hvilke diskurser de skriver seg inn i, er det hensiktsmessig å se om deres forskjellige standpunkter tilsvarer de vi ser i andre islamkritiske diskurser. Denne kategoriseringen er inspirert av Oddbjørn Leirviks artikkel (2005) *Islamkritikk, kristen, humanetisk, muslimsk*, og hans forelesning *Moderne islamkritikk* (2015), samt Ole Jacob Michelsens kategorisering av islamkritiske diskurser i hans masteroppgave: *En analyse av Stopp islamiseringen av Norge (SIAN) sin anti-islamske diskurs* (2012).

Oversikten er ment som et teoretisk hjelpemiddel for å kunne plassere aktørene inn i noen generelle islamkritiske diskurser. Det er ikke «vanntette skott» mellom diskursene, og derfor vil aktørene potensielt skrive seg inn i flere diskurser. Inndelingen belyser også hvilke diskurser de ikke faller inn under.

## 2.3 Religionskritikk

Vi kunne gått tilbake til antikken for å finne eksempler på tidlig religionskritikk, men når vi snakker om moderne religionskritikk, ser oppgaven det som hensiktsmessig å starte noe senere i verdenshistorien.

Forut for den moderne religionskritikken, ligger en kritikktradisjon som springer ut fra opplysningstiden. Professor Oddbjørn Leirvik (2005) skriver følgende om denne formen for religionskritikk:

Opplysningstida sin religionskritikk var i det alt vesentlege kristendomskritikk, med tre sentrale element: (1)Ein *rasjonalistisk* kritikk av overtru og tiltrua til guddommelege inngrep; (2) ein *modernistisk* kritikk av autoritære religionsformer som ein mente var til hinder for sosialt og politisk framsteg; og (3) ein *moralsk* kritikk av undertrykkande og valdeleg religion, på den mørke bakgrunnen av religionskrigar i Europa.

### Fra generell til spesiell religionskritikk

I sin bok *God is not Great* har Christopher Hitchens (2007a, s. 123) følgende åpning i sitt kapittel om islam:

The doings and “sayings” of Moses and Abraham and Jesus being so ill-founded and so inconsistent, as well as so often immoral, one must proceed in the same spirit of inquiry to what many believe is the last revelation: that of the Prophet Muhammad and his Koran or “recitation.” (...) Islam is at once the most and the least interesting of the world’s monotheisms. It builds upon its primitive Jewish and Christian predecessors, selecting a chunk here and a shard there, and thus if these fall, it partly falls also.

Det ovennevnte eksempelet med Hitchens viser at en generell religionskritikk som blir til en islamkritikk av den enkle grunn at islam er en religion. Kapittelet—nummer ni i rekken—kommer etter at Hitchens i de foregående kapitlene har kritiserte både jødedommen og kristendommen. Hva som gjelder dem gjelder også for islam: kritikk av *en* er en indirekte kritikk av dem alle. Her er Hitchens på vei fra en *generell* religionskritikk, fundert i opplysningstidens religionskritiske idéer, til en mer spesifikk islamkritikk.

Man har imidlertid også en kritikk som i større grad en *spesiell* islamkritikk, fordi den ikke nødvendigvis tar veien via den generelle religionskritikken. Denne kritikken hevder at islam er et større problem enn andre religioner og forholder seg ikke i like stor grad til generelle religionskritiske argumenter i sin utøvelse av kritikk mot islam. (Leirvik, 2015). Eksempler på dette er høyrepopulistisk og nykonservativ islamkritikk, som vi tar for oss under overskriften; Islamkritiske dikurser

## **Moralsk versus intellektuell kritikk**

Bertrand Russell (1996, s. 44) skiller mellom moralsk kritikk av religion og intellektuell kritikk av religion:

Det er to slags innvendinger mot religion: intellektuelle og moralske. Den intellektuelle innvendingen er at det ikke finnes noen grunn til å anta noen religion for sann; den moralske innvendingen er at religiøse oppfatninger skriver seg fra en tid da menneskene var grusommere enn de er i dag og derfor har en tendens til å videreføre en umenneskelighet som samtidens moralbevissthet ellers ville vokst fra

Et eksempel på Russell sin intellektuelle kritikk er hans kjente lignelse om tekannen som går i bane rundt solen:

If I were to suggest that between the Earth and Mars there is a china teapot revolving about the sun in an elliptical orbit, nobody would be able to disprove my assertion provided I were careful to add that the teapot is too small to be revealed even by our most powerful telescopes. But if I were to go on and say that, since my assertion cannot be disproved, it is intolerable presumption on the part human reason to doubt it, I should rightly be taught to talk nonsense. (Russell, 1997, s. 547-548).

Går vi over til den moralske kritikken, gjør Russells samtidige her i Norge –Arnulf Øverland – rede for noe av dette i sitt foredrag fra 1930, *Kristendommen – Den tiende landeplage* (Øverland, 2006, s. 38):

(...) det særegne ved den kristne moral er den sadistisk-masochistiske overbygning, som den har gitt stoikernes lære (...) Til å begynne med fremtrer den *masochistiske* karakter i de eldste kristnes hang til martyrium, ydmyghet og ynkelighet. Senere bryter *sadismen* i den seirende kirkes herskesyke, dens blodige utryddelseskrige mot de vantro og i kirkefedrenes vellystige helvedesfantasier.

I likhet med flere andre ateister som ga ut religionskritiske bøker på 2000-tallet (Christopher Hitchens og Richard Dawkins) er Sam Harris sin kritikk i utgangspunktet en blanding mellom intellektuell og moralsk kritikk av religion. Denne generelle religionskritiske diskursen er grunnlaget når Harris vender sin religionskritikk mot islam.

### **2.3.1 Islamkritiske diskurser**

Her gir oppgaven en oversikt over relevante islamkritiske diskurser. Denne oversikten er den ovennevnte videreutviklingen av Michelsen (2012) og Leirvik (2015) sine kategorier.

#### **Feministisk islamkritisk diskurs**

Feminisme på sitt mest grunnleggende er troen på prinsippet om at kvinner skal ha de samme sosiale, lovmessige, politiske og økonomiske rettigheter i samfunnet som menn. (Oxford Dictionary, 1989, s. 447). Begrepet feminisme er omstridt, skriver Anne Hege Grung (2010, s. 71) fordi det som oftest blir sett på som et vestlig fenomen som er knyttet til kvinnebevegelser i USA og Europa. Av denne grunn bruker Grung det som et samlebegrep på et mangfold av normative kritikker som rettes mot å endre kvinners status slik at de blir mer likestilt med menn.

Toril Moi (2005, s. 9) peker på den samme utfordringen som Grung er inne på, ved at mange former for kontemporær feminisme ikke helt klarer å forstå kvinner som ikke passer inn i deres mer eller mindre begrensede forståelse av hva en kvinne bør være. Dette resulterer i en spredning av anklager om at den ene eller den andre feministiske teorien «ekskluderer» noen former for feminisme. Moi mener imidlertid at det i dag er viktigere enn noensinne å søke likhet og rettferdighet for kvinner i bokstavelig forstand, og går videre i å påpeke at

ingen feminist hun kjenner er ute av stand til å forstå at Taliban frarøver afghanske kvinners krav på helt grunnleggende menneskerettigheter, og at de gjør dette på grunnlag av at de er kvinner. Mange akademiske feminister, både studenter og professorer, vegrer seg for å påpeke disse fakta, av frykt for å bli oppfattet som skrekkelige naive og usofistikerte, mener Moi.

### Feministisk innenfra-kritikk

Felles for mye denne kritikken innenfra – dvs. fra muslimer – er en argumentasjon om at Skriften kan tolkes i andre retninger enn bare den bokstavelige, slik at man dermed kan utfordre bokstavelige tolkninger som setter kvinnen under mannen i status. Amina Wadud (1999, s. 1) peker på problemet med at ingen koran-eksegese er helt objektiv. Wadud setter tolkningen av kvinner i Koranen inn i tre kategorier; *tradisjonell*, *reaktiv* og *holistisk*. Den *tradisjonelle (tafasir)* bærer preg av et fravær av hermeneutikk mener Wadud, og man evner dermed ikke å se hele konteksten. Hun mener at det også et problem at man leser Koranen fra A til Å, og slikt sett mister evnen til å diskutere Koranens tematiske aspekter. Det som bekymrer Wadud mest med denne type korankommentarer er at den er utelukkende skrevet av menn. Kvinnelige erfaringer i møte med teksten er fraværende. Den *reaktive* tolkningen henviser til at man tolker kvinners posisjon i Koranen utfra kvinners ofte oppfattede lave posisjon i muslimske samfunn (Wadud, 1999, s. 185) Hun foreslår en lesning av Koranen fra et kvinnelig perspektiv og som ikke er preget av kvinnelige stereotypier, noe som har fått vokse frem pga. en lesning fra et mannlig perspektiv. Wadud (1999, s. 3) anbefaler derfor en *holistisk* tolkning som hun bygger på en hermeneutisk modell, som igjen forholder seg til tre aspekter ved teksten: 1. i hvilken kontekst ble teksten skrevet. For Koranen blir dette konteksten for åpenbaringen; 2. den grammatiske komposisjonen til teksten, dvs. hvordan ting sies; og 3. hele teksten og dens verdenssyn.

Den kanadiske feministen og åpne lesbiske muslimen, Irshad Manji, utfordrer Koranens påståtte ufeilbarlighet ved å først konkludere med at «Koranen er en knute av selvmotsigelser, i det minste når det gjelder kvinner (Manji, 2005, s. 44) I sin undersøkelse av det hun mener er inkonsekvente utsagn i Koranen, nevner hun bl.a. den nå kjente teorien til Christoph Luxemburg, som hevder at hva man til nå har tolket som «mørkøyde jomfruer» i Koranen – satt i sammenheng med 72 jomfruer i paradiset for martyrer – egentlig kan forstås mer presist som «hvite rosiner». På bakgrunn av dette spør Manji om hva annet i Koranen man har tatt feil av. Kan hele setninger ha blitt misforstått? Som analfabet måtte Muhammed stole på

andre for å få sine åpenbaringer på papiret, skriver Manji, noe som øker sjansen for misforståelser (Manji, 2005, s. 54-55).

Hos Wadud og Manji ser vi en kritikk av tradisjonell tolkning og bokstavelig lesning. Hos Wadud kritiseres ikke skriften men tolkningen. Manji går et skritt lengre og kritiserer selve skriften, ved å stille spørsmål ved om den kan ha blitt skrevet ned feil. Manji stiller imidlertid ikke spørsmål ved selve åpenbaringen til Muhammed.

### Feministisk utenfra-kritikk

Den feministiske utenfra-kritikken – dvs. kritikk fra ikke-muslimer – har utgangspunkt i en bokstavelig tolkning av islamske tekster (som Wadud kritiserer ovenfor), og som regner islam for å være patriarkalsk og kvinnefiendtlig. Den kommer også i form av en generell kritikk av muslimsk levesett. Flere av Storhaugs tidligere bøker skriver seg inn i en feministisk islamkritisk diskurs som kommer utenfra, siden Storhaug selv ikke er muslim. Oppgaven gjør her et unntak i avgrensningen rundt Storhaug, fordi hennes tidligere bøker svært tydelig skriver seg inn i en feministisk islamkritisk diskurs sett utenfra. I *Men størst av alt er friheten* (Storhaug, 2007) er feminismen fremtredende ved at hun tar muslimske kvinners perspektiv. Mot slutten av boken kommer det imidlertid en feminismekritikk; Storhaug mener norske feminister ikke prioriterer utfordringene kvinnelige muslimer møter med tvangsekteskap, barnebruder, æresdrap og kjønnslemlestelse:

Feministene er opptatt med sine etniske norske kampsaker – lengre fødselspermisjon, kortere arbeidsdag med samme lønn, nær sagt alt som kan gi dem et enda bedre materielt og sosialt liv. De er også svært opptatt av en fornyet kamp for retten til seksuell nytelse, til «å ligge øverst». Samtidig syne mange av de klassiske feministene å være gammelmodige sosialister som er blindet av den multikulturelle drømmen. Men den drømmen ender med å akseptere kvinneundertrykkelse i brede befolkningslag (...) De klassiske feministene kommer imidlertid straks på banen når det er snakk om «retten» til å bære slør (Storhaug, 265-266).

Kritikken går dermed på at disse norske feministene svikter sitt samfunnsoppdrag, men det er ikke en kritikk av det feministiske initiativ i seg selv. Storhaug beskriver en ambivalens med henblikk på feminismen:



Feministene har for lengst ofret Norges nye jenter og kvinner på multikulturalismens ideologiske alter. (...) Jeg kjenner betydelige indre konflikter med fortsatt å definere meg selv som feminist. Jeg vil overhodet ikke assosieres med denne formen for feminisme, (Storhaug, 2007, s. 266).

## **Liberal islamkritisk diskurs**

Oxford Advanced Learner's Dictionary (1989, s. 717) sin forklaring av adjektivet *liberal* er ensbetydende med at man er tolerant, åpensinnet og fri fra fordommer (Oxford Dictionary, 1989, s. 717) En liberal kritikk av islam vil da fortone seg som en kritikk av antiliberale holdninger i religionen.

Man må skille mellom uttrykket liberal og den politisk retningen som kalles liberalisme, som setter den liberale tankegangen inn i et politisk sammenheng. I politisk liberalisme, fra John Locke og videre fremover, er den rådende holdningen at staten er et nødvendig onde som bare er der for å beskytte en frivillig sammenslutning av et samfunn (Østerud, 2014, s. 45).

Økonomisk liberalisme oppsto som et motsvar til merkantilismens utfoldelse det 17. og 18. århundre, og bygget på den liberale idéen om økonomi ikke skulle være underlagt politikk, men at markedet fritt og heller skulle styres av tilbud og etterspørsel (Hveem, 2011, s. 194). Felles for disse politiske retningen er tanken om å ha frihet fra noe, og frihet til å gjøre hva man vil.

Flere norske partier forfekter liberale verdier i sine partiprogram. I beskrivelsen av sin ideologi betoner Høyre et konservativt samfunnssyn og liberale verdier. Samfunnsoppgaven til politikere er å styrke enkeltmennesket, og begrenset stat som samtidig er sterk nok til å sikre maktspredning. Høyre stiller seg også bak kulturelt mangfold, ved å si at «mangfold og forskjellighet er en kilde til utveksling av idéer», men det viktigste med denne valgfriheten er å kunne bestemme over sitt eget liv (Høyre, 2017)

Partiet Venstre bruker begrepene liberal og sosialliberal om hverandre, og lister opp 10 liberale prinsipper i sitt prinsippprogram. Disse har fokus på personlig frihet og ansvar, likeverd, og en sterk men begrenset stat. (Venstre, 2017)

På et tidspunkt vil prinsippet om valgfrihet av idéer kolliderer med prinsippet om at alle har rett til kunne bestemme over sitt eget liv, slik at idéer som innskrenker andres frihet problematiseres. Ut ifra dette vokser det naturlig en kritikk av antiliberale holdninger, og

videre en mer spesifikk kritikk av autoritære ideologier. Veien til kritikk av islamisme er slikt sett kort, og ender dermed hva som kan kalles en liberal islamkritikk.

For denne oppgavens del, så er en liberal kritikk av islam en moralsk kritikk som har individuell frihet som utgangspunkt. Skytset rettes mot autoritære former av islam som ikke tar hensyn til denne individuelle friheten, eksempelvis ytringsfrihet og trosfrihet

Vi skal også ha i bakhodet at når Harris og Nawaz bruker den engelske betegnelsen av ordet liberalere (*liberals*), mener de den liberale venstresiden. Dette har ikke de samme konnotasjonene som en liberal islamkritisk diskurs beskrevet ovenfor.

### **Nykonservativ islamkritisk diskurs**

Irving Kristol regnes av flere for å være neokonservatismens «far» (Andresen, m. fl. 2006) og var sentral da neokonservatismen oppsto som en bevegelse på 70-tallet i USA (High, 2009, s. 476). Debatten rundt neokonservatisme ble reaktualisert etter terrorangrepet i New York 11. september 2001.

Erik Thune skrev i 2006 en artikkel hvor han pekte på en nykonservativ strømning i Norge i likhet med den man så utspille seg i USA etter ovennevnte terrorangrep, hvor USA gikk inn i en periode med en utenrikspolitikk preget av intervensjon, og han karakteriserer den norskinspirerte utgaven av dette som en *global eksport av egen samfunnsform*. Thune mener likevel at den «nykonservative vekkelsen» han mente å se utspille seg i Norge på den tiden, hadde lite å gjøre med amerikansk intervensjonisme etter 11. september, men mer å gjøre med en *verdipolitisk strømning* både i USA og Europa, som «innebærer en gjenfødelse av en mer ekspansiv og mindre forsonende vestlig verdipolitikk på den internasjonale og nasjonale samfunns scenen.» (Thune, 2006). Thune mener at nykonservatismen ikke lenger forholder seg til sitt vestens nødvendige selvkritiske holdning til tidligere imperialistiske og kolonialistiske holdninger, som resulterer i at vesten gis forrang rent verdimesig. Thune trekker frem Storhaugs forskjellige erklæringer om at islamismen vil ødelegge demokratiet i Europa. Han ser denne strømmingen som en overdreven reaksjon på kulturel relativismen på 90-tallet som han mener unnskyldte urett og umoral gjort i kulturen og religionens navn, og mener at denne overreaksjonen har endt i en mer hard og uforbeholden generalisering av bl. a. islam og muslimer. Thune mener å se en frykt hos politikere for å bli kalt *politisk korrekte* hvis de

nyanserer de samme spørsmålene, som han mener den nykonservative strømmingen er skyldig i å tabloidisere (Thune, 2006)

Thune blir kritisert av Torbjørn Røe Isaksen, Nils August Andresen og Nikolai Astrup som mener Storhaug er en feminist og ikke en nykonservativ, samtidig som de forsvarer konfrontasjonslinjen mot illiberal islam, og peker på at konfrontasjon kan være nødvendig. (Andresen, m.fl. 2006) De medgir dermed at konfrontering av illiberal islam kan være en del av en konservativ agenda, som ikke nødvendigvis trenger å være neokonservativ, men artikkelforfatterne advarer samtidig mot en overreagering som det vi så under den kalde krigen, eksempelvis i Vietnam.

Douglas Murray fra den konservative tenketanken *The Henry Jackson Society*, beskriver hva som ligger til grunn for den nykonservative tankengangen::

(...) the fundamental beliefs of what is called "neoconservatism" are important, and are held by many who have never read Plato or Leo Strauss. They include scorn for relativism, disdain for anti-democratic movements, and the belief that freedom in the state, from the state, is the prerequisite for individual happiness. As an instinct or tendency rather than a manifesto, neoconservatism is both idealist and realist (Murray, 2006)

Individuell frihet synes å være sentralt, som det er i en liberal kritikk. Som vi ser hos Murray så er det en betoning av en forakt (disdain) for anti-demokratiske bevegelser sammen med trykk på frihet innenfor staten. Dette vil følgelig ende i en anti-autoritær kritikk av alle ideologier som hevder å ha forkjørersrett, og islam er intet unntak. I tillegg til kritikken mot det autoritære kommer også konseptet om intervensjonisme (derav uttrykket «liberalism with teeth»), som særlig ble sett i sammenheng med intervensjonen i Afghanistan og Irak under administrasjonen til George W. Bush. Betegnelsen «neocon» (nykonservativ) – som flere i Bush Jr. sin administrasjon ble beskyldt for å være (Paul Wolfowitz, Dick Cheney, Donald Rumsfeldt) – blir hovedsakelig brukt som et negativt ladet begrep, og uttrykket blir kritisert for å være en sekkebetegnelse på konservative «hauker» som den ovennevnte trioen fra Bush-administrasjonen. Max Boot (2004) peker på at Donald Rumsfeldt var imot nasjonsbygging, noe neokonservative krefter hadde argumentert for som et ledd i intervensjonisme, og problematiserer dermed bruken av uttrykket.

Som Thune er inne på, så opererer vi med to forskjellige versjoner av neokonservatisme. Den første er den som i stor grad forbindes med amerikansk utenrikspolitikk, intervensjonisme og påfølgende nasjonsbygning. Det idealistiske aspektet som Murray nevner, tilsier at det ligger en forestilling om at man «hjelper» andre til frihet gjennom denne typen intervensjonisme, og avsmaken for relativisme (scorn for relativism) tilsier at man forfekter sine egne verdier og tolkninger av individuell frihet, som man ønsker å implementere i andre kulturer. For enkelthets skyld kan vi kalle dette for en *amerikansk neokonservatisme*. Denne kommer til uttrykk gjennom USAs rolle som et «verdenspoliti» som ønsker å spre demokrati, et tankesett som igjen kan spores tilbake til to idéer: Monroe-doktrinen, hvor USA etablerer en antityrannisk og antikolonialistisk holdning vedrørende sin interessesfære (Hughes, 2017), og Truman-doktrinen (Truman Doctrine, 2017), hvor USA inntar rollen som demokratiets globale beskytter.

Den andre – som Thune egentlig snakker om – er neokonservative strømninger i Norge, som også forfekter sine egne verdier og tolkninger av individuell frihet (og ønsker at disse implementeres i samfunnet), men hvor det militære intervensjonsaspektet er fraværende. Intervensjon trenger imidlertid ikke å være militært og over landegrenser; man kan intervenere nasjonalt og lokalt ved hjelp av lover og regler. Det er slik jeg tolker Thunes utsagn om *verdipolitisk strømminger*, som Thune også bemerker at ikke bare finner sted på den internasjonale scenen, men også den nasjonale. Vi kan kalle dette for en *norsk nykonservatisme*.

Forut for denne tanken om moralsk overlegenhet, ligger det en etisk debatt knyttet til kulturrelativisme og generelle spørsmål om hva som er «rett» og «galt». Dette er en annen diskusjon vi ikke kan gå inn på her. Oppgaven tar derfor ikke stilling til om nykonservatisme er bra eller dårlig, bare at den representerer en liberal verdikonservatisme og et ønske om å intervenere på vegne av disse verdiene.

Nykonservatismen går i retning av en *spesiell* islamkritikk i det øyeblikket den vender blikket sitt mot aspekter ved islam og handlinger i islams navn som går imot deres grunntanker om individuell frihet og demokrati.

## **Høyrepopulistisk islamkritisk diskurs**

Høyrepopulisme forekommer i en lang rekke land og partier. På tross av kompleksiteten i dette fenomenet, er det likevel noen trekk som går igjen i en høyrepopulistisk diskurs. Dette er blant annet forestillingen om en konflikt mellom eliten og folket. Det konstrueres også dikotomiske fiendebilder. Folket trues av elitens hegemoni på den ene siden, og fremmedkulturelle elementer på den andre. Fiendebildet er med på å sett opp grenser og kategorier for hvem *vi* er og hvem *de andre* er, og vi får dermed et element av inn- og utgrupper. Begrepet *folk* brukes også på flere måter, både som væremåten *folkelig*, som står i kontrast til det *elitistiske*, og tanken om *vi*, det kulturelle folket som kan være ekskluderende med hensyn til ikke bare eliten, men også til andre etnisiteter, religioner og kulturer (Simonsen og Kjøstvedt, 2009, s. 9-10) Her til lands manifesterer høyrepopulismen seg i skepsisen mot det multikulturelle og innvandring, og er spesielt rettet mot islam (Simonsen og Kjøstvedt, 2009, s. 14) Uttrykk som *politisk korrekt* brukes også blant høyrepopulistene, eksempelvis Carl I Hagen og Siv Jensens artikkel (2005) i Aftenposten: *Politisk korrekt tvangstrøye*.

Eksempler på det ovennevnte finner vi i Hagen og Jensens FrP, og deres motto «folk flest». Tanken er at *folket* vet bedre enn staten hvilke behov de har. Dette kommer også til uttrykk i den ovennevnte Aftenposten-artikkelen hvor ingressen lyder:

Liberalismen er en frigjøringsideologi. Det er derfor naturlig at Fremskrittspartiet nok en gang stiller seg fremst i rekken og tar opp kampen når en ny fascistisk ideologi som islamismen brer om seg. (Hagen og Jensen, 2005),

Michelsen (2012, s. 33) påpeker også at FrP er et forankringspunkt for en høyrepopulistisk islamkritisk diskurs her til lands.

I Europeisk sammenheng ser vi at Marine Le Pens høyrepopulistiske Front National markerer seg som et klart høyrepopulistisk parti i Europa. Som Le Pen ble sitert på i Aftenposten «Hele eliten trodde på Hilary Clinton. Eliten tar alltid feil» (Ask, 2017). Det er imidlertid stor forskjell mellom Front National og FrP, men de nevnte elementer er tilstede i begge politiske uttrykk.

## **Humanetisk islamkritisk diskurs**

Human-Etisk Forbund (HEF) ble stiftet i 1956 av Kristian Horn som utformet forbundets idégrunnlag i samsvar med International Humanist and Ethical Union (IHEU). HEF skriver

selv at de i seksti år har jobbet for skille mellom kirke og stat, livssynsfrihet, menneskerettigheter, samt minoriteters og kvinners rettigheter (Human Etisk Forbund, 2017a)

På hjemmesiden forklarer HEF humanismen som et livssyn med et fokus på demokrati, menneskerettigheter og kritisk tenkning. Demokratiet og individuelle rettigheter anser livsynshumanistene for å være rasjonelt begrunnet, og de betoner også menneskets forhold til evolusjon. Vitenskapelige metoder trekkes frem som menneskehetens beste verktøy for å få kunnskap om verden, samtidig som menneskets evne til å ha moral også trekkes frem (Human-Etisk Forbund, 2017b). Ved å fokusere på både intellektuelle (vitenskap, rasjonalitet) og moralske aspekter ved menneskeheten, ser vi HEFs generelle religionskritiske utgangspunkt for en humanetisk islamkritisk diskurs.

Oddbjørn Leirvik (2005) påpeker en vridning hos norske humanetikere fra et kristendomskritisk til et islamkritisk perspektiv. Dette grunnet at mange humanetikere har gått i retning av å friskmelde kristendommen, og nevner bl.a. på et intervju i Dagbladet i 2003 hvor daværende leder i International Humanist and Ethical Union (IHEU), Levi Fragell, gikk ut og roste utviklingen i vestlig kristendom, samtidig som han kom med en sterk kritikk av islam. Fragell mener i tillegg at forklaringen om at det er andre faktorer enn troen – eksempelvis fattigdom – er det som beveger mennesker til å gjøre terroraksjoner som den 11. september, er overvurdert, og sier at de som utførte disse terrorhandlingene var fra middelklassen, og at Osama Bin Laden selv var fra overklassen (Gjerstad, 2003).

Humanetikerne – som kan sees på som de åndelige etterfølgerne av Arnulf Øverland – har nå begynt å rette den religionskritiske brodden mot islam, og da spesielt mot de autoritære utgavene av islam som kjennetegnes av forfølgninger av dissidenter og frafalne (Leirvik, 2005). Vi ser dermed et skifte på tidlig 2000-tallet, som må kunne ses i sammenheng med nettopp terroraksjonen 11. september 2001.

Også Storhaug-kritiker Lars Gule har en fartstid i HEF som generalsekretær for forbundet fra 2000 til 2005, og har selv bedrevet islamkritikk. Gule deltok i 2011 på et debattmøte i regi av Islam Net, hvor han benyttet anledningen til å fordømme skikken Islam Net praktiserte ved å skille kvinner og menn i publikum. Gule stilte også spørsmål ved påstanden om at islam er en mild og medfølende religion, og etterlyste i den sammenheng muslimers protest mot overgrep mot Ahmadiyya-muslimer. Han pekte videre på det han oppfattet som en dobbeltmoralisk uvilje mot å la kristne bygge kirker i muslimske land, samtidig som muslimer bygger moskéer

i Norge, noe Gule mener de bør få lov til. Gule kritiserer også en etterrasjonalisering i islam ved at man tilpasser og tolker Koranen i tråd med vitenskapelige funn, eksempelvis debatten om universets «finjustering» av naturlovene (Gran, 2011). Gule utøver dermed både en moralsk og en intellektuell kritikk av islam i tråd med HEFs linje.

### **Ateistisk islamkritisk diskurs**

Den ovennevnte journalisten Christopher Hitchens var en representant for ateistisk islamkritikk, som til forveksling er lik den humanetiske. Den ateistiske islamkritikken er i bunn og grunn en generell religionskritikk, men har den i den senere tid kommet ut som en *spesiell* kritikk av islam, både moralsk og intellektuell. Den intellektuelle kritikken kommer ofte i form av latterliggjøring av hva som oppfattes som. overnaturlige fenomener: «To the story of Muhammad's «night flight» to Jerusalem (the hoofprint of his horse Borak is still allegedly to be seen on the site of the Al-Aqsa Mosque) it would be unkind to make the obvious riposte that horses cannot and do not fly» (Hitchens, 2007a, s. 140) Tonen er ofte satirisk, sarkastisk og polemisk spisset.

Hvis Humanetikerne i Norge er Øverlands åndelig etterfølgere, så er nyateistene Hitchens og Richard Dawkins Bertrand Russells åndelige etterfølgere i England. Vi ser den moralske kritikken fra Hitchens ovenfor, og evolusjonsbiologen Dawkins kan sies å representere den intellektuelle. Han er også den representanten for denne diskursen som kanskje har fått mest oppmerksomhet. Christoffersen og Henriksen (2010, s. 165-166) mener det ligger en scientisme i Dawkins' kritikk, som tar opp arven etter Freud. De mener at kjernen i argumentet til Dawkins er at religiøse påstander ikke kan la seg begrunne vitenskapelig, og at religion derfor ikke lar seg forene med vitenskapen. Dawkins oppfattes av mange som noe aggressiv i sin kritikk av etablert religion.

### **Muslimsk reformorientert diskurs**

Her ser man likheter med den humanetiske og liberale diskursen ved at man kritiserer autoritære holdninger. En rigid holdning til hellige tekster, dvs. at autoritær og bokstavtro tolkning kritiseres. Det kommer til uttrykk blant de ovennevnte feministiske muslimene Amina Wadud og Irshad Manji (se s. 14). Man åpner derfor for andre måter å se Koranen og Hadith på, og problematiserer forhold ved islam som er i konflikt med menneskerettighetene

og det moderne. Man problematiserer oppfatninger rundt kvinnens rolle og status – slik som Wadud gjør – men også voldsproblematikken i islam får oppmerksomhet.

Tariq Ramadans moratorium fra 2005 oppfordrer verdens muslimer til å gi avkall på de tradisjonelle *hudud*-straffene og peker på utfordringene ved å fortsette å benytte seg av disse:

...these penalties are applied almost exclusively to women and the poor, the doubly victimized, never to the wealthy, the powerful, or the oppressors. Furthermore, hundreds of prisoners have no access to anything that could even remotely be called defense council (Ramadan, 2005)

Ramadan kommenterer at man i den islamske verden ser en økende hengivenhet til islam og dets lære, og han mener dette kan være problematisk fordi de aller fleste av disse mangler kunnskap og forståelse av teksten og innehar ikke den nødvendige kritiske distansen til forskjellige tolkninger av Skriften. Ramadan nevner blant annet nødvendigheten av å se en tekst i lys av dens kontekst (Ramadan, 2005), som gir oss assosiasjoner til Wadud og hennes hermeneutiske tilnærming. Leirvik (2015b) kommenterer at moratoriet kunne ha vært enda mer radikalt formulert, men at man ser konturene av en tenkning som av etiske hensyn nedtoner deler av den religiøse tradisjonen som vanskelig lar seg forsvare med hensyn til menneskerettighetsprinsipper (Leirvik, 2015b).

Ebrahim Moosa problematiser islams møte med det moderne og stiller spørsmålet om hvordan man innenfor islam best kan anerkjenne gjelden muslimer har til deres muslimske intellektuelle forgjengere, samtidig som man innser at disse også var produkter av sin samtid slik vi er av vår (Moosa, 2003, s. 113). Man må innse at alt vi vet om islam er hva andre mennesker har fortalt oss, mener Moosa, fordi Gud bare snakket til profeter, og dette gjennom åpenbaringer. Etter denne tidlige perioden ble islam hva lærde, jurister og autoriteter fortalt oss at det var, og dette var farget av *deres* opplevelse av å være muslim. Moosa er dermed kritisk til de som hevder å ha enerett på tolkning av islamske tekster, fordi ingen har sett «Islam» i sin «fulle prakt», slik at de kan virkelig vurdere hva islam er. Man har bare sett mange forskjellige typer muslimer, mener Moosa (2003, s. 115). Han utfordrer dermed hva som regnes som autoritative tolkninger av islam, på lik linje med Wadud. Moosa mener at jurister i tidligere tider satte inn normer fra sin egen samtid inn sin tolkning av Koranen og nå må vår generasjon av muslimer gjøre det samme (Moosa, 2003, s. 126).



Felles for den reformorienterte islamkritikken som er eksemplifisert over, er at muslimer selv gjør arbeidet med å reformere islam. Man åpner også for flere mulige tolkninger av Koranen.

### **Venstrerealistisk islamkritisk diskurs**

Dette er en diskurs som er ment til å fange opp de på venstresiden som mener spørsmålet rundt islam er mer komplekst enn hva høyrepopulister og den progressive venstresiden mener. Denne diskursen kan ses som beslektet med både en generell religionskritisk diskurs og en liberal islamkritisk diskurs, og som et motsvar til en høyrepopulistisk islamkritisk diskurs. Betegnelsen «realistisk» er ikke ment å være samme som *sannhet*, men kan sees som en nyansert måte å forholde seg til negative aspekter ved økt innvandring fra muslimske land. I motsetning til en høyrepopulistisk diskurs som ofte generaliserer og kan fremstå som grovkornet, er dette en kritikk som forsøker å ta inn over seg kompleksiteten ved islams tilstedeværelse i samfunnet.

Bård Vegard Solhjell og Ketil Raknes (Raknes og Solhjell, 2016) fra Sosialistisk Venstreparti (SV) bekymrer seg for utviklingen i islam, og mener at det har vært en sterk vekst i ytterliggående islamisme, noe de setter i sammenheng med utbredelsen av Det muslimske brorskap som de mener har bidratt til å politisere islam. De forsvarer den norske samfunnsmodellen basert på sekularisme med dype røtter i europeiske opplysningsverdier: mennesket må få tro det de vil, men det skal ikke prege samfunnets verdier og avgjørelser. De hevniser til en generell oppblomstring av religiøst konservative verdier (f. eks. i Russland og den Den russisk-ortodokse kirke), før de skriver at politikk, kultur og religion er i muslimske land sammenvevd på en helt annen måte enn det vi ser i Vest-Europa. De foreslår derfor fem avgjørende prinsipp for å sikre et flerreligiøst og fungerende samfunn:

1. Staten må være livssynsnøytral, og religion må være tilbaketrasket fra samfunnet
2. Et norsk verdifelleskap
3. Norsk først, religiøs etterpå
4. Religion er ingen privatsak, om lover blir brutt eller mennesker blir undertrykket.
5. Det står ikke mellom kristendommen og islam. Det står mellom et sekulært eller et religiøst samfunn.

Raknes og Solhjell sin artikkel er et norsk eksempel på en venstrerealistisk islamkritikk, som også har overføringsverdi til internasjonale forhold.

## 2.4 Analytiske begreper

Oppgaven og de aktuelle bøkene benytter seg av noen begreper og uttrykk som det er hensiktsmessig å definere i forkant av analysen.

### Essensialisering

Gilhus og Mikaelson (2012, s. 17-21) skriver at definisjoner må sees avhengig av hvilke teoretiske perspektiv og forståelseshorisonter de står i forhold til. I den sammenheng nevner de den *essensialistiske forståelseshorisonten* som går på at religion har en essens, eller en vesenskjerne, som igjen gir den noen absolutte karakteristiske egenskaper. I tillegg har man en *reduksjonistisk forståelseshorison* som relaterer religionen til en ikke-religiøs kontekst for å forklare den. Man finner opphavet til forskjellige religiøse fenomener ved hjelp av sosiologiske, psykologiske eller sosiobiologiske forklaringsmodeller. Helt til sist har man en *hermeneutisk forståelseshorison* som går på fortolkning, og at forskerens rolle er å gjenskape mening utfra religiøse data. Sammenlignet med reduksjonistiske horisonten, kommer man ikke her med en årsak, men med en fortolkning, og man trenger heller ikke forholde seg til om religionen har en essens eller ikke.

Sosialogen Zigmund Baumann peker på en *essensialisering* av individer, dvs. at de forhåndsdommes slik at uansett hva de gjør så er det et eller annet negativ ved det. Denne forhåndsdommen bygger på en forestilling om at man bærer på nedarvede trekk som blir knyttet til en bestemt gruppe eller kategori. Denne typen essensialisering er utbredt i fordommer mot muslimer. Man hevder at muslimer f.eks. er kvinneundertrykkende, mot demokrati, motsetter seg integrering, misliker individuell frihet, er fanatiske og brutale. En slik essensialisering kan settes sammen til idésystemer hvor de kan utgjøre argumenter som taler for at muslimer bør ekskluderes fordi de er farlige. Dette kan vi kalle *islamofobi* skriver Bangstad og Døving (2015, s. 93)

### Islamofobi

Oppgaven kunne ha satt opp *islamofobi* som et eksempel på en islamkritisk diskurs, og eventuelt kalt det for en *islamofobisk diskurs*. Grunnen til at dette ikke gjøres, er at begrepet er omstridt og ofte kritisert for å være lite presist. Det er likevel et vanlig fenomen at islamkritikere blir beskyldt for å være islamofobe, og alle tre aktører i denne oppgaven omtaler uttrykket. Det er derfor nødvendig å definere begrepet.

I boken *Religion i pressen* (2013) kommer Cora Alexa Døving (Døving og Kraft, 2013, s. 168). med følgende definisjon på begrepet *Islamofobi*:

Begrepet islamofobi betegner en systematisert og ideologisk form for fordomsproduksjon som underbygger redsler for, hat mot og diskriminering av muslimer, eller de som oppfattes som muslimer. Som ideologi er islamofobi formede meningsytringer og derfor ikke noen fobi. Islamofobi betegner ytterliggående uttalelser. Generelt bygger disse på at enten religionen islam eller den muslimske kulturen—begge oppfattet som enhetlige sammenhengende systemer—utgjør en trussel mot majoritetssamfunnet

Ifølge islamofobien kan alt en muslim gjør forklares ved å henvises til islam, skriver Mattias Gardell (2011, s. 18). Andre faktorer blir uviktig, siden islam er tilstrekkelig for å forklare adferden. Gardell mener dette kan oppsummeres i en islamofobisk maksime: *Alt en muslim gjør, er motivert av islam og kan forklares gjennom lesning av Koranen.*

### **Regressive left**

Begrepet *regressive left* er noe som går igjen hos Harris og Nawaz, og er et negativt ladet uttrykk som er ment for å beskrive en reaksjonær del av venstresiden som fronter antikolonialisme og kulturel relativisme på bekostning av liberale prinsipper. Dette kommer til uttrykk med f.eks. toleranse fra venstresiden for illiberale ideologier og ekstreme religiøse uttrykk som går på bekostning av individuell frihet og liberale prinsipper. Begrepet ligger tett opptil Karl Poppers *toleranseparadoks* som stipulerer at toleranse uten begrensning fører til at generell toleranse eroderer. Hvis man tolererer alle, inkludert de som er intolerante, og man ikke er beredt til å forsvare et tolerant samfunn mot angrep fra intolerante, vil de tolerante bli borte sammen med toleranse i seg selv. (Popper. 1963, s. 265)

Etter at Nawaz først lanserte uttrykket i sin bok *Radical* – originalt utgitt i 2012– har uttrykket i økende grad blitt tatt i bruk internasjonalt for å beskrive denne «regressive» delen av venstresiden. Her i Norge har eksempelvis Kjetil Rolness (2016) og tidligere leder av Sosialistisk Ungdom (SU) Andreas C. Halse (2017) benyttet begrepet. Nawaz (2013) skriver i *Radical*:

Is not winning the war more important than the truth? This maxim, I knew, was also subscribed to by some on the left, the regressive left. For them, winning against capitalism was far more important than those they chose as allies.

Nawaz utdyper begrepet i *Islam and the Future of Tolerance* hvor han kaller denne gruppen for «“fellow travellers” of Islamism» (Harris og Nawaz, 2015, s. 49) og anklager dem for reversert rasisme, i og med at de har ekstremt lave forventninger til minoriteter, og ser muslimer som en homogen gruppe som er imot menneskerettigheter. Med god grunn bedriver de (regressive) selvkritikk av sin egen vestlige sivilisasjon, men sensurerer liberale muslimer som utøver selvkritikk av sin. Denne lave forventningen er et slags ideal for islamsk kultur som den regressive venstresiden har stemplet på muslimer for å tilfredsstille en orientalistisk fetisj, mener Nawaz. Etter følger selve kjernen i hans kritikk av den regressive venstresiden:

(...) they leap whenever *any* (not merely their *own*) liberal democratic government commits a policy error, while generally ignoring almost every fascist, theocratic, or Muslim-led dictatorial regime and group in the world. It is as if their brains can't hold two thoughts at the same time (Harris og Nawaz, 2015, s. 50).

Nawaz er ikke den først som har ment at deler av venstresiden har utviklet en dobbel standard (f.eks. Sam Harris, Christopher Hitchens og politisk kommentator og journalist Nick Cohen for å nevne noen som har luftet samme meninger i lengre tid), men det kan synes som at dette uttrykket har fått størst fotfeste i samtiden for å karakterisere dette delen av venstresiden.

### **Politisk korrekt**

Uttrykket *politisk korrekt* er et negativt ladet begrep ment for å beskrive et overdrevent fokus på å unngå språk og handlinger som av andre kan bli oppfattet som fornærmende eller diskriminerende. Uttrykket har historisk sett vært populært i den konservative delen av pressen for å beskrive en venstreside (ofte med satire) som man mener knebler ytringsfriheten med sin *politiske korrekthet*. I amerikansk sammenheng ble det brukt for å beskrive studentbevegelser som på 80 og 90-tallet hadde som misjon å være en motvekt til diskriminering og hatefulle ytringer («hate speech») som igjen hadde sitt opphav rasisme, sexisme og homofobi. (Chandler og Munday, 2016)

Angelo M. Codevilla (2016) knytter begrepet til den kommunistiske ettparti-staten i Sovjet, og skriver at begrepet ble brukt humoristisk på 30-tallet for å beskrive hvordan partiets

interesser var å anse som viktigere enn selve virkeligheten. Denne forestillingen er oppsummert med vitsen: «Kamerat, din uttalelse er faktisk ukorrekt.» «Ja, det er den. Men den er politisk korrekt».

Harris og Nawaz bruker i sin bok dette begrepet for å beskrive politikere og deltagere i den offentlige debatten som nekter å ta tak i hva Harris og Nawaz mener er vanskelige, men nødvendige spørsmål å stille knyttet til muslimers forhold til voldelige aspekter ved islam.

## 2.5 Kommunikasjonsteori

Det er nødvendig å se nærmere på kommunikasjonsteori for å plassere bøkene i en større perspektiv. Harris og Nawaz hevder de har en dialog i sin bok. Derfor har oppgaven valgt å ha et underkapittel i teoridelen som er dedikert kommunikasjonsteori. Dette vil også hjelpe oss i å identifisere Storhaugs kommunikasjonsform.

Nansenskolen på Lillehammer har lenge hatt en visjon om å være en sentral arena for religionsdialog og livssynssamtale (Leirvik, 2007, s. 62). I en artikkel i *Samtiden* fra 2002 skriver tidligere rektor ved skolen, Inge Eidsvåg, at i likhet med ordet «moral», er «dialog» noe alle ønsker, enten det er med kunder, barn, elever, ansatte eller motstandere. Slike ofte brukte og generelle uttrykk trenger derfor å defineres. Eidsvåg setter så opp ti punkter som belyser forskjellene mellom dialog og debatt (Eidsvåg, 2002). For denne oppgaven er det hensiktsmessig å se på en litt grovere oversikt, så jeg benytter derfor oppdelingen til en annen tidligere rektor ved Nansenskolen, Dag Hareide, som i *Morgenbladet* den 24. september 2010 setter opp en firedelt inndeling for å skille mellom forskjellige former for offentlig samtale (Hareide, 2010).

### Dag Hareides fire samtaleformer

***Debatten:*** Fra latin betyr å *debattere* det samme som «å slå ned». Det handler om å vinne, og krigsmetaforer brukes ofte for å beskrive *debatten*. Debattanter spisser budskapet for å få frem motsetningsforhold.

***Diskusjonen:*** Ordet stammer fra det latinske ordet *discutire*, som innebærer å rive fra hverandre eller å skille ut. Ord og argumentet blir sett nøye på, og man skiller mellom sak og person. Målet er å få kunnskap gjennom uenighet, og dette krever derfor at man er presis med definisjoner, samtidig som man henviser til empiri som stemmer overens med virkeligheten.

Forhandlingen: Her er målet å oppnå enighet, og dette innebærer at formen er både pragmatisk og funksjonell. Partene kan være taktiske, og man blir opptatt av agenda og eventuelle skjulte interesser hos motparten.

Dialogen: Stammer fra det greske ordet *dia logos*, som betyr «gjennom ordet». Til tross for forskjellige oppfatninger av ordet i dagligtale, fremholder Hareide en definisjon basert på Nansenskolens dialogarbeid. I denne betydningen snakker vi om en samtale hvis mål er å forstå den andre. Skillet mellom sak og person er ikke like viktig som i diskusjonen, ei heller å bli enige som i forhandlingen. I dialogen må man ha en vilje til å lytte på flere plan, og derfor være åpen for å selv bli forandret. Hareide karakteriserer dialogen som den mest risikable samtaleformen, og slikt sett det motsatte av feighet.

I boken *Den gode samtalen* utdyper Helge Svare (2006 s. 7) dialogbegrepet: «En dialog er en samtale mellom to eller flere personer preget av gjensidig velvilje, åpenhet og samarbeid.»

Svare (2006, s. 17) oppsummerer dialogen således:

- Dialogen er et samarbeidsprosjekt der deltakerne arbeider mot et felles mål.
- Deltakerne går inn i dialogen med en visshet om at alle som deltar, kan ha noe å bidra med.
- De innser at oppgaven, i tillegg til å bidra med egne innspill, også er å hjelpe de andre til å bidra med sine.

Dialogen (Svare, 2006, s. 19-21) kan videre deles opp i flere underkategorier:

- *Innsiktsdialoger*: målet for dialogen er å få økt innsikt om et bestemt tema.
- *Beslutningsdialoger*: målet for dialogen er å treffe et felles valg utfra et best mulig grunnlag.
- *Forsoningsdialoger*: Målet er å skape forsoning mellom partene.
- *Kreative dialoger*: Målet er å utløse kreativitet hos deltakerne. En idémyldring.
- *Sosiale dialoger*: Målet er å skape økt samhørighet, felleskap eller gjensidig forståelse. Eksempelvis over en kopp kaffe.

For å ytterligere forstå hva som kjennetegner dialogen, går Svare inn på en kommunikasjonsform som bryter med dialogformen:

## Monolog

Monologen beskrives som en enetale fra noen som allerede har funnet som standpunkt der andre ikke får ytre seg, og hvor andre i liten eller ingen grad får ytret seg. Kommentarer og utfordringer er ikke ønsket, da man ikke ser de man snakker til som samtalepartnere.

Klassiske eksempler er presten sin preken, valgtalen til politikeren, forelesninger i utdanningsinstitusjoner eller en mor som formaner sine barn. En overdrevent monologisk form kan føre til at andre trekker seg unna. Monologen kan likevel være kunst; «en god taler spiller på sitt publikum som et instrument» og det kan nesten bære preg av å være en samtale, men dette inntrykket er falskt. Man snakker ikke *med*, man snakker *til* (Svare, 2006, s. 11).

Det er tilsynelatende stor forskjell på debatt og monolog, men ser man nærmere på formen, finner man likhetstrekk. I debatten er det som oftest liten eller ingen vilje til å få sitt budskap justert eller utfordret. Det er motparten som skal forandres og som får tilsendt ferdig utviklede oppfatninger. Man sprer sitt tanke sett, i likhet med presten, politikeren og misjonæren. I monologen har man ordet, men i debatten er det en kamp om ordet, men når ordet først er tatt, kommer likhetene frem: det kan se ut som om motdebattanten er mottaker av den andres budskap, men budskapet er i virkeligheten rettet mot publikum «Under den støyende overflaten er debatten en monologisk samtaleform» (Svare, 2006, s. 11)

Felles for begge debatten og monologen er at de tar i bruk retorikk for å fremme sitt budskap: Tilretteleggelsen av tale oppsto i det gamle Hellas. Tanken var å nå best mulig frem med sitt budskap. Sammen med dette kom også kritikken og frykten for at det å fremme sitt budskap gikk på bekostning av sannheten. Blant andre Platon så et grunnleggende motsetningsforhold mellom retorikken og dialogen (Svare, 2006, s. 14).

## Dialog versus monolog

I motsetning til kampen som kjennetegner debatter, er dialogen samarbeid. Der debattanten lytter for å finne svakheter hos motparten, lytter man i dialogen på fordi man er interessert i hva som blir sagt. Dette krever åpenhet og villighet til å la det uventede skje, i motsetning til debatten og monologen som er planlagte. Usikkerheten er en del av prosessen. Det er også et maktaspekt å ta hensyn til. I debatt og monolog søker man å styrke sin egen makt, men det er ikke tilfelle i dialogen. Her må man gi fra seg makten, noe som igjen åpner for potensiell forståelse og forsoning. (Svare, 2006, s. 15-16).

### 3 Analyse: *Islam. Den 11. landeplage*

For å få en oversikt over temaer, kategorier og kommunikasjonsformer, er det nødvendig med relativt omfattende sammendrag av de to bøkene. Sammendragene er omtrent like lange selv om Storhaugs bok er over dobbelt så lang som hos Harris og Nawaz. Dette er fordi Storhaug blander flere skrivestiler, og alle er ikke like aktuelle for oppgaven. Harris og Nawaz bruker mer tid på de aspekter som er skiller seg ut i det generelle ordskiftet. Storhaugs format gir rom til å utbrodere og å komme med korte historier eller anekdoter, både om sine egne opplevelser og andres. Dette er ikke nødvendigvis av stor interesse for oppgaven (temaene og budskapene i historiene er imidlertid av stor interesse). Det er følgelig ikke noe behov å kommentere disse inngående i sammendraget. Harris og Nawaz konstruerer sin bok som en samtale (det var opprinnelig en epost-utveksling) og er raskere til å gå rett på sak. Det er viktig å få frem at bøkene opererer med forskjellig formater, og at oppgaven i utgangspunktet ikke kritiserer hverken den ene eller den andre boken på grunnlag av dette. Styrker og svakheter med formatene er dog av interesse.

#### 3.1 Sammendrag

##### **Prolog: *Vi står midt i en ny sivilisasjonskamp***

I prologen legger Storhaug ut om hvordan islamsk ekstremisme har gjort sitt inntog i Norge, illustrert med tettstedet Lisleby, hvor opptil flere fremmedkrigere har hatt sitt opphav. Det nevnes også at Basim Ghozlan – forstander for Det islamske forbundet – forsøkte å få den omstridte islamske ideologen Yousuf l-Qaradawi til Norge for å holde foredrag. Dette og flere andre eksempler får Storhaug til å konstatere at islam – både den voldelige og den fredelige utgaven – har fått et solid fotfeste i Norge (Storhaug, 2015a, s. 11-13).

Storhaug stiller seg så kritisk til at en ureformert religion med røtter i 600-tallet har fått fotfeste i Norge, og er samtidig bekymret for at religionens mer totalitære og antimoderne trekk vil komme enda mer på banen i en ikke altfor fjern fremtid, dette da satt opp mot utviklingen i det norske samfunnet siden reformasjonen og opplysningen. Midtøsten blir nevnt som et skrekksenario for hva vi har i vente i Norge hvis innvandringen fortsetter i den



takten den går i nå, og det hevdes at Oslo vil ha en norsk minoritetsbefolkning mot slutten av 2020-tallet (Storhaug, 2015a, s. 13-15).

Hun beskriver så hvordan hun har erfart at Islamabad i Pakistan – som hun har besøkt mange ganger – har endret seg de siste årene og gått i retning av å bli mer religiøst autoritært, noe som settes i sammenheng med drapet på den kristne pakistanske politikeren Shahbaz Bhatti 2. mars, 2011. (Storhaug, 2015a, s. 15-18). Hun kommer så med en generell karakteristikk av islam:

Islam er et fullendt sosialt og politisk system. Islam er en monoteistisk lovreligion som regulerer alle aspekt ved det personlige livet og samfunnslivet. Dette forteller oss at islam er en sosial ideologi med politiske overtoner. (Storhaug, 2015a, s. 20).

Hun differensierer ikke mellom islam og islamisme, samtidig som hun gir et stikk til akademikere og samfunnsdebattanter (som karakteriseres som «det gode selskapet») som benytter dette skillet. (Storhaug, 2015a, s. 21). Storhaug mener det er en angst knyttet til å ta et ærlig blick på islam, noe hun mener er den *virkelige* islamofobien. (Storhaug, 2015a, s 22). Videre problematiseres det at Muhammed sees som ufeilbarlig, og den ofte voldelige responsen på kritikk av Profeten på grunnlag av dette synet:

Her rører vi ved selve kjernen i den islamske ideologi, som illustrerer den grunnleggende motsetning mellom Vestens tradisjon for religionskritikk og den islamske verdens mangel på det samme (Storhaug, 2015a, s. 24).

Prologen konkluderes med at vi nå er inne i den tredje jhaden mot Europa, og at dette er den mest dramatiske sivilisasjonskampen siden 30-tallet. (Storhaug, 2011, s. 25).

### **Kap. 1: Marseille – en rapport fra den tapte by**

Her omtales de «tapte territorier» i Marseille, som Storhaug besøkte i 2013. Det pekes også på franske myndigheters manglende evne til å takle problemet:

Det offisielle Frankrike forklarer kriminalitet og manglende integrering på autopilot med franske borgeres angivelige rasisme og landets kolonihistorie. Derfor har an heller ingen kriminalstatistikker som sier noe om gjerningsmenns nasjonale opphav (Storhaug, 2015a, s. 26-28)

Det fortelles også at mange unge muslimer i Marseille forkaster sin franske identitet til fordel for «Team Islam» (Storhaug, 2015a, s. 30)

Resten av kapittelet vies Storhaugs tur til Marseilles (Storhaug, 2015a, s. 35-45), hvor hun får bekreftet mye av det ovennevnte. Det veksler mellom observasjoner og personlige anekdoter fra mennesker bosatt i byen. På slutten av kapittelet konkluderer hun med at Frankrike har nådd et «point of no return».

### **Kap. 2: Malmö – det nordiske Marseilles**

Her er det situasjonen i Malmö som blir sammenlignet med den i Marseille. Det beskrives en tilstand hvor etniske svensker er redde, og som ofte blir utsatt for verbal hets og aggressive blikk av muslimske naboer (Storhaug, 2015a, s. 56-60). Det beskrives også «tapte områder», 55 av dem spredt utover 22 byer, og at ambulanspersonell må ikle seg skuddsikre vester når de jobber i disse områdene. Skolevesenet blir skildret som katastrofalt dårlig, med en strykprosent på opptil 90% på grunnskolenivå (Storhaug, 2015a, s. 61-64).

Politi tør heller ikke rapportere denne virkeligheten, fordi den rådende konsensus er å ikke forholde seg til problematikken knyttet til innvandring. Det kommenteres videre at denne tilstanden hvor den angivelige ideologiske eliten bruker makten til å overstyre debatten – og til å forme folkets mening uavhengig av fakta – «minner om tidligere europeiske kommunistiske staters visjon om at verden kan endres ved å ta kontroll over premiss og virkelighet. Å kalle Sverige semitotalitært er antageligvis ikke å gå over streken» (Storhaug, 2015a, s. 66)

### **Kap. 3: «Fanatismen, eller profeten Muhammed»**

Kapittelet tar for seg historisk islamkritikk fra Voltaire og hans stykke *Fanatisme* – skrevet i opposisjon til profeten Muhammed – og andre kjente kritikere av islam som Thomas Aquinas, David Hume, John Quincy Adams, Arthur Schopenhauer, Alexis de Tocqueville og Bertrand Russel m.fl. (Storhaug, 2015a, s. 75-79)

Islam sammenlignes også med nazismen, med det retoriske spørsmålet om hvilken av de som er farligst (Storhaug, 2015a, s. 80).

Winston Churchills skepsis til islam bli også omtalt, og også Carl Grimbergs betraktninger av Muhammed trekkes frem: «For 1700-talletsopplyste ånder var Muhammed prototypen på en religiøs sjarlatan». (Storhaug, 2015a, s. 81-83)

#### **Kap. 4: Angsten eter sjelen**

Salman Rushdie-saken fra 1989 vies her oppmerksomhet tidlig i kapittelet hvor Storhaug vil illustrerer fanatismen i islam. Temaet i avsnittene er ytringsfrihetens rolle. Ayan Hirsi Ali og hennes samarbeid med den knivdrepte regissøren Theo Van Gogh om filmen *Submission* blir i denne sammenhengen tatt opp. Storhaug beskriver at hun oppsøkte senere drapsstedet, og fortsetter dermed den personlige stilen som er gjennomgående i boken. (Storhaug, 2015a, s. 89-91)

*Islamsk råd* kritiseres for sin rolle i karikaturstriden i 2006. Også drapstrusler mot Vegard Selbekk (Magazinet) og Per Edgar Kokkvold (generalsekretær i Norsk Presseforbund) blir nevnt. Storhaug bruker disse eksemplene for å underbygge argumentasjonen om en generell frihetsforakt fra muslimsk hold (Storhaug, 2015a, s. 92).

Videre tar kapittelet opp politikeres språkbruk når de i diplomatiske ordelag omtaler Koranen og islam, eksempelvis President Obama som frikobler islam fra terrorisme, ved å hevde at terroren til IS ikke har noe med islam å gjøre, eller tidligere statsminister Tony Blair, som sier han leser Koranen daglig og karakteriserer den som «uhyre lærerik» (Storhaug, 2015a, s. 100-101). Den naive holdningen til islam hos norske politikere blir også poengtert. Hun mener at vi er i store problemer når toneangivende politikere og akademikere er ute av stand til å snakke ærlig om islam: «Hvorfor skulle vi få mer ideologisk fanatisme ved å insistere på en ærlig debatt om de faktiske forhold i islam?» (Storhaug, 2015a, s. 115).

#### **Kap. 5. Den islam som truer oss**

Kapittelet vier tid til forskjellige muslimske organisasjoner som bekymrer Storhaug, bl. a. Islam Net. Storhaug besøkte også Islam Net i 2011. (Storhaug, 2015a, s. 120-121) og fikk bekreftet sine fordommer. Profetens Ummah, anført av Ubaydullah Husseinn, nevnes som en norsk representant for jihadisme. Forskjellen mellom salafistene og jihadistene er ifølge Storhaug metodevalget for å nå målet om et verdensomspennende kalifat, dvs. at jihadistene – til forskjell fra salafistene i Islam Net – er voldelige salafister (Storhaug, 2015a, s. 126-127).

Det muslimske brorskapet anklages (via Helle Merete Blix) for å forsøke å innføre et shariastyrt samfunn gjennom å benytte vårt åpne demokrati. Basim Ghozlan – forstander i Rabiatamoskéen – knyttes til Det muslimske brorskap (Storhaug, 2015a, s. 128-130).

### **Kap. 6: Allah og Muhammeds tekster under logisk lupe**

Kapittelet er en utlegning om hva de islamske tekstene består av. Bl.a. Muhammeds seksualmoral kritiseres (Storhaug, 2015a, s. 137).

I dette kapittelet redegjør Storhaug for sin bruk av skillet mellom Mekka og Medina-perioden, som gjenspeiles i Koranen. I Mekka-koranen er det overtalelse som gjelder fordi Muhammed ennå ikke har stor politisk makt, noe han derimot har i Medina-koranen, hvor han i større grad var i posisjon til å diktere, samtidig som det var et større fokus på krigføring (Storhaug, 2015a, s. 138-139) Abrogering blir også nevnt med hensyn til «den dualismen i islam» (et vers maner til fred, og et annet maner til krig). Resultatet blir da at de mer krigerske Medina-versene trumfer de mer fredsvennlige Mekka-versene (Storhaug, 2015a, s. 142-143). Kapittelet tar også opp tekstenes påståtte antisemittiske holdning, hellig krig (jihad) og kvinners status (Storhaug, 2015a, s.144-145).

### **Kap. 7: Sharia og Muhammeds eksempel**

Kapittelet er en ytterligere kritikk av islamsk etikk. Her belyses konsekvensen av sharia (negativt for generell frihet) og det gis en utdyping av koranvers som «Deres kvinner er en åker for dere, så gå til deres åker som dere ønsker...» (Koranen 2:223), samt seksualiseringen av kvinnen som et gjennomgående islamsk tema som kommer til uttrykk gjennom f. eks. berøringstabuet. Storhaug skriver: «Kvintessensen fremstår som en fullendt manisk seksuell doktrine» og konkluderer med at 89% av hadithene også er negative til kvinner (Storhaug, 2015a, s.156) Den klassiske kontroversen rundt Muhammeds ekteskap med Aisha (som det påstås var 9 år når de giftet seg) brukes også til å belyse problemet med barnebruder, både i Norge og andre steder (Storhaug, 2015a, s. 159).

### **Kap. 8: Den evige jøden**

Islamsk jødehat blir her ytterligere belyst. «Muslimer motivert av Muhammed har satt i gang en ny europeisk jødeforfølgelse» (Storhaug, 2015a, s. 173) Storhaug mener at tekster i islam er generelt mer negative til jøder enn det Adolf Hitler er i *Mein Kampf* (Storhaug, 2015a, s. 181). Som nevnt tidligere stiller Storhaug seg kritisk til Basim Ghoslan i Rabiatamoskeen,

spesielt med tanke på hans omtale av Yusuf al-Qaradawi – den fremste åndelige leder for Det muslimske brorskap – som i 2011 uttalte at Holocaust var en himmelsk straff for jødene. Ghozlan nektet imidlertid å utale seg om Qaradawis jødeutspill (Storhaug, 2015a, s. 193).

### **Kap. 9: Tusen års stillstand**

Storhaug bruker igjen personlige erfaringer og møter med muslimer for å få frem sine poeng, blant annet med et besøk til en venninne i Islamabad som fryktet at hun hadde blitt syk pga. svart magi, som er beskrevet i Koranen. Forestillingen om 72 jomfruer i paradiset blir også omtalt, sammen med troen på helvete (Storhaug, 2015a, s. 202-203). I samme kapittel hevdes det også at 270 millioner ikke-muslimer skal ha blitt drept under islams fane de siste 1400 årene (Storhaug, 2015, s. 205-506). Islams kulturelle og vitenskapelige gullalder, f. eks. i Andalusia fra 800-1100, avfeies av Storhaug som å ikke være en følge av islam, men heller et resultat av påvirkning fra kristen og gresk kultur (Storhaug, 2015a, s. 207).

Den ash'arittiske tenkeren Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1050-1111) gis skylden for mye rigid tenkning i moderne islam, siden han ifølge Storhaug sto for en ordrett tolkning av Koranen. (Storhaug, 2015a, s. 210) Videre blir det fokusert på skillet som oppsto når Europa gikk i retning opplysningen, mens islam stagnerte og havnet i regresjon. Thomas Aquinas trekkes frem som en av hovedgrunnene til at opplysningen i det hele tatt kunne skje: han valgte – i motsetning til al-Ghazali – fornuften fremfor troen (Storhaug, 2015a, s. 219).

### **Kap. 10: Et voksende stykke ekstrem-Norge**

Her går Storhaug nærmere inn på radikaliseringsprosessen i Norge. Ubaydullah Hussain nevnes som sentral i radikaliseringsprosessen. Storhaug påpeker også kontrasten mellom kristendommen – som hun mener er mer influert av kjærlighetsbudskapet – og islam, når hun selv observerer begravelsen til en norsk fremmedkriger for IS. Ved å bruke et personlig møte med en kvinne hun kaller Anne, skildrer hun hvordan radikale miljøer inkluderer sårbare mennesker som på et eller annet vis har falt utenfor samfunnet. Det hevdes også at Larvik og Vestfold er et arnested for ekstremisme (Storhaug, 2015a, s. 247).

### **Kap. 11: Vår tids brune skjorter**

Storhaug argumenterer her for at grunnlegger og leder av den verdensomspennende organisasjonen (med en moské på Galgeberg) Minahj ul-Quran – Tahir ul-Qadri – er en muslimsk ekstremist. Qadri omtales som Mehtab Afsar (leder i Islamsk Råd) sin fremste

åndelige leder. Qadris rolle i utformingen av den svært strenge blasfemiparagrafen i Pakistan blir poengtert. Tidligere biskop Per Lønning blir dratt frem som en representant for kirken som tidlig reagerte på Qadris budskap, og bemerket bl.a. at Minhaj i Oslo støttet dødsdommen mot Salman Rushdie (Storhaug, 2015a, s. 250-257).

Deretter går fokus over på Storbritannia, med overskriften «Storbritannias islamske republikk». Hun skriver at: «Jeg har aldri opplevd en så massiv tilsløring i en storby noe annet sted, inkludert i Pakistan. Den østlige bydelen Tower Hamlet blir karakterisert som Londons islamske republikk. Her bruker Storhaug for første gang dikotomien *Mekka-muslim* og *Medina-muslim* (som ikke må forveksles med hennes bruk av uttrykkene Mekka- og Medina-islam) (Storhaug, 2015a, s. 257-260).

Storhaug er også kritisk til dialogprosjekter med de hun mener representerer Medina-islam

Regjeringer og lokalpoliti gir i tillegg disse gruppene økt makt over bydelens muslimer ved å åpent invitere dem inn i varmen i typisk dialogprosjekt. Slik gis moskeen og undergruppene den en offentlig anerkjent plattform. De gis status over muslimer generelt (Storhaug, 2015a, s. 266)

### **Kap. 12: «O Gud, rens meg for de synder jeg ikke vet om»**

Kapittelet tar for seg en del statistikk ment for å belyse ekstreme holdninger blant muslimer, etter først å ha kommentert den angivelige eksporten av wahabi-islam fra Saudi Arabia (Storhaug, 2015, s. 281-282). Etter følger diverse statistikk som viser ekstreme holdninger blant muslimer i England (Storhaug, 2015a, s. 284). Storhaug retter så kritikk mot norske muslimske studentorganisasjoner, blant annet Muslimske studentsamfunn (MSS) og Pakistansk studentsamfunn (PSS), og retter samtidig kritikk mot Islamic Cultural Center i Oslo (Storhaug, 2015a, s. 285)

Det blir så argumentert for at Europa har et skyldkompleks som har resultert i en selvforakt blant den europeiske eliten. Dette til tross for at korstogene fra Europa tidlig på tusentallet var et tilsvarende på tidligere erobringer fra islamsk hold. Europeisk evne til selvkritikk frem som en motsats til hva Storhaug mener er islams manglende evne til selvkritikk, eksempelvis «vi ser ingen botsgang for fortidens slavehandel de selv bedrev og som startet med Muhammed selv» (Storhaug, 2015a, s. 299- 300). Her omtaler også Storhaug en selverklært europeisk elite som hun mener er politisk korrekte:

Forakt og selvhat ble således en uløselig del av den rådende politisk korrekte europeiske identitet, der den selverklærte eliten kontinuerlig har påtvunget kontinentets befolkninger botferdighet (Storhaug, 2015a, s. 299)

Hun argumenterer på slutten av kapittelet for at enkelte muslimske politiske grupper lojalitet først og fremst er til andre muslimer, og ikke til nasjonalstater. Hun tar i den anledning opp bruk av bror-begrepet blant muslimer og bemerker at Shoaib Sultan, da ordfører kandidat for partiet De Grønne i Oslo, «titulerer hardbarkede Medina-muslimer for «bror» i en facebook-samtale (Storhaug, 2015a, s. 306).

### **Kap. 13: Den tredje jighaden**

I dette siste og konkluderende kapittelet slår Storhaug fast at «vi har en islamsk nasjon i vår midte, en Medina-nasjon» som «aggressivt krever rom for sine doktriner» (Storhaug, 2015a, s. 307) Hun tar også et oppgjør med sin egen tidligere naive holdning til islam, som også inneholder en beklagelse til FrP's Carl I. Hagen (Storhaug, 2015a, s. 308).

Hun tar så for seg begrepet *islamofobi*, og siterer den franske filosofen Pascal Bruckners kommentar til begrepet: «Begrepet er en smart oppfinnelse, da det klarer å gjøre islam til noe ukrenkelig, noe man ikke kan røre ved uten å bli beskyldt for rasisme» (Storhaug, 2015, s. 310). Deretter påpekes det at det stilles andre krav til muslimer enn det gjøres til kristne, ved at det stilles lavere forventninger til muslimer, da med hensyn til likestilling og religionskritikk (Storhaug, 2015a, s. 310).

Hun påpeker videre feilprioriteringen hun mener media (og samfunnet) gjør:

Når skal Aftenposten og dets like i VG og andre medier forstå at de svikter Mekka-muslimene og hele grunnlaget for den friheten de selv lever av, ikke minst ytringsfriheten? (Storhaug, 2015a, s. 325)

Inspirert av Alexis de Tocqueville avslutter hun med å si at «Pilene peker mot et Europa som seiler inn i en ukultivert og udemokratisk periode. I en slik ny tidsepoke vil Medina-islam dominere. Lenge» (Storhaug, 2015a, s. 332).

### **Storhaugs intervju i Aftenposten**

I tillegg til boken har de kommet mange reaksjoner på Aftenpostens (Ruud og Stokke, 2016) intervju av Storhaug 18. februar, 2016. Intervjuet belyser Storhaugs tanker om tiltak mot de

sidene av islam i Norge som hun oppfatter som problematiske. Oppsummert kan man si at boken er Storhaugs analyse av islams påvirkning både nasjonalt og internasjonalt, hvor hun konkluderer med at vi er i «den tredje jiahden». I intervjuet presenterer Storhaug flere botemiddel mot dette.

Storhaug s sammenligner også her kristendommen med islam. Hun mener at førstnevnte religion har et bedre moralsk utgangspunkt enn den sistnevnte:

Jeg er ikke personlig troende, men jeg har erkjent at vi var veldig heldige med Jesus. Han var verdens første hippie og pasifist. Han drev ikke med flerkoneri, han løftet aldri et sverd, men vendte det andre kinnet til.

Denne understrekningen om at kristendommen og islam er svært forskjellige, kommer opp flere ganger i intervjuet. Av de tre store monoteistiske religionene er det bare islam som er et demokratisk problem mener Storhaug.

I intervjuet – som i *Den ellevte landeplage* – gjentas distinksjonen mellom Mekka og Medina, samt dikotomien *Mekka- og Medina-muslim*. Hun bruker også begrepet *frihetsorienterte* muslimer, for å beskrive de muslimene hun mener ikke har med seg problematiske tolkninger av islam. I tillegg skisserer hun fire sentrale *frihetsverdier* som hun mener blir truet av minst 30% av norske muslimer. Disse *frihetsverdiene* er: 1) likestilling mellom kjønnene, 2) likeverd mellom mennesker, 3) religiøs frihet og retten til å konvertere og å falle fra, samt 4) ytringsfriheten.

Storhaug foreslår følgende tiltak i intervjuet:

1. Man må stryke såkalte hatvers i norske oversettelser av Koranen. Eksempelvis sverdverset og vers 8: 57: «De verste krek overfor Gud er de som er vantro, og ikke vil tro.» Dette prosjektet bør kirken, biskoper og imamer samarbeide om, og kun de redigerte utgavene av Koranen skal kunne brukes i norske moskéer.
2. Staten må styre innholdet i muslimske menigheter. Organiseringen av sunni-og sjiamoskeer burde ikke ha vært tillatt fra statlig hold i utgangspunktet.
3. Enkelte moskeer må stenges, og ingen nye bør bygges. Storting og regjering skal detaljstyre lover og regler vedrørende dette. Hele det europeiske kontinentet bør generelt ta en pause i byggingen av sunni- og sjiamoskeer.



4. Man bør forby hijab fra barnehage til universitetet. Storhaug skiller generelt islam fra jødedommen og kristendommen fordi Storhaug mener at de to siste ikke er et problem for demokratiet, underforstått: kristne kors skal eksempelvis ikke forbys. Hun vil også ha en kartlegging av hva som undervises i koranskoler, samt begrense barns oppholdstid der. Storhaug påpeker at denne ideologien skulle ha vært begrenset for lenge siden.
5. Grenseovergangene må styrkes ved å sette opp gjerder og militær bevoktning ved Europas grenser. Asylanter som allikevel tar seg over skal sendes ned til asylsentre i sitt lands nærområde. Storhaug mener FNs flyktningkonvensjon ikke fungerer med den nye situasjonen i Europa.
6. Norge kan bare slippe inn et fåtall, og disse må ha vestlige holdninger. Hun vil bare slippe inn frihetsorienterte politiske flyktninger, noe som ekskluderer alle andre som eventuelt kommer på humanitært grunnlag. Dette vil si å bare slippe inn politiske dissidenter i «opposisjon mot despoti», og disse må også være tilhengere av FNs universelle menneskerettigheter. Dette inkluderer ikke studenter eller fremmedarbeidere.
7. Samfunnet må betale folk for å reise tilbake dit de kom fra. Økonomiske insentiver må tas i bruk for å få ut «dysfunksjonelle» familier. Dette er personer og familier som har verdier som er i strid med våre *frihetsverdier*. Dette bl.a. med tanke på velferdsstatens bærekraft til neste generasjon.

Storhaug er generelt positiv til spirituelle og frihetsorienterte muslimer som holder menneskerettighetene høyt. Disse har hun ingen problemer med. Hun bemerker at disse (og moderate muslimer) ikke er de som sitter med tolkningsmakten i norske moskeer, og sier samtidig at grunnen til det smale tolkningsrommet i islam er at «koranen ble langt på vei til etter hvilke behov Mohammed hadde der og da.» (Ruud og Stokke, 2016)

## **3.2 Institusjon: Human Rights Service (HRS)**

Selve navnet på organisasjonen blir svært ofte forvekslet med Human Rights Watch (HRW), men har ingen tilknytning til dette utover navnet. Hva som er klart er at HRW ble etablert i 1978 og HRS ble etablert i 2001.

Det kan synes å være en kontinuerlig dynamikk mellom Storhaugs forfatterskap og HRS. Storhaug – som er informasjonsansvarlig i organisasjonen – bruker også HRS som plattform for sine utspill rundt muslimsk innvandring og integrering.

På HRS sine nettsider (HRS, 2017a) legger de ut sin agenda for den offentlige debatten. Integrering og inkludering knyttes til en aksept av den felles norske verdiplattformen, som er bygget på demokratiets bærebjelker. Disse bærebjelkene er «likestilling mellom kjønnene, likeverd mellom mennesker uansett nasjonal, etnisk, sosial, kaste-, stamme- eller klanbakgrunn, ytringsfrihet og religiøs frihet».

De betoner innhenting av informasjon, dokumentasjon og analyse slikt materiale som særlig viktig. Dette som ledd i å rette søkelyset mot forskjellige sider ved innvandrings- og integreringsfeltet. Disse oppgaven følges av en «gyllen arbeidsregel»:

*Vi står fritt til å kritisere hva vi måtte mene er klandreverdige, men kritikken skal alltid følges av forslag til tiltak.*

De håper med dette arbeidet å påvirke fremtidig politikk rundt disse temaene, og har også som intensjon at dette arbeidet skal ære med på å generere mer utredning og forskning på feltet, noe de påpeker at de har oppnådd flere ganger

**Det gis så en punktvis oversikt over hva HRS anser som de verdimeslige bærebjelkene i vårt demokrati:**

- likeverd mellom mennesker uansett etnisk, nasjonal eller religiøs tilhørighet
- likestilling mellom kjønnene
- religiøs frihet
- ytringsfrihet
- respekt for individets ukrenkelighet
- lojalitet til velferds- og nasjonalstaten (HRS, 2017a)

Ved siden av artikler av typen det henvises til i denne oppgaven, publiserer HRS rapporter som er kan lastes ned. Selve nettsiden er ren og oversiktlig. Nederst ved kontaktinformasjon,

er det i tillegg tre lenker: den ene går til en forklaring på hvordan man kan støtte HRS, mens den andre er en direkte link til informasjon og bestilling av *Islam. Den 11. landeplage* (den tredje og siste linken går til standardinformasjon om personvern og cookies). Dette gir inntrykk av at boken er å regne som en del av HRS sitt program – de stiller seg i det minste bak boken. Det er slikt sett vanskelig å skille mellom institusjonen HRS og islamkritikeren Storhaug.

### 3.2.1 Kritikk av HRS (og Storhaug)

Storhaug oppfattes også av samfunnsdebattanter som nærmest uløselig tilknyttet Human Rights Service. Et eksempel er at når Sindre Bangstad omtaler henne, så nevnes nesten alltid HRS i sammenheng med Storhaugs navn.

Bangstad kommer opp med flere forskjellige titler når han omtaler Storhaug i sin bok *The Politics of Mediated Presence* (2014) Nesten hver gang hun nevnes presiseres det at hun er medlem av HRS. Bangstad (2014, s.64 og s. 87) påpeker også at HRS mottar statsstøtte samtidig som han karakteriserer HRS sine medlemmer som *islamofobiske* (Bangstad, 2014, s. 181). Bangstad er også interessant fordi han brukes i oppgavens teoridel, hvor bl.a. begrepet *islamofobi* defineres.

Siden Bangstad i liten grad skiller mellom HRS og Storhaug, er det interessant å se hvilke titler han gir henne (og HRS). Først kalles Storhaug for *secular feminist reporter and activist* (Bangstad, 2014, s. 64). Noe senere i boken er tittelen *populist right-wing secular-feminist civil society activist* (Bangstad, 2014, s. 158), og den siste tittelen Bangstad (2014, s. 181) gir henne er *secular feminist anti-Muslim activist*.

Utfra hva Bangstad skriver, så kan det være vanskelig å definere rollen til Storhaug i samfunnsdebatten (selv om vi må ta høyde for at Bangstad er smått ironisk i sin karakteristikk), men bruk av begrepene *anti-muslimsk* og *islamofob* – om enn veldig generelt om HRS' medlemmer – er åpenbart ment som kritikk av Storhaug og HRS fra Bangstad sin side.

Samfunnsdebattant Erling Fossen kritiserer HRS for mangel på kausale forhold mellom konsentrasjonene av etniske minoriteter og uønsket utvikling i en av HRS sine rapporter: *Segregering, mangfold og integrering- med fokus på Oslos delbydeler og skolen* (HRS,

2017b). Fossen påpeker også at den ikke er signert, og stiller seg hoderystende til at HRS mottar offentlige midler sett i lys av hva han oppfatter som et svakt faglig nivå på en rapport (Bjerke, 2015)

En annen samfunnsdebattant, Amal Aden, anmeldte i 2009 HRS fordi de skulle ha gjort lyd- og videoopptak av henne uten hennes samtykke i den tiden hun var ansatt ved HRS (Aurdal m.fl. 2009). Aden sådde tvil om deres intensjoner og mente at HRS sin primære agenda var hvordan best å ødelegge islam. Anklagene mot HRS var en del av en svært offentlig skittentøyvask mellom Aden og HRS (Bangstad, 2014, s. 123).

I likhet med Aden mener representanter for Antirasistisk Senter (Berglund Steen, m. fl, 2013) at det ikke er sammenheng mellom HRS påståtte verdigrunnlag og de faktiske verdiene som uttrykkes gjennom rapporter, artikler og andres meninger som promotes på nettsiden deres, Rights.no. De mener å observere en negativ trend (dette fra 2013) hvor retorikken fra HRS blir stadig grovere og mer åpent fremmedfiendtlig. Det er spesielt gjengivelse av mer ekstreme artikkelforfattere som kritiseres, eksemplifisert med at de har gjengitt en tale av Geert Wilders og den svenske bloggeren Julia Cæsar (om sistnevnte skrives det at hun hevder afrikanere generelt er psykisk utviklingshemmet). Artikkelforfatterne mener at dette samlet sett er et uttrykk for hat mot innvandrere og politikere, selv om HRS egen penn er mer moderat. De kritiserer også HRS sin kritikk av Shoaib Sultan, da rådgiver ved Antirasistisk Senter, som ble anklaget for å være antisemitt pga. han hadde ytret seg positivt på Facebook til noen som i en annen sammenheng hadde kommet med antisemittiske uttalelser, og mener at denne typen, «guilt by association» er vanlig praksis fra HRS. Artikkelforfatterne mener at HRS her faller for eget grep, og at deres arbeid diskrediteres av slike insinuasjoner. De skriver også om det de mener er HRS sitt tilfeldige forhold til fakta: de «blander brudstykker av relevant kunnskap sammen med insinuasjoner som er like ekstreme som mange av dem de kritiserer» (Berglund Steen, m. fl, 2013).

Dette taler samlet sett for at både Storhaug og HRS i både har vært og er en del av en polarisert debatt rundt immigrasjon, med spesielt vekt på muslimsk innvandring og integrering.

### **3.3 Hovedanalyse**

## Innledende betraktninger

Først er det hensiktsmessig å se på noen rent tekniske aspekter ved boken.

*Islam. Den 11. landeplage* er utgitt på Kolofon Forlag (et forlag for selvpublisering).

Boken mangler delvis en litteraturliste. Dvs. kommentarer og henvisninger til avisartikler og bøker forekommer i fotnotene, men når vi på slutten kommer til selve litteraturlisten så er tittelen på den *Litteratur i utvalg*.

Boken har ingen stikkordsliste. Storhaug er imidlertid relativt flink til å greie ut om uttrykk etterhvert som teksten utfolde seg. Det er også mange fagbøker som opererer uten stikkordsliste, og man kan derfor hevde at denne mangelen er av en ubetydelig art, selv om det gjør boken noe uoversiktlig.

Det som er mest påfallende at Storhaug refererer til nettsider som Wikipedia.org og Wikiislam.net for faktaopplysninger. Dette er sider som nær sagt hvem som helst kan gå inn å redigere, og har derfor noen åpenbare problemer med kvalitetskontroll. Undertegnede har ikke undersøkt hvorvidt passasjene som refererer til Wikipedia er bygget på uriktige/uriktige opplysninger (og tviler ikke på at det aller meste på Wikipedia-sidene stemmer), men det må likevel ansees som metodisk svakt å benytte seg av dette som en kilde. For Storhaugs del, så risikerer hun at disse forhold er med på å delegitimere budskapet hennes, spesielt med tanke på at hun gjennom boken ofte kritiserer diverse akademikeres naive holdning til islam. Man kan lett tenke seg at Storhaug kan anklages for å ha en naiv holdning til hvor hun henter sin informasjon fra. Slikt sett kan man si at Storhaug selv er aktivt med på å distansere seg fra «det gode selskapet» som er en merkelapp hun setter på diverse akademikere og samfunnsdebattanter (se s. 33).

Det er nettopp dette Lars Gule (2016) retter sin oppmerksomhet mot i sin anmeldelse av boken for ukeavisen *Dag og Tid*. Gule skriver at kun 5 av de 38 titlene Storhaug lister opp som «litteratur i utvalg» er skrevet av fagfolk som han mener sitter på solid kunnskap om islam, Midtøsten, historie eller ideologi, og peker på at de fleste er polemiske tekster. Gule hevder også at kildekritikk er fraværende i boken.

Man kan selvfølgelig argumentere for at en bok med denne typen polemisk brodd ikke har samme strenge krav som en akademisk tekst. Hvis vi imidlertid sammenligner med andre polemikker mot religion (og islam) så kan det nevnes at Richard Dawkins' *The God Delusion*

(2007), Sam Harris' *The End of Faith* (2007) og Christopher Hitchens' *God is Not Great* (2007a) alle har omfattende litteraturlister og stikkordsregister. Hitchens er kanskje den det er mest relevant å sammenligne med, siden begge to opprinnelig var journalister av yrke.

En generell observasjon blir da at boken fremstår som en blanding mellom en semiakademisk tekst, en polemikk og en personlig historie.

Det personlige kommer frem ved at hun omtaler sine egne besøk til forskjellige steder. Sine besøk til Pakistan kommer hun stadig tilbake til (noe som er gjennomgangstema hos Storhaug) men også tilstandsrapport fra bydelen Tower Hamlet i London (se s. 38) og Marseilles (se s. 34). Storhaug beskriver relativt inngående sin egen opplevelse fra disse besøkene.

Polemikken mot islam er åpenbart en rød tråd, mens de ovennevnte akademiske elementene kommer innimellom.

### **3.3.1 Kommunikasjonsform/samtaleform**

Sett i lys av Hareides fire samtaleformer, *debatten*, *diskusjonen*, *forhandlingen* og *dialogen*, er det *debatten* som skiller seg ut som mest aktuell for å beskrive boken til Storhaug. Både diskusjonen, forhandlingen og dialogen er avhengig av en samtalepartner. Mot slutten av prologen kommer det frem at hun har et budskap: vi er midt i en sivilisasjonskamp. Hennes bok er en advarsel, og hun foreskriver noen mulige løsninger. Man må derfor kunne si at dette er et innlegg i en større debatt om muslimsk innvandring. Storhaug kritiserer også meningsmotstandere i boken; navngitte personer i den offentlige debatten knyttet til aktuelle temaer i boken, som det må kunne forventes at vil kunne komme med motsvar. Man ser også at det er ment som et bidrag i debatten fordi Storhaug selv leverer flere artikler (og intervjuer) i sammenheng med boklanseringen og påfølgende debatt i aviser – spesielt i Aftenposten.

Boken kan også knyttes opp mot Helge Svares definering av *monolog*. Standpunktet er allerede fattet og skal forkynnes. Som Svare (se s. 30) er inne på, så ser man at Storhaug *formaner*, gjennom at hun forteller oss hva vi bør gjøre:

Europa må erkjenne hva Europa er, løfte verdifanen, og avslutte den destruktive godheten. Europas kultur skal ha forkjørsrett, uten at det betyr at man ikke kan lære barna sine persisk og feire det persiske nyåret – også. Hvis vi ikke viser hvem vi er,

hvordan skal man som ny borger da kunne vite hva man forventes å bli en del av?  
(Storhaug, 2015a, s. 331)

Gjennom sine kategoriseringer og personlige historier tar Storhaug på seg rollen som veiviser, noe som kommer frem når hun selv omtaler boken sin hos Visjon Norge, og sier at hun har skrevet en bok *for folket*. Vi får dermed også kjennskap til hvem Storhaug skriver til, det intenderte publikum: det er de som vet at noe er galt, men som ikke helt vet hvordan de skal sette ord på det. (Visjon Norge, 2015) Det blir dermed et element av pedagogikk, fordi boken er en opplæring i Storhaugs forståelse av islam. Det som gir dette inntrykket er den tidligere nevnte betraktningen at teksten er semiakademisk. I den forstand at hun blander tradisjonell akademisk forståelse av islam, ved å eksempelvis skriver om Muhammeds tid i Mekka versus Medina, for så å ende opp – uten en grundig gjennomgang av begrepene eller hvordan vi kom dit – med at muslimer kan kategoriseres som enten slemme eller snille med dikotomien *Medina-muslimer* og *Mekka-muslimer*. Dette inntrykket forsterkes ytterligere med at hun benytter seg av en akademisk måte å referere til kilder på, på samme tid som at noen av kildene er nettbaserte bibliotek som Wikipedia. Dette hadde vært mindre problematisk hvis Storhaug hadde gitt slipp på det akademiske elementet som å henviser til andre bøker/annen informasjon, og heller skrevet boken som en ren polemikk i forstanden: «jeg mener at islam og muslimer er sånn og slik». Ut fra forskjellige ståsted, så kan henvisninger til litteratur og annen informasjon være med på å legitimere boken for ett publikum, mens det kan være en delegitimerende en for et annet, eksempelvis akademikerne som Storhaug omtaler i generelle ordelag.

### **3.3.2 Storhaugs forståelse av islam**

Her vil oppgaven her gå nærmere inn på Storhaugs forståelse av religionen islam, og dens tilhørere. Oppgaven vil ta inn kritikk av denne forståelsen underveis. Med det in mente, kan vi se nærmere på Storhaugs forståelse av religionen islam, og hennes forskjellige analytiske grep, som bærer preg av at hun ønsker å gjøre noen klare kategoriseringer.

#### **Mekka- og Medina-islam.**

Å skille mellom Mekka og Medina-epokene til Muhammed er et klassisk eksegetisk grep når man studerer Koranen (Gule, 2016) Storhaug går imidlertid ett skritt lengre, og setter opp skarpe skiller mellom Mekka og Medina-perioden for å illustrere et skille i moral i det

islamske tekstfundamentet. Koranen deles inn i Mekka-koranen og Medina-koranen. Hun setter også opp i prosenter hvor mye av Koranen som stammer fra Mekka (64%) og fra Medina (36%). Statistikken i boken vedrørende islamske tekster er basert på Bill Warners rapport *Statistical Islam* (Warner, 2017). Lars Gule (2016) bekrefter i den tidligere nevnte anmeldelsen av boken at Mekka og Medina-distinksjonen ikke er noe nytt i, og kjent blant islamske lærde. Han påpeker at man bruker denne distinksjonen for å ha konteksten i bakhodet når man tolker teksten. Gule kritiserer måten Storhaug benytter seg av prosentregningen til Bill Warner. Han delegitimerer også Bill Warner og mener Warner benytter en merkelig kvantitativ metode i sin tilnærming til islam, hvor han bl.a. teller hvor mange ganger et ord eller uttrykk er brukt i Koranen, og bruker disse dataene til å si noe om hvor viktig det potensielle temaet er innenfor islam.

Storhaugs analyse er at i Mekka er Muhammed økonomisk svak og er derfor langt mer tilbøyelig til å forsøke å overtale meningsmotstandere, i motsetning til de senere versene fra Medina-tiden, hvor han slår seg opp ved å plyndre karavaner, og man ser det maktpolitiske aspektet ved Muhammeds liv gjøre seg gjeldende. Medina-koranen dedikerer også mesteparten av tiden til *kafir*. Storhaug skriver at dette ikke er et nøytralt begrep om ikke-troende, men et nedsettende et for å beskrive de som allerede vet at Koranen er sann, men som benekter budskapet. Man kan gjøre nær sagt hva man vil med en *kafir* (drepe, spotte torturere osv) (Storhaug, 2015a, s.138-139).

Storhaug (2015, s. 139) benytter seg så av følgende regnestykke ved hjelp av Warner:

Over 60 prosent av Koranen er myntet på kafir, og over 80 prosent av Sira handler om Muhammeds kamp med kafir, mens 37 prosent av hadith knyttes til det samme. Totalt er således 51 prosent av triologien viet kafir. (...) Islams *religiøse* doktriner er å lede mennesket til frelse i paradiset ved å følge Koranen og Sunna og slik unngå helvetes flammer. Doktrinen som behandler kafir, er den *politiske* islam. Dette bevitner at islam er tungt preget av den politiske doktrinen

Her ser vi en distinksjon mellom religiøs islam og politisk islam. Storhaug er imidlertid nøye med å understreke at hun ikke skiller mellom islam og islamisme. Denne ellers mye brukte distinksjonen faller dermed bort i Storhaugs forståelse av islam. Hun argumenterer for fraværet av dette skillet med at Muhammed allerede på sin tid styrte et totalitært gjennomislamisert samfunn i det syvende århundre i Medina. Hun mener derfor at det blir



meningsløst å si at Muhammed ikke praktiserte islam, men heller praktiserte en ideologisk og politisk totalitær islamisme (Storhaug, 2015a, s. 20)

For Storhaug er derfor størstedelen av Koranen (og triologien Koranen, Sunna og Sira) preget av en svært negativ holdning mot de som ikke tror, og tar vi med i faktoren hva hun skriver om abrogering, som gjør at de senere versene fra Medina har forrang for de fra Mekka i de tilfeller hvor ord skriften er selvmotsigende (Storhaug, 2015a, s. 142), kan vi konkludere med at Storhaug forstår Islam som en svært fiendtlig religion mot alle som ikke er muslimer.

Sylo Taraku, som anmeldte boken til Storhaug for Human-Etisk Forbunds tidsskrift *Humanist*, kritiserer Mekka/Medina distinksjonen og hevder Storhaug opprinnelig tar denne oppdelingen fra fra Ayaan Hirsi Alis selvbiografi *Infidel – My Life* fra 2006 (Taraku, 2016). Et kjapt søk i e-bokversjonen av *Infidel* viser at «Mecca» er nevnt 13 ganger, mens «Medina» nevnes 5 ganger, og aldri i sammenheng med kategorisering som Taraku påpeker (Hirsi Ali, 2007). Denne oppgaven tar heller ikke stilling til om Storhaug tar distinksjonen Mekka/Medina-islam fra Hirsi Ali. Dikotomien *Mekka- og Medina-muslim* er imidlertid en helt annens sak, og blir behandlet senere i denne analysen.

## **Forståelse av islams tilstedeværelse i det norske samfunnet**

Det konkluderes tidlig i boken – i prologen – at både Mekka og Medina-islam har fått et solid fotfeste i Norge (se s. 32). Først med henvisning til Lisleby og dets fremmedkrigere, og så med Basim Ghozlan, forstander i Det islamske forbundet og tilknyttet Rabiatamoskéen, nevnes relativt ofte i boken. Hun skriver at Ghozlan oppfattes som en ganske ordinær muslim i offentligheten, men peker på at han i 2011 annonserte et mulig besøk fra den islamske ideologen Yousuf Al-Qaradawi som ledd i et seminar eller en konferanse. Det fortelles at Al-Qaradawi er en inspirator for de som jobber for et verdensomspennende kalifat, og som ser dette som selve idealet for menneskeheten. Storhaug er bekymret for at Ghozlan, som det da antas innehar det samme verdisynet som Al-Qaradawi, vil at hans verdisyn skal ha en naturlig plass i norsk kultur (se s. 36)

Oddbjørn Leirvik (2002, s. 100-101) har et mer blandet syn på Al-Qaradawi, og skriver at man kan spore en generell sosialkritisk og egalitær tendens hos ham, men også synet på kvinnen som mer «natur» sammenlignet med mannen. Det er også noe puritansk over hans verdier med liten rom for unyttige gleder. Al-Qaradawi er en del av Det muslimske

brorskapet, og hans bøker er spredd over hele verden. Leirvik (2002, s. 112) nevner imidlertid at Qaradawi også nærmer seg de mer moderate og rasjonelle Mu'tazila-teologene fra tidlig islamsk filosofi, som ivret etter å få frem fornuften bak påbud og forbud i Koranen.

Hos Storhaug er Al-Qaradawi å regne som en utelukkende tvilsom figur med lumske hensikter. Hun spekulerer videre – men understreker at hun ikke har noen bevis – at Ghozlan er Det muslimske brorskapets fremste representant i Norge. Denne antagelsen bygges for det meste på at han anser Al-Qaradawi for å være sitt fremste forbilde. Hun nevner også Ghozlan (med en anelse sarkasme) som «en dialogens mann», men han blir først og fremst som en Brorskapsmann, og hun argumenterer også videre for hvorfor hun har denne antagelsen (Storhaug, 2015a, s. 130-131)

Hva oppgavene her trenger å forholde seg til er at Storhaugs forståelse av disse forhold er at Ghozlan er en brorskapsmann, og at Det muslimske brorskapet er en negativ faktor i verden som forsøker å påvirke det norske samfunnet i feil retning. Det er bl.a. dette Storhaug sikter til med det ovennevnte *solide fotfeste* islam har fått i Norge (se s. 32).

Vi kan kort nevne to eksempler til: etableringen Minhaj ul-Quran i Norge. Minhaj ul-Qurans grunnlegger – Tahir ul-Qadri – som også er en omstridt åndelig leder, regnes av Storhaug for å være en motstander av demokrati og menneskerettigheter. Dette omtales i kapittel 11 *Vår tids brune skjorter*, og sier noe om hvilken kategori av ytterliggående politiske holdninger Storhaug putter Minhaj ul-Quran i (Storhaug, 2015a, s. 250-251) Det Muslimske studentsamfunn (MMS) og Pakistansk studentsamfunn (PSS) kritiserer også for å fremme flere internasjonale ekstremistiske lederskikkelser (Storhaug, 2015a, s. 285)

## **Storhaug sitt syn på debattklimaet i Norge**

Når Storhaug omtaler at hun ikke skiller mellom *islam* og *islamisme* benytter hun samtidig anledningen til å kritisere «det gode selskapet», som hun skriver at hun stiller seg utenfor ved å ikke anerkjenne skillet islam/islamister, og nevner akademikerE og enkelte samfunnsdebattanter.

Storhaug mener at politikere er i overkant naive når de frikobler terrorisme fra islam. Begge tidligere presidenter Bush og Obama har uttalt at terrorister i 9/11 ikke representerer islam. På britisk side, med tidligere statsministre Tony Blair og David Cameron, samt den gang

innenriksminister, og nå statsminister – Theresa May – observerer Storhaug den samme retorikken (Storhaug, 2015a, 100-101)

Mange norske politikere blir også beskyldt for noe av denne naiviteten. Trine Skei Grande (Venstre) får kritikk for å likestille islamkritikk med rasisme ved å uttale at det er *islamofobi* og ikke islam som er problemet. Audun Lysbakken kritiseres for å hevde at islamister er et helt marginalt fenomen som høyreekstremister i kristne miljøer, og Jonas Ghar Støre kritiseres for å ha uttalt at man må frikoble ekstremisme fra islam. På høyresiden nevnes Børge Brende – som mener at IS misbruker religionen islam, og Kåre Willoch som mente at Malala Yousafzai (i forbindelse ved at hun mottok Nobels fredspris i 2014) viser at islam er en fredelig religion. (Storhaug, 2015a, s.103). Denne naiviteten går dermed på tvers av partipolitiske grenser, med et sannsynlig unntak av FrP, siden hun på mot slutten av boken (Storhaug, 2015a, s. 308) kommer med en beklagelse til FrPs Carl I. Hagen for sin egen tidligere naivitet i debatten rundt islam. Hun spør senere retorisk:

Hvordan skal vi som samfunn forstå hva som ligger bak fanatikernes raseri, hvis særlig toneangivende politikere og akademikere fortsetter å holde fast ved denne teateroppsetningen de har viklet seg inn i? (...) Hvorfor skulle vi få mer ideologisk fanatisme ved å insistere på en ærlig debatt om faktiske forhold i islam? (...) Hverken politikerne eller mediene mener helt inn i de innerste ærlige tankekrokene at én religion, kun én, skal fritas den historiske tradisjonen for en kritisk, helt legitim og sannhetssøkende gjennomgang? (Storhaug, 2015a, s. 115-116)

Storhaug peker dermed på at islam får en særbehandling av et knippe samfunnsaktører som hun mener kristendommen ikke fikk, samtidig som at det er med på å stakkarsliggjøre en hel gruppe:

Jeg nærer noe rasistisk ved det hele. (...) Disse nye troende er ikke våre likemenn og -kvinner? De tåler ikke den samme røffe behandlingen som Arnulf Øverland og senere Hedningsamfunnet så seg nødt til å benytte for å humanisere kirkens menn? (Storhaug, 2015a, s. 310)

Medier, akademikere, politikere beskrives ofte i generelle ordelag gjennom boken, og beskyldes indirekte for å svikte i sitt samfunnsoppdrag.

Ovenfor ser vi hvem politikerne er og på s. 325 (Storhaug, 2015a) trekkes VG og Aftenposten frem som representanter av media som tidvis velger å ta side «med dem som kjemper mot våre liberale verdier». Av akademikere trekker hun frem eksempelvis professor i Midtøstenstudier ved UiO, Bjørn Olav Utvik, og seniorforsker ved Norsk utenrikspolitisk institutt (NUPI), Henrik Thune, som to akademikere som bagatelliserer farene ved islam. Førstnevnte ved å sammenligne Det muslimske brorskap med KrF i Lyngdal på 1950-tallet, og sistnevnte for å hevde at frykten for islam er irrasjonell. Begge uttalelser kom i sammenheng med den arabiske våren i 2011. Som vi har sett i oppgavens teoridel, har Thune kritisert Storhaug og hva han oppfatter som «nykonservative strømninger» i den norske offentligheten (se s. 17).

Storhaug definerer derfor noen av dem hun snakker om når hun nevner medier, akademikere og politikere. Spørsmålet oppgaven kan stille seg er om et utvalg av medier, akademikere og politikere kvalifiserer til en generell kritikk av hele yrkesretninger, og om dette kan kalles for en generell kritikk av «eliten».

### **Europeisk skyldkompleks og voldsaspektet i islam**

Storhaug mener Europa lider av et skyldkompleks og mener skammen fra kristne korstog frem til kolonisering og fascisme i Europa på 1900-tallet sitter igjen i det kollektive minnet til europeere. Dette har likevel gitt en nødvendig evne til selvkritikk, som hun mener er mer eller mindre fraværende i den islamske verden, til tross for at den islamske kulturen sto for sine egne grusomheter. Storhaug nevner bl.a. at korstogene som startet i det ellefte århundre var et motsvar på islams erobringer. Storhaug mener også at vi ingen ser noen botsgang hos muslimer – på lik linje med den vi ser hos europeere pga. imperialisme, kolonialisme og fascisme – for slavehandel som strekker seg fra Muhammeds tid helt opp til 1800-tallet, og nevner at f. eks. 3-4 000 nordmenn ble tatt til slaver av muslimer fra Nord-Afrika fra 1600-tallet til ut på 1800-tallet. Storhaug knytter dette til fordrivelsen av minoriteter i Midtøsten den dag i dag. (Storhaug, 2015a, s. 298-301).

### **Storhaugs forståelse av muslimer: en grovkornet kategorisering.**

Mot slutten av boken (Storhaug, 2015a, s. 260) tar Storhaug et grep som vender Mekka/Medina-distinksjonen fra å bare gjelde islam, til også å gjelde muslimer. Dette skjer når begrepene *Medina-muslim* og *Mekka-muslim* blir introdusert i boken.

I en artikkel på nettsiden til HRS datert 24. mars 2015, (Storhaug, 2015b) beskriver hun arbeidet med *Islam. Den 11. landeplage*. Hun skriver allerede her at hun i boken har delt islam inn i Mekka-koranen og Medina-koranen. I artikkelen får vi også vite hvordan Storhaug tar steget fra Mekka/Medina-distinksjonen til et skille mellom *Mekka-* og *Medina-muslim*: artikkelen er en kommentar på Ayan Hirsi Alis den gang nye bok *Heretic. Why Islam needs a Reformation now* (2015). Storhaug virker begeistret over Hirsi Alis grupperinger av muslimer etter Muhammeds livsfaser, og mener dette er en svært god måte å forholde seg til islam og muslimer på.

I *Heretic* forklarer Hirsi Ali bakgrunnen for denne inndelingen. Utgangspunktet for Hirsi Ali er hvordan man kan skape en reformasjon i islam, derav undertittelen *Why Islams Needs a Reformation*. Hirsi Ali tar utgangspunkt i den islamske trosbekjennelsen, *Shahada*, og spør retorisk om hvilken tolkning av denne trosbekjennelsen man skal benytte, og hvem som i så fall har definisjonsmakten? Er det tolkningen til de som sier at *Shahada* betyr at man må leve etter den bokstavelige tolkningen i islam og som ser for seg et regime basert på sharia? (Hirsi Ali, 2015, s. 12-13) Hirsi Ali velger å kalle denne gruppen for *Medina-muslim*: «I shall call them Medina Muslims, in that they see the *forcible* imposition of Shariah as their religious duty». Videre skriver hun at det er *Medina-muslim* som er ansvarlig for dødsstraff for frafall, steining for utroskap og henging for homoseksualitet (Hirsi Ali, 2015, s. 15).

Hun nevner så den andre kategorien og majoriteten av muslimer i verden; *Mekka-muslim* (*Mecca Muslims*). Dette er religiøse muslimer som preges av en lojalitet og andektighet med hensyn til islam, men som ikke er tilbøyelig til vold (Hirsi Ali, 2015, s. 16). Hirsi Ali skisserer så denne gruppens utfordringer i møtet med det moderne, før hun skriver at det er denne gruppen man kan føre dialog med:

It is my hope to engage this second group of Muslims—those closer to Mecca than to Medina—in a dialogue about the meaning and the practice of their faith. (...) I recognize that these Muslims are not likely to heed a call for doctrinal reformation from someone they regard as an apostate and infidel. But they may reconsider if I can persuade them to think of me not as an apostate but as a heretic: one of a growing number of people born into Islam who have sought to think critically about the faith we were raised in. It is with this third group—only a few of whom have left Islam altogether—that I would now identify myself (Hirsi Ali, 2015, s. 17).

Hun kaller denne siste og tredje gruppen med muslimske dissidenter for *modifiserende muslimer* (*the Modifying Muslims*). Størsteparten av disse dissidentene er reformorienterte. Hirsi Ali regner også Majiid Nawaz for å være en *modifiserende muslim* (Hirsi Ali, 2015, s.18). Vi ser at Hirsi Ali i sitatet ovenfor vil posisjonere seg slik at hun kan komme i en dialog: ved å kalle seg selv for en *kjetter* (heretic) istedenfor apostat, vil hun fortsatt kunne ha en stemme innenfor islam og dermed potensielt nå frem til de hun omtaler som *mekka-muslimer*. Hun skriver også at hun håper disse vil vær blant bokens største publikum, på samme måte som hun understreker at boken ikke er ment for de hun omtaler som *medina-muslimer*: de er heller grunnen til at boken skrives (Hirsi Ali, 2015, s. 16-17)

Hirsi Ali mener at det bare er én strategi som gjelder hvis man vil begrense faren fra *Medina-muslimene*: man må stå side om side med dissidenter og reformorienterte muslimer, og overbevise Mekka-muslimene om å avfeie den moralske arven fra Medina:

(...) I have come to the conclusion that the only viable strategy that can hope to contain the threat posed by the Medina Muslims is to side with the dissidents and reformists and to help them a) identify and repudiate those parts of Muhammad's moral legacy that stem from Medina and b) persuade the Mecca Muslims to accept this change and reject the Medina Muslims' summons to intolerance and war (Hirsi Ali, 2015, s. 20-21)

Hvis vi ser på Storhaugs bruk av begrepene, så dukker de som nevnt først opp relativt langt ute i den 335 sider lange boken, nærmere bestemt på side 260. Distinksjonen mellom Medina og Mekka-islam går jevnt gjennom hele boken før *Mekka-muslimer* og *Medina-muslimer* dukker opp. Sitatet kommer først i sammenheng med den muslimske tilstedeværelsen i bydelen Tower Hamlet i London, England:

Medina-muslimene i Tower Hamlet går altså løs på Mekka-muslimene, de verdslige som er våre venner, og oss andre som defineres i samme kategori, kafir (Storhaug, 2015a, s. 260)

Arbeiderparti-politiker Hadia Tajik omtales i positive ordelag og som en Mekka-muslim. Både som ytringsfrihetsforkjemper, og som et forbilde for andre muslimer som er opptatt av friheten demokratiet i Norge tilbyr, og for hennes evne til å stå opp mot Medina-islam og *Medina-muslimer*. Tajik er den eneste konkrete personen som beskrives som en Mekka-muslim i boken (Storhauga, 2015a, s. 314-315). Alle andre ganger uttrykket blir brukt er det i

generelle ordelag, med unntak av når hun omtaler filmen *The Third Jihad* som er produsert av «amerikanske dedikerte Mekka-muslimer knyttet til Clarion Project, som Storhaugs skriver står på barrikadene for å beskytte *frihetsverdiene* våre (Storhaug, 2015a, s. 320). Hun konkluderer senere med at moralen (eller *håpet* som Storhaug selv sier) i filmen bl.a. er «at alle vi som elsker friheten må stå sammen med, og vi må stå opp for, Mekka-muslimene» (Storhaug, 2015a, s. 323). Media får også kritikk for å svikte sine venner – *Mekka-muslimene* – når de karakteriserer Faten Mahdi Al-Hussaini som en ung muslimsk helt til tross for hennes påståtte omstridte synspunkter (Storhaug, 2015a, s. 320).

Hos Hirsi Ali ser vi at *Mecca Muslim* er et spisset begrep hun bruker for å identifisere dem som man kan gå i dialog med og eventuelt overbevise om at Koranen kan leses på flere måter. Hirsi Ali skriver i utdraget over at hun håper å ha en dialog med de som er nærmere Mekka enn Medina i sin religiøsitet. Dette tyder på at også Hirsi Ali tar innover seg gruppens kompleksitet og nyanserer, og at termene i seg selv brukes for å få en omtrentlig oversikt. Denne nyanseringen synes å utebli fra Storhaug. Det blir da vanskelig å helt forstå hva Storhaug mener med *Mekka-muslim*, annet enn et generelt begrep på en «snill» muslim. Hun kunne med fordel klargjort begrepet, og presisert på hvilken måte det skiller seg fra, eller stemmer overens med Hirsi Ali sitt. Det kan derimot synes som om Storhaug mener det går en rett linje fra sin egen distinksjon mellom Mekka og Medina-islam til Hirsi Alis distinksjon mellom *Mekka-* og *Medina-muslim*, og deretter fra Hirsi Alis definisjon av disse til Storhaugs bruk av *Mekka og Medina-muslim*. Denne overgangen blir det ikke redegjort for i boken, til tross for at uttrykkene benyttes relativt hyppig.

Storhaug utelater også Hirsi Alis tredje kategori – *modifiserende muslimer* – noe som kunne ha vært med på å nyansere hennes kategorier. Ser man på Hirsi Alis kriterium for *modifiserende muslimer*, er det grunn til å anta Hirsi Ali ikke ville satt Tajik inn i kategorien Mekka-muslim. Dette fordi Hirsi Ali (2015, s. 17-18) omtaler de modifiserende muslimene ikke nødvendigvis som apostater, men som en variert gruppe:

The majority of dissidents are reforming believers—among them clerics who have come to realize that their religion must change if its followers are not be condemned to an interminable cycle of political violence.

Dette gjør ikke nødvendigvis Tajik til en *modifiserende muslim*, men det er vanskelig å se at hun faller inn under Hirsi Alis definisjon av en *Mekka-muslim*. Hirsi Ali skriver at hun selv

ble oppfostret som Mekka-muslim, og man må kunne hevde at det er en lang vei fra Hirsi Alis forhenværende liv som hun beskriver i bøkene sine – preget av sosialt press og en altomsluttende og streng tolkning av islam – til en kvinnelig muslimsk Arbeiderpartipolitiker, som riktignok ikke aktivt driver reformarbeid med henblikk på islam, men som i kraft av seg selv og sitt virke er et eksempel på en reformvennlig og progressiv del av islam som ikke har synlige problemer med det moderne. Det er sannsynlig at Tajik derfor havner mellom kategoriene Mekka- og modifierende-muslimer hvis vi følger Hirsi Alis resonnement, og antageligvis nærmere den sistnevnte kategorien. Hva Storhaug i praksis oppnår med å unnlate å ta med Hirsi Alis tredje kategori i boken er å karakterisere muslimer i sort/hvitt, slem/snill, bra/dårlig osv. Denne dikotomien er ikke videre med på å nyansere muslimer som gruppe, og går heller i retning av en essensialisering av muslimer, hvor de blir fikserte størrelser som er lette å putte i «bås».

I Aftenpostens artikkel *Dette er Hege Storhaugs forbilder* (Aarnes, 2016), intervjues Storhaug om hvem hun regner som sine forbilder, og hvor blant andre Paul Berman blir nevnt. Bermans bok *Terror and Liberalism* nevnes også som anbefalt litteratur i slutten av boken til Harris og Nawaz (2015, s. 129).

Hva som imidlertid er av større interesse er at når man kommer til Storhaugs forbilde Ayaan Hirsi Ali skriver Aftenpostens Helle Aarnes følgende: «Hun (Hirsi Ali) deler som Storhaug, muslimer i fredelige «Mekka-muslimer» og i «Medina-muslimer» som hun mener står for en religion som er «ureformert» siden 600-tallet» (Aarnes, 2016) Storhaug mener at Hirsi Ali i motsetning til tidligere «nå har en mer positiv tro på reformkreftene innenfra. Jeg mener hun tar feil der. De har ikke makt opp mot de bokstavtro» (Aarnes, 2016).

Det er to aspekter ved utdragene som skiller seg ut. Det første er at Aftenposten skriver at Storhaug og Hirsi Ali bruker det samme skillet mellom *Mekka og Medina-muslimer*. Denne oppgaven har imidlertid pekt på ovenfor at disse to aktørene sannsynligvis legger helt forskjellig mening i begrepene. Dette gjør at man undrer seg om Storhaug fungerer som en slags «oversetter» for Hirsi Ali i Norge, for spørsmålet som kommer opp er hvor journalisten har fått denne informasjonen fra. Siden Storhaug er den eneste i den offentlige diskursen rundt islam i Norge som bruker begrepet, er det rimelig å anta at journalisten har fått denne informasjonen om Hirsi Alis bruk av begrepet via Storhaug (som også er referert til som en av kildene for artikkelen). Det andre er at Storhaug mener at Hirsi Ali tar feil i sin positivitet med hensyn til reformkrefter innenfra i islam. Dette sier oss at Storhaug er klar over Hirsi Alis



forsøk på å oppnå strategiske allianser med reformkrefter innenfor islam, noe hun også bekrefter at hun vet i HRS-artikkelen (Storhaug, 2015b) – hva Hirsi Ali kaller for *modifiserende muslimer* – men allikevel har valgt å ikke forholde seg til denne tredje kategorien til Hirsi Ali i selve boken. Siden Storhaug viser god kjennskap til Hirsi Alis begreper og tredeling, må man kunne anta at Storhaug aktivt velger å sløyfe den tredje kategorien, for så å bruke dikotomien *Mekka- og Medina-muslim* uten å ta hensyn til hva Hirsi Ali legger av mening i begrepene. Dette er i seg selv ikke problematisk fra et litterært ståsted, men uten en begrepsavklaring kan man risikere å tro at Hirsi Ali og Storhaug snakker om det samme når det referer til *Mekka- og Medina-muslimer*. Den grove inndelingen til Storhaug kan imidlertid sees som et tegn på essensialisering.

Det at begrepene *Mekka- og Medina-muslimer* kommer mot slutten av boken, og tatt i betraktning at Storhaug begynner å bruke begrepene når hun allerede er inne i prosessen med å skrive sin bok (Storhaug, 2015b), kan sees som et tegn på *lagdeling* (se s. 10), dvs. at trekk ved hennes *representasjon* ikke er like bestandige, fordi det kan synes å være en endring av begrepsbruk mot slutten av boken. Oppgaven kan likevel ikke anta at Storhaug har skrevet 259 sider, tatt en pause for å lese *Heretic*, for så å fortsette arbeidet med sin egen bok samtidig som hun inkluderer nye kategorier fra Hirsi Ali fra side 260 og ut. Man må derfor sette dette poenget i en parentes.

## **Essensialisering?**

Storhaugs av bruk av *Medina-muslim*, som i fravær av en begrepsavklaring fortøner seg som relativt generaliserende, gir dermed en svært stor gruppe negative trekk. Dette hadde vært mindre problematisk hvis Storhaug hadde delt *Medina-muslimene* opp i mindre grupper og dermed differensiert dem, istedenfor å sette f.eks. Tariq Ramadan (Storhaug, 2015a, s. 331) og voldelige muslimer i Tower Hamlet i London i samme kategori. (Storhaug, 2015a, s 260). Storhaug er imidlertid ikke alene om å tvile på Ramadans motiver. Christopher Hitchens så også Ramadan som omstridt, og mente at Ramadan var generelt flink til å bruke eufemismer (Hitchens, 2007b).

Storhaug merker seg at tidligere ordfører kandidat til Miljøpartiet De Grønne – muslimen Shoaib Sultan – titulerer hva Storhaug kaller «hardbarkede medina-muslimer» som «bror», fordi Sultan bruker dette uttrykket i en samtale på facebook med lederen av Al-Hidayah i Oslo. Dette er også en *Medina-muslim*, mener Storhaug (2015, s. 306). Man skal være forsiktig med

å bruke egne erfaringer i en slik akademisk oppgave, men siden undertegnede har observert at også ateister kan bli titulert som «bror» av muslimer, så fremstår begrepet som et mer dagligdags uttrykk enn det Storhaug legger i det, uten dermed å fornekte at det kan ha en ideologisk betydning blant islamister. Det kan synes som om begrepet «bror» brukes rett og slett i litt for mange sammenhenger til å mene at er et eksklusivt uttrykk som bare gjelder muslimer imellom. Denne observasjonen sett i lys av den grove inndelingen i *Medina- og Mekka-muslimer*, minner mye om hva Zigmund Baumann peker på i sin definisjon av essensialisering: man forhåndsdommer slik at uansett hva man sier eller gjør, så blir det tolket negativt (se s. 25).

### **Er Storhaug en islamofob?**

Så langt har vi etablert at Storhaug har noen klare tendenser til at hun essensialiserer, hvis vi følger Baumann. Bangstad og Døving (se s. 25) mener at enslik essensialisering kan settes sammen til idésystemer hvor de kan utgjøre argumenter som taler for at muslimer bør ekskluderes fordi de er farlige, og mener at dette kan kalles for islamofobi. Storhaug har et system med sin oppdeling, men hun vil f.eks. ikke ekskludere alle muslimer fra Norge, selv om hun vil legge restriksjoner på islamsk lære. Hun vil derimot hindre alle andre enn frihetsorienterte politiske flyktninger fra å komme inn i landet (Ruud og Stokke, 2016).

Det er en tendens hos Storhaug til å forklare all adferd hos muslimer som knyttet til islam – noe Gardells maksime (se s. 26) uttrykker – og nettopp denne inndelingen i Mekka og Medina-islam, og så videre til Mekka og *Medina-muslimer*, er helhetlig en kategorisering som ser alt hva en muslim gjør som relatert til islam. Selv de som Storhaug anser som «snille» muslimer, er dette i kraft av en viss type lesning av Koranen.

Problemet blir denne generaliseringen hos Storhaug, samt hennes motforestilling mot å bruke skillet *islam* og *islamisme*, som også kunne ha hjulpet oss til å nyansere bildet av muslimer.

Det er noe paradoksalt – og strengt tatt forvirrende – i Storhaugs kategoriseringer. I et forsøk på å nyansere – ved å dele opp i to typer muslimer – ender det hele likevel som en generalisering fordi alt tolkes ut fra forestillingen om at alt en muslim gjør, styres av Koranen.

Begrepet *islamofobi* er i imidlertid svært omstridt og lite presist, vil derfor ikke denne oppgaven hevde at Storhaug er en islamofob. Døving (Døving og Kraft, 2013, s. 168) som er sitert i teoridelen bruker ytterligere to sider for å definere begrepet med eksempler, noe som

hadde vært uproblematisk hvis begrepet bare ble benyttet i visse akademiske kretser. Begrepet er imidlertid blitt en gjenganger i dagligtalen. I fare for å møte undertegnede i døren ved å kritisere Storhaug for manglende begrepsavklaringer, må man likevel kunne hevde at det går en grense for hvor lang en avklaring av et begrep kan være før selve begrepet kollapser under sin egen (definisjons-) vekt. I tillegg skriver Døving at «Islamofobi er i stadig endring...». Disse faktorene taler samlet sett for å utvise forsiktighet ved bruk av begrepet, eventuelt erstatte det med noe annet. Mye av kritikken mot Storhaug i denne oppgaven går på hennes lite presise kategorier, og implisert i en slik kritikk ligger det også en etterlysning av en saklig, presis og opplyst diskusjon. Upresise uttrykk som *Mekka/Medina-muslim* og *islamofobi* er i verste fall med på å forringe hele det offentlige ordskiftet. Man kan like gjerne snu begrepet islamofobi på hodet, og argumentere for at en bruk av dette ordet kan være et tegn på en essensialisering av alle som kritiserer islam.

Tar vi et skritt tilbake, så ser vi at Storhaug bedriver en essensialisering av muslimer, sett i lys av definisjonen oppgaven opererer med (se s. 25). Man kan imidlertid hevde – som oppgaven peker på ovenfor – at Storhaug opererer med grove og lite presise kategoriseringer av muslimer, og at disse forvirrer mer enn de oppklarer.

### **3.3.3 Hvilken type islamkritikk utøver Storhaug?**

Hvis vi tar utgangspunkt i skillet generell og spesiell religionskritikk, så ser vi tidlig at Storhaugs kritikk er spesiell. Den generelle behandler alle religioner likt, for så eventuelt ta for seg hver religion spesifikt. Storhaugs kritikk går direkte på islam uten å bedrive noen nevneverdig kritikk av religion på et generelt grunnlag.

Følger vi Russells oppdeling mellom intellektuell og moralsk kritikk, så ser vi at eksempelvis Arnulf Øverland – som Storhaug sammenligner seg med både i overskriften og selve teksten – utøvde både moralsk og intellektuell kritikk i sitt foredrag *Kristendommen – Den tiende landeplage*. Hans intellektuelle kritikk var blant annet å påpeke at «maskinmesteren» (Gud) ikke kan ha skapt seg selv (Øverland, 2006, s. 28), mens hans moralske er eksemplifisert ovenfor hvor han kritiserer kristendommens «masochistiske karakter» (se s. 13).

Storhaugs kritikk er så godt som utelukkende moralsk, noe som man kan hevde henger sammen med vridningen Leirvik påpeker hos humanetikerne (se s. 21), hvor den vestlige kristendommen virker å ha blitt friskmeldt (morsalsk) hvis man sammenligner den med islam.

Denne «friskmeldingen» kommer klart frem hos Storhaug, hvor Jesus beskrives som pasifist (Storhaug, 2015a, 109) og når hun setter Muhammeds moral direkte opp mot Jesus og jødernes sin:

Det er flere historier i hadith om Muhammeds befalinger om å benytte steining som straff. I motsetning til Jesus som tok avstand fra Moselovens ordre om steining for «synder» utenfor ekteskapet, stadfestet Muhammed slik steining til døde som straffemetode, i tro kopi av Moseloven. Jødene hadde på Muhammeds tid gått bort fra denne straffemetoden nedfelt i Toraen, jødernes hellige bok.

Dette synet kommer klarest frem i intervjuet i Aftenposten hvor Storhaug foreslår sine syv tiltak mot hva hun oppfatter som de problematiske sidene ved islam tilstedeværelse i Norge. Selv om hun ikke er personlig troende, så erkjenner hun at vi har vært heldige med hippien og pasifisten Jesus, som ikke drev med polygami eller løftet sverd, men vendte det annet kinn til (Ruud og Stokke, 2016)

Både den spesielle og den moralske kritikken av islam – tatt i betraktning Leirviks omtalte vridning – kan derfor settes i sammenheng med en humanetisk kritikk, jamfør Levi Fragells fordelaktige omtale av kristendommen, mens brodden rettes mot autoritære utgaver av islam. Fragell er imidlertid også en privatperson, som man må kunne se uavhengig av humanetisk forbund. Storhaugs fravær av intellektuell kritikk, er også med på å ekskludere henne fra den humanetiske islamkritiske dikursen.

Det er elementer av en liberal islamkritisk diskurs hos Storhaug ved at hun bruker positivt ladede uttrykk som *frihetsorientert* (Ruud og Stokke, 2016) og *frihetselskende*; det siste som del av en karakteristikk av Ayaan Hirsi Ali (Storhaug, 2015a, s. 313). Likevel er religionsfriheten – som er med på å kjennetegne det liberale standpunktet – ikke absolutt. Dette kommer spesielt frem i punkt 1 og 2 av hennes forslag i intervjuet i aftenposten, hvor enkelte vers i Koranen skal strykes (1), og at staten skal styre innhold i muslimske menigheter (2). Det første er vanskelig å skille fra *sensur*, og det andre vitner om sterk statlig styring, noe som går sterkt på tvers av liberale prinsipper. Det generelle argumentet til boken er at også liberale prinsipper må forsvares, selv med illiberale tiltak.

Man kan se en kritikk av multikulturalisme kombinert med en verdikonservatisme hos Storhaug. Uttrykket *politisk korrekt* er nesten fraværende i materialet til Storhaug som er behandlet i denne oppgaven (det brukes på side 299), men man finner en påpekning av en

naivitet og aversjon hos akademikere, politikere og media til å peke på problematiske sider ved immigrasjonen. Dette fyller rollen som uttrykket *politisk korrekt* normalt ville blitt brukt til, i at Storhaug påpeker en generell frykt for å støte religionen islam. Man kan også hevde at Storhaug skriver seg inn i en *norsk nykonservativ islamkritisk diskurs* ved at hun vil sensurere enkelte vers i Koranen, fordi dette er en form for intervensjon.

Storhaugs skriver seg også inn en høyrepopulistisk diskurs, av noen av de samme grunnene. Vi finner en kritikk av eliten: akademikere, politikere og media blir ofte (men ikke alltid) omtalt som generelle størrelser Fiendebildet *Medina-muslim*, favner også svært bredt. Løsningen på problemet, som de omtalte punkt 1 og 2 fra intervjuet i Aftenposten, fremstår også som i overkant enkle svar på komplekse problemstillinger.

Det feministiske elementet er fortsatt tilstede hos Storhaug fordi teksten ofte tar et kvinneperspektiv. Med personlige historier fra en rekke kvinner, som så Storhaug videreformidler, skriver hun seg inn i en *feministisk islamkritisk diskurs* med et utenfra-perspektiv. Ved siden av dette ser vi sarkasmen vi gjenkjenner i den ateistisk islamkritiske diskursen, men Storhaugs fravær av intellektuell kritikk ekskluderer fra resten av denne diskursen.

Storhaugs bok har derfor i størst grad høyrepopulistiske og nykonservative elementer, ispedd en liberal retorikk (fokuset på frihet) som springer ut ifra en feministisk islamkritisk diskurs. Hun ekskluderer seg fra den venstrerealistiske diskursen ved sin manglende nyansering.

## 4 *Analyse: Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue*

Det som til slutt ble boken *Islam and the Future of Tolerance*, var i utgangspunktet en epost-utveksling mellom Harris og Nawaz. Boken bærer også preg av å være en samtale. Den er relativt kort; 128 sider, og må kunne kalles lettlest hvis man er noe kjent med temaet på forhånd.

### 4.1 Sammendrag

Harris starter vekslingen ved å bemerke at de antageligvis er uenige om mye, men at hans primære mål er å støtte Nawaz. Videre beskrives veien frem som til slutt endte opp i denne boken. Det følger så en kort historie om hvordan de først møttes (en Intelligence Squared-debatt med Nawaz, Ayan Hirsi Ali og Douglas Murray, hvor Harris deltok på middagen i etterkant), og hvor Harris uttrykte bekymring rundt det faktum at selv om Nawaz er en moderat muslim, så er religionen islam allikevel ikke en fredelig religion. Nawaz svarer at for han er islam hverken eller, den er simpelthen en religion:

Religion doesn't inherently speak for itself; no scripture, no book, no piece of writing has its own voice. I subscribe to that whether I'm interpreting Shakespeare or interpreting religious scripture (Harris og Nawaz, 2015, s 5).

Nawaz skriver videre at den stille majoriteten av muslimer ser på islam som en fredens religion, og at det er nettopp denne gruppen som må oppmuntres og organiseres til å gå ut mot jihadisme. Slik kan man utfordre det voldelige narrative forfektet av en minoritet innenfor islam som har fått lov til å dominere i diskursen (Harris og Nawaz, 2015, s. 6-7).

#### **Maajid Nawaz' bakgrunn**

Boken går så inn på Nawaz sin bakgrunn, hvor han beskriver institusjonell rasisme i oppveksten i Essex i England. Han beskriver en situasjon hvor han og hans like nærmest ble frikoblet fra resten av samfunnet. Dette slo ut i en identitetskrise, og det var under denne han ble medlem av islamistgruppen Hizb ut-Tahrir, som blant annet var først ut i å popularisere ideen om et teokratisk kalifat og en islamsk stat. Hizb ut-Tahrir benytter seg ikke av

terrorisme, men forsøker heller å vinne opinionen av muslimer for så deretter å initiere militære kupp. (Harris og Nawaz, 2015, s. 8-10).

Nawaz går så inn i noe av psykologien ved det å bli radikaliseret: når man tar opp slike dogmer, så danner det en ramme for ens verdenssyn, et prisme man ser alt annet igjennom. Nawaz tar ansvar for at han har vært med på å promotere idéen om et teokratisk kalifat (Harris og Nawaz, 2015, s.11-12).

Mens han rekrutterte globalt for Hizb ut-Tahir, ble han i 2002 arrestert av egyptisk politi og ble fengslet i fem år i Egypt. Det var her han tok et oppgjør med sine radikale synspunkter. Amnesty International jobbet for å få han frigitt grunnet hans status som politisk fange. Han fullførte etter sin løslatelse en mastergrad i statsvitenskap ved London School of Economics (Harris og Nawaz, 2015, s. 15-16).

### **Revolusjonær islamist versus jihadist**

Harris spør om Nawaz kan definere hva han mener med forskjellen mellom revolusjonære islamister (revolutionary Islamists) og jihadister. Nawaz definerer først *islamisme* som viljen til å pålegge en viss tolkning av islam på samfunnet, mens *jihadisme* er å spre islamisme ved bruk av makt. Videre sier han at islamisme og jihadisme er politiserte, kontemporære lesninger av islam og jihad; de representerer ikke islam og jihad i seg selv. (Harris og Nawaz, s. 17-18)

Harris og Nawaz blir enige om å sette opp en omtrentlig oversikt ved hjelp av konsentriske sirkler (Harris og Nawaz, 2015, s. 19-24), med slektskap til kategoriseringen nevnt direkte over. Sirkelen bygger på grad av ekstremitet, fra de mest ekstreme i midten, til de mest moderate helt ytterst. Nawaz understreker at det ikke er et empirisk grunnlag for disse sirklene, men at de er et uttrykk for hans forståelse av situasjonen.

- I midten 1) har man ***jihadistene***: Disse har ytterligere to undergrupper: 1a) *Globale jihadister*, eksemplifisert med Den islamske staten (IS), som ønsker et verdensomspennende kalifat, og 1b) *regionale jihadister*, eksemplifisert med Hizbollah og Hamas som har et langt mer geografisk og demografisk fokus. Jihadister representerer et mindretall av verdens muslimer, men de er godt organiserte og har mest makt av dem alle, og dominerer derfor diskursen fordi de er voldelige.

- Utenfor disse igjen har man 2) *islamistene*, som også kan deles inn i undergrupper. Man har de *revolusjonære islamistene* 2a) som er nærmere jihadistene i sine teorier, men som er mindre enn majoriteten av gruppen islamister – *politiske islamister* 2b) eksemplifisert med *Det muslimske brorskap*. (Harris og Nawaz, 2015 s. 35). Nawaz anslår at (uten empiri) at i underkant av 25% av verdens muslimer kan defineres som islamister.
- Den neste sirkelen inneholder majoriteten av muslimer i verden: *religiøst konservative muslimer* 3). Disse kategoriseres som konservative fordi de ikke kan sies å fullt og helt støtte kontemporære liberale menneskerettigheter.
- En mindre gruppe utenfor de konservative er de som er *reformorienterte* 4) muslimer (reform Muslims). Dette er en liten gruppe som ønsker å fornye og oppdatere tolkninger av skriften, uten noen spesiell referanse til den kristne reformasjonen

I tillegg kommer det en liten gruppe som tilfeldigvis er muslimer, men som ikke først og fremst identifiserer seg som muslimer når de interagerer med samfunnet. Å være muslim er for dem bare en av mange identiteter de innehar. Nawaz unngår bevisst å bruke termen *sekulære muslimer* for å beskrive disse, siden både reformorienterte og konservative muslimer også kan være sekulære. Harris skyter inn og definerer ordet sekulær: sekularisme er en forpliktelse til å til å holde religion borte fra politikk og offentlige retningslinjer (public policy). Religiøs tilhørighet, eller mangel på det, er ens egen sak. En vilje til å ha et klart skille mellom stat og religion er hva som kjennetegner sekularisme, men bak det skillet – derav Nawaz' betenkeligheter med å bruke uttrykket *sekulær muslim* – kan man være en religiøs fanatiker, så lenge man ikke prøver å påtvinge noen av disse holdninger og verdier på andre. Nawaz sier seg enig med Harris' definering av sekularisme (Harris og Nawaz, 2015, 30-31)

Nawaz stiller seg kritisk til begrepet «moderat muslim» da han mener det har mistet sin mening og foretrekker derfor definisjonene «islamist», «liberal» eller «konservativ» muslim (Harris og Nawaz, 2015, s. 30-32).

Harris etterlyser så Nawaz' synspunkter på statistikk som viser at f.eks. 27% av britiske muslimer hadde sympati for motivene bak angrepene på satiremagasinet Charlie Hebdo i Paris, og at anslagsvis 1000 briter har reist til Mesopotamia for å slåss for IS. 1 av 7 unge britiske muslimer sier de har «varme følelser» for IS, ifølge en undersøkelse gjort av *The London Times*. Nawaz nevner at denne ekstreme holdningen er grunnen for at Quilliam Foundation ble stiftet av han og andre (Harris og Nawaz, 2015, s. 32-35).



## **The Power of Belief**

Harris går tilbake til Nawaz' islamistiske bakgrunn og ber ham utdype hvilken form han tilhørte. Nawaz mener at fire elementer finnes i alle former for ideologisk rekruttering: et narrativ om at man er blitt gjort urett mot («grievance narrative») enten virkelig eller følt; en identitetskrise; en karismatisk rekrutterer; og ideologiske dogme. (Harris og Nawaz, 2015, s. 35-37).

### **«Fromme» islamister og jihadister**

Harris tar opp noe han mener mange har misforstått: at flykaprerne 11. september 2001 ikke kunne ha vært sanne troende muslimer, siden de gikk på strippeklubb før de utførte sitt selvmordsangrep. Harris mener det er liten tvil om at disse trodde fullt og helt på at de ville komme til paradiset. Graden av religiøs overbevisning er ikke poenget, mener Nawaz, og det vil ikke hjelpe oss i å forstå forskjellene mellom jihadister, revolusjonære islamister, politiske islamister og ikke-islamistiske muslimer. Harris tilføyer at konklusjonen av det Nawaz sier er at problemet rundt ideologi er langt mer alvorlig enn hva mange tror (Harris og Nawaz, 2015, s. 41-45).

### **Politisk korrekthet**

Harris bemerker hvor vanskelig denne diskursen rundt ideologi er i Vesten, der den offentlige debatten om forbindelsen mellom islamsk ideologi og muslimsk intoleranse og vold har blitt kvalt av «politisk korrekthet». Mange liberale i Vesten antar at jihadister og islamister bare oppfører seg slik hvem som helst hadde gjort etter et ublidt møte med Vesten, uten å ta hensyn til religiøsitet. Harris kobler dette til bruk av uttrykk som *islamofob* og *intolerant* («bigot») når de karakteriserer de som kritiserer islam:

Some are journalists. Some are academics, a few are Muslims—but the general picture is of a white, liberal non-Muslim who equates any criticism of Islamic doctrines with bigotry “Islamophobia,” or even “racism.” (Harris og Nawaz, 2015, s 48).

Problemet, mener Harris, er at disse menneskene avfeier all kobling mellom en oppriktig religiøs overbevisning og vold (Harris og Nawaz, 2015, s. 45-48).

### **The betrayal of liberalism**

Nawaz karakteriserer dette som et liberalt svik, og kaller gruppen av akademikere og journalister som Harris sikter til for *the regressive left* (se s. 26). Nawaz mener at den muslimske kulturen blir fremstilt som «autentisk», mens den «opprinnelige», i dette tilfelle britiske kulturen, som mindre autentisk. Nawaz' bekymring er at denne identitetspolitikken og pseudo-liberale søken etter autenticitet resulterer i en nedadgående spiral av konkurrerende middelalderske religiøse eller kulturelle uttrykk. Dette medfører eksempelvis disputer om hva det vil si å være «ekte» muslim, og som er med på å øke graden av kvinneforakt, homofobi, sektarianisme og ekstremisme i det muslimske samfunnet. Dette er ikke liberale (i den filosofiske forståelsen av ordet *liberal*) verdier, og Nawaz mener det er en rest av et sosialistisk tankesett som prioriterer gruppeidentitet fremfor individuell autonomi. De som lider mest under dette er minoriteter innad i minoritetene, som homofile, muslimske feminister og frafalne muslimer. Videre bemerker Nawaz at ytre høyre som man ser et oppsving av, deler den samme splittende og apokalyptiske visjonen av verden som islamistene (Harris og Nawaz, 2015, s. 50-52).

Harris bekymring er at når liberale ikke tar opp vanskelige temaer som immigrasjon, så er det fascister, nynazister og andre høyrevridde galninger («lunatics») som får monopol på slike saker. Nawaz lufter igjen sin bekymring for liberale som setter 1.6 milliarder muslimer i samme bås, og har en forventning om at de oppfører seg på en viss måte. Han bruker begrepet «fellow travelers» når han beskriver hvordan man på venstresiden går på lag de mest lett krenkbare representantene for muslimer i f. eks. England, og etterlyser et skifte fra offerrollen til å heller se muligheter – på lik linje med borgerrettighetsforkjemperne og Martin Luther King i USA (Harris og Nawaz, 2015, s. 54-56).

Begge spør retorisk: hva har folkemord på Yazidiene eller sunnibombingen av shiaer og ahmadyia-muslimer å gjøre med Israelsk eller amerikansk uterikspolitikk? Selv om amerikansk utenrikspolitikk med god grunn kan problematiseres, så fritas ikke mennesker for ansvar ved at de ikler seg offerrollen (Harris og Nawaz, 2015, s. 57).

Harris bemerker at det er større protester mot Israel i muslimske samfunn enn mot IS, og påpeker bl.a. at når en pastor i Florida truer med å brenne koranen fremprovoserer det mer sinne enn hva IS gjør til daglig i Mesopotamia, hvorpå Nawaz påpeker at det hellige (som Koranen) blir intimt knyttet til ens egen identitet. Sammen med dogmer blir også stammeidentitet dratt frem. Man tar til motmæle for å forsvare «vårt» folk (Harris og Nawaz, s. 2015, s. 59)

## The nature of Islam

Harris etterlyser Nawaz' syn på bokstavelig tolkning av Koranen, samtidig som han mener at etter kristen standard, så er alle som tar hellig skrift bokstavelig for *fundamentalister* å regne. Nawaz svarer med å gå inn på islamsk historie og skriver at det har vært noen teologiske retninger som har åpnet for en relativt åpen tolkning av skrift, eksemplifisert gjennom Mu'tazila, som ikke insisterte på at Koranen var Guds evige ord (dvs. de mente Koranen var «skapt»). Mu'tazila-tankegangen tapte terreng av politiske grunner, og med dette diskusjonen om Koranen er skapt eller uskapt. Tanken om den uskapte og evige Koranen vant frem med ash'arittene, og dette har dermed tungt påvirket muslimers syn på den hellige skriften (Harris og Nawaz, 2015, s. 60-64).

Harris påpeker at all moderat tolkning av tro innebærer en avvisning av tekst og dermed opphavet til sin tro. Han går så videre med denne klassiske ateistiske religionskritikken, ved å spørre om at hvis Gud virkelig var mot seksuelt slaveri, hvorfor ikke bare innlemme en setning i Bibelen eller Koranen hvor det står «ikke ta sexslaver»? Harris understreker likevel at å leve med dette dilemmaet som såkalt «moderate» har, er den eneste veien fremover, og Harris ser ikke for seg at å forsøke å redigere hellige tekster vil ha et heldig utfall. Nawaz er enig i at denne utfordringen er spesielt stor for moderate muslimer (Harris og Nawaz, s. 65-69).

Harris er videre bekymret for at *islamofobi* utad synes å være en større kilde til sinne hos moderate muslimer enn hva IS utfører av grusomheter i Midtøsten. Dette gir en forskyvning av prioriteringer som skaper en grotesk kombinasjon av politisk overfølsomhet og moralsk ufølsomhet. (Harris og Nawaz, s. 71-73).

Nawaz henvender seg så til den metodologiske utfordringen i lesning av hellige tekster, og henviser til Quintin Skinner ved Universitetet i Cambridge som peker på farene ved å tro at noen som helst tekst er i stand til å snakke for seg selv. Nawaz er derfor ikke en tilhenger av uttrykket *bokstavelig lesning*, men benytter heller uttrykket *vacuous* (tom) for å beskrive en slik lesning av Koranen, hvor man plukker ut setninger her og der uten å ta hensyn til kontekst (Harris og Nawaz, 2015, s. 74-75) Veien fremover er derfor være å overbevise andre muslimer om at det ikke finnes én korrekt lesning av skrift, og dermed underminere islamistenes påstand om at de sitter på fasiten. En pluralisme av tolkninger blir derfor svaret, mener Nawaz, og dette bør være det pragmatiske fokuset istedenfor å si at f.eks. ateisme er

den eneste intellektuelle retningen som fører til bl.a. pluralisme, demokrati og menneskerettigheter (Harris og Nawaz, 2015, s. 76-77).

Harris støtter denne pragmatiske tilnærmingen, men peker samtidig på at denne pragmatiske fremgangsmåten alltid vil være treg i utvikling grunnet motstand fra fundamentalister (Harris og Nawaz, 2015, s. 79-80). Nawaz trekker frem den holistiske tenkningen som må til når man forholder seg til to tekster, i dette tilfellet Koranen og hadith, og denne tenkningen må populariseres på grasrotnivå, mens Harris fortsetter å luften sin bekymring rundt islams negative syn på vanstro, og dens fokus på at paradiset er det virkelige målet med livet (Harris og Nawaz, 2015, s. 82-85).

Nawaz anerkjenner dette og sier igjen at den muslimske delen av verden må tåle å bli kritisert på lik linje som de kritiserer andre religioner, og at ingen idé er fritatt for granskning. Vi må også eksempelvis skille mellom rasistiske karikaturer (f.eks. antisemittiske karikaturer) som er noe annet enn sensur motivert av blasfemiske hensyn. Her problematiserer også Nawaz bruken av begrepet *islamofobi* som han mener ikke er til hjelp i debatten (Harris og Nawaz, s. 87-88).

Nawaz trekker frem eksempler på forskjellige tolkninger i islam, og understreker tvetydigheten ved dem, Det er historisk sett forskjellige tolkninger av hva ord betyr som f.eks. *khamr* – det antatte ordet for alkohol – hvor en bokstavelig tolkning paradoksalt nok åpner for en mindre rigid tolkning av alkoholforbudet i islam. Det var juristene fra lovskolene *Hanafi* som kom frem til at *khamr* sin lingvistiske betydning var ensbetydende med vin fra druer, noe som igjen gjorde at all annen alkohol kunne tillates. Jurister som kom etter Hanafi-skolen kom imidlertid frem til – ved hjelp av analogisk slutning (*qiyas*) – at det var rusen som var problemet. (Harris og Nawaz, s. 2015, s. 90-92). En lignende analyse gjøres av ordet *kafir* (vanligvis oversatt i vesten med *vanstro*) (Harris og Nawaz, s. 96-97).

Harris sier han er glad for å høre om disse ressursene som kan brukes til tolkning, samtidig som han nevner at islams problemer med triumfering og intoleranse ikke er moderne idéer, til tross for at noen moderne islamister har lånt ett triks eller to fra europeiske fascister. Videre mener Harris at korstogene primært var en respons på 300 år med jihad og muslimske invasjoner, og at få husker at korsfarerne tapte alle krigene utenom den første. Harris mener derfor at jihad mot de vanstro ikke kun er et moderne fenomen, og at det ikke er en tilfeldighet at f.eks. halshugging av vanstro har blitt en populær form for pornografi i den muslimske

verden. Slike praksiser finnes det eksplisitt støtte for i de hellige skriftene, hevder Harris. Harris mener også at Muslimer har bedrevet slavedrift i Afrika, og at den muslimske gullalderen i Andalusia i stor grad var oppskrytt og romantisert gjennom bl.a. Sir Walter Scott (Harris og Nawaz, 2015, s. 98-102).

### **Finding the way forward**

Nawaz skriver at Harris' historiske poenger ikke kan kalles uriktige, men at de likevel er mangelfulle, fordi kolonialismen like fullt har spilt en rolle. Han påpeker at de ovennevnte debattene ord og uttrykk rundt har blitt vekket til live igjen av forskjellige ideologiske, sosioøkonomiske og post-koloniale grunner (Harris og Nawaz, 2015, s. 103). Innsikten om en pluralisme av tolkninger baner vei for toleranse, og så pluralisme, som i sin tur fører til demokrati, sekularisme og menneskerettigheter. Dette fungerer imidlertid bare hvis motparten er villig til å samtale. (Harris og Nawaz, 2015 s.105).

Harris er positiv til denne tankegangen, men lufter igjen et eksempel som gir han bekymring; en fatwa fra 2014 hvor flere britiske imamer kritiserte IS for blant annet å bytte pakten med Gud (UNITY, 2014), og som raskt spredte seg i sosiale medier, var et prisverdig tiltak. Problemet var imidlertid hvor lite av fatwaen som hadde sitt utgangspunkt i islamsk doktrine. Harris mener hele fatwaen kokte ned til at alle muslimer må respektere avtaler og kontrakter. Deretter diskuteres *taqqiya*-doktrinen, som sier at muslimer kan lyve til vantro, hvorpå Nawaz minner om at det er et konsept i sjiaislam som ble utviklet pga. kamp med sunniislam. (Harris og Nawaz, s. 2015, s. 105-108)

Nawaz går tilbake til den ovennevnte fatwaen som Harris nevner, og sier det er flere fordeler med slike fatwaer: 1) En fatwa er bedre enn ingen fatwa i det hele tatt. 2) Den skaper en fluktutvei for noen som er i ferd med å gjøre noe ansvarsløst, men som har bange anelser i siste sekund før udåden. 3) En slik fatwa beroliger folk flest, ved at de ser at muslimer tar til motmæle mot udåder utført av andre ytterliggående muslimer. Harris sier seg enig i dette (Harris og Nawaz, s. 2015, 111- 113).

Harris tar opp spenningen mellom å på den ene siden å kunne ta opp problemene med konservativ islam, islamisme og jihadisme, og på den andre siden å gi næring til et narrativ om at Vesten er i krig med islam, og innrømmer samtidig at han selv har vært med på å bidra til denne typen narrativ. Problemet Harris peker på er at uansett hvor forsiktig man snakker om dette temaet, så er den muslimske mottagelsen av denne diskursen preget av to faktorer: 1)

Mange muslimer føler en refleks til å være solidarisk med andre muslimer, uansett hvor barbarisk de er i ly av religion, kun fordi de er muslimer og 2) den hellige skriften til muslimer – med mindre den leses på svært reformvennlige måte – synes å være på siden til barbarene. På bakgrunn av dette kan det virke som ethvert nødvendig militært tiltak mot jihadister bare rekrutterer enda flere ekstremister, og ender i et generelt sinne mot Vesten. Hvordan skal man da best marginalisere jihadister, islamister og konservative muslimer både kulturelt og politisk? (Harris og Nawaz, s. 2015, 113-115).

Nawaz mener at en komplett overhaling av kulturelle identitetsmønstre og er reformert tilnærming til skriften er nødvendig. Betegnelsen «mitt folk» («my people») kan ikke bare bety muslimer. Konseptet *ummah* må revurderes, da dette er med på å forsterke tribalisme. En reform med hensyn til Skriften må innebære at man gjennom dialog stiller spørsmålstegn ved de som har en bokstavelig – om enn plausibel – lesning av skriften. Når man tar for seg grupper som IS, så må disse knuses militært. Man har ikke jobbet nok med den kulturelle faktoren, og som resultat har ikke den militære seieren over Al-Qaida vært nok. Ideologien må diskrediteres, noe Nawaz mener Bush-administrasjonen forstod til slutt, men som Obama-administrasjonen forkastet, når de gikk i gang med sine rekordmange droneangrep og mistet støtte på grasrotnivå – en støtte som samtidig tilfalt jihadistene. I de siste to årene har administrasjonen erkjent dette problemet, likevel får ikke Obama seg til å navngi denne typen ideologi. Ved å ta tak poengtere behovet for å gjøre noe med ideologien til Den islamske staten (IS), men ved å nekte å nevne islamisme, evner Obama bare å forsterke den generelle frykten i befolkningen og dermed gjøre det enklere for muslimfobiske («Muslimphobes») grupper å skyldes på islam (Harris og Nawaz, 2015, s. 120). Denne teokratiske ekstremismen må bekjempes, og dets navn er *islamisme*, hevder Nawaz. Å bare kalle det for «ekstremisme» blir for vagt mener han. Internasjonal intervensjon blir stigmatisert av islamistene mens muslimer ved grasrota – som er primet av islamistisk misjonering – er publikum. Uansett hva det internasjonale samfunnet gjør, så blir det feil: fravær av militær intervensjon fra Vesten i Syria blir sett på som at «Vesten ikke bryr seg om muslimers lidelse», men intervensjon er det samme som «vestlig imperialisme». Begge scenarier kan brukes som rekrutteringsverktøy for jihadister. Den langsiktige løsningen er derfor å jobbe med grasrota (Harris og Nawaz, 2015 s. 116-122).

Harris trekker frem at mange muslimer i tillegg forbinder sekularisme med diktatur, noe islamismen har stått imot. Hvordan kan man overbevise 1,6 millioner muslimer om at

sekularisme er noe annet? (Harris og Nawaz, 2015, s. 123). Nawaz peker på Tunisia hvor islamistpartiet Hizb al-Nahda ga slipp på krav om sharia når de gikk inn i en koalisjonsregjering rett etter den arabiske våren. Håpet er at denne trenden kan spre seg. En slik politisk eksport virker imidlertid ikke hvis det kommer uten et krav om et sekulært demokrati på grasrotnivå. Dette er bare mulig ved en kombinasjon av å kultivere og å få frem flere stemmer som er for muslimsk reform, sammen med liberale, frafalne og ikke-muslimske stemmer som er villig til å snakke kritisk om disse tema. Disse stemmene er mangelvare, samtidig som kritikk fra ytre høyre er på fremmarsj. Det at ytre høyre har monopol på denne kritikken mot islamisme, skader muslimer samtidig som det tjener ekstremistene (Harris og Nawaz, s. 125-126).

Boken ender med at de to forfatterne takker hverandre for dialogen de har hatt (Harris og Nawaz, s. 126-128).

## **4.2 Institusjon: Quilliam**

Quilliam skriver på sin hjemmeside at de er den første organisasjonen som jobber mot ekstremisme som også har med seg en tilnærming som promoterer pluralisme og inspirasjon for forandring. De informerer om at de har baser og opererer i Storbritannia, USA, Canada og Europa. Videre skriver de at det å utfordre ekstremisme er et ansvar alle ansvarlige medlemmer av samfunnet bør ta, ikke minst fordi kulturell isolasjon og ekstremisme er produkter av storsamfunnets falitt i å skape en felles følelse av tilhørighet og å promotere liberale demokratiske verdier (Quilliam, 2017a)

Nawaz er en av grunnleggerne av Quilliam og sier at deres motivasjon for å starte organisasjonen var at Storbritannia hadde blitt en nettoeksportør av islamisme og jihadisme, og de ønsket å møte denne utfordringen. Jobben består først og fremst i å isolere jihadister fra alle andre, og å utfordre islamister for så å skille dem ut fra konservative og andre muslimer i samfunnet for øvrig. De ønsker at muslimer skal se politisk islam for hva det virkelig er: en moderne ideologi som først dukket opp med Det muslimske brorskap. De henvender seg til muslimske miljøer i Storbritannia og adresserer det generelle behovet for at disse miljøene stiller seg bak demokratiske reformer basert på menneskerettigheter, som de mener er en generell utfordring i Europa og verden for øvrig (Harris og Nawaz, 2015, s. 35).

Under overskriften *Islamic Studies* beskriver nettsiden hvordan Quilliams team av teologer forsker på og tradisjonell islamsk tekstanalyse og rettsvitenskap, slik at de kan presentere pluralistiske tolkninger av islam som anses som passende for vår tid. Tanken er at slike tolkninger utfordrer ekstremisme og presenterer mulige løsninger på mange av konfliktene og utfordringene med henblikk på islam i den moderne tidsalder (Quilliam, 2017b)

En av teologene Nawaz ofte refererer til er Quilliams seniorteolog, Dr. Usama Hasan, (som bl.a. var med og signerte den ovennevnte fatwaen fra 2014) som Nawaz omtaler som Storbritannias ledende muslimske reformteolog. Nawaz beskriver sin rolle i organisasjonene som en som undersøker og stiller skeptiske spørsmål rundt fortolkningsmetodologi, muslimsk historie, identitet, politikk, moral osv. Dr. Hasans rolle er å ta en posisjon i reformteologien, uten at det er meningen at det skal være Quilliams offentlige posisjon. De skal støtte likevel teologer som Dr. Hasan fordi det er en del av deres oppdrag å vise frem variasjoner i teologien. Nawaz mener dette er veien frem mot sekularisme og liberalisme.

#### **4.2.1 Kritikk av Quilliam**

Nawaz nevner i boken med Harris at han var med på å få Tommy Robinson, den gang leder i English Defence League (EDL) til å forlate organisasjonen. Dette fordi Robinson mente at organisasjonen var blitt infiltrert av nynazister (Harris og Nawaz, 2015, s. 52)

I en kronikk i *The Guardian* stiller Matthew Goodwin seg kritisk til selve pressekonferansen rundt annonseringen av Robinsons utmelding fra EDL, som var i Quilliams regi, siden det ikke var noen angrer å spore hos Robinson, og mente dermed at hele seansen fremsto som uoppriktig vås. Goodwin mener at Quilliam – selv grunnlagt av tidligere ekstremister – burde vite bedre. Det er også anklager om generell PR-kåthet i artikkelen: «That both Lennon and Quilliam were so aggressive in advertising to the media and celebrating their publicity on Twitter should speak volumes» (Goodwin, 2013).

Ben Quinn – som også skriver i *The Guardian* – bruker samme episode til å stille spørsmål ved Quilliams motiver: i Quilliams tidligere år – etter oppstarten i 2009 – mottok organisasjonen millioner av pund i statlig støtte pga. den britiske stats begeistring for gruppens anti-ekstremistiske profil. Forholdet med staten skal med tiden ha surnet, ifølge en kilde hos *The Guardian*, etter at Quilliam begynte å produsere rapporter og materiale som ikke stod i samsvar med deres originale profil, som var å bekjempe ekstremisme muslimske



miljøer. Det blir også hevdet at de manglet kredibilitet i muslimske miljøer. Det blir påpekt en kynisme hos Quilliam når de i 2010 begynner å konsentrere seg om høyreekstremisme, fordi de originalt hevdet de var spesialister i islamisme, og fordi høyreekstremisme begynte å bli mer gjeldende i mediabildet. Det blir også stilt spørsmål ved Quilliams åpenhet vedrørende sitt regnskap (Quinn, 2013).

## **Southern Poverty Law Center sin kritikk av Nawaz**

Southern Poverty Law Center er en ideell organisasjon som spesialiserer seg borgerrettigheter. Den ble grunnlagt av borgerrettighetsadvokatene Morris Dees og Joseph Levin Jr. som et tiltak for å hjelpe borgerrettighetsbevegelsen i USA (SPLC, 2017). SPLC har en klar antirasistisk profil.

I sin «Field Guide to Anti-Muslim Extremists» (SPLC, 2016) gikk ovennevnte organisasjon SPLC ut mot Nawaz og stemplet ham som en antimuslimsk ekstremist. Det hevdes også at Quilliam betalte Robinson £8000 for at Nawaz skulle kunne ta æren for noe Robinson allerede hadde bestemt seg for å gjøre, nemlig å forlate EDL. Dokumentet er ment som en generell veiledning for journalister for å identifisere antimuslimske ekstremister. Ayan Hirshi Ali blir også viet oppmerksomhet, og beskyldes for samme intoleranse og anti-muslimsk ekstremisme som Nawaz.

SPLC stiller seg også tvilende til om Nawaz sin bakgrunnshistorie stemmer. De hevder at journalister, tidligere venner, medlemmer av familien hans og tidligere jihadist-«kolleger» har sådd tvil om deler av hans bakgrunnshistorie (se s. 62), og mener at Nawaz er langt mer interessert i selvpromotering og penger, enn han er i spesifikke ideologiske tvister. Det hevdes at han har fortalt flere forskjellige versjoner av den ovennevnte bakgrunnshistorien, og SPLC mener at til tross for at han selv sier han ble mistet sin radikale overbevisning i fengsel i Egypt, skal han likevel ha fortsatt med islamistisk agitering i flere måneder etter at han returnerte til England. Det sår også tvil om hans jobb mot fascisme i Quilliam Foundation.

Journalist Nick Cohen har gått ut og forsvart Nawaz, og han mener at en betydelig gruppe på venstresiden (bl.a. SPLC) hater Nawaz og hans Quilliam Foundation, fordi de opprettholder de liberale verdiene de selv har glemt, og virker villig til å ty til falske anklager for å rakke ned på dem. Cohen mener at når Nawaz og andre gikk i gang med å forsøke å liberalisere muslimske samfunn innenfra, ble de angrepet og kritisert for å ikke være «tilstrekkelig muslimsk, arabisk

eller pakistansk», dvs. ikke fylt med nok tanker om hevn og hat (som Cohen tolker det). Dette mener Cohen vitner om et liberalt orientalistisk verdensbilde hvor den «autentiske» muslimen er en barbar, og en storm av fornærmelser rammer muslimer som mener noe annet: de blir anklaget for å være nykonservative, angivere og zionister. Cohen mener at det som gjør SPLCs utfall mot Nawaz ekstra hjerteskjærende (heart-breaking) og samtidig så foraktelig er at SPLC en gang var en av de store borgerrettighetsinstitusjonene i sørstatene i USA, og har en ellers stolt forhistorie i kampen mot Ku Klux Klan (Cohen, 2016).

Shakeel Rehman i Senter for sekulær integrering (SSI) kritiserer SPLC for å sette liberale reformister og menneskerettighetsaktivister på den omtalte listen, og mener med dette at SPLC knebler viktige stemmer som representerer marginaliserte grupper. På spørsmål fra *Utrop* om hvorfor interne islamkritikere blir sat i bås som islamhatere, svare Rehman at SPLC synes å mangle erfaring på dette feltet, og utdyper videre:

Det er generelt veldig lite religionskritikk i de muslimske miljøene pga. en følelse av religiøs og moralsk overlegenhet (...) SPLC gjør muslimene en bjørnetjeneste når de ikke ser forskjell på konspirasjonsteorier og hat og legitim kritikk. (Castello, 2017a)

#### **4.2.2 Kritikk av Harris og boken: The Waking Up Podcast – den mislykkede dialogen med Omer Aziz**

Det finnes endeløse debatter med Harris på Youtube. Hans kritikk av religion bærer preg av å være kompromissløs og rett på sak. Det virker likevel å være en dreining hos Harris som følger av bruken av podcast-mediet. Fra å debattere har han gått via diskusjon til forsøk på dialog. Hans bok med Nawaz må kunne sies å være den mest vellykkede offentlige dialogen, men som nevnt over; Nawaz og Harris har i fortiden begge vært kritisk til bokstavelig lesning av religiøse tekster, og begge har vært kritiske til deler av venstresiden som de mener har hatt en dobbel standard med hensyn til muslimer og menneskerettigheter.

I etterkant av boken med Nawaz publiserte en mann ved navn Omer Aziz en artikkel på det nyhetsbaserte nettstedet *Salon* en flengende kritikk av deres bok. Kritikken fikk relativt stor oppmerksomhet, mest på grunn av at den ble trykket i *Salon*, fordi Aziz selv er et relativt ubeskrevet blad (Aziz er freelance journalist som tar en doktorgrad ved Yale Law School) (Aziz, 2015).

Denne artikkelen er av interesse for oppgaven fordi den er en representativ for kritikken Harris og Nawaz ofte mottar, og fordi Harris bestemte seg for å svare på den. Den illustrerer også en motstand mot dialogformatet. Den viser også et eksempel motstand mot boken fra moderat muslimsk hold.

Artikkelen het *Sam Harris' detestable crusade: How his latest anti-Islam tract reveals the bankruptcy of his ideas*. Aziz mener at Harris og Nawaz gjør dette for å berike seg selv:

There are few get rich schemes left in modern publishing, but one that persists could be called Project Islamic Reformation. Writing a book that fits in this category is quite easy. First label yourself a reformist (...) Second, make your agenda clear at the outset by criticizing what is ailing Islam and Muslims. The Qur'an is a good place to start because Muslims, especially in the Middle East, surely treat their holy book more like a military instruction manual than anything else. Third, propose a few solutions (...) Fourth soak up the inevitable publicity that awaits, and with it, your hard-earned cash. *Voilà!* (Aziz, 2015).

Harris blir karakterisert som rik, hvit og privilegert, mens Nawaz blir kritisert for å ikke være kritisk nok til Harris, og Aziz oppfordrer Nawaz til heller å snakke med konservative muslimer istedenfor å kaste bort tiden på samfunnsdebattanter som Harris og Ayaan Hirsi Ali. (Aziz, 2015)

Det blir poengtert at boken mangler debattformatet: «It really should make one wonder what Nawaz was thinking in proposing this project – the book was his idea – if he wasn't going to actually debate Sam Harris». Aziz forholder seg ikke slikt sett til at ordet «dialog» er en del av tittelen, og mener dialogformatet er overvurdert:

For all the paeans to dialogue in this book, the concept is itself overrated when dealing with politics and religion, which require a clash of minds and ideas in opposition; in other words, a debate. Worshipping the altar of dialogue is just another way of avoiding the difficult task of deep thinking and critical engagement (Aziz, 2015).

Denne motstanden mot dialog ser vi også hos Storhaug, som mener det ikke er hennes oppgave å bedrive dialog (Winther, 2016). Dette viser at det er stor motstand mot dialogen i det offentlige rom, da mange etterlyser debatt istedenfor. Hvis vi tolker Aziz i beste mening,

så kan det virke som om han egentlig etterlyser en *diskusjon*, når han henviser til «a clash of minds and ideas» (Aziz, 2015).

Aziz avslutter med å anklage Harris og Nawaz for å være pseudo-intellektuelle.

Harris inviterte Omer Aziz til sin podcast, fordi han mente at Aziz hadde misforstått boken og dens intensjon. Dette endte i hva Harris kalte «The Best Podcast Ever» som varer i fire timer uten at det oppnås noen form for enighet (Harris, 2016).

## 4.3 Hovedanalyse

### Innledende betraktninger

Det er ingen henvisninger teksten, og den gir seg heller ikke ut for å være en akademisk tekst. Dette kommer til uttrykk når Nawaz gjør noen estimater på prosenter tilknyttet kategoriseringer av muslimer, samtidig som han understreker at han ikke har noen empiri på disse estimatene. Den har imidlertid en side i slutten av boken med foreslått lesning, ment for å utdype temaene de går innpå i selve teksten. Helt i slutten av boken kommer det en stikkordsliste som er i overkant av syv sider lang, og som igjen gjør det relativt lett å slå opp de forskjellige temaene som tas opp. Boken er til dels pedagogisk lagt opp ved at forfatterne til stadighet definerer begreper de bruker, samt at Nawaz greier ut om særskilte temaer som Harris etterlyser mer informasjon om. Rollefordelingen er at Harris for det meste intervjuer Nawaz, samtidig som han tilføyer og utdyper temaer de går inn på i felleskap, men uten at dette ekskluderer Harris i å komme med lange betraktninger på temaet, og å diskutere med Nawaz.

### Kort og generell analyse av selve boken

Et underliggende tema for boken er hvordan å ha en ærlig samtale om islam. Spesielt venstresiden i internasjonal politikk blir kritisert for ikke å våge å ta opp ubehagelige problemstillinger. Oppblomstringen av *the regressive left* blir trukket frem som en særlig utfordring for en slik ærlig samtale om islam., og denne sidens berøringsangst er sentral i boken. Harris og Nawaz synes å lande på dialogen som den beste samtaleformen for dette formatet. Harris er likevel klar på at Nawaz blir en slags proxy som står mellom ham selv og

islamister, og det er muslimer som Nawaz han ønsker å støtte for at de igjen kan være med på å forandre den muslimske verden innenfra. Harris bekrefter også dette helt i starten av boken:

I'm not sure how much we agree about Islam or about the prospects for reforming the faith—and it will be useful to uncover any areas we diverge—but I want you to know that my primary goal is to support you (Harris og Nawaz, 2015, s. 1).

Utdraget røper også et annet underliggende tema i boken; nemlig behov for reform av islam, noe begge synes enige om at er nødvendig. Nawaz mener at den mest fornuftige veien fremover er å overbevise andre om at det ikke finnes én korrekt lesning av skrift, noe som ville være overkommelig å overbevise sunnier om (som er 80% av alle muslimer), siden de ikke har noe presteskap. Man må derfor forsøke å popularisere ideen om at konklusjoner folk gjør seg eller lesning av skrifter bare er én av mange mulige tolkninger. Dette vil dermed underminere påstanden om at islamistene er de som sitter på fasiten. Dette er bare deres måte å se verden på, og i fravær av én bestemt sannhet, er pluralisme det eneste alternativet mener Nawaz. Det er her det pragmatisk fokuset bør ligge, istedenfor å si at ateisme er den eneste intellektuelt rette fremgangsmåten for å komme frem til pluralisme, demokrati, menneskerettigheter osv. (Harris og Nawaz, s. 76-77). Denne tankegangen som Nawaz har rundt forskjellige tolkninger av skriften har jeg valgt å kalle for en tolkningspluralisme.

### 4.3.1 Kommunikasjonsform

Jeg vil i denne delen av oppgaven se på om *Islam and the Future of Tolerance* kvalifiserer for å bli kalt en *dialog*

Dag Hareides (2010) ovennevnte *fire samtaleformer* gir oss et innledende verktøy for å kategorisere samtaleformen til Harris og Nawaz

Boken kan i liten grad kalles for en *debatt* hvis vi følger Hareides definisjon. Hvis formålet til en av dem er å vinne debatten gjennom å «slå ned» motargumentene, så er det i så fall godt skjult i teksten.

Kriteriene for *diskusjon* blir imidlertid oppfylt. Boken skiller mellom sak og person. De er presise med definisjoner, og henviser til statistikk de begge bruker, noe som gir dem en felles plattform å diskutere utfra.

En *forhandling* kan det heller ikke sies å være, selv om partene gjerne ønsker enighet. De representerer imidlertid ikke to definerte grupper med interesser. Begrepet *forhandling* blir derfor ikke relevant i denne sammenhengen.

Kriteriene for begrepet *dialog* synes å bli oppfylt. Det virker å være tilstede en vilje til å forstå hverandre på flere plan. Det er også derfor bakgrunnshistorien til Nawaz blir viktig: den er med på å forklare hvorfor han tidligere var en politisk aktiv islamist. De virker også å være en vilje til å selv bli forandret, fordi Harris spør om Nawaz sitt syn på en mengde temaer. At Hareide beskriver dette som den mest risikable samtaleformen kan man se gjenspeile seg i kritikken både Harris og Nawaz har fått på hver sin kant, noe som tidvis ligner på anklagelser om å være «i seng med fienden», som vi ser med kritikken fra Aziz nevnt ovenfor (se s. 74).

Hvis vi ytterligere skal definere dialogen til Harris og Nawaz, så kan vi bruke Helge Svares (2006, s. 19) begrep *innsiktsdialog*. Boken kvalifiserer til å bli kalt en *innsiktsdialog* fordi man søker økt innsikt om et bestemt tema.

Hvis vi raskt rekapitulerer så ser vi at *Islam and the Future of Tolerance* både kan kalles en *diskusjon* og en *dialog*. Det er nærmere bestemt en *innsiktsdialog*. Kombinerer vi begrepene kan den derfor kalles for en *diskuterende innsiktsdialog*.

### **4.3.2 Nawaz sin forståelse av islam**

Utgangspunktet for Nawaz sin forståelse av islam i boken er at den er en religion på lik linje med andre religioner; det er hverken en krigens religion eller en fredens religion. Han mener at ingen (hellig) Skrift taler for seg selv (Harris og Nawaz, 2015, s. 5). Nawaz' fokuser derfor ikke på hva islam *er*, men heller på hvordan islam tolkes., med noen innvendinger fra Harris. Her henviser Nawaz til en filosofisk tradisjon innenfor islam som åpner for tolkning av Skriften, og for han er denne tradisjonen en del av islam. Denne åpningen for en tolkningspluralisme er derfor helt sentral for å forstå Nawaz sin *representasjon* av islam.

Den filosofiske tradisjonen Nawaz omtaler er Mu'tazila-skolen. Denne skolen stod sterkest under abbaside-kalifatet i Bagdad, opprettet i år 750 evt. Disse står i et motsetningsforhold til ash'arittene som tok over etter mu'tazila. Dette er to typiske posisjoner i muslimsk teologi. Mu'tazilittene så Koranen som «skapt» i tiden, selv om det var, noe som gav dem større handlingsrom for rasjonell etterprøving av teksten i Koranen (Leirvik, 2002, s. 108).

Nawaz bemerker at denne retningen, av politiske grunner, tapte mot de senere ash'arittene, som ser Koranen som «uskapt» og dermed satte en presedens for en mer bokstavtro tolkning.. Denne politiske kampen er også forklaringen på hvorfor de fleste muslimer tror at Koranen er «uskapt» og derfor det evige, bokstavelige gudsord mener Nawaz (Harris og Nawaz, 2015 s. 63).

Med dette in mente ser man dermed Nawaz sitt pragmatiske syn på islam komme til syne gjennom det han kaller *pluralism in scriptural reasoning*. Denne pluralismen baner vei for tanken om at det ikke er noen «korrekt» måte å tolke Koranen på (Harris og Nawaz, 2015, s. 76-77). Nawaz unngår i det store og det hele om hva islam er for ham rent personlig.

Det er et fravær av essensialisering av islam, og fortsetter vi videre med den ovennevnte kategoriseringen til Gilhus og Mikaelsson (2001, s. 19-20) er det også i liten grad spor av en *reduksjonistisk forståelsehorisont*. Nawaz betoning av tolkning gir imidlertid åpning for at Nawaz har en *hermeneutisk forståelsehorisont* når han behandler religion og islam, fordi han holder seg unna årsaksforklaringer, f.eks psykologiske årsaker for tro. Nawaz hopper helt over dette punktet og nærmer seg litteraturvitenskap – som Gilhus og Mikaelsson (2001, s. 21) nevner som en av flere nye retninger innenfor denne horisonten – ved at han stiller spørsmål ved både hvordan hellig tekst tolkes i overført betydning, og hvordan visse ord rent språklig er tolket feil, eksemplifisert ved Nawaz sin forklaring av alkoholbegrepet i islam (Nawaz og Harris, s. 90).

## **Kategorisering og forståelse av muslimer**

Nawaz gjør noen kategoriseringer for å klargjøre hva han mener med islamisme og jihadisme: i bunnen er islam, som er en religion. *Islamisme* er ideologien som søker å påtvinge en eller annen versjon av islam på samfunnet. Islamisme er derfor teokratisk ekstremisme. *Jihadisme* er å spre islamisme ved hjelp av vold. Jihadistisk terrorisme er å bevisst ramme sivile ved bruk av vold for å spre islamisme (Harris og Nawaz, 2015, s. 120) Nawaz er også kritisk til kategorisering «moderat muslim», og nyanser også her ved å heller benytte definisjonene islamist, liberal eller konservativ muslim (Harris og Nawaz, 2015, s. 30-32).

Disse faktorene, ved siden av Nawaz sine konsentriske sirkler (se s. 63), som settes opp på oppfordring av Harris viser at Nawaz ser muslimer som relativt komplisert gruppe. Nawaz

illustrerer denne kompleksiteten når han kommenterer den største gruppen i deres konsentriske sirkler, *konservative muslimer*:

Conservative Muslims can be very useful as allies against Islamism and jihadism, but they may oppose you on gender rights inequality, and in some cases, honor killings (...) we're currently faced with two entirely different challenges – facing down Islamism and jihadism, and advancing human rights and democratic culture on the other. Conservative Muslims may be our allies for the former but not the latter. This puts reform-minded liberal Muslims in a really, really difficult situation (Harris og Nawaz, 2015, s. 26-27).

### **Nawaz sitt syn på debattklimaet: *regressive left* satt i kontekst**

Sentralt i diskursen hos Nawaz ligger forestillingen om at deler av venstresiden har sviktet sine liberale prinsipper i samtalen rundt islam. Denne delen av venstresiden kaller han for *den regressive venstresiden* (*the regressive left*: se egen begrepsavklaring).

Nawaz mener den *regressive venstresiden* lider av en «orientalistisk fetish» i at de har mangelfulle beskrivelser av minoriteter og ved at de behandler dem som en homogen gruppe som de mener er mer kulturelt «autentisk». Dette stemmer også overens med Nick Cohens syn (se s. 74). Dette mener han er en form for identitetspolitikk som er med på stakkarsliggjøring, ved at man har en setter en lavere standard noen grupper: «In holding «native» communities to lesser—or more culturally «authentic»--standards, they automatically disempower those communities» (Harris og Nawaz, 2015, s. 49-50)

Uttrykket *regressive left* er en del av en større tendens hvor flere som tradisjonelt er å finne på venstresiden bedriver en kollektiv selvkritikk,

Venstreaktivist og feminist Maryam Nawazie etterlyser også at venstresiden må evne å bedrive religionskritikk mot islam på samme måte som de tradisjonelt har gjort mot andre religioner, og ser ingen forskjell mellom buddhistiske fundamentalister i Myanmar, jødiske bosettere i palestinske FN-godkjente områder, «det kristne høyre» i USA og islamistisk ekstremisme. Hun mener at i britisk samfunnsdebatt så er konsensusen at islamkritikk blir tolket som «intolerant og hatefullt». Namazie hevder at mange på venstresiden – pga. identitetspolitikk – mener at dette er et gyldig argument, noe som igjen fører til at ytre høyre får en lettere jobb med å knytte islam og vanlige muslimer til ekstremisme. Løsningen for Namazie er å samle seg rundt et



sekulært samfunn hvor alle blir anerkjent som likeverdige individer. Shabana Rehmam, styremedlem i Sekulær Feministisk Front (SeFF) mener Namazie representerer – i likhet med SeFF – en balansert venstreside, opptatt av trosfrihet og solidaritet, og berømmer at Namazie evner å gå etter både høyreekstremismen og islamismen (Castello, 2017b)

I *What's left?: How Liberals Lost Their Way* fra 2007 lufter Nick Cohen sin frustrasjon over det han mener er tendensen til at store deler av venstresiden ikke ærer sine liberale prinsipper når det kommer til islam:

Why is it that apologies for a militant Islam which stands for everything the liberal-left is against come from the liberal left? (...) After the American and British wars in Bosnia and Kosovo against Slobodan Milosevic's ethnic cleansers, why were men and women of the Left denying the existence of Serb concentration camps? (Cohen, 2007, s. 9-10)

Cohen var også delaktig i 2006 da en samling britiske akademikere, journalister og aktivister på venstresiden ga ut et manifest kalt *The Eustion Manifesto* (2006). Dette hevdet de var en reaksjon på at mange som tradisjonelt ble sett for å tilhøre venstresiden, hadde forlatt venstresidens prinsipper. De kritiserte deler av venstresidens overforenklede anti-imperialistisk holdning, som overskygget viktigere kjerneverdier. Dette er verdier som demokrati, menneskerettigheter, solidaritet med de som er utsatt for tyranni.

Denne kritikken er med andre ord ikke ny, men Nawaz sitt begrep virker å ha revitalisert argumentene til eksempelvis Cohen.

Nawaz problematisere også bruken av islamofobi-begrepet:

«Islamophobia» is a troubled and inherently unhelpful term. Yes, hatred of Muslims by neo-Nazi-style groups does exist, and it is a form of cultural intolerance, but that must never be conflated with the free-speech right to critique Islam. Islam is, after all, an idea; we cannot expect its merits or demerits to be accepted if we cannot openly debate it (Harris og Nawaz, 2015, s. 88)

Ytringsfrihet og religionskritikk er dermed viktig for Nawaz, som han mener knebles av både den regressive venstresiden og av islamister.

### **4.3.3 Nawaz' type islamkritikk**

Nawaz sin kritikk en muslimsk intern kritikk. Nawaz er også åpenbart reformorientert og snakker som flere andre reformorienterte om en tolkningspluralisme, og skriver seg derfor inn i en muslimsk reformorientert diskurs.

Gå vi tilbake og ser på våre innledende kategoriseringer, så er representerer Nawaz mer en moralsk kritikk ved å kritisere rigide og bokstavtro tolkninger av islam. Det er likevel intellektuelle aspekt ved hans moralske kritikk, fordi han ved siden av å snakke varmt for tolkningspluralisme, også stiller kritiske spørsmål rundt bokstavelige tolkninger fra konservativt hold ved å hevde at den bokstavelige tolkningen er feil – hva Nawaz kaller for *vacuous literalism*, som innebærer å ikke ta hensyn til konteksten når man leser en tekst. Dette intellektuelle aspektet ved hans moralske kritikk er likevel innenfor rammene av at Koranen ansees som en hellig tekst, og derfor et stykke unna Russells opprinnelige mening med intellektuell kritikk, men i likhet med Russell så pekes det på en tilsynelatende logisk brist i en bestemt oppfatning av virkeligheten.

Nawaz kritikk har solid forankring i en liberal islamkritisk diskurs fordi han vektlegger en frihet hos alle til å tolke islam som de ønsker, og forutsetningen for dette er en høy grad av individuell frihet og religionsfrihet. Hans kritikk rammer særlig de autoritære formene av islam som islamister og jihadister representerer. Dette sees i sammenheng med den allerede nevnte tolkningspluralismen Nawaz stiller seg bak.

Det er lite nykonservative elementer hos Nawaz, rent bortsett hans kritikk av *regressive left*. Dette er også et element i høyrepopulistisk kritikk, men Nawaz argumenterer fra et vesntrerealistisk standpunkt .Hans kritikk av den regressive venstresiden handler først og fremst om en venstreside som ikke lenger er tro mot sine liberale idealer. Kritikken av det politiske korrekte i høyrepopulismen er mer forankret i motforestillingen mot en politisk korrekt elite. Kategoriseringene til Nawaz av muslimer betoner også det komplekse med gruppene innenfor den muslimske verden. Eksempelvis blir det poengtert at konservative muslimer – den største gruppen – er kompleks, og kan ende opp med både å støtte og fornekte menneskerettigheter (Harris og Nawaz, 2015, s. 26). Dette taler for at Nawaz sine kategoriseringer er mer nyanserte enn hva vi finner i fiendebildene som kjennetegner en høyrepopulistisk diskurs.

Dette nyanserte synet som tar innover seg at muslimer er en kompleks gruppe taler også for at Nawaz faller inn under en venstre realistisk diskurs, ved at en mer kompleks analyse står i direkte kontrast til den populistiske, som i stor grad generaliserer i sin analyse av muslimer.

Nawaz synes også å være knyttet til den mer generelle religionskritikken fra opplysningstiden. Med unntak av den rasjonalistiske kritikken, som Nawaz holder seg unna, sporer man hos ham en *modernistisk* kritikk av autoritære religionsformer som også er tilstede i den liberale kritikken, og det er åpenbart at Nawaz mener denne autoritære formen er til hinder for sosiale og politiske fremskritt. Nawaz nevner flere ganger at tolkningspluralisme fører til toleranse og demokrati og videre til sekularisme og menneskerettigheter (Harris og Nawaz, 2015, s. 105). Hans moralske kritikk rammer den samme autoritære formen for voldelig og undertrykkende religion som i opplysningstiden så i lys av religionskriger i Europa. Nawaz bruker dermed deler av opplysningstiden sin religionskritikk – som først og fremst var myntet på kristendommen – til å kritisere autoritære, undertrykkende og voldelige uttrykk innenfor islam. Hans kritikk blir dermed forankret i opplysningstidens religionskritiske tradisjon.

Nawaz kan knyttes til en *feministisk innenfra-kritikk*, ved hans fokus på tolkningspluralisme, noe vi gjenkjenner hos Wadud og hennes hermeneutiske tolkningsmodell.

Den mest åpenbare kategorien for Nawaz er den muslimske reformorienterte diskursen, hvor bokstavtro og rigid tolkning av islam kritiseres. Hans begrep tolkningspluralisme, passer som svært godt til de hermeneutiske perspektivene som er med på å definere diskursen.

## 4.4 Sam Harris' religionsforståelse

Harris nedtoner sin intellektuelle religionskritikk i *Islam and the Future of Tolerance*, så her må oppgaven gjøre et unntak å strekke seg etter annen litteratur, selv om det i hovedsak er religionsforståelsen i de aktuelle bøkene som undersøkes. Harris er en profilert ateist, og det er nesten forventet at publikum har noe kjennskap til hans religionsforståelse før man leser hans samarbeidsprosjekt med Maajid Nawaz.

Harris ser først og fremst religiøs tro som en del av et selvbedrag, og peker på hva han mener dette selvbedraget i ytterste konsekvens kan føre til ved å avfeie påstander om at flykaprerne

11. september 2001 ikke var dypt troende (Harris og Nawaz, 2015, s. 42). Han utdyper dette synet i boken *The End of Faith*:

The men who committed the atrocities of September 11 were certainly not “cowards,” as they were repeatedly described in the Western media, nor were they lunatics in any ordinary sense. They were men of faith—*perfect* faith, as it turns out—and this, it must finally be acknowledged, is a terrible thing to be. (Harris, 2005, s. 67)

Harris argumenterer med en blanding av filosofi og vitenskap (han har en bachelor i filosofi og en doktorgrad i nevrovitenskap) og omtaler ofte de kognitive aspektene ved religiøs tro. Tro settes inn i en evolusjonsbiologisk sammenheng:

It was probably the capacity for movement, enjoyed by certain primitive organisms, that drove the evolution of our sensory and cognitive faculties (...) In adaptive terms, belief has been extraordinary useful. (...) Beliefs are *principles of action*: whatever they may be at the level of the brain, they are processes by which our understanding (and misunderstanding) of the world is represented and made available to guide our behaviour (Harris, 2005, s. 52).

Harris peker også ved problemet rundt gruppetenkning som en naturlig konsekvens av religion, og mener at en av problemene med religion er at det skaper en lojalitet til inngruppen og en fiendtlighet til ut-gruppen, selv om medlemmer av ens egen gruppe oppfører seg som psykopater (Harris og Nawaz, 2015, s. 11).

Dette ved siden av filosofiske tankeeksperimenter kjennetegner Harris sin grunnleggende og generelle religionskritikk, og religion kan dermed forstås utfra biologiske, psykologiske og sosiologiske faktorer Dette stemmer godt overens med hva Gilhus og Mikaelsson (2001, s. 19-20) kaller for en *reduksjonistisk forståelseshorisont*. Harris passer slikt sett godt i selskap med Karl Marx og Sigmund Freud, og kanskje spesielt Freud som så religion som en kollektiv nevrose. Harris kognitive teorier rundt religion knytter han enda nærmere denne reduksjonistiske forståelseshorisonten. Tro (*belief*) er prinsipper for igangsettelse (*action*), skriver Harris ovenfor, og Gilhus og Mikaelsson (2001, s. 20) påpeker at kognitive teorier om religion er det siste tilskuddet til den reduksjonistiske forståelseshorisonten. Ifølge denne forståelsen tyr folk til religiøse forestillinger fordi de er oppsiktsvekkende og derfor fester seg lett til hukommelsen. Det er underliggende og uuttalte kognisjonsmønstre som danner rammer for hvordan religiøse ideer utformes og struktureres i den menneskelige psyke.

Harris er kritisk til argumentet om at islam er en fredelig religion (a religion of peace) som har blitt kapret av fundamentalister, og mener at Vesten er i krig med islam: vi er i krig med visjonen om livet som er foreskrevet i Koranen, og videre utdypet i hadith. En fremtid hvor muslimer og kristne ikke står på kanten av å utslette hverandre, er en fremtid hvor muslimer – i likhet med kristne – har lært seg å ignorere sin religiøse kanon (Harris, 2005, s. 109-110)

Vi ser dermed er etterlysning av en reform, men at Harris, som en kritiker av islam, mener at den bokstavelige tolkningen av Koranen og Hadith er den største utfordringen i den muslimske verden. Harris er slikt sett enig med Nawaz om at det er måten Koranen leses på som er problemet, men som ellers blant de såkalte ny-ateistene mener Harris at det største problemet er at selve teksten er umoralsk og uten rot i virkeligheten. Når Harris så går inn i en dialog med Nawaz ser det ut som om han legger igjen mye av sin teoretiske forståelse av religion, og islam spesielt, og går inn for å ha en samtale om hvordan man møte utfordringene med islam fra et pragmatisk perspektiv. I denne sammenhengen blir Harris' religionsforståelse sekundær, fordi innholdet i den pragmatiske debatten er svært langt unna debatten rundt guds eksistens.

Harris påpeker i boken med Nawaz det han mener er en politisk korrekt mytologi (political correct mythology) og mener bl.a. at korstogene på slutten av tusentallet og utover var primært en respons på 300 år med jihad forut for disse korstogene, og at muslimsk triumfering og intoleranse (Muslim triumphalism and intolerance) strekker seg langt tilbake i historien. Når muslimske hærstyrker ble stoppet utenfor Wiens porter i 1683, hadde verden vært vitne til tusen år med jihad, som hadde spredt islam fra Portugal og Kaukasus helt over til både India og nedenfor Sahara. Harris nevner muslimsk slavehandel av europeere mellom 1600 og 1800 tallet. Han setter det i sammenheng med Europas herjinger og konkluderer generelt religionskritisk: « We can make such comparisons (...) but the general reality was of a world absolutely suffocated by religious stupidity and violence». Harris poeng er at jihad og hat mot vantro ikke er et moderne fenomen, og knytter denne forhistorien til volden i Midtøsten i dag (Harris og Nawaz, 2015, s. 99-102).

## **Problemet med venstresiden**

Også i *The End of Faith* – opprinnelig utgitt i 2004 – ser vi en kritikk av venstresiden, og det henvises til Paul Berman frase *Liberalism of denial*. Dette uttrykket henviser til liberale tenkere som ute av stand til å gjenkjenne terror for hva det egentlig er. *Liberalism of denial*

*knyttes til* franske sosialister på 30-tallet som utviste en merkelig form for selvbedrag i at de ikke forstod faren fra nazi-Tyskland ved at de anklaget sin egen stat og landets krigsindustri for å yppe til krig. Berman mener at den samme typen ønsketenkning og skepsis til egne motiver («self doubt») har økt i styrke etter 11. september, 2001, og dette kommer i form av å kritisere sin egen stat pga. fremveksten av muslimsk terrorisme (Harris, 2006, s. 134).

Når Harris kritiserer venstresiden, rettes skytset ofte mot Noam Chomsky som mener at USA også er en terroriststat, med sine mange overgrep rundt omkring i verden. Harris er enig i at amerikansk utenrikspolitikk opp gjennom årene har krevd mange menneskeliv, men at spørsmålet om *intensjon* skiller USA fra eksempelvis islamistiske terrorister. Harris mener Chomsky glemmer å stille seg selv følgende spørsmål: Hva var intensjonen fra amerikanske myndigheters hold når de sendte cruiseraketter mot farmasifabrikken Al-Shifa i Sudan i 1998? Var Clinton-administrasjonen intensjon å drepe så mange sudanere so mulig, eller var målet å ødelegge en Al Qaeda fabrikk som angivelig produserte kjemiske våpen? Harris mener at denne forskjellen i intensjon mellom den amerikanske stat og f.eks. Al Qaeda gjør at Chomskys forsøk på å sidestille 11. september med amerikanske intervensjoner i den senere tid ikke henger sammen. De to gruppene opererer i to vidt forskjellige moralske landskap, mener Harris (2006, s. 141).

Vi ser med dette at Harris – dog med et litt annet utgangspunkt enn Nawaz – har en forhistorie med å både kritisere bokstavelige tolkninger av hellig skrift, sammen med en kritikk av venstresiden.

Ser man på forskjellen mellom Harris' tidligere kritikk (i større grad intellektuell) og hans bok med Nawaz (i større grad moralsk) viser det seg at trekk ved representasjonen til Harris ikke er like bestandige, ved at han justerer sin kritikk i henhold til bokens tema. Jeg knytter derfor dette til Neumanns begrep *lagdeling* (se s. 10).

#### **4.4.1 Harris' type islamkritikk**

Harris blir sammen med filosofen Daniel Dennet, evolusjonsbiologen Richard Dawkins og journalisten Christopher Hitchens ofte plassert inn i kategorien «ny-ateister». Hans innvendinger mot islam springer ut av en mer generell religionskritikk, i likhet med de tre andre, for så å ende i en spesifikk kritikk av islam. Det er ikke en spesiell kritikk på samme

måte som hos Storhaug, på grunn av hans generelle utgangspunkt, men Harris er klar på at islam er den største utfordringen sammenlignet med andre religioner. Denne «bølgen» av ny-ateisme kom som en konsekvens av hendelsene etter 11. september, og man kan derfor noe generelt si at denne ateismen ble reaktualisert etter at terror fra islamske jihadister økte i frekvens. Han skriver seg dermed inn i en ateistisk islamkritisk diskurs.

Harris generelle religionskritikk er helt i tråd med kritikken fra opplysningstiden, ved å til vanlig utøve en rasjonalistisk, en modernistisk og en moralsk kritikk. I samtalen med Nawaz nedtoner Harris sin rasjonalistiske kritikk, og dette kan ses på som en del av bokens oppdrag i å føre en dialog. Til vanlig bedriver Harris både en intellektuell og en moralsk kritikk av religion, i henhold til Russells kategorisering. Hans spesielle kritikk av islam følger dermed Hitchens ovennevnte logikk, om at en kritikk av én er en indirekte kritikk av dem alle. Denne generelle kritikken mot autoritære former for religion går hånd i hanske med den liberale kritikken, som peker på at den individuelle friheten innskrenkes.

Det er nykonservative elementer hos Harris. Det ovennevnte skillet i intensjoner mellom vestlige intervensjoner og muslimske terrorister som Al Qaida (med henblikk på Harris' religionsforståelse) kan sees som et forsvar for at vesten kan intervensjonere i muslimske land. Harris var på den annen side ikke en tilhenger av intervensjon i Irak, men har argumentert for invasjonen av Afghanistan. I et intervju hos Dave Rubin (Rubin Report) kritiserer han den neokonservative forestillingen om nasjonsbygging, en strategi som har vist seg å ikke være bærekraftig (The Rubin Report, 2015)

Harris deler kritikken av det politiske korrekte med høyrepopulistene og de nykonservative, men hans kritikk av det politisk korrekte har samme opphav som hos Nawaz: den kommer i form av en intern venstrekritikk av hva de anser som venstresidens manglende evne til å stå opp for liberale prinsipper, som også setter Harris inn i en venstrerealistisk diskurs, (også ved å anerkjenne kompleksiteten i situasjonen). Det er og en tendens til hva Leirvik kaller for «friskmeldingen» av kristendommen (se s. 21), eksempelvis ved å kommentere islams negative fokus på de som ikke tilhører samme religion, som Harris mener er langt mer utbredt i islam enn i kristendommen (og jødedommen) (Harris og Nawaz, 2015, s. 83) Det er derfor elementer av en humanetisk islamkritisk diskurs hos Harris.





## 5 Konklusjoner

Avslutningsvis vil oppgaven fremheve de viktigste observasjonene i oppgaven. Her vil jeg sammenfatte observasjoner fra sammendragene og analysene.

### Stil og kommunikasjonsform

Storhaugs bok uttrykket til en *monolog* fordi den bl. a. fortøner seg som et innlegg i en debatt, og i at hun *formaner* i boken og det påfølgende intervjuet. Hun ønsker å definere hva hun mener er problemet med islam. Derfor loser hun oss gjennom deler av islams historie, og forteller oss videre hvordan hun mener muslimer kan kategoriseres på bakgrunn av denne historien. Hennes personlige skrivestil og engasjement, ispedd akademiske elementer, gjør at man blir lett «revet med» av Storhaugs forståelse av islam.

Harris og Nawaz sin bok kan kategoriseres som en *diskuterende dialog*. De gjør begge et poeng ut av at de ikke er enige om alt, men takker likefullt for muligheten til å ha dialogen. Boken preges av en akademisk presisjon, selv om den ikke gir inntrykk av å være en akademisk tekst, i at de forsøker å være nyanserte i sine kategoriseringer av muslimer. Nawaz er hovedperson, og vi får også med hans personlige historie. Boken har i likhet med Storhaugs bok et ønske om å definere hva de oppfatter som problematisk med islam, men har et større fokus på pragmatiske løsninger enn Storhaug, noe som er med på å understreke koblingen til dialogformatet.

### 5.1 Første problemstilling

- 1) *Hvilken religionsforståelse har forfatterne/bøkene, og gjenspeiles dette i kategoriseringen av muslimer?*

I Storhaugs bok kommer det tidlig et skille mellom Mekka-islam og Medina-islam, hvor Mekka-perioden til Muhammad representerer den milde og omgjengelige formen av islam, mens Medina-perioden representerer den voldelige siden av islam. Dette preger hele religionsforståelsen til Storhaug med hensyn til islam, og gjør at religionen deles opp en «snill» utgave og en «slem» utgave. Storhaug forklarer konteksten for dette med at Muhammed var i forskjellige politiske posisjoner på de to stedene, og utfra dette – med statistisk hjelp fra Bill Warner – kommer Storhaug frem til at «islam er i sin grunnholdning

ikke tolerant». (Storhaug, 2015, s. 23). Prinsippet om abrogering gjør at islam fremstår nesten helhetlig som intolerant for Storhaug.

Denne oppdelingen av Mekka og Medina tar Storhaug med seg når hun kategoriserer muslimer. Med tilsynelatende utgangspunkt i Ayyan Hirsi Alis tredeling; *Mecca Muslims*, *Medina Muslims* og *modifying Muslims*, nedtoner Storhaug den siste kategorien til Hirsi Ali og oppretter heller til dikotomien *Mekka- og Medina-muslimer*. Denne kategoriseringen virker svært generell, og lite nyansert. Oppgaven har argumentert for at denne inndelingen er en form for essensialisering av muslimer, fordi alt hva en muslim foretar seg sees i forhold til islam.

Siden Harris først og fremst spør Nawaz om hans syn på kategorisering av muslimer, er det Nawaz sin religionsforståelse som har vært av størst interesse for oppgaven, og derfor for konklusjonen. Vi kan likevel nevne at hos Harris representerer islam et svært problematisk livssyn, og hans grunnforståelse av islam er ofte svært lik Storhaugs. Harris gjør likevel en vending fra sin tidligere fordømmelse av religionen, til å innta et i større grad praktisk perspektiv i dialogen med Nawaz. En generell observasjon er at i løpet av teksten slår Harris tidvis over på en «ateistisk autopilot», og lufter sin frustrasjon over islam.

Hos Nawaz er tolkning sentralt i hans forståelse av religion, og han unngår å svare på hva islam betyr for ham personlig. Hans forståelse av islam er den kan tolkes i flere forskjellige retninger, og at en bokstavelig lesning av teksten ikke nødvendigvis gir en forståelse av hva essensen av islam er. Hans begrep tolkningspluralisme (*pluralism in scriptural reasoning*) er dermed det mest sentrale aspektet ved han religionsforståelse.

Ved å anerkjenne at det finnes mange forskjellige måter å tolke Skriften på, blir nødvendigvis de som tror på denne Skriften – muslimerne – en relativt kompleks gruppe mennesker. Nawaz sin kategorisering av muslimer står i stor kontrast til Storhaug sin, ved at den først og fremst nyanserer istedenfor å generalisere, og gjenspeiler også tankesettet knyttet til tolkningspluralisme.

Harris og Nawaz sin oppdeling i konsentriske sirkler tegner et bilde av muslimer som en variert gruppe. Dette understrekes når Nawaz tar for seg undergruppen *konservative muslimer* og poengterer at disse potensielt kan være med på å støtte reformorienterte krefter i kampen mot islamisme og jihadisme, men samtidig ende opp med å motarbeide menneskerettigheter og demokratisering. Når Nawaz skriver at denne gruppen *kan (may)* hjelpe oss med det første,

men ikke det andre (Harris og Nawaz, 2015, s 27) understreker han ytterligere kompleksiteten i denne undergruppen.

Gruppen Nawaz kaller for konservative muslimer, stemmer mest overens med Ayaan Hirsi Alis kategori *Mecca Muslims*: en relativt variert gruppe, men som man potensielt kan ha strategiske allianser med. Dette tilsvarer ikke Storhaugs bruk at uttrykket *Mekka-muslimer*, som er en del av hennes todeling av muslimer mellom de «slemme» *Medina-muslimene* og de «snille» *Mekka-muslimene*.

Begge bøkene peker på også på en stakkarsliggjøring av muslimer som de mener er lite konstruktiv og til dels rasistisk.

### **Oppsummering**

Storhaug deler islam inn i to klare kategorier. Dette gir henne oversikt, men gjør at hun mister nyanser. Storhaugs grove oppdeling peker også i retning av en essensialisering av muslimer, fordi alt de foretar seg knyttes opp til islam.

Harris og Nawaz – med Nawaz i førersetet – nyanserer både i tolkninger av islam og i sitt syn på muslimer. De betoner i likhet med Storhaug at det er en rekke utfordringer knyttet til temaet. Harris og Nawaz mener at de fleste av disse utfordringene må løses internt blant muslimer. Storhaug mangler dette perspektivet, ved å bl.a. ikke aktivt søke strategiske allianser i sin bok. Dette pga. hennes pessimisme med henblikk på en reform i islam.

## **5.2 Andre problemstilling**

- 2) *Er det temaer som går igjen, og i så fall, hvilken tilnærming har boken til Harris og Nawaz til disse sammenlignet med boken til Storhaug?*

### **Radikalisering og voldsaspektet i islam**

Storhaug og Harris knytter radikalisering og vold til islams historie ved å hevde at det ikke er noen tilfeldighet at vi ser denne adferden hos muslimer. Begge to referer til og mener at korstogene var en motreaksjon på muslimske hærtog mot Europa og kristen sivilisasjon, og mener derfor at volden vi ser i midtøsten i dag er en naturlig følge av dette (se Harris s. 68 og 85, og Storhaug s. 38). Storhaug illustrer dette gjennom hennes bruk av begrepene Medina-

islam og *Medina-muslimere*, og mener at for disse gruppene har lite forandret seg, noe som for Storhaug viser at dette ikke er et tilbakelagt stadium av islams historie. Dette blir ytterligere illustrert gjennom historier om norske fremmedkrigere fra Lisleby (se s. 32).

Storhaug og Harris mener derfor begge to at muslimer ikke har tatt et oppgjør med sin egen tidligere voldskultur, og setter det i sammenheng med vold i muslimsk-befolkede land i våre dager.

Alle tre er enige om at dette er dypt problematisk, men Nawaz sin posisjon er at dette er et tolknings spørsmål jamfør hans begrep tolkningspluralisme. Nawaz ser i denne tankegangen en mulighet til reform i islam. Harris fremstår her som mer pessimistisk, men understreker at han støtter Nawaz i hans prosjekt.

## **Reform**

Denne ovennevnte støtten fra Harris bringer oss over i reformtemaet hos Nawaz. I samtalen med Nawaz tar Harris av og til rollen Storhaug ville ha hatt, men Storhaug ser ingen reformløsning i sikte, og gjør også et poeng ut av dette ved å utlate Hirsi Alis tredje kategori (se s. 57) og søker dermed ikke strategiske allianser. Denne forskjellen understrekes når både Nawaz og Storhaug kommer inn på mu'tazila og ash'ari-retningene i islamsk filosofi. Nawaz trekker frem den mildere mu'tazila-retningen som et tegn på islam er i stand til å ha moderate tolkninger, til tross for at ash'arittene vant den politiske kampen. Storhaug bruker det samme eksempelet til å fortelle oss at kampen om et moderat islam allerede er tapt. Dette forskjellen bekreftes ytterligere med de forskjellige kommunikasjonsformene bøkene opererer med. Storhaug bedriver monolog, mens Harris og Nawaz fører en *diskuterende dialog*.

## **En ærlig samtale: Berøringsangst fra politikere og den regressive venstresiden**

Harris og Nawaz er samstemte i sin kritikk av deler av venstresiden, hva Nawaz kaller for det regressive venstre. Storhaug bruker ikke et slikt begrep, men hun har en lignende argumentasjon: Trine Skei Grande, Audun Lysbakken og Jonas Gahr Støre får kritikk for å ha en naiv holdning og for å raskt trekke paralleller mellom kritikk av islam og islamofobi og rasisme (Grande), samt å bagatellisere problemet med islamister ved å si at de er like marginale som høyreekstremister (Lysbakken). Storhaugs kritikk rettes også mot

høyrepolitikere som Børge Brende og Kåre Willoch (se s. 51), og går dermed på tvers av politiske skillelinjer. Hun mener de er naive i deres syn på islam.

Alle kritiserer Obama og Nawaz kaller Obamas motvilje til å koble islamisme til islam for *Voldemort effekten* (*The Voldemort effect*) (se s. 70). Her er Nawaz inne på et tema som han og Harris kommer innom flere ganger i boken: at ved å ikke ha en ærlig diskusjon om islamismens negative påvirkning, så ender man opp med å nøre opp under høyrevridde og høyreekstreme krefter (og andre «galninger» på høyresiden), som dermed får monopol på debatten (se s. 66). Storhaug peker på den samme berøringsangsten hos Obama (se s. 35), og at et europeisk skyldkompleks har resultert i at en politisk korrekt elite på denne siden av Atlanteren har tvunget et selvhat på europeerne, som igjen gjør det utfordrende å kritisere andre kulturer.

Det er dermed en overordnet etterlysning av å ha en ærlig samtale om islam. Dette ligger sentralt i Nawaz sitt regressive venstre-begrep, og i Harris sin venstrekritikk som er mer eller mindre lik Nawaz sin, ved å påpeke at de regressive ikke evner å ha denne samtalen. Storhaug etterlyser også denne ærlig samtalen (se s. 33 og 35) som hun mener mange politikere og akademikere er ute av stand til å ha. Dette kommer også til uttrykk ved at alle tre forfattere kritiserer islamofobi-begrepet.

## **Personlig engasjement**

Nawaz og Storhaug deler et personlig engasjement. Dette utelukker ikke at Harris er engasjert, men Harris har et utenfra-perspektiv i større grad enn Storhaug, og holder seg mer til «tørr» analyse istedenfor å aktivt oppsøke personer eller steder som representerer kritikkverdige forhold koblet til muslimske samfunn. Nawaz er født inne i en hverdag hvor spørsmål rundt islam hele tiden har vært aktuelle, og han beskriver også sin personlige reise inn i ekstremisme og ut igjen. Storhaug går aktivt inn for å forstå hvordan spesielt kvinner opplever islamsk praksis. Storhaug har derfor ikke et utelukkende utenfra-perspektiv, fordi hun tilegner seg kunnskap ved å sette seg selv inn i historien hun forteller. Dette gir både Nawaz og Storhaug kredibilitet, fordi de har sett på egenhånd hvordan de aktuelle forhold utspiller seg.

## **Feminisme**

Man må heller ikke gå grundig gjennom Storhaugs tidligere forfatterskap (som oppgaven er kort innom i teoridelen, se s. 93) for å se hennes årelange og engasjement for muslimske kvinner. *Islam. Den 11. landeplage* er intet unntak, og hennes personlige engasjement tar form i av at hun formidler kvinners perspektiv på hva som oppleves som problematiske aspekter ved islam. Det feministiske aspektet ved hennes islamkritikk er åpenbar, og kommer i form av personlige møter med kvinner i Pakistan, Malmø og Norge. Det er også gjennom disse personlige skildringene av kvinner i nød at Storhaug får frem den mest følelsesladde kritikken av islam. Her peker hun på hva hun mener er problemet, gjør så en analyse av det (islam), for så å komme med forslag på hvordan man kan løse disse problemene i Aftenposten (Ruud og Stokke, 2016). Kvinners rettigheter er også et underliggende tema hos Harris og Nawaz, men ikke eksplisitt tema. Vi ser imidlertid at Nawaz' tolkningspluralisme har gjenklang i Amina Waduds feministiske tolkning av islam (se s. 14).

## **Islams syn på jøder**

Dette er et relativt stort tema hos Storhaug og hun behandler det i kap. 8, når hun refererer til at jødeforfølgelser på ny skjer i Europa. Storhaug mener at til og med *Mein Kampf* av Adolf Hitler er mindre negativ til jøder enn hva islam er. Jødeforfølgelse er ikke nevneverdig tilstede hos Harris og Nawaz.

## **Sivilisasjonskamp**

Harris bruker en krigsretorikk tidligere når han i *The End of Faith* fra 2005 beskriver islams forhold til vesten, og mener at det blir ikke fred før muslimene har lært å ignorere sin religiøse kanon (se s. 80). Hos Storhaug er dette et hovedtema, og sentralt i hennes budskap til leseren. Hun mener det er en sivilisasjonskamp på gang, og alle hennes ovennevnte temaer kan mer eller mindre rammes inn dette tankesettet. Boken rammer det også fysisk inn ved at prologen heter: *Vi står på ny midt i en sivilisasjonskamp* (se s. 32), og at avsluttende kapittel har tittelen *Den tredje jihaden* (se s. 39) og hun mener at vi allerede er under et angrep. Vi blir fortalt at sivilisasjonskampen er godt i gang, og Storhaug avslutter boken med advarsler og dystre spådommer om Europas demokratiske fremtid.

Pessimismen deler hun delvis med Harris, men i dialogen med Nawaz forlater Harris den ovennevnte krigsretorikken fra hans tidligere bok, og endrer tonen til å bli en forsiktig

optimist., som kommer til uttrykk i hans støtte til Nawaz og reformorienterte som ham (se s. 77).

## Oppsummering

Alle tre peker på en berøringsangst rundt temaene islam og muslimer, og mener at voldsaspektet i islam ikke blir gitt nok oppmerksomhet. Det er flere felles temaer hvor deres respektive analyser kommer til forskjellige konklusjoner, men det er en konsensus om at liberale verdier er under press fra bokstavtro tolkninger av islamsk hellig Skrift.

## 5.3 Tredje problemstilling

### 3) *Hvilke islamkritiske diskurser skriver aktørene/bøkene seg inn i?*

Maajid Nawaz skriver seg hovedsaklig inn i en muslimsk reformorientert diskurs. Han bedriver en moralsk kritikk som henter argumenter fra en liberal islamkritisk diskurs. Hans tilknytning til den venstrerealistiske diskursen kommer til uttrykk gjennom hans nyansering av både islam og muslimer.

Sam Harris har gått fra å ha elementer fra en nykonservativ islamkritisk diskurs (*amerikansk nykonservatisme*) til å heller passe inn i en venstrerealistisk islamkritisk diskurs. Dette gjennom en økt grad av nyansering i hans argumenter, samt en nedtoning av krigsretorikk. Hans argumenter kommer i all hovedsak fra en liberal islamkritisk diskurs, men han har fortsatt den intellektuelle og moralske brodden fra den ateistiske islamkritiske diskursen, som bygger på en generell islamkritikk. Det er mye likt mellom den ateistiske og den humanetiske, men Harris kritikk er ikke livssynsbasert, som delvis ekskluderer ham fra den siste.

Hege Storhaug har argumenter fra en feministiske og en liberal islamkritisk diskurs, men hennes grove inndeling og tendens til bruk av fiendebilder setter henne nærmest en høyrepopulistisk islamkritisk diskurs. Man kan også spore en kritikk av eliten som også stemmer overens med denne diskursen. Det er også flere elementer ved den (norske) nykonservative islamkritiske diskursen som stemmer overens med hennes islamkritikk, bl. a. sensureringselementet, som denne oppgaven har valgt å kalle en form for intervensjon. Denne sistnevnte sensureringen gjør at flere liberale elementer faller bort fra hennes islamkritikk fordi det går delvis på tvers av religionsfrihet. Hennes sarkasme kan knyttes til en ateistisk

islamkritisk diskurs, men den intellektuelle kritikken er nedtonet, selv om hun hevder hun ikke har noen tro

### **Oppsummering**

Vi ser at det ofte er flytende overganger mellom diskursene, og de er heller ikke ment som absolutte kategorier. De islamkritiske diskursene er imidlertid nyttige for å identifisere en rekke argumenter som går igjen hos de forskjellige aktørene, og dette har vært oppgavens primære mål for den siste problemstillingen.

### **Avsluttende betraktninger**

Det er først og fremst kategoriseringene av islam og muslimer, og forslag på løsninger som skiller de to bøkene fra hverandre. Harris og Nawaz undersøker potensialet for reform via en dialog, mens Storhaug uttrykker at dette allerede er for sent, og er opptatt med å advare mot katastrofen hun mener kommer. Harris havner ofte midt imellom Nawaz og Storhaug, og må kunne kalles for en forsiktig optimist.

Når jeg først bestemte meg for å ta utgangspunkt i Hege Storhaugs *Islam. Den 11. landeplage* for en masteroppgave, ble jeg advart mot at Storhaug og hennes bok var i overkant dagsaktuell, slik at oppgaven kunne risikere å fremstå som lite relevant når den ble ferdigstilt. Den kan godt være tilfelle, men jeg tror de sentrale temaene i de to bøkene vil være relevante i lang tid fremover. Å belyse disse har vært hovedmotivasjonen for å skrive denne oppgaven.



# Litteraturliste

Aarnes, H. (2016) Dette er Hege Storhaugs forbilder. *Aftenposten*. [Internett] 22. februar.

Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/norge/Dette-er-Hege-Storhaugs-forbilder-10330b.html> [Lest 23. april, 2017]

Andresen, N. A., Astrup, N. og Røe Isaksen, T. (2006) Thunes forvirring. *Dagbladet*.

[Internett] 6. oktober. Tilgjengelig fra:

<http://www.dagbladet.no/kultur/2006/10/06/478897.html> [Lest 1. mai 2017]

Ask, A. O. (2017). Marine Le Pen: -Eliten trodde på Hillary Clinton. Eliten tar alltid feil.

*Aftenposten*. [Internett] 20. april. Tilgjengelig fra:

[http://www.aftenposten.no/amagasinet/Marine-Le-Pen---Eliten-trodde-pa-Hillary-Clinton-Eliten-tar-alltid-feil-618103b.html?spid\\_rel=2](http://www.aftenposten.no/amagasinet/Marine-Le-Pen---Eliten-trodde-pa-Hillary-Clinton-Eliten-tar-alltid-feil-618103b.html?spid_rel=2) [Lest 3. mai 2017]

Aurdal M., Franson, L., Melgård, M. og Molteberg Glomnes, L. (2009) -Hun satte livet mitt

på spill. *Dagbladet*. [Internett] 2. juli. Tilgjengelig fra: <http://www.dagbladet.no/nyheter/hun-satte-livet-mitt-pa-spill/65242579> [Lest 23.april 2017]

Aziz, O. (2015) Sam Harris' detestable crusade: How his latest anti-islam tract reveals the bankruptcy of his ideas. *Salon*. [Internett] 28. Desember. Tilgjengelig fra:

[http://www.salon.com/2015/12/28/sam\\_harris\\_detestable\\_crusade\\_how\\_his\\_latest\\_anti\\_islam\\_tract\\_reveals\\_the\\_bankruptcy\\_of\\_his\\_ideas/](http://www.salon.com/2015/12/28/sam_harris_detestable_crusade_how_his_latest_anti_islam_tract_reveals_the_bankruptcy_of_his_ideas/) [Lest 23. april 2017].

Bangstad, S. (2014): *The Politics of Mediated Presence. Exploring The Voices of Muslims on Norway's Mediated public Spheres*. Oslo: Spartacus Forlag

Bjerke, S. E. (2015) (OBS: artikkelen er uten dato, men henviser til en annen nylig artikkel, og denne stammer fra 2015) Erling Fossen: -Human Rights Services rapport duger knapt som opptenningspapir. *Nettavisen* [Internett] <http://www.nettavisen.no/nyheter/erling-fossen---human-right-services-rapport-duger-knapt-som-opptenningspapir/3423146022.html> [Lest 23. april 2017]

Bangstad, S. og Døving, C. A. (2015). *Hva er rasisme*. Oslo, Universitetsforlaget AS.

Berglund Steen, R., Linløkken, M. og Partapuoli, K. H. (2013). Stadig mer fremmedfiendtlig. *Aftenposten*. [Internett] 19. februar. Tilgjengelig fra:

<http://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/Stadig-mer-fremmedfiendtlig-127777b.html>

[Lest 23. april 2017]

Boot, M. (2004) *Think again: Neocons*. [Internett] Council on Foreign Affairs. Tilgjengelig fra: <http://www.cfr.org/united-states/think-again-neocons/p7592> [Lest 1. mai 2017]

Castello, C. (2017a) – Tenketank bør beklage. *Utrop*. 10. januar. S. 4.

Castello, C. (2017b) Vil ha mer religionskritikk. *Utrop*. 7. mars, s. 9.

Chandler, D. og Munday, R. (2016) *Oxford Dictionary of Media and Communication*

[Internett] Oxford University Press. Tilgjengelig fra:

<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199568758.001.0001/acref-9780199568758-e-2076?rskey=vztjOn&result=3073> [Lest 29. april 2017]

Christoffersen, S. A. og Henriksen, J. (2010). *Religionens livstolkning. En innføring i kristendommens religionsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Codevilla, A. M. (2016) The Rise of Political Correctness. *Claremont Review of Books*.

[Internett], 16 (4) Tilgjengelig fra: <http://www.claremont.org/crb/article/the-rise-of-political-correctness/> [Lest 29. April 2017]

Cohen, N. (2007) *What's Left. How the Left lost its way*. London: Harper Perennial.

Cohen, N. (2016) The white left has issued its first fatwa. *The Spectator*. [Internett] 31.

Oktober. Tilgjengelig fra: <https://blogs.spectator.co.uk/2016/10/white-left-issued-first-fatwa/#> [Lest 23 april 2017]

Dawkins, R. (2007). *The God Delusion*. London: Black Swan

Døving, C. A. og Kraft, S. E. (2013). *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Eidsvåg, I. (2002) Dialog eller debatt? *Samtiden* [Internett] Nr. 4, 2002. s. 138-132.

Tilgjengelig fra: <http://samtiden.no/2011/01/14/samtiden-4-2002/> [Lest 23. april 2017]

Gardell, M. (2011). *Islamofobi*. Oslo: Spartacus Forlag.

Gilhus, I. S. og Mikaelsson, L. (2012). *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax Forlag A/S.

- Gjerstad, T. (2003). -Islam er livsfarlig. *Dagbladet*. [Internett] 6. mai. Tilgjengelig fra: <http://www.dagbladet.no/kultur/2003/05/07/368101.html> [Lest dato 23. april 2017].
- Goodwin, M. (2013) Tommy Robinson's EDL resignation was disingenuous nonsense. *The Guardian*. [Internett] 9. oktober. Tilgjengelig fra: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/09/tommy-robinson-resignation-edl-non-event> [Lest 23. april 2017]
- Gran, E. (2011). Lars Gule refset kvinnelige muslimer: -Enten lyver dere, eller så er dere uvitende! *Fri Tanke* [Internett] 16. august. Tilgjengelig fra: <http://fritanke.no/nyheter/enten-lyver-dere-eller-sa-er-dere-uvitende/19.8606> [Lest dato 23. april 2017].
- Grung; A. H. (2010) *Gender Justice in Muslim-Christian Readings. Christian and Muslim Women in Norway Making Meaning of Texts from the Bible, the Koran, and the Hadith*. [doktoravhandling] Oslo: Universitetet i Oslo
- Gule, L. (2016) Storhaug er ein ukritisk kritiker. *Dag og Tid*. [Internett] 29. januar. Tilgjengelig fra: <https://www.dagotid.no/storhaug-er-ein-ukritisk-kritiker/> [Lest 23. april 2017].
- Hagen, C. I. og Jensen, S. (2005) Politisk korrekt tvangstrøye. *Aftenposten*. [Internett] 25. november. Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/Politisk-korrekt-tvangstroye-429060b.html> [Lest 25. april, 2017]
- Halse, A. C. (2017) Er det venstreorientert å unnskyldes islams reaksjonære sider? *Aftenposten*. [Internett] 11. april. Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Er-det-venstreorientert-a-unnskylde-islams-reaksjonare-sider--Andreas-C-Halse-619139b.html> [Lest 6. mai]
- Hareide, Dag (2010). Den fjerde samtaleformen. *Morgenbladet* [Internett] 24. september. Tilgjengelig fra: [https://morgenbladet.no/ideer/2010/den\\_fjerde\\_samtaleformen](https://morgenbladet.no/ideer/2010/den_fjerde_samtaleformen) [Lest 23. april 2017].
- Harris, S. (2006) *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*. London: Simon and Schuster UK Ltd.

Harris, S. (2016) The best podcast ever. A conversation with Omer Aziz [Internett] 12. mars. Audio. Tilgjengelig fra: <https://www.samharris.org/podcast/item/the-best-podcast-ever> [Hørt: 1. mai 2017]

Harris, S. og Nawaz, M. (2015) *Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue*. London: Harvard University Press

Hitchens, C. (2007a). *God is not Great. How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve. Hachette Book Group USA.

Hitchens, C. (2007b). Islamism Goes Mainstream. My evening with Tariq Ramadan. *Slate*. [Internett] 11.september. Tilgjengelig fra: [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/fighting\\_words/2007/09/islamism\\_goes\\_mainstream.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/fighting_words/2007/09/islamism_goes_mainstream.html) [Lest. 30.april, 2017]

Hirsi Ali, A. (2007) *Infidel* [Ebok] Tilgjengelig fra: [https://www.amazon.com/Infidel-Ayaan-Hirsi-Ali-ebook/dp/B000NY12CI/ref=sr\\_1\\_1?s=digital-text&ie=UTF8&qid=1493924853&sr=1-1&keywords=ayaan+hirsi+ali+infidel](https://www.amazon.com/Infidel-Ayaan-Hirsi-Ali-ebook/dp/B000NY12CI/ref=sr_1_1?s=digital-text&ie=UTF8&qid=1493924853&sr=1-1&keywords=ayaan+hirsi+ali+infidel) [Lastet ned 3. mai 2017]

Hirsi Ali, A. (2015) *Heretic. Why Islam Needs A Reformation Now*. New York: Harper Collins Publishing.

Human-Etisk Forbund (2017a) Historien om Human-Etisk forbund. *Human-Etisk Forbund* [Internett] Tilgjengelig fra: <https://human.no/om-oss/om-organisasjonen/historien-om-human-etisk-forbund/> [Lest 23. april 2017].

Human-Etisk Forbund (2017b) Om humanisme. *Human-Etisk Forbund* [Internett] Tilgjengelig fra: <https://human.no/om-humanisme/> [Lest 23. april 2017].

Hughes, C. E. (2017) Monroe Doctrine, i: *Britannica Academic*. [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Monroe-Doctrine/53434> [Lest 6. mai 2017]

HRS (2017a). Om HRS. *Human Rights Service* [Internett] Tilgjengelig fra: <https://www.rights.no/om-hrs/> [Lest 23. april 2017]

HRS (2017b). Segregering, mangfold og integrering – med fokus på Oslos delbydeler og skolen. *Human Rights Service* [Internett] Tilgjengelig fra: <https://www.rights.no/publikasjoner/segregering-mangfold-og-integrering-med-fokus-pa-oslos-delbydeler-og-skolen/> [Lest 7. mai 2017].

Hveem, H. (2011). Fordelingskonflikter og utvikling. I: Hovi, J. og Malnes, R. red. *Anarki, makt og normer. Innføring i internasjonal politikk*. Oslo: Abstrakt forlag AS, s. 191-215.

Høyre (2017) *Om partiet Høyre*. [Internett] Høyre. Tilgjengelig fra: <https://hoyre.no/om-hoyre/partiet/> [Lest 3. mai 2017]

Leirvik, O. (2002). *Islamsk etikk – Ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.

Leirvik, O. (2005a). Islamkritikk: kristen, humanetisk, muslimsk. *Religion og livssyn*, 2005: 3, s. 14-19.

Leirvik, O. (2005b) Ei teologisk opprydning. *Klassekampen*. 17 mars, s. 12-13.

Leirvik, O. (2007). *Religionspluralisme. Mangfold, konflikt og dialog i Norge*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Leirvik, O. (2015) Forelesning: Moderne islamkritikk. I faget: *Moderne religionskritikk, RESA4203*. 12. oktober 2015. Tilgjengelig fra Fronter: [https://fronter.com/uio/links/files.phtml/1755565200\\$847588563\\$/Undervisning/Undervisningsressurser/Leirvik+\\_prent\\_2812.10.\\_prent\\_29\\_prent\\_3A+Moderne+islamritikk](https://fronter.com/uio/links/files.phtml/1755565200$847588563$/Undervisning/Undervisningsressurser/Leirvik+_prent_2812.10._prent_29_prent_3A+Moderne+islamritikk)

Leirvik, O. (2014) *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*. London: Bloomsbury.

Leirvik, O. (2015) Forelesning: Moderne islamkritikk. I faget: *Moderne religionskritikk, RESA4203*. 12. oktober 2015. PowerPoint tilgjengelig fra Fronter: [https://fronter.com/uio/links/files.phtml/1755565200\\$847588563\\$/Undervisning/Undervisningsressurser/Leirvik+\\_prent\\_2812.10.\\_prent\\_29\\_prent\\_3A+Moderne+islamritikk](https://fronter.com/uio/links/files.phtml/1755565200$847588563$/Undervisning/Undervisningsressurser/Leirvik+_prent_2812.10._prent_29_prent_3A+Moderne+islamritikk)

Michelsen, O. J. (2012) *En analyse av Stopp islamiseringen av Norge (SIAN) sin anti-islamske diskurs* [Masteroppgave]. Universitetet i Oslo

Moosa, E. (2003) The debts and burdens of critical Islam. I: Safid, O. red. *Progressive muslims: On justice, gender, and pluralism*. London: Oneworld Publications, s. 111-127.

Murray, D. (2006) Mission distorted. *The Guardian*. [Internett] 31. Oktober. Tilgjengelig fra: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/oct/31/comment.iraq> [Lest 1. Mai 2017]

Nawaz, M. (2013). *Radical*. London: WH Allen.

Neumann, I. B. (2013). *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.

Oxford Advanced Learner's Dictionary (1989). Oxford: Oxford University Press.

Popper, K. R. (1963) *The Open Society and its Enemies. Volume 1. The Spell of Plato*. New York: Harper & Row Publishers.

Quilliam (2017a) About us. Challenging extremism, Promoting pluralism, Inspiring change. *Quilliam* [Internett] Tilgjengelig fra: <https://www.quilliaminternational.com/about/> [Lest 23. april 2017]

Quilliam (2017b) Islamic Studies. *Quilliam* [Internett] Tilgjengelig fra: <https://www.quilliaminternational.com/departments/islamic-studies/> [Lest 23. april 2017]

Quinn, B. (2013) Tommy Robinson link with Quilliam Foundation raises questions. *The Guardian*. [Internett] 12. oktober. Tilgjengelig fra: <https://www.theguardian.com/uk-news/2013/oct/12/tommy-robinson-quilliam-foundation-questions-motivation> [Lest 23. april 2017]

Ramadan, T. (2005) *An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World*. [Internett]. Tariq Ramadan Tilgjengelig fra: <http://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/> [Lest 1. mai, 2017].

Rolness, K (2016) Denne muslimen er farlig. *Rollness.no* (blogg) [Internett]. 27. Desember. Tilgjengelig fra: <http://www.rolness.no/denne-liberale-muslimen-er-farlig/> [Lest 29. april 2017].

Russell, B. (1996) *Hvorfor jeg ikke er kristen, og andre essays om religion og livssyn*. Oslo: Humanist Forlag.

Russel, B. (1997) Is there a God? I: Slater, J. G. red. *The collected papers of Bertrand Russell 11*. London: Routledge, s. 542-548

Truman Doctrine (2017), i: *Britannica Academic*: [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Truman-Doctrine/73546> [Lest 6. mai 2017].

- Ruud, S. og Stokke, O. (2016) Hege Storhuag mener ekstrem islam truer Norge. Her er hennes forslag for å stoppe det. *Aftenposten*. [Internett] 18. februar. Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/norge/Hege-Storhaug-mener-ekstrem-islam-truer-Norge-Her-er-hennes-forslag-for-a-stoppe-det-10468b.html> [Lest 23. april 2017]
- Raknes, K. og Solhjell, B. V. (2016) Fem prinsipp for religion i nye Noreg. *Verdens Gang*. [Internett] 19. oktober. Tilgjengelig fra: <http://www.vg.no/nyheter/meninger/islam/fem-prinsipp-for-religion-i-nye-noreg/a/23798138/> [Lest 3. mai 2017]
- Robinson, P. S. (2011) Internasjonal politisk teori. I: Hovi, J. og Malnes, R. red. *Anarki, makt og normer. Innføring i internasjonal politikk*. Oslo: Abstrakt forlag AS, s. 386-402.
- Simonsen, T. E. og Granås Kjøstvedt, A. (2009) Innledning. I: Simonsen, T. E., Granås Kjøstvedt, A. og Randin, K. red. *Høyrepopulisme i Vest-Europa*. Oslo: Unipub, s. 7-26.
- SPLC (2017). About us. *Southern Poverty Law Center* [Internett] Tilgjengelig fra: <https://www.splcenter.org/about> [Lest. 1. mai 2017]
- SPLC (2016) A Journalist's Manual: Field Guide to Anti-Muslim Extremists, *Southern Poverty Law Center* [Internett] 25. Oktober. Tilgjengelig fra: <https://www.splcenter.org/20161025/journalists-manual-field-guide-anti-muslim-extremists> [Lest 23. april 2017]
- Storhaug, H. (2015a) *Islam. Den 11. landeplage*. Oslo: Kolofon Forlag.
- Storhaug, H. (2015b) Kjetteren om de tre gruppene muslimer. *Human Rights Service*. [Internett] 24. april. Tilgjengelig fra: <https://www.rights.no/2015/03/kjetteren-om-de-tre-gruppene-muslimer/> [Lest 23. april 2017]
- Storhaug, H. (2007) *Men størst av alt er friheten*. Oslo: Kagge Forlag AS
- Svare, H. (2006). *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog*. Oslo: Pax Forlag.
- The Rubin Report (2015) Sam Harris: Is He a Neocon? (10. September 2015) Video Tilgjengelig fra: <http://www.ora.tv/rubinreport/2015/9/10/sam-harris-is-he-a-neocon> [Sett 23. April 2017]
- Taraku, S. (2016). Enøyd om islam. *Humanist*. [Internett] 14. mars. Tilgjengelig fra: <https://humanist.no/2016/03/enoyd-om-islam/> [Lest 23. april 2017].

- The Euston Manifesto (2006) *The Euston Manifesto*. [Internett] Tilgjengelig fra: <http://eustonmanifesto.org/the-euston-manifesto/> [Lest 6. mai 2017].
- Thune, H. (2006) Nykonservatisme på norsk, *Dagbladet*. [Internett] 10. oktober. Tilgjengelig fra: <http://www.dagbladet.no/kultur/2006/10/03/478527.html> [Lest 1. mai 2017]
- UNITY (2014) Fatwa against ISIS, *UNITY*. [Internett] 30. august. Tilgjengelig fra: <https://unity1.wordpress.com/2014/09/11/fatwa-against-isis/> [Lest 7. mai 2017].
- Venstre (2017). Venstres prinsippprogram. *Venstre*. [Internett] Tilgjengelig fra: <https://www.venstre.no/politikk/prinsippprogram/#10liberaleprinsipper> [Lest 4. mai 2017].
- Visjon Norge (2015). Studio Direkte: Hege Storhaug, Doru Circedei, Solfrid Bjerke Jepsen [Internett] 17.november. Video. Tilgjengelig fra: [https://www.youtube.com/watch?v=0kHfWffn\\_cc&t=233s](https://www.youtube.com/watch?v=0kHfWffn_cc&t=233s) [sett 23. april, 2017]
- Wadud, A. (1999) *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Warner, B. (2017) *Statistical Islam* [Internett] Center for the Study of Political Islam. Tilgjengelig fra: <http://www.cspipublishing.com/statistical/> [Lest 30. April 2017]
- Warraq, I. (2003) *Hvorfor jeg ikke er muslim*. Oslo. Humanist Forlag.
- Winther, P. (2016) Storhaug: -Det er ikke min oppgave å drive med dialog. *Aftenposten*. [Internett] 1. november. Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/osloby/Storhaug---Det-er-ikke-min-oppgave-a-drive-med-dialog-608076b.html> [Lest 1. mai 2017]
- Østerud, Ø. (2014). *Statsvitenskap. Innføring i politisk analyse*. Oslo: Univeristetsforlaget AS
- Øverland, A. (2006). *3 foredrag til offentlig forargelse*. Oslo: forlag 1.



