

Den norske islamdebattens begynnerstadium

En Kritisk diskursanalyse av den norske islam-debattens

Begynnerstadium (2000-2007) sett i lys av Talal Asads teorier

Rodrigo Khudri Mora

Veileder

[Førsteamanuensis Lars Laird Iversen]

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH[5035]: Masteroppgave i [Religion, Society and Global Issues] (60 ECTS), [Vår, 2020]

Antall ord: [42151]



Forord

Å skrive Masteroppgave er ingen lek. Det er et prosjekt som krever mye planlegging og kanskje enda mer forberedning enn man hadde ventet seg. Jeg har måttet flere ganger sette prosjektet på vent da jeg ble pappa for andre gang i begynnelsen av prosjektet. Med god støtte fra min familie fikk jeg motivasjon til å fortsette og fullføre oppgaven. At jeg fikk muligheten å skrive oppgaven på norsk har gjort at jeg har fått et oppdatert språk i og med at jeg måtte oversette nesten all litteratur fra engelsk. Jeg kan knapt utrykke hvor glad jeg er for å endelig være i mål. På slutten var det å fullføre jeg var mest opptatt av. Selv om jeg er perfektjonist av natur visste jeg at det tiden var knapp og jeg måtte høye farten ved siste innsjutt. Jeg vil takke Menighetsfakultetet for å ha hatt tålmodighet i forhold til mine utsettelse. Det har vært noen fine år med studier og jeg er takknemlig for å ha fått deltatt i et slikt læringsmiljø. Dyktige forelesere var grunnen til at jeg ble motivert til å skrive denne avhandlingen. Jeg vil takke min veileder Lars Laird Iversen for å være kritisk til alle mine til tider forhastede konklusjoner og være en støttespiller hele veien.

Sammendrag

Interessen for islam og muslimer har vært økende siden terrorangrepet 11.sept 2001. Mediebilde har sjeldent vært til fordel for muslimer og islam som religion blir ofte forbundet med terror og krig. Tydeligst har disse holdningene blitt promotert i vestlige land, men misnøyen mot islam og muslimer er noe som har preget hele verdensbildet de siste tjue årene. Norge kan likevel sees på som et av de vestlige landene hvor det tok lengst tid å få etablert en debatt som var direkte rette mot norske muslimer. Denne oppgaven tar for seg starten av den norske isladebatten med det formålet å analysere diskursen som var med å forme debatten videre. Gjennom analyse av avisartikler som er direkte knyttet til muslimer i Norge, var analysen med på å gi en forståelse av hvordan språket gjorde rede for diskursen som videre bidro å forme det politiske landskapet slik vi kjenner det i dag. Denne forskningen tar for seg de syv første årene fra år 2000 fram til 2007. Den er med på å gi en oversikt over de mest relevante aktørene i debatten og hvordan de gjennom diskurs har bidratt til å definere den rollen norsk-islam har fått i det offentlige rom. Forskningsspørsmålet mitt er tilknyttet til det teoretiske rammeverket som er satt til denne oppgaven. Teoriene er hentet fra Talal Asads bok *Formation of the Secular* (2003) der Asad tar for seg blant annet vestens forhold til islam og muslimer fra et historisk perspektiv. Asads teorier ble i denne oppgaven brukt i forhold til analysen av den norske islamdebatten. Der jeg har veid og evaluert nytten de har for den norske islamdebatten. I analysen av den norske islamdebatten benyttet jeg meg av Faircloughs *Kritiske diskursanalyse*. Faircloughs metodikk var et godt verktøy for å finne ut av hvordan diskurs former og blir formet av sosiale relasjoner. Faircloughs tilnærming har også fokus på maktrelasjonene som formes av diskursen. Blant mine hovedfunn i analysen av den norske islamdebatten var at det oppsto en ny gruppe muslimer som var mer tilpasset det som ble etterspurt fra konservative aktører på høyre siden av politikken. Disse funnen gjorde grunnarbeidet som jeg benyttet for å veie og evaluere mine funn i forhold til Asads teorier om muslimers plass i vestlige sekulære stater. Asads teorier viste seg både som nyttige og til tider upraktiske i forhold til å kunne danne et mer nyansert bilde av den norske islamdebatten

Innholdsfortegnelse

INNLEDNING	7
BAKGRUNN OG TEMATIKK	7
PROBLEMSTILLING	8
FAGLIG RELEVANS OG TIDLIGERE FORSKNING	8
TRE VIKTIGE BEGREP	9
DEN METODISKE INNRAMMINGEN	10
DET TEORETISKE RAMMEVERKET	12
ANALYSE AV DEN NORSKE ISLAMDEBATTEN	12
METODE OG METODOLOGI	13
METODE	13
FØRSTE SEKVENNS	14
ANVENDELSE AV TABELL	15
KDA AV AVISARTIKLER	16
ANDRE SEKVENNS	16
METODOLOGI	17
KRITISK DISKURSANALYSE (KDA)	17
GRUNNEN TIL AT JEG ANVENDER DENNE METODEN	18
DET OVERORDNENDE FORMÅLET MED KDA OF DETS SVAKHETER	20
TEORI	22
UTDRAG FRA ASADS TEORIER FOR BRUK I ANALYSEN	24
KRITIKKEN MOT TALAL ASAD	27
VIDEREUTVIKLING AV TALAL ASADS TEORIER	30
ANALYSE	30
FØRSTE SEKVENNS	30
ARTIKLER FRA DEN NORSKE ISLAMDEBATTEN	31
<i>Bønneroppdebatten</i>	32
<i>Den muslimske kvinnen</i>	35
<i>De muslimske stemmene</i>	37
<i>Norske imamskoler</i>	37
<i>Muslimske kvinner demonstrerer</i>	38
<i>Muslimske kvinner demonstrerer</i>	39
<i>Muslimske identitet i vesten</i>	41
<i>Politisk korrekt islam</i>	42
<i>Fordommer mot muslimske kvinner</i>	43
<i>Trekker seg som leder i Islamsk Råd Norge (IRN)</i>	45
<i>Ønsker å modernisere islam</i>	46
<i>Norges ytringsfrihet truet</i>	47
<i>Hijabdebatten</i>	48
<i>Kulturkonservative akademikere</i>	49
<i>Torkel Brekkes kritikk av Terje Tvedt og Walid Al-Kubaisi</i>	50
<i>De muslimske stemmene</i>	53
<i>Kommentar til akademikerstriden</i>	54
<i>Press på muslimske ledere</i>	55
<i>Sekulære-muslimere</i>	56

<i>Norsk imam uttaler seg.....</i>	57
<i>Tvangsekteskap.....</i>	58
<i>Dom mot offentlig bruk av hijab.....</i>	59
<i>To bokutgivelser tilkoblet den norske islamdebatten.....</i>	60
<i>Akademikerstriden får en ny start.....</i>	62
<i>Muslimers reaksjon på Mohammed-karikaturene.....</i>	64
<i>Teologisk perspektiv på norsk-islam.....</i>	66
<i>Radikal feminist.....</i>	67
<i>Religionskritikk fra et liberalt perspektiv.....</i>	68
<i>Akademiker med Koran-kritikk.....</i>	70
<i>Muslimske kvinners motsvar.....</i>	71
<i>Starten på en ny muslimsk bevegelse.....</i>	72
<i>Homofili og islam.....</i>	75
<i>Koblingen mellom islam og kriminelle handlinger.....</i>	77
ANDRE SEKVENS.....	78
DEN NORSK ISLAMDEBATTEN I LYS AV TALAL ASAD.....	78
AVSLUTNING.....	98
KONKLUSJON.....	102
LITTERATURLISTE.....	103

INNLEDNING

Bakgrunn og tematikk

Interessen min for denne oppgaven startet allerede da jeg skrev min bacheloroppgave som hadde overskriften «Islams tilpass i de moderne vestlige sekulære statene». Min hensikt var da å finne ut om islam kan være forenlig med sekulære verdier i en vest-Europeisk sammenheng. Konklusjonen min var dersom islam (definert av muslimer) skal kunne co-eksistere i et sekulært (liberalistisk) europeisk landskap, må man kunne ta i sikte for ikke-europeiske-sekulære modeller hentet fra f eks India. I følge Sindre Bangstad går den indiske sekularismen ut på at staten er bygd på religiøs nøytralitet. De sponser i teorien religiøse institusjoner for både hinduer og muslimer med å opprettholde blant annet religiøse plikter (Bangstad, 2009: 49). Den indiske sekulære modellen ser teoretisk ut å kunne gi et større rom for religiøs praksis i det offentlige rom. I følge Bangstad så er ikke sekularisme en ukjent faktor blant muslimer historisk, som alltid mer eller mindre har forholdt seg til et praktisk skille mellom religion og stat (Bangstad, 2009:232).

Norske medier har helt siden begynnelsen av 2000-tallet gitt islam en omtale som for mange muslimer blir oppfattet som negativt. I følge offentlige talspersoners for muslimer i Norge blir de ofte oppfattet og fremstilt som fiender av Liberalismen (Østberg, 2003:10). I følge Østberg blir ofte muslimer sett på som uærlige folk og blant mytene som roterer blant de høyre-ekstreme miljøene, er at muslimer operer med miljøer der uvedkommende (vantro) ikke har tilgang (Østberg, 2003:12). Senere forskning på feltet har vist at ordet *takiyah* og *eurobia*-teorien ofte blir brukt for å tegne et bilde av muslimske lederes samarbeid med europeiske byråkrater (EU), for en overtakelse av Europa (Bangstad & Døving, 2015:99).

Før jeg begynte på denne avhandlingen var jeg nysgjerrig på å finne ut om hvordan den offentlige islamdebatten har fungert for å danne et bilde av islam og muslimer i Norge. Jeg hadde en forestilling om at etter at omtaler om islam og muslimer ble en hverdagskost i Norge, var det lite eller ingen forskning rundt hvordan islam og muslimer utviklet seg til å bli

et av massemedienes mest omtalte tema. Etter å ha lest blant annet Talal Asads bok «Formation of the Secular» (2003) og annen litteratur tilknyttet islam i Europa satt jeg igjen med et inntrykk om at mye av problemstillingene som omhandlet islam og muslimer hadde likhetstrekk i flere europeiske land. Jeg ble derfor ivrig etter å finne ut om hvert enkelt land hadde sitt særpreg. Det er dette særpreget jeg er nysgjerrig på å finne ut av da det kommer til islamdebatten i Norge.

Problemstilling

Problemstillingen min lyder som følge:

Er Talal Asads teori om muslimers plass i sekulære Vesten nyttig for å forstå offentlig debatt om Islam i Norge?

Som et supplement til hovedproblemstillingen vil jeg også forsøke å finne svar på disse tre underspørsmålene. Som jeg skal svare nærmere på i konklusjonen.

- (1) Hva angår islam-debatten i Norge (mine empiriske funn)?
- (2) Hvilken nytte kan man dra ut av Asads teorier?
- (3) Hva er de retoriske retningslinjene som utformet begynnelsen av den norske islamdebatten (metodologisk tilnærming til debatten)?

Meningen med spørsmål (1) er å gi en nærmere forklaring av særtrekkene i den norske Islamdebatten. Jeg ønsker å formidle strukturer i samfunnet som har oppstått gjennom diskursen rundt islam og muslimer i Norge. Med spørsmål (2) ønsker jeg å finne nytten av Talal Asads bok (Formation of the Secular, 2003) som jeg skal veie og evaluere i forhold til mine empiriske funn. Meningen med spørsmål (3) er å finne ut av retorikken som blir brukt i sammenheng med artikler relatert til islamdebatten i Norge. Jeg skal da prøve å finne hva som kjennetegner disse artiklene gjennom å anvende kritisk diskursanalyse som metode.

Faglig relevans og tidligere forskning

Mengden litteratur, forskningsartikler og forskningsoppgaver som har blitt skrevet om islam og muslimer er stor. Dette gjelder også media-dekningen rundt islam-relaterte saker i vesten. Norge er ingen unntak på dette området. En av de store debattene i skandinavisk og ikke minst norsk sammenheng var karikaturtegnene av profeten Mohammed som først ble utgitt

i Jylland Posten og som senere kom på trykk i det norske Magasinet (Døving & Kraft, 2013:124). Forskeren Christian Stokke viser i sin doktoravhandling (2012) at minoritetsstemmer var marginale i den norske offentlige debatten før karikaturstriden i 2006. Etter dette ble muslimer i Norge en av de største bidragsyterne i den offentlige debatten (s. 11). Jeg mener også at det et faglig utbytte å hente fra denne forskningen. Ikke bare for samfunnsvitere, men også for religionsforskere, historikere og andre som ønsker en nærmere innsikt på tekstanalyser av debattene som har vært med å forme islamdebatten i Norge. Av de tidligere Master-avhandlingene som har tatt for seg islam og muslimer, var det en bestemt avhandling som bygger på noe av det jeg ønsker å problematisere.

Tre viktige begrep

Begrep som islam og muslimer kan oppfattes på utallige mange måter ut ifra hvordan de vinkles. Noen artikkelforfattere fremstår med mer ekspertise innenfor islam enn andre artikkelforfattere. I forhold til den norske islamdebatten er det derfor viktig å presisere for leseren at det er forskjellige definisjoner på islam og islamisme som begrep. Jeg ønsker derfor å oppklare for leseren hva som menes med disse begrepene.

I følge professor i Arabisk hovedfag Joseph Massad har selve ordet Islam som et begrep gjennomgått en lang endringsprosess fra dets storhetstids til fallet av det ottomanske riket tidlig på 1900-tallet. For Massad har forståelsen av begrepet Islam vært i hyppig forandring blant vestlige akademikere og arabiske tenkere. I følge Massad kan begrepet Islam også ha utviklet seg i takt med samtiden, altså fått en mer moderne og tilpasset forståelse. For Massad er begrepet gjerne forbundet med oversettelse fra det arabiske ordet *deen*, som ifølge Massad ofte blir feilaktig oversatt til religion. Massad ser oversettelsen av arabiske termer som problematiske da det ofte blir lagt lite vekt på manglene som direkte oversettelse ofte medfører (Massad 2015:3-4).

Massad mener det er viktig å presisere at Islam som et begrep dekker store deler av mange ulike muslimers liv. Det kan være alt fra ens tro, historie, juss, politikk, økonomi, helse, matlaging osv. (Massad 2015:4). Forståelsen rundt begrepet Islam kan derfor ikke begrenses til og kun representere et av de overnevnte punktene. Massads forklaring blir for meg et supplement for å kunne få en bedre forståelse av medias dekning av den norske islamdebatten. Inntrykket man sitter igjen fra Massads forklaring er at Islam som begrep ofte

blir forklart gjennom dets rene språklige og bokstavrette definisjon og ikke nødvendigvis hva ordet assosieres med.

I følge Einar Bergs norske oversettelse av Maududis Verk, «Islams Fundamenter», er Islam et arabisk ord som innebærer underkastelse, hengivelse og lydighet (Berg 1983:12). I denne oppgaven måtte jeg derfor ha i bakhodet at Islam er et begrep med flere dimensjoner, der utfordringen er å kunne fatte hvordan ordet blir brukt i de forskjellige sammenhengene. I følge Berg blir ordet muslim ofte forbundet med en som er troende innenfor religionen islam (Berg 1983:12-13). I følge Jan Opsal kommer ordet Islam fra det arabiske verbet aslama, som betyr underkastelse. I følge Opsal er en muslim en som bedriver denne underkastelsen. Opsal skriver at for at en person skal kunne være muslim må vedkommende anerkjenne den islamske trosbekjennelsen. Dette inneholder i følge Opsal helt basisk, troen på Allah og hans siste sendebud Mohammed (Opsal 2010:27, 91). Jeg ønsker å gi oversikt over disse grunnleggende begrepene for senere å kunne finne ut hvordan forståelsen av dem har påvirket den norske Islam-debatten.

En generell beskrivelse av islamisme refererer til begrepet som en moderne fortolkning av islam. Der hensikten er å gi islam en sentral rolle i samfunnet og i staten. Det er et ønske om at islam skal prege hverdagslivet så vel som politikktutformingene (Bangstad, 2009:100). Slik begrepet blir fremstilt av vestlige kulturkonservative er det tilknyttet organisasjonen «Det Muslimske Brorskap» etablert i 1928 i Islamiya i Egypt av Hassan Al-Banna der planen var å langsomt ta over Europa og etablere et kalifat gjennom ideologisk, politisk, demografisk og sosial påvirkning (Bangstad og Høigilt, 2011, s.123). I følge Bangstad kan en mer moderat form for islamisme beskrives som en gruppe som jobber innenfor rammene av allerede eksisterende politiske systemer og på et demokratisk vis sakte innføre islamsk lovgivning i samfunnet. Der ekstreme-islamister skiller seg ut fra de moderate islamistene er deres vilje til å anvende vold for å oppnå sine politiske mål (Bangstad, 2009:100).

Den metodiske innrammingen

I 2010 skrev Odd Aksnes en Master-avhandling i Kristendom hvor grunnforskningen var basert på artikler om islam hentet fra Aftenposten (Aksnes, 2010). I denne oppgaven anvendte Aksnes en blanding av kvalitativ og kvantitativ metode (Aksnes, 2010, s.34). Jeg derimot skal kun forholde meg til kvalitativ metode. Hovedforskjellen på Aksnes forskning og min

forskning ligger i tilnærmingen til det empiriske materialet. Aknes benyttet seg av kvantitativ metode ved å gjøre om de empiriske funnene om til tall. Disse funnene ble så delt opp i hovedtema og tilleggs-tema. På denne måten viste han med sine data, hvor mange ganger visse begrep ble repetert, for så å transformere disse begrepene om til tall. Han brukte deretter en kvalitativ semi-strukturert intervjumetode for å intervju informantene. Intervjuobjektene var journalister med tilknytning til islam-relaterte-saker. Den kvalitative forsknings-delen var en innholdsanalyse av de utvalgte avisartiklene der Aksnes ønsket å finne ut av hvilken betydning de utvalgte begrepene hadde for folks forståelse av islam og muslimer (Aknes, 2010, s. 33-45).

Måten jeg skal ta for meg denne oppgaven er gjennom en kvalitativ tilnærming basert på Kritisk diskursanalyse (KDA) av avisartikler fra Aftenposten. KDA er i utgangspunktet ikke bare en måte å forstå verden på, men selve diskursen er med på å produsere og legge til rette for hvordan verden blir formet (Potter i Bryman 2012:528). Jeg har valgt å basere meg på de artiklene som jeg ser på som mest relevante i forhold til mitt forskningsspørsmål. Jeg skal forklare nærmere om bruken av KDA i metodekapittelet. Alle artiklene relatert til forskninger er hentet fra en database kalt A-tekst som studenter ved MF har tilgang på. Mitt valg av KDA som metode er forbeholdt min analyse av data. Jeg ønsker gjennom analysen av den norske islamdebatten å gi leseren en bedre forståelse av hvordan språket som blir anvendt i den offentlige debatten er med på å danne nye identiteter og forme maktstrukturer, som igjen er med på å forme samfunnet vi lever i. Jeg valgte ut en rekke avisartikler som korresponderte med søkeordet «den norske islam debatten». Ut ifra de avisartikler jeg valgte for videre analyse vokste det fram seks kategorier som beskriver de politiske ståstedene blant hovedaktørene. Jeg lagde videre en tabell der jeg anvendte de seks kategoriene og de årstallene jeg hentet min forskning fra. Hensikten med tabellen var å få viss oversikt over hovedaktørene i den norske islamdebatten. Jeg fant KDA å være den best egnede metoden for å belyse den lingvistisk-diskursive dimensjonen av sosiale og kulturelle fenomener og forandringsprosesser i senmoderniteten (Jørgensen og Phillips, 1999:73). Dette forklarer jeg nærmere i metodekapittelet. Metodekapittelet har jeg delt opp som en metode og en metodologi del. I metode-delen forklares det nærmere om metode-valget og bakgrunn for et slikt valg. I metodologi-delen forklares det nærmere om den praktiske måten dette ble anvendt i oppgaven.

Det teoretiske rammeverket

Hovedteoriene i denne avhandlingen er hentet fra Talal Asads bok «Formation of the Secular» (2003). I denne boken tar Asad for seg sekularismens opphav i Europa og hvordan utviklingen av sekulariserte stater har fått konsekvenser for religion, identitet, minoriteter i forhold til alt som blir kategorisert som ikke-europeisk. Asad tar også for seg europeisk kolonialisme og post-kolonialisme og de konsekvenser det har fått for den muslimske verden og muslimske migranter til vesten. I denne boken er det et avsnitt som er dedikert til muslimer som en religiøs minoritet i vesten. Dette kapittelet har størst relevans for denne avhandlingen, men teorier fra resten av boken blir også anvendt i forhold til analysen av den norske islamdebatten. Hensikten med å anvende Asads teorier er knyttet til forskningsspørsmålet som er å finne ut om hans teorier er nyttige å anvende i norsk sammenheng. Asads teorier har en aktiv funksjon i den andre Sekvensen av analysekapittelet der jeg veier og evaluerer nytten det får for de empiriske funnene fra den norske islamdebatten.

I teorikapittelet skal jeg presentere flere utdrag Asads teorier som tar for seg Europas syn på muslimer i vesten. Jeg skal også vise til hvordan det sekulære har blitt til gjennom å se på «tyrkerne» som inntrengere i Europa fra et historisk perspektiv (Asad, 2003:163-164). Jeg skal både ta med Asads historiske teori om forholdet mellom islam og Europa, Asads teori om identitetsbegrepet i vesten og eksempel fra moderne tid om krigene i Balkan på 90-tallet. En del av kapittelet er satt til Sindre Bangstads kritikk av Asad. Bangstad kritiserer Asads manglende lit til etnografisk feltarbeid som han mener er grunnlaget for god forskning (Bangstad 2009:195). Til slutt i kapittelet skal jeg oppsummere og vurdere Asads teorier for videre bruk.

Analyse av den norske islamdebatten

Jeg valgte å dele analysedelen i to sekvenser. I den første sekvensen vil jeg anvende kritisk diskursanalyse for å analysere de avisartikler jeg hentet fra Aftenposten som omhandler den norske islamdebatten. Dette er for å få en grundigere oversikt over mine funn, men også for å kunne kategorisere de mest relevante sakene i debatten. Jeg skal forklare nærmere hvordan jeg anvendte KDA i metodekapittelet. I den andre sekvensen skal jeg anvende Talal Asads teorier og se de i lys av mine funn. Her anvender jeg flere kapitler i boken til Talal Asad (Formation of the Secular, 2003) for å se om hans teorier er nyttige i en norsk kontekst. Analysedelen har som formål å dekke de første syv årene av den norske islamdebatten. Utgangspunktet var å dekke et større omfang, men for hvert år jeg søkte, steg også antallet

artikler. Jeg bestemte derfor å holde forskningen til syv år. Det holdt også i forhold til å gjøre seg et bilde av begynnerstadiet i den norske islamdebatten. Det ville være altfor tidskrevende å inkludere artikler fra flere riksmidier i forhold til tiden jeg har til disposisjon for å skrive avhandlingen. Det er grunnen jeg valgte å avgrense oppgaven til artikler hentet fra Aftenposten. Jeg skal forklare grunnen til hvorfor jeg valgte akkurat Aftenposten senere i avhandlingen. Ved innsamling av data forholdt jeg meg til kun søkeordet «den norske islam debatten». Det er fordi jeg endte med for mye artikler da jeg søkte med forskjellige søkeord. Jeg fordelte så artiklene inn i kategori-tabellen ut i fra hvor de passet. Jeg forklarer nærmere hvorfor og hvordan jeg anvendte tabellen og de forskjellige kategoriene i metodekapittelet. Kategoriseringen min av de forskjellige avisartiklene har ikke noe med kvantifisering av data å gjøre, da fokuset er på å analysere tekst og ikke forholde meg til antallet artikler. Hensikten er å danne en struktur som gjør det lettere for meg å plukke ut de artiklene som er av nytte for videre analyse. Analysen er fordelt på to sekvenser. Første sekvensen er den grove analysen av de avisartiklene jeg hentet ut i fra kategori-tabellen. Her anvender jeg ikke alle artiklene fra tabellen, men de med størst relevans i forhold til den norske islamdebatten. Den andre sekvensen går på å bruke mine hovedfunn fra første sekvensen og se dem i lys av Talal Asads teorier. Her skal jeg veie og evaluere om Asads teorier er nyttige i forhold til den norske islamdebatten.

METODE OG METODOLOGI

Metode

Målet med denne oppgaven er å finne svar på forskningsspørsmålet mitt som er «Er Talal Asads teorier om muslimers plass i vesten nyttige å anvende i en norsk kontekst»? Jeg kom fram til at avisartikler var et fint sted å starte med å lete etter relevante saker til den norske islamdebatten. Jeg brukte forskjellige digitale søkemotorer som ga meg mye lesestoff. Jeg så det som mest nyttig å forholde meg til riksmidier. Til slutt var det mest nyttig for meg å forholde meg til kun Aftenposten. Grunnen til at jeg valgte Aftenposten var at etter å ha lest gjennom artikler som omhandlet islam fra flere riksmidier, virket Aftenposten å være de mest balanserte i deres vinkling av islam-relaterte artikler. Selve kjernen og drivkraften i studiet ligger i den empiriske forskningen hvor målet mitt var å bruke mine data av de utvalgte

avisartiklene for å veie og evaluere om Asads teorier er nyttige for å kunne gi et helhetlig bilde av starten på den norske islam-debatten. I forhold til dette så jeg det som mest nyttig å anvende en kvalitativ forskningsmetode. Senere kom jeg fram til at tekstanalyse i form av kritisk diskursanalyse (KDA) var best egnet i forhold til min analyse av avisartiklene. Jeg kom fram til at det var best å dele opp analysen i to sekvenser. Den første sekvensen gikk ut på å analysere de utvalgte avisartiklene. Den andre sekvensen brukte jeg mine empiriske funn for å se dem i lys av Talal Asads teorier. I dette kapittelet skal jeg forklare og begrunne valgene som ble gjort.

I første sekvens gjorde jeg en kritisk diskursanalyse av de artiklene jeg fant innenfor det angitte tidsrommet. I kvalitativ forskning utgjør konseptene en viktig del av landskapet forskeren begir seg ut på. Man er ikke i stand til å måle konseptene som oppstår slik som med kvantitative forskningsmetoder. Den kvalitative metoden er derfor ikke ment for å gi generaliserbare svar. Jeg benyttet meg istedenfor av empirien med denne kvalitative strategien, som igjen åpnet opp for utviklingen av flere variabler tilknyttet de ulike konseptene som oppsto underveis. På denne måten ble fokuset å bruke Asads konsepter for å øke min sensibilitet ovenfor ulike mulige meninger som oppstod i møte med mine data. I den sosiale verden kan en kvalitativ tilnærming gi rom for å se på hvordan de ulike konseptene forandrer seg over tid. Ved å sensibilisere konseptene som oppsto gjennom analysen var ikke fokuset mitt kun på å finne ut av hvilke konsepter som oppsto i den norske islamdebatten, den gikk også ut på å finne variasjonene som oppsto som et resultat av konseptene (Bryman, 2012:388).

Første sekvens

Avisartikler jeg tok med i min analyse omhandler islam-debatten i Norge i tidsrommet 2000-2007. Jeg benyttet meg av søkemotoren A-tekst. Den gjorde det mulig for meg å søke opp de fleste avisartikler som har kommet på trykk i Norge siden etterkrigstiden. Jeg presiserte søket mitt i forhold til Riksmedier, relevans, årstall, dato og søkeord. Jeg så meg nødt til å flere ganger begrense mine søk i forhold til søkeord. Jeg avgrenset derfor søket til å gjelde kun de mest relevante i henhold til den norske islamdebatten, innenfor det angitte tidsrommet. For å søke opp de mest relevante artiklene i forhold til den norske islam-debatten valgte jeg meg ut flere søkeord i starten, men endte opp med å avgrense det til “den norske islam debatten”. Det var for å unngå å ende opp med å analysere for mange artikler som ikke hadde noe med forskningsspørsmålet mitt å gjøre. For å kunne gjøre en mer effektiv og omfattende analyse

av den norske islam-debatten måtte jeg først kvalitetssikre at de artiklene som dukket opp på søkeorde «den norske islam debatten» hadde et innhold som hadde en forbindelse til islam og muslimer i Norge. Dette lagde en del utfordringer i forhold til valg av artikler da islam og muslimer i begynnelsen årtusenskiftet viste seg å ikke være like hyppig skrevet om i Aftenposten. Fokuset mitt på å finne ut av aktører og det underliggende språket i de forskjellige artiklene førte til at jeg lagde en seks-felts tabell med samme antall kategorier. De seks kategoriene vokste fram som et resultat av første lesning, etter at jeg hadde søkt opp og avgjort hvilke artikler jeg skulle ta med for videre analyse. Tabellen gjorde det lettere for meg å finne ut av rollen til de forskjellige aktørene i debatten. Tabellen jeg lagde var ikke ment for å finne ut av antall artikler som falt innenfor de forskjellige kategoriene. Den var ment for å fungere som et verktøy som var til hjelp for å finne ut av den dypere sammenhengen mellom de forskjellige kategoriene. Den overordnende metodologiske funksjonen av tabellen fungerte også som et verktøy som gjorde det enklere for meg å anvende kritisk diskursanalyse som metode på min analyse av avisartiklene både på første og andre sekvens av analysen. Denne type kategorisering virker å ha en kvantitativ natur over seg, men er å finne igjen i mye kvalitativ forskning der hensikten er å finne mønster og funksjon av tekst (Halvorsen, 2008:213).

Anvendelse av tabell

Etter at jeg analyserte avisartiklene som strekte seg fra perioden 2000-2007 vokste det fram flere ulike konsepter som ga meg en bedre oversikt over de aktørene som var mest fremtredende i den norske islam-debatten. Jeg fant det mest effektivt å dele opp mine empiriske funn gjennom en seks-felts analyse modell. Min seks-felt analyse-modell ble fordelt på 6 forskjellige kategorier som ga meg en bedre oversikt over den norske islam-debatten. De seks kategoriene i denne modellen er (1) Liberal, (2) Kultur-Konservativ, (3) Uklar, (4) Akademiker, (5) Utenriks, (6) Introperspektiv/muslimske aktører.

BEGYNNERSTADIET	2000/2001	2002	2003	2004
Den norske islam-debatten				
Liberal	2	3	1	4

Kulturkonservativ	1	5	0	7
Uklar	0	2	2	4
Akademiker	6	2	1	7
Utenriks	2	0	0	1
Innenfra perspektiv/Muslimsk bakgrunn	2	3	5	5

KDA av avisartikler

På dette tidspunktet hadde jeg rukket å bli kjent med både aktører og de forskjellige mønstrene som gikk igjen i debatten. Det ble da lettere for meg å gjenkjenne de forskjellige aktørene og hvilket ståsted de hadde i den norske islamdebatten. Etter at jeg hadde plassert avisartiklene i de forskjellige kategoriene var det mulig å starte å analysere debatten. Fokuset mitt her var på å analysere språket i form av begrep som ble brukt og ut i fra det fatte sammenhengen i debatten. Jeg ville også finne ut av de maktstrukturer som formet eller ble formet av debatten. Denne analysen skulle utgjøre kjernen i analysen som jeg senere skulle se i lys av Asads teorier. Jeg kommer tilbake til en nærmere forklaring rundt mine faktiske funn i analysekapittelet.

Andre sekvens

Teoriene til Talal Asad er mange. De inneholder en blanding av hans egne analyser av historiske dokumenter i post-kolonialistisk area og i moderne tid, samt den rollen de har hatt for muslimer bosatt i vestlige sekulære stater. Min analyse av den norske islamdebatten startet også 20 år tilbake i tid. Ved å se nærmere på språkbruken i diskursen på de ulike avisartiklene fant jeg ut at enkelte maktstrukturer ble til underveis i debatten. Disse var ofte et resultat av politiske relasjoner mellom de ulike aktørene. Jeg fant også at diskursen i debatten inneholdt kategoriseringer som ble brukt for å beskrive de ulike aktørene i debatten. Dette var med på å gi en nærmere innsikt i rollen diskursen hadde på maktrelasjonene knyttet til synet på muslimer i Norge. Alle diskursene resulterte i at jeg kunne plassere enten artikkelforfatter eller artiklene inn under mer generelle kategorier. De seks kategoriene fungerte da som en

veiviser da jeg på et senere tidspunkt skulle analysere de utvalgte artiklene i lys av Talal Asads teorier om muslimers plass i vesten.

Materialet jeg satt igjen med fra analysen min gjorde mulig for meg å se om Asads teorier passet inn i en norsk kontekst. Ut ifra mine funn kunne jeg f.eks. se noen av manglene som var i Asads teorier i forhold til synet hans på de liberale akademikernes optimisme rundt muslimske kvinner som tok avstand de mer konservative muslimske ledernes utsagn. Disse muslimske kvinnene (noen mer kritiske enn andre) anså seg fortsatt som en del av det muslimske fellesskapet (andre ikke) i Norge selv om de var i stand til å kritisere både det religiøse talspersoner og imamene blant muslimer. På samme måte kunne jeg bekrefte at Asads teorier stemte overens med de kulturkonservative aktørene i debatten, som anså islam og muslimer for å representere en grunnleggende motpart til vesten og dets verdier. Faircloughs kritiske diskursanalyse skiller seg på denne måten fra strukturalismen og kommer nærmere inn på post-strukturalismen ved å hevde at diskursiv praksis ikke bare reproducerer en allerede eksisterende struktur, den bruker også ord for å beskrive hva som kan ligge utenfor strukturen (Jørgensen og Phillips, 1999:77).

Metodologi

Kritisk diskursanalyse (KDA)

Jeg benyttet meg av Faircloughs metode innenfor kritisk diskursanalyse siden den blir ansett for å være den mest utfyllende til bruk av teori og metode innenfor forskning av kommunikasjon, kultur og samfunn (Jørgensen og Phillips, 1999:72). I følge Jørgensen og Phillips er det fem felles trekk i den kritiske diskursanalytiske tilnærmingen. (1) Sosiale og kulturelle prosesser og strukturer utgjør en delvis lingvistisk-diskursiv karakter (2) Diskursen både former og formes (3) Språket skal analyseres empirisk i de sosiale sammenhenger (4) Diskurs fungerer ideologisk (5) Kritisk forskning (Jørgensen og Phillips, 1999:73-76).

I følge Fairclough fungerer diskurs generelt som en sosial praksis som både reproducerer og forandrer kunnskap, identiteter og sosiale relasjoner. Det kan være maktrelasjoner som samtidig forandres av andre sosiale praksiser og strukturer. På denne måten står diskursen i et dialektisk forhold til andre sosiale dimensjoner. Fairclough skiller mellom de sosiale

praksisene og hevder de inneholder både diskursive og ikke-diskursive elementer. Med diskursive praksiser mener Fairclough f eks kommunikasjonsplanlegging av en bro. Med den ikke-diskursive praksisen mener Fairclough f eks den fysiske byggingen av en bro. Her skiller Fairclough seg fra strukturalismen og kommer nærmere inn på post-strukturalismen ved å hevde at diskursiv praksis ikke bare reproducerer en allerede eksisterende struktur, den bruker også ord for å beskrive hva som kan ligge utenfor strukturen (Jørgensen og Phillips, 1999:77).

KDA vektlegger rollen som språket utgjør som den ultimate ressursen for å finne ut av ideologier og sosio-kulturelle forandringer (Bryman, 2012:536). Metoden ble utviklet ut ifra de teoriene Foucaults hadde på maktrelasjoner og strukturer. Foucault la vekt på den viktige rollen som diskurs utgjorde i maktrelasjonene som oppsto mellom makthaver og subjektet i forhold til å forholde seg til regler. Denne strukturen mente Foucault var kjernen i utviklingen av å opprettholde disiplin blant subjektene (Bryman, 2012:536) Med andre ord er språket i diskursanalyse en måte å forstå hvordan verden blir formet, men også reformerer seg gjennom de forskjellige diskursene som foregår i et samfunn. På denne måten kan de som benytter seg av KDA finne ut at en diskurs som f eks tidligere ble sett på en bestemt måte, viser seg å bli sett på en helt annen måte i senere tid (Bryman, 2012:537).

Grunnen til at jeg anvender denne metoden

I kritisk diskursanalyse (KDA) hevdes det at diskursive praksiser er med å skape og reproducere ulike maktforhold mellom sosiale grupper. Det kan f eks være mellom sosiale klasser, mann og kvinne, etniske minoriteter og majoriteten. Denne effekten sees på som ideologiske effekter. På dette punktet holder KDA seg til den marxistiske tilnærmingen. Enkelte tilnærminger innenfor KDA tilslutter seg Foucaults syn på makt, som ser på det som noe produktivt som skaper subjekter og agenter snarere enn en tvangsmakt som noen utøver over andre. Faircloughs tilnærming fokuserer på ideologibegrepet når en sosial gruppe konkret underlegges andre grupper. KDA's forskningsfokus tilsvarende både de diskursive praksisene som konstruerer verdensbilder, sosiale subjekter, sosiale relasjoner og maktrelasjoner. Den tar til sikte om å finne ut rollen diskursen spiller i å fremme bestemte gruppers interesser. Fairclough definerer KDA som en retning som har for formål å systematisk undersøke de skjulte og forhåndsbestemte årsakene mellom (1) diskursive praksiser, begivenheter og tekster. (2) bredere sosiale og kulturelle strukturer, relasjoner og prosesser. Særlig der hvor slike praksiser, begivenheter og tekster forekommer og er

ideologisk formet av maktrelasjoner og maktkamp og hvor der skjulte relasjoner mellom diskurs og samfunn selv er en faktor som sikrer makt og hegemoni (Jørgensen og Phillips,1999:75).

I forhold til analysen av islamdebatten i Norge åpner denne metoden muligheten for å gjøre en grundigere analyse av de kategoriene som oppsto ut fra tabellen. Det er også nyttig i forhold til å fatte det underliggende språket som blir anvendt i debatten som muligens opprettholder maktstrukturene og funker hegemonisk i forhold til muslimenes plass i den norske islamdebatten. En viktig forskjell mellom Fairclough og en post-strukturalistisk posisjon er at Fairclough anvender sin teori og metodebygging i forhold til empirisk forskning av språkbruk i hverdagens sosiale interaksjoner. Fairclough fremhever viktigheten av å lage systematiske analyser av tale og skriftspråk i f eks massemedier eller gjennom intervju. Dette er en av grunnen til at jeg valgte å lage en tabell ut ifra de kategoriene som vokste fra analysen. Fairclough tilnærming forsøker å sammenkoble tre tradisjoner:

1. Detaljert tekstanalyse innenfor den lingvistiske disiplinen (Michael Hallidays funksjonelle grammatikk).
2. Makrososiologisk analyse av sosial praksis (Foucaults teori, som ikke inneholder en metodologi man kan anvende for å analysere spesifikke tekster).
3. Den fortolkende mikrososiologiske tradisjonen innenfor sosiologien (etnometodologi og samtaleanalyse), som betraktes som noe folk selv skaper gjennom å bruke regler og prosedyrer som folk har til felles.

Fairclough benytter denne detaljerte tekstanalysen til å få en innsikt i hvordan diskursive prosesser kan leses lingvistisk i spesifikke tekster. Samtidig kritiserer Fairclough lingvistikken for å kun konsentrere seg om tekstanalyse og arbeide på en overfladisk og forenklet måte med forståelsen av forholdet mellom tekst og samfunn. I følge Fairclough er ikke tekstanalyse tilstrekkelig som diskursanalyse. I følge han belyser ikke denne metoden forbindelsen mellom tekstene, de samfunnsmessige og kulturelle prosessene, samt strukturen. I følge Fairclough er det nødvendig å bruke et tverrfaglig perspektiv, der man anvender både tekstanalyse og sosial analyse (Jørgensen og Phillips,1999:78).

I følge Fairclough er tanken bak bruken av den makrososiologiske tradisjonen at det tas hensyn til at sosiale praksiser formes av sosiale strukturer og maktrelasjoner, som i følge Fairclough folk ikke nødvendigvis er opptatt av. Grunnen til at Fairclough velger å bruke den fortolkende tradisjonen er i følge Jørgensen og Phillips for å danne en forståelse rundt hvordan folk aktivt danner en regelbundet verden i hverdagspraksiser. Dette synet på diskurs som noe som former og formes ut ifra konteksten spiller i følge Jørgensen og Phillips en sentral rolle i Faircloughs teori og metodebruk. I følge Jørgensen og Phillips skiller Fairclough seg fra andre kritisk-diskursanalytiske tilnærminger ved å se på forholdet mellom diskursiv praksis og sosiale strukturer som noe kompleks, men foranderlig over tid (Jørgensen og Phillips, 1999:78).

For analysen min er forholdet mellom samfunn og tekst helt avgjørende for å forstå hvordan diskursen påvirker og påvirkes av sosiale strukturer som oppstår underveis i debatten. En av Talal Asads teorier forklarer det europeiske narrativ som et forsøk på å beskrive en postulert uforanderlig essens der den europeiske identiteten er forhåndsbestemt. På dette grunnlaget mener Asad det ikke er rom for muslimer som ønsker å leve et fullverdig muslimsk liv, å bli representert verken av høyre- eller venstre-siden i den politiske aksene (Asad, 2003:165). I følge Fairclough kan diskurs være med på å forandre de sosiale strukturene over tid. Jeg skal forklare hvordan jeg skal anvende dette litt lenger ned i samme kapittelet (Jørgensen og Phillips, 1999:78).

Det overordnende formålet med KDA of dets svakheter

I følge Jørgensen og Phillips er Faircloughs kritiske diskursanalyse den best egnede tilnærmingen til å kunne fatte sammenhengen mellom språkbruk og den brede samfunnspraksisen. Den største svakheten i Faircloughs tilnærming mener Jørgensen og Phillips ligger i uklarhetene rundt konsekvensen av skillen mellom de diskursive og de ikke-diskursive elementene. Grensen mellom diskursanalyse og analyse av sosialpraksis tydeliggjøres ikke av Fairclough. I følge Jørgensen og Phillips gir ikke Faircloughs tilnærming oss klare retningslinjer om hvor mye av sosial analyse som er nødvendig eller et hint til hvilke former for sosiologisk analyse eller kulturteori som egner seg best i forhold til analysen (Jørgensen og Phillips, 1999:101-102). Jeg tok forbehold i at analysen av den norske islamdebatten kunne bli vanskelig å gjennomføre i forhold til de metodiske retningslinjer jeg valgte å forholde meg til. Da det kommer til diskursive og ikke-diskursive praksiser skal jeg i analysen av islamdebatten forholde meg til de diskursive praksisene da jeg ikke ser det som nyttig å inkludere de ikke-diskursive praksisene. Jeg har ovenfor i samme kapittelet forklart

hvordan de forskjellige diskursive praksisene blir definert av Fairclough. Faircloughs KDA tilnærming gir ikke klare retningslinjer på hvor mye av diskursanalyse og hvor mye av sosial praksis som skal med i en analyse. Jeg skal forklare hvordan jeg har løst dette litt lenger nede i kapittelet.

KDA åpner for en analyse som tar for seg de sosiale praksiser i diskursen fra et makroperspektiv og anvender diskursanalysen for å fatte hvordan de sosiale praksiser oppstår gjennom mikroperspektiv. Det kan få utfordringer i analysen av debatten fra et makroperspektiv da jeg skal finne de store sammenhengene. Selve diskursanalysen i KDA er ment for å gi meg en oversikt over sosiale relasjoner, identiteter og maktrelasjoner som et resultat av diskursen i de forskjellige artiklene, mens den sosiale analysen skal fortelle meg noe om sammenhengen som de sosiale relasjonene, identitetene og maktrelasjonene får i samfunnet som en sosial praksis. KDA tilnærmingen til Fairclough gir ingen klare indikasjoner på hvor mye som må med av hver tilnærming.

Jeg har forsøkt å løse denne metodiske mangelen ved å gjøre to inngrep for å holde analysen på rett spor. Det første er tabellen med de forskjellige kategoriene som fungerer som en støttespiller til å holde fokuset på hva jeg analyser. En ulempe med for mye diskursanalyse kan være at det fører til at det oppstår flere underkategorier som et supplement til de kategoriene jeg allerede har. Det kan på likevel sees på som et pluss i forhold til å forstå de sosiale praksiser som oppstår ut fra debatten. En annen ulempe med Faircloughs grensemangel har å gjøre med den tiden jeg har til disposisjon på selve oppgaven. Derfor benytter jeg meg i tillegg av et annet inngrepet for å løse de metodiske manglene, der jeg deler opp analysen i to sekvenser. Med den første sekvensen går jeg i dybden av debatten gjennom diskursanalyse. Det vil gi meg en forståelse av hvordan språket former og formes av debatten. Jeg vil også kunne se nærmere på de sosiale relasjonene som oppstår underveis i debatten, identitetene som utspiller seg i debatten, nye identiteter som oppstår som et resultat av diskursen og de maktrelasjonene som oppstår i diskursen og som er med på å forme debatten. Den andre sekvensen er ikke ment som videre analyse, men her er meningen å anvende min fulle analyse og veie og evaluere de i lys av Talal Asads teorier.

TEORI

However, it may be expressed, there is a feeling in Western Europe, rarely stated explicitly, that Muslims whose roots lie in Asia do not belong in the western family, some of whose members spent centuries trying to drive the Turks out of Europe they threaten to overwhelm. Turkish membership would dilute the E.C.'s Europeanness, says one German diplomat (Talal Asad, 2003:161-162).

Talal Asad er professor i antropologi og har blitt kjent innenfor antropologien for å ha innført sjangeren «antropologien om sekularismen». Selv om dette ikke er et offisielt gren innenfor antropologien, referer han til det i innledningen til boken *Formation of the Secular* (Asad, 2003:1-2). Asad går i dybden på hvordan vestens sekulære forståelse har blitt utformet (Europa/Usa). I følge Asad har sekularismen utsprunget fra Europa som har kontinentet som har fungert som bærebjelke for den moderne vestlige sivilisasjonen, men den sekulære modellen har i følge Asad utviklet seg til å gjelde mer eller mindre hele verden (Asad, 2003:2). I denne oppgaven skal jeg benytte meg av hele boken til Talal Asad for finne svar på vestens forhold til Islam og muslimske migranter i Europa. Asad skrev denne boken i 2003. Flere av hans teorier er hentet fra tidligere historiske dokumenter. Mine datafunn strekker seg fra tidsrommet 2000-2007. I tillegg er mine data hentet fra forhold som gjelder islam og muslimer i Norge. Spørsmålet for meg blir om jeg kan anvende Asads teorier som et nyttig verktøy for å finne svar rundt den norske islam-debatten.

Asads bok er delt opp i tre deler. Førstedelen heter *Secular*. Den andre delen har han kalt *Secularism*. Den tredje delen heter *Secularization*. Hele boken spiller en viktig rolle i min avhandling, da det er viktig å fatte hele sammenhengen for å kunne benytte seg av hans teorier. I denne avhandlingen forholde meg til hele boken hans. Det er fordi Asad bygger opp boken slik at man må lese hele for å skjønne helheten. Det mest relevante kapittelet i forhold til min avhandling har Asad kalt for, *Secularism*. Her finner jeg et sub-kapittel som har direkte relevans til forskningsspørsmålet mitt. «Muslims as a religious minority in the West» tar for seg hvordan islam og muslimer historisk har blitt sett på av vesten (Asad, 2003:159-181).

I denne delen fant jeg det teoretiske rammeverket som jeg kan anvende i forhold til hvordan de sekulære vestlige statene forholder seg til islam og muslimer også i vår samtid. Asad

analyserer flere historiske dokumenter hvor han tar for seg forholdet er mellom muslimske migranter og vesten. Ut ifra dette stiller Asad spørsmålet om det er i det hele tatt mulig for muslimer bosatt i vesten å føle seg verdig representert gjennom politikken (Asad, 2003:159-160).

Talal Asads teorier om vestens holdninger til islam og muslimer, kan ifølge Asad oppsummeres som en analyse av diskursen som har foregått mellom begge parter historisk (Asad 2003:162). Asad kritiserer den europeiske identiteten for å ha et essensielt preg over seg. Denne holdningen som Asad beskriver historisk har resultert i at muslimer og islam har vært ansett som fiender av Europa. Asad baserer seg på offentlige dokumenter hvor retorikken mot muslimer har vært direkte eller indirekte negativ.

Asad påpeker også den historiske konflikten og tanken om at islam sto for motstridende verdier til Europa har sine historiske røtter tilbake til det Ottomanske riket (Asad 2003-164-165).

Det at vi får slike holdninger mot islam i dagens Europa skyldes i følge Asad et større fokus på menneskers individuelle identitet. Dette har i følge Asad å gjøre med hvilket navn som tilhører hvor. Asad argumenterer også for at utviklingen av et individ-basert identitetsform i kjølvannet av 2. Verdenskrig har vært hovedfaktor for hvordan forholdet til muslimske migranter har utviklet seg i Europa i vår samtid. Asad forholder seg til den europeiske statsmodellen for å forklare de politiske holdningene som eksisterer i forhold til islam. I følge Asad er verken høyre eller venstre siden av politikken til fordel for de muslimer som ønsker å leve ut et bærekraftig muslimsk liv. Asad mener ikke med dette at både venstre og høyre er likestilt i sine holdninger mot Islam og muslimer bosatt i Vesten. I følge Asad ønsker Venstre-liberale en gradvis assimilering av muslimske migranter og migranter generelt, mens Høyrepopulister anser migrasjon som et tap i form av verdier og økonomi (Asad, 2003:165-165).

Asads diskursanalyse av offentlige uttalelser og tidligere statsdokumenter fungerte som et nyttig verktøy for min egen forståelse av analyse av tekst. Jeg skal senere i metoddelen presentere en lignende metode som jeg benyttet meg av i forhold til min egen analyse av islamdebatten i Norge. Jeg startet først med å presentere analysen til Asad om hvordan muslimer blir presentert i politikken i Europa. Deretter skal jeg presentere to caser som Asad bruker for å illustrere utviklingen av situasjonen mellom Vesten og Islam i nyere tid. Jeg skal

deretter presentere den mest relevante kritikken som kanskje har blitt skrevet mot Talal Asad av Sindre Bangstad. For senere å følge det opp med en oppsummering i forhold til hvordan Asads teorier er nyttig i forhold til min avhandling. Jeg skal avslutte med en oppsummering og klargjøring av hvordan jeg skal benytte meg av Asads teorier senere i oppgaven.

Utdrag fra Asads teorier for bruk i analysen

I følge Asad er tanken bak Menneskerettighetene et resultat av at man i begynnelsen av dannelsen av sekulære stater gikk over fra med statsborgerrett til medborgerrett (civil rights). Dette har i følge Asad resultert i at Menneskerettighetene bunner i statens syn på individuelle rettigheter som enhver borger i en vestlig sekulær stat har. I følge Asad begynte man i utviklingen av Menneskerettighetene å snakke om mennesket som en familie, men gikk fort over til å snakke om individets rett. I følge Asad blir individet i vestlige sekulære stater definert for å være under statens ansvar. I følge Asad har staten mer en suveren makt over subjektene. Staten er også ute etter å skape en eksklusiv nasjonal identitet for alle dets borgere. Asad hevder at Charles Taylor har sagt rett i å mene at den moderne sekulære staten krever en god dose nasjonalisme fra alle dets borgere. Asad hevder Taylor mener dette virkelig gjøres gjennom bruk av media. I følge Asad fører dette til emosjoner om nasjonal tilhørighet som tider er ukontrollerbare og er potensielt til fare for utenforstående (Asad, 2003:136-138).

Da det kommer til det moderne politiske aspektet i Europa hevder Asad at både Høyre og venstre siden av politikken kommer til uttrykk gjennom et eksklusivt Europeisk narrativ. Under dette narrative blir i følge Asad islam og muslimer ofte fremstilt som en motpart til vestlige verdier. Det er viktig å presisere at Asad ikke hevder at begge sider er like fiendtligstilte ovenfor islam og muslimer. Han fratar heller ikke ansvaret som muslimske migranter har for sine handlinger. Han vektlegger derimot det faktum at for begge de politiske ytterkantene eksisterer det et syn om at Europa er bygd på en

uforanderlig essens. Der hovedargumentet mellom de politiske polene går på hvor grensen på toleransen bør gå innenfor det som allerede er forhåndsbestemt (Asad 2003:165).

I følge Asad er vestens kritikk mot islam først og fremst et verdispørsmål. For de liberale, mener Asad at frykten ikke er på migrasjon i seg selv. De frykter lite at Europa fylles med trengende migranter. Det de legger sin vekt på er faren for høyere arbeidsledighet og faren for en økning av fordommer mot minoriteter. Man finner blant denne delen av politikken en slags liberal optimisme der troen på assimilering av migrantene inn i vestlige samfunn står sterkt. I følge Asad hevder mange liberale at de eneste som ser migranter som en reel trussel er de høyreekstreme grupper. Dette skyldes i følge Asad at de høyreradikale følger et narrativ der de ser migranter som en trussel mot vestlige grunnverdier. I følge Asad hevder de liberale å stå for et fritt og åpent samfunn der alle er velkomne. Likevel mener Asad at dette ikke gir det fulle bilde av de liberale holdningene ovenfor muslimske minoriteter i vesten (Asad, 2003: 159-160).

Asad forklarer at i senere tid (overgangen fra 80 til 90-tallet) så har det oppstått tilfeller som har fått den liberale venstresiden til å tvile på om muslimers verdier er forenelige med de vestlige verdier. En av de mest sentrale hendelsene er i følge Asad, Salman Rushdie saken (1988/89). Asad mener det var mye av grunnen til at muslimer fikk mye hets selv fra liberalt hold. Det ble sett på som et islamistisk (politisk) angrep mot ytringsfriheten, som blir ansett av vestlige akademikere som et av kjerneverdiene i vestlige samfunn (Asad 2003: 160).

Ut i fra dette er spørsmålet hos Asad om det i det hele tatt er mulig for muslimer å bli representert i samtidsdebatten? Selv etter at det er kjent at de utgjør en stor del av den. Asad prøver å besvare dette spørsmålet ved å ta for seg hvordan den europeiske identiteten oppfattes av de som hevder å være autentiske europeere. Spørsmålet om identitet spiller for Asad en sentral rolle i denne diskursen. Asad fokuserer på utviklingen fra den kollektive gruppetenkningen i kjølvannet av 2. Verdenskrig der ens identitet ofte ble til ut ifra hvilken gruppe man tilhørte. I følge Asad oppsto forandringen da fokuset gikk over til å være på hvilket navn man hadde. Dette var starten på den moderne individualismen som i følge Asad gikk ut på å fortelle andre hvem «jeg er», eller «jeg går under dette navnet» osv. I følge Asad førte også dette til at mennesker ble avhengig av andres gjenkjennelse av en selv (Asad, 2003:161).

I følge Asad handler det mindre om gjenopptagelse av ens egen etniske tilhørighet, men heller om å bekrefte om ens gamle tilhørighet. Han finner en sterkere tendens til denne tanken i Europa enn f eks USA. Selv om tendensen eksisterer begge steder. For Asad handler dette også om ekskludering. En ekskludering han mener foregår på grunnlag av det navnet du har valgt deg ut. Den europeiske identiteten bygger i følge Asad på både frykt og angst for det som er annerledes (Asad, 2003: 161).

Asad hevder at tanken om Europa først og fremst er basert på narrative om at Europa har en felles kulturarv. I følge Asad oppsto dette narrative i Vest-Europa i tett forbindelse med Kirken (Luthersk-Protestantisk) og utviklet seg senere til å bli mer sekulært, men fortsatt basert på narrativ om at Europa har en felles Kristen kulturarv. Asad ser dette for å være en «uforanderlig essens» der Islam og muslimer ikke hører hjemme (Asad, 2003:161-165).

«Tyrkerne» (muslimene) ble i følge Asad sett på som en naturlig fiende av det Europeiske kollektivet. Asad hevder at tanken om at muslimer ble sett på som en motpart til det europeiske kollektive er også en tanke om at tyrkerne truet den Europeiske «kristendommen» (Asad, 2003:161-163).

I følge Asad viser at den historiske tyrkiske invasjonen av Europa å ikke være ansett som en nasjonalistisk invasjon, men heller som en muslimsk trussel mot europeisk kristendom. Asad viser her til den avdøde historikeren Denys Hay som analyserte flere av vedtekter som ble skrevet av Tyrkerne (Osmanske Riket) på 16- og tidlig 17 hundre-tallet. I følge Hay viser vedtektene å inneholde tydelig negative holdninger mot de kristne områdene i Europa. Det diplomatiske språket viste til de kristnes land og kristendommen som fienden. Samme holdninger fant man i følge Asad også blant Europeere også lenge etter juristen Hugo Grotius død (1583-1645). I følge Asad var «Tyrkerne» og Europa hverandres "naturlige" fiender (Asad 2003: 162-163).

Asad tar også for seg forholdet mellom islam og Europa i en moderne kontekst. Asad viser her til uttalelsene gjort av den polske FN-rapportøren Tadeusz Mazowiecki i et intervju fra 1995. Intervjuet ble gjort av de to franske intellektuelle, Bernard Oser og Patrick Saint-Exupery på bakgrunn av Mazowieckies prinsipielle oppsigelse. Asad analyserer flere av spørsmålene ved intervjuet som er av relevans for det europeiske synet på muslimer. Mazowiecki blir blant annet spurt om hvorfor han som polsk og kristen tar på seg bryet med å beskytte bosniere som mesteparten er muslimer. Asad mener at spørsmålet ble spurt for å fremprovosere et tolerant

svar. Asad anser seg derfor mer sjokkert over at Mazowiecki ikke virker overrasket over spørsmålet, men svarer som i alt forventning med å forsikre intervjuerne at krigen i Bosnia ikke er en religiøs krig. I følge Asad forsikrer Mazowiecki intervjuerne at bosniske muslimer ikke utgjør en trussel mot Europa (Asad 2003: 164.) I følge Asad svarer Mazowiecki intervjuerne med at det ikke lover bra om Europa i det 21. århundre ikke klarer å leve omsider med muslimske samfunn. Asad virker ikke å være overrasket over intervjuobjektets svar. Asads vektlegger heller at Mazowiecki aksepterer at bosniere er fra Europa, men at de likevel avstår fra å være en del av det. Asad hevder det er på dette premisset det blir fremmet en slik toleranse ovenfor dem. I følge Asad avstår bosniere på lik linje med andre (hvite) europeere fra å ha innvandret til Europa, men vil likevel aldri bli ansett for å være en del av Europa. I følge Asad er det fordi tanken om Europa er bygd på narrative om at de europeiske beboerne opprinnelige tilhører den kristne tro. I følge Asad vil da alt som faller utenfor disse «rammene», automatisk ikke bli ansett som en del den europeiske identiteten. I følge Asad vil det derfor alltid være et "oss" og "dem" forhold mellom kristendom og islam i Europa (Asad 2003:164).

Kritikken mot Talal Asad

Asad har fått kritikk av både kjente og ukjente akademikere. Asad har likevel møtt mest kritikk i nyere tid. Mange studenter og mindre kjente akademikere har kritisert artikkelen "Reflection on violence, law, and humanitarianism. Den mye mer kjente samfunnsviteren Jose Casanova har kritisert Asad for å overdrive den sekulære statens makt når det kommer til å det sosiale og politiske rom religioner opererer i. Den mest utfyllende kritikken kan sies å komme fra den norske sosial-antropologen Sindre Bangstad. Bangstad har gjort en komplett oppsummering av Asads tidligere kritikk og har deretter selv kritisert flere punkter ved Asads beskrivelse av muslimers rolle i vestlige sekulære stater.

Den første kritikken fra Bangstad mot Asad kom i form av de antropologiske rammeverk som eksisterer innenfor disiplinens epistemologi. Sindre Bangstad kritiserer Asad for å legge for lite vekt på etnografier i hans analyser av vesten. Bangstad avfeier Asads teori om at vestens hegemoniske holdninger fortsetter i den post-kolonialistiske tidsepoken. I stedet påpeker Bangstad viktigheten av Chipkins argumenter om at maktstrukturen sett ut ifra individers rett, gikk i oppløsning lenge før begrepet kolonialmakt ble til (Chipkin i Bangstad 2009:194).

Bangstad viser også til to andre argumenter av Chipkin der han blant annet kritiserer Asad for å bruke eldre historiske kilder, som han mener ikke har noe verdi da det kommer til å forklare europeisk hegemoni i nyere historie. I følge Bangstad mener Chipkin at grunnen til dette er at selv om noe har oppstått på et bestemt sted vil det nødvendigvis ikke fortelle oss noe om hvordan det har tilpasset, utviklet og formet seg i en bestemt kontekst (Chipkin i Bangstad 2009:194).

Bangstad spør videre om det er noe nytte å analysere ting fra et makroperspektiv i en moderne verden som stadig blir mer globalisert, og der tilknytning mellom mennesker har ekspandert. Bangstad forklarer også at det har oppstått klare maktstrukturer gjennom globalisering og viser til Ferguson (Ferguson i Bangstad 2009:194). Bangstad presiserer at han ønsker en tydeligere analyse av maktstrukturene som han hevder er mer «kompleks» enn å se alt gjennom linsen av europeisk kolonialisme, og det som har oppstått i kjølvannet 9/11 (Bangstad 2009:194).

Da det kommet til Asads feltarbeid, var hans siste ekspedisjon i Sudan i 1961. Han forsket da på Kababish folket. I ettertid har Asad kritisert etnografiske verk for å ha et altfor stort preg av pseudo-forskning i seg. Noe han mener preger forholdet mellom feltarbeid og det antropologiske redskap i seg selv. Bangstad viser en forståelse på at det kan være slik, men hevder likevel at empirisk data er grunnleggende for en god forskning. Dette begrunner Bangstad med Sherry Ortners argument om at kvantitet i empirisk forskning utgjør et bedre utfall enn kvalitet i det lengre sikt. Bangstad skriver: Om man skal kritisere vesten må man i større grad enn hva Asad tilbyr i sin kritikk, se på livet til de som bor i Vesten, sammenlignet med livet til de ikke-vestlige (Bangstad 2009:195).

Bangstad er tydelig på at man ikke kan forholde seg kun til empiri og etnografier da man skal forstå sekularismens rolle i samfunnet i dag. Han kritiserer likevel Asads analytiske fremgangsmåte i å fremstille de forskjellige konseptene som eksisterer innenfor enhver kultur, og mener det ikke gjengir grundig nok informasjon om hvor en kultur slutter og en annen oppstår. Bangstad kritiserer også Asads historiske tekstanalyse av islamske reformister som Mohammed Abduh og Rashid Rida og mener at diskursen ikke gjengir et komplett bilde på grunnlaget av at Asad mangler å ha med hva andre muslimer mente i deres samtid (Bangstad 2009:195).

For å gi oss en visuell forståelse av det komplekse forholdet mellom religiøse muslimer i dagens Vestlige samfunn, gir Bangstad oss eksempelet av en muslimsk Saud-Arabisk kvinne som studerer i et vestlig universitet i USA, og av en mannlig Europeisk muslim som studerer i et Vestlig universitet i Europa. I følge Bangstad kan deres forståelse av sekularismen være ulike og motstridende i sin utvikling. For at Asad skal kunne argumentere for at det finnes ulike motstridende kulturer som enhver har sin måte å forholde seg til sekularisme på, mener Bangstad det er vesentlig å kunne kategorisere disse før man gjør en grundigere analyse (Bangstad 2009: 195).

Bangstad mener at Asads metodiske bruk av makroanalyse da det kommer til vestens forhold til det ikke-vestlige fører til at vi mister evnen til å se nyansene av forholdene. Bangstad mener også at det er problematisk med en forenklet kategorisering av det vestlig og ikke-vestlige. Denne forenklingen fører i følge Bangstad forestillingen om at sekularismen utgjør en utfordring for tilpassingen av muslimsk praksis i Europa (Bangstad 2009:195).

Bangstad avslutter kritikken av Asad med å gi konkluderende råd til Asads problemstilling om vestens forhold til muslimer. Samtidig mener Bangstad at antropologer har en stor oppgave foran seg i de kommende år med å kartlegge og kategorisere og danne konsepter om muslimer som er bosatt i vesten og deres forhold til vestlig sekularisme. I følge Bangstad finnes det utallige måter i den moderne sekulære verden å være muslim på. Bangstad mener også at Peter Bergers uttrykk "kognitiv forurensing" ikke beskriver riktig det muslimer føler de blir utsatt for i kontakt med vestlig sekularisme. Da dette antyder at det finnes kun en riktig og sann islam (Bangstad 2009:200-202).

I følge Bangstad skal det mer til før man kan komme til en konklusjon om at muslimer enten blir assimilert eller at de blir representert med manglende autentisitet. Bangstad ser på Asads tilnærming som svært stat-sentrert og beskriver at han gjerne hadde sett for seg en mer individualistisk basert antropologi av det sekulære. Der da man kan ta for seg hva muslimer som lever i en sekulær kontekst kan føre med seg. I følge Bangstad er det i dagens vestlige samfunn ikke noe i veien for muslimer framstår som mer eller mindre sekulære enn andre. Problemet for Bangstad er når de blir fremstilt for å være enten sekulære eller religiøse. Det er i følge Bangstad den eneste måten at muslimer slipper å bli ansett som sekularismens motpart (Bangstad 2009:200-202).

Videreutvikling av Talal Asads teorier

Min oppfatning rundt den politiske filosofien som har oppstått etter årtusenskiftet er at den ofte bærer preg av at vi lever i en stadig mer globalisert verden der ting utvikler seg i et raskere tempo enn det som var vanlig for samfunn tidligere. Derfor vil også teorier utviklet av intellektuelle tidlig på 2000-tallet ikke nødvendigvis vise samme virkelighet som den vi ser i 2020. Asads bok «Formations of the Secular» ble utgitt i 2003. Noe som vil prege mye av synspunktene som kommer fram gjennom hans teorier. Mye av Sindre Bangstads kritikk mot Asad bærer preg av hans antropologiske metodebruk, og hans manglende tillitt til etnografier i sitt feltarbeid. Jeg kan ikke vise til noe som tilsier at Asad har forandret sitt synspunkt som har ført til et større fokus på etnografi i hans senere litteratur, men det går likevel an se et større fokus på etnografiske feltarbeid i noen av hans mest profilerte studenter. En av hans kvinnelige studenter er kanskje den som skiller seg mest ut på dette område. Saba Mahmood ser på Asad for å være en av hennes mentorer og store inspirasjonskilder (Mahmood 2005: Preface).

Mahmood har skrevet flere verk hvor hun tar for seg vestlig liberalistisk innflytelse i den muslimske verden. I hennes bok *Politics of Piety* (2005), forteller hun at hennes feltarbeid ble utført i Egypt over en to-års periode. Hennes sentrale tema var kvinnes rolle i de offentlige moske-aktivitetene i Egypt (Mahmood 2005:2). For min avhandlings fungerer Mahmoods empiriske forskning i form av etnografi mer som en advokat for Asads egne teorier. Jeg gjør det derfor klart at jeg skal kun forholde meg til Talal Asads teorier tatt fra hans bok «Formation of the Secular» (Asad, 2003). Jeg kommer derfor ikke til å fokusere på noen av hans studenter. Selv om det på mange måter svarer på kritikken til Bangstad av Asads manglende lit til etnografiske feltarbeid innenfor det antropologiske feltet (Bangstad 2009:195).

ANALYSE

FØRSTE SEKVENS

Mine funn viser at få artikler i begynnelsen av forskningen har en direkte kobling til muslimer i Norge. Med unntak fra en sak knyttet som er knyttet til offentlig bønnerop fra en av Oslos moskeer har de fleste sakene som kom opp under søkeordet «den norske islam debatten» å gjøre med islam og muslimer fra et utenriksperspektiv. Mine funn viser at islam og muslimerletablert tema og at diskursen rundt muslimer ofte er en blanding av minoritets

Disse sakene kan være med på å forme den senere forståelsen på hvordan den norske islamdebatten senere utviklet seg. På denne tiden var omtalen rundt islam og muslimer tilknyttet Salman Rushdie-saken. Rushdie hadde noen år tidligere skrevet boken *Sataniske vers*. Mange muslimer som da var bosatt i Vesten reagerte sterkt på det som ble skrevet. Mange reagerte med svært misnøye på det de så som en latterliggjøring av profeten Mohammed og en usann kritikk av Koranen. Enorme protester organisert av muslimer bosatt i Europa tok blant annet sted i England. Senere utlyste den iranske teokraten, Ayatollah Khomeini en fatwa der han utpekte en dødsdom på Rushdie. Denne såkalte fatwaen skulle være gyldig og kunne utføres av alle muslimer rundt om i verden. Salman Rushdie-saken kan derfor sies å være forgjengeren til alle de senere debatter om Islam og muslimer rundt om i Europa. I forhold til min avhandling er jeg nødt til å begrense antallet artikler jeg kan gå i dybden på. Jeg har derfor sett meg nødt til å finne artikler som er gjeldende for det politiske landskapet i forhold til det som direkte var med på å forme den norske islam-debatten i perioden 2000-2008 (Parekh, 2006:295-335).

I kjølvannet av begynnerstadiet i norske islamdebatten hadde det allerede oppstått en stor misnøye i mot Multikulturalismen blant høyreflanken i Vest-Europa. Parekh skriver blant annet om situasjonen i England. Blant de mer kjente kritikerne av den multikulturelle modellen, hadde Brian Barry skrevet at han så på Multikulturalismen som noe som nektet den kulturelle og moralske arven som Europa fikk under Opplysningstiden og at den i tillegg representerer en ny form for barbarisme (Parekh, 2006:345-346).

Islamdebatten slik den startet i Europa, kan forstås som et utskudd fra debatten om integrering og misnøyen den økende misnøyen for det multikulturelle prosjektet. Mitt fokus i denne oppgaven er hovedsakelig på den norske islamdebatten, men jeg mener også det er viktig å gi leseren et innblikk i bakgrunnen for denne debatten (Malik, 2013: 1-9).

Artikler fra den norske islamdebatten

Min forskning starter som sagt i år 2000 og i følge mine funn, hopper jeg rett inni en politisk strid mellom venstre-liberalistene (den daværende ledende politikken) og de kulturkonservative fra høyreflanken. Dette gjør at det oppstår en rekke ulike debatter under denne tidsperioden. Ledende i innledningsstadiet var de intellektuelle røstene. At debatten var ledet av intellektuelle er det faktum at det var de som ofte satt på mye av kunnskapen innenfor islam som religion og muslimsk praksis. De kunne vise til litteratur og empiriske

forskningsresultater om et felt som til da hadde vært en nokså ukjent faktor for mesteparten av den norske befolkningen.

Bønneroppdebatten

Første viktige sak i forhold til min oppgave dreier seg norske muslimers søknad om å utøve offentlig bønnerop fra den «blå» Moskeen i Oslo. Dette er en debatt hvor jeg fant at skillene mellom de liberale stemmene i forhold til de kulturkonserverne stemmene begynte å ta form. Jeg skal videre presentere to artikler der begge synsvinklene kommer fram. Den første er en kritikk mot at Oslo kommune har gitt tillatelse til et av byens moskeer til å holde offentlig bønnerop fra minareten.

I Norge har vi full frihet både når det gjelder ytrings- og religionsfrihet. Ingen blir forfulgt på grunn av sin tro. I dag ønsker muslimene å rope ut bønner fra minaretene. De påberoper seg at det er en menneskerett å få eksponere sin tro på alle måter, herav kalling til bønn. La oss snu det på hodet. Det er ingen menneskerett å få bosette seg i et annet land med en annen kultur deriblant en kristen tro, som vi har hatt gjennom flere hundre år, og som minoritetsgruppe komme og kreve at vi skal innordne oss deres kultur, satt på spissen: islam (Staubo,2000).

Det er ganske innlysende at denne artikkelen går inn under kategorien kulturkonserver. Det kommer fram av artikkelforfatters syn på hva et høyt bønnerop vil gjøre med den norske kulturen. Det som gjør den interessant for min avhandling er at forfatteren virker å ha en ambivalent holdning til menneskerettigheter. Som vi leser av teksten ovenfor er artikkelforfatter veldig nøye med å presisere at Norge er et land der ytringsfriheten og religionsfriheten står høyt. Samtidig sier hun at det ikke er en menneskerett å bosette seg i et kristent land som muslim. Hun ser for seg et skrekksenario der majoritetsbefolkningen blir nødt å tilpasse seg minoritetsbefolkningens kultur. Min reaksjon kommer ikke på det demokratiske argumentet hennes (i ordets forstand) da majoritetsbefolkningen sannsynligvis hadde stemt ned ethvert forslag som har med Islam og muslimer å gjøre, men jeg blir mer nysgjerrig når hun refererer til at et høyt bønnerop fra moskeen ville virke «forstyrrende» i forhold til at Norge og nordmenn har en kristen kulturarv. Tanken om at Islam er en «inntrenger» i Norge kommer tydelig fram i denne artikkelen (Staubo, 2000).

Jeg vil påstå at det er en plikt fra politikernes side at vi må ta vare på vår egen kultur også. Minoritetsgruppene som er kommet til landet vårt, får i dag nyte godt av de goder som vi har brukt generasjoner på å bygge opp. Vi må ikke undervurdere folks meninger som mer og mer kommer frem i debatten når det gjelder innvandringspolitikken. Hele problematikken er i ferd med å bli til en verkebyll. Vi ønsker ikke utilsiktede og farlige konflikter, men får det utarte, kan konsekvensene bli uoverstigelige. Jeg oppfordrer politikerne både i

Regjeringen, Stortinget og byrådet/bystyret om sammen å lage en konsekvensanalyse for de neste 10-15 årene. La oss ligge i forkant. Som det er nå, skaper politikerne rasisme med sin unnfallende væremåte. Vi skal dog leve sammen i fred og fordragelighet. Ingen er tjent med dagens snillisme, hverken vi eller våre nye landsmenn (Staubo,2000).

Det interessante videre med artikkelen er at Staubo hevder at Islams offentlige nærvær i det norske samfunnet vil resultere i økt rasisme. Hun går direkte etter daværende regjering som hun mener sto for en «snillisme» som med tiden ville føre til større motsetninger i det norske samfunnet. Hun blander inn ordet misnøye med innvandringspolitikk.

Nå må det ropes et varsko! Av Oslos befolkning på ca. 500000 skal 36000 muslimer og en håndfull politikere overkjøre oss som vil ha oss frabedt å få trødd nedover hodet bønnerop fra minaretene. For mange vil dette fortone seg som kulturell voldtekt. Vi skal naturligvis ta vare på våre nye landsmenn og respektere deres kultur og tro, men vi skal da ikke utradere vår egen og legge oss flate for dem i redsel for å bli kalt rasister (Staubo,2000).

Det er interessant å merke seg at artikkelforfatter anvender en retorikk som kan oppfattes som polariserende der hun antyder at hele Oslos majoritetsbefolkning er i mot et høyt bønnerop fra en av moskeene i hovedstaden. Samtidig som hun antyder at alle muslimer i Oslo ser det som en seier over majoritetsbefolkningen å få lov til å utøve bønneropet offentlig. Staubo anvender også uttrykk som *kulturell voldtekt*. Dette uttrykket er forbundet med en kriminell handling der artikkelforfatter gir uttrykk for en majoritetsidentitet der det eksisterer en *uforanderlig essens* (Asad,2003:164-165).

Det er et ja med modifikasjoner bydelsutvalget i Gamle Oslo har gitt de ropelystne muslimene i Åkebergveien. Men etter syv lange måneder med høyrøstet debatt gidder ikke Ala-ud- Din å henge med geipen. Den 57-årige urdu-læreren fra Pakistan er vårstrålende blid og stolt over å få være bønneroper i byens eneste formålsbygde moské, og en av ytterst få i hele Europa (Lorentzen, 2000).

Noen måneder samme året ble det et faktum med et høyt offentlig bønnerop fra minareten til en av Oslo bys moskeer. Denne artikkelen har jeg kategorisert for å være blant de kulturellrelativistiske/liberale. Artikkelforfatter skriver om detaljene i forhold til praksisen utført av vedkommende som skal utføre det offentlige bønneropet.

Det er melodien som er utslagsgivende for om man er en god bønneroper. Hver og en har sin helt individuelle måte å syngre på, sier Ala-ud-Din og stiller seg foran mikrofonen med ansiktet vendt mot mosaikkveggen og Mekka. Legger en finger foran hvert øre for å konsentrere seg skikkelig. Så drar han i gang et demo-rop bare for oss. - Allaaaaaahu akbaaaaaar. Allaaaaahu akbaaaaaar. Ashhadu anlaaaa ilaha illallah. Allah for alle Ingen skingrende C slår sprekker i husmorvinduene i mils omkrets. Stemmen til Ala-ud-Din er myk, behagelig og smektende (Lorentzen, 2000).

Jeg har valgt å kategorisere denne artikkelen som kulturellrelativistisk. Det er fordi artikkelforfatter ikke ser på det muslimske bønneropet som en politisk handling, men referer til bønningen i en nesten etnografisk stil. Jeg mener denne artikkelen er med på å gi et innblikk i

det landskapet som florerte tidlig i den norske islamdebatten. De liberale på ene enden og de kulturkonservative på andre enden.

Denne artikkelen er også med på å gi en forståelse av det norske politiske landskapet. Den henger på greip også med Talal Asads teorier om muslimers plass i politikken.

Artikkelforfatter velger i samme artikkel, å ta med deler av to intervjuer der den ene er gjort med Islamforsker Kari Vogt og den andre er gjort med Krf politiker Gunnar Prestegård.

Da debatten om bønnen raste på sitt mest intense, ble det hevdet at Norge går mot å bli islamsk. Hva mener du om dette? KARI VOGT, religionsforsker og bokaktuell i neste uke med «Islam på norsk».

-Jeg syns påstanden er tøvete og meget urimelig. Den går etter mitt skjønn tvert i mot enhver oppfatning av religions- og ytringsfrihet her i landet. Det muslimske bønnen er jo ikke misjonerende, kun en påminnelse om at det er tid for bønn for dem det gjelder. Jeg syns også det er grunn til å være kritisk til lyd- og minuttbegrensningene på ropet. Det er bemerkelsesverdig at tillatelsen er utarbeidet på teknisk og ikke verdimeisig grunnlag. Likevel er det interessant å merke seg at Norge er et av få land i Europa som har gitt lov til bønnen. England er mest liberalt. Der får muslimene mange steder kalle til bønn tre ganger daglig (Lorentzen, 2000).

GUNNAR PRESTEGÅRD, Kr.f.-politiker.

-Nei, jeg tror ikke akkurat at bønnen vil styrke islams posisjon i Norge. Det kan snarere bidra til å skape større splid mellom grupper fordi mange vil reagere negativt. Med ett ser vi også nå at diverse andre grupper som Hedningesamfunnet får lov til å rope ut sine påstander. Dette er stikk i strid med de ordløse kirkeklokkenes lange kulturtradisjoner. Vi i Kristelig Folkepartis bystyregruppe står fast ved standpunktet vårt mot bønnen (Lorentzen, 2000).

Det interessante med resten av denne artikkelen er at artikkelforfatter inkluderer et spørsmål som hun stiller til to forskjellige aktører. På den ene siden har du Vogts uttalelser som ønsker mangfoldet velkommen og ser ikke noe galt i at muslimer i Oslo skal få ha en moske der bønnen er offentlig. I mine kategoriseringer faller denne artikkelen under liberal/kulturrelativistisk. På den andre siden har du Prestegårds uttalelser som mener at et større mangfold vil skape mer misnøye og splittelse den befolkningen i Norge. Det er interessant at han blander det muslimske samfunnet med hedningssamfunnet. Det kommer tydelig fram fra Prestegård at Norge har en kristen kulturarv der det ikke er rom for å dele plass med andre religioner. Jeg har valgt å plassere denne artikkelen under kategorien kulturkonservativ. Vi får med dette servert to motpoler i en tid der det allerede hadde blitt klaget over økte skiller mellom forskjellige grupperinger i samfunnet. Det er å merke at Vogt skriver at Norge er et av få land i Europa som tillot offentlig bønnen i likhet med England. Det viser at norske politikere på denne tiden åpnet opp for et mangfold blant befolkningen.

Jeg vil likevel hevde at måten artikkelforfatter ordlegger seg på i forhold til hennes møte med den muslimske muazzin som utførte det muslimske bønnen kan oppfattes som liberal/kulturrelativistisk. Dette er fordi hun ikke oppfatter selve handlingen som politisk, men

en del av en rituell bønn. Jeg vil derfor tørre å påstå at Islam-debatten oppstår som en del av en Verdikamp mellom høyre-konservative på den ene siden mot venstre-liberale på den andre siden.

Den muslimske kvinnen

I de første årene av min avhandling er som sagt flere akademikere svært sentrale i offentlige media. En av de mest fremtredende var Islam-forsker Kari Vogt. Hun ble da regnet for å være Islam-forskeren som kunne svare på mange av de spørsmål som majoritetsbefolkningen hadde om Islam. Hennes mange bøker om muslimer gikk på dybdeintervjuer med lederskikkelser innenfor det muslimske miljøet i Oslo og samling av data. Denne bok «Islam på norsk» tar for seg muslimsk praksis og mangfold innenfor det hun kaller for Norsk-Islam. I hennes bok Islam på Norsk er hun også med på å sette den til da lite omtalte muslimske kvinnen i fokus. Vogt feministiske tilnærming har å gjøre med hennes egen bakgrunn som feminist. Vogts versjon av den muslimske kvinnen i Norge er med på å gi et annet perspektiv enn den undertrykte, tvangsgiftede, hjernevasket kvinnen som er i finne hos hennes klare meningsmotstandere.

Den sosiale innsatsen som for eksempel Islamsk Råd og Islamsk Kvinnegruppe Norge står for, er det grunn til å merke seg. Foreldre blir for eksempel oppmuntret til å gå som natteravner. Jeg tror ikke at debatten om tvangsekteskap har vært så gal, selv om det ikke alltid er like forstandige ting som sies fra norsk side. Folk i muslimske miljøer føler at de bærer en byrde ved at de utsettes for anklager og mistenksomhet. Det er ikke det beste klima for å oppnå endringer. Overalt er det slik at de som sitter med makten, nødig gir slipp på den. «Islam på norsk» viser Kari Vogt at muslimer og islam er kommet for å bli. Hun viser at det har gjort noe med Norge, men også at muslimers praktisering av islam endrer seg i Norge. - Jeg tror ikke på en modell hvor det hele tiden bare er en part som må forandre seg, sier Kari Vogt (Stokke,2000).

Kari Vogts skildring av norsk-islam gir det norske folk et innblikk i praksisen til norske muslimer og hvordan de forholder seg til denne praksisen i norsk sammenheng. Hennes feministiske tilnærming gjør at det er hun naturlig fokuserer på muslimske kvinners rett og utfoldelse gjennom deres egne briller. Hun tar opp betente temaer som tvangsekteskap og skriver at det er en viktig debatt å ta opp, men at debatten ofte blir tilspisset fra norsk hold. Vogt kategoriserer bevisst «norske» som etniske nordmenn da hun beskriver deres negative tilnærming til islam-debatten. Hun anser etniske nordmenn for ofte å være uanstendige i f eks spørsmål om kvinner i islam. Vogt ønsker å kanskje med dette å vise at det også er plass for den praktiserende muslimske kvinnestemmer i den norske offentligheten. I denne sammenhengen har Vogt gitt det norske folket et innblikk i hva muslimske kvinner selv synes om tvangsekteskap og dette er starten på en av mine kategoriseringer videre i debatten. Mine

funn viser at Introperspektivet, der offentlige aktører med muslimsk bakgrunn uttaler seg offentlig, blir mer delaktige i den norske Islam-debatten.

Akademikerstriden på begynnelsen av 2000-tallet starter ikke som en konflikt, men en rekke artikler skrevet av akademikere som jeg har valgt å sette inn under flere kategorier. Dr. Philos, Torkel Brekke er en av de sentrale akademikerne i begynnelsen av den norske islamdebatten. Brekke gir leserne et historisk innblikk i forholdet mellom vesten og den muslimske verden. Denne artikkelen er relevant fordi Brekke gir uttrykk for å ønske å redegjøre for muslimsk-fundamentalisme og den konsekvensen det kan få for synet på muslimer også i Norge. Brekke viser til hvordan den daværende amerikanske presidenten, George W. Bush, erklærer krig mot alle som ikke viser sin lojalitet til USA etter Terrorangrepet på tvillingtårnene 11. September 2001. Et av problemene i hele den vestlige verden etter terrorangrepet, er i følge Brekke homogeniseringen av muslimer som oppholdt seg i Vesten. Denne artikkelen faller inn under tre kategorier. Kulturel relativistisk i sin tilnærming, utenrikspolitisk i sitt innhold og skrevet av en aktør med akademisk bakgrunn.

«Det er erklært krig mot USA,» sa president Bush etter angrepene i New York og Washington. Presidenten mente at angrepet i seg selv var en ren krigserklæring, men faktum er at terroristene formelt har erklært krig mot USA og landets allierte, inkludert Norge. I februar 1998 trykket den arabiske avisen Al-Quds al-Arabi en krigserklæring mot «jødene og korsfarerne» undertegnet av Osama bin Laden. Krigserklæringen gir en bred historisk bakgrunn for hvorfor det er nødvendig å bekjempe nasjonene av ikke-muslimer med imperialistiske hensikter i Arabia og resten av den muslimske verden (Brekke, 2001).

Brekke legger ikke skjul på at Al-Qaidas daværende leder Osama Bin Laden hadde erklært krig mot alle ikke-muslimske nasjoner rundt om i verden, men Brekke presiserer også et viktig poeng, nemlig at det ikke er hele den muslimske verden som har erklært krig, men en liten militant gruppe, som ikke kan sees på representanter for hele den muslimske verden.

Osama bin Laden har altså erklært krig. Hvordan skal vi forholde oss til dette? For det første bør vi være meget nøye med ikke å blande kortene. Det er ikke den muslimske verden som har erklært krig, men en liten og ekstrem gruppe, som riktignok har store ressurser og aktivister i mange land, og som har vist at den er svært farlig (Brekke, 2001).

Konsekvensen for muslimer i Norge var i følge mine funn at internasjonal islamsk-fundamentalisme førte til at muslimske talspersoner i Norge følte et større press om å være deltakende i den offentlige debatten. Det ble stilt spørsmålsteget ved lojaliteten til muslimer og et fokus på verdigrunnlaget til muslimene i Norge. Ut i fra mine funn var fokuset rundt muslimer i Norge forbeholdt deres religiøse praksiser i møte med storsamfunnet. Dette kommer fra av artiklene rundt bønnenopsdebatten. Senere viser mine funn at debatten gikk over på å handle mer om norske muslimers forhold til det norske politiske landskapet.

Å si at muslimer som gruppe i dag er under angrep fra Vesten bunner i et fordreid syn på samtidens politiske situasjon (Brekke, 2001)

De muslimske stemmene

I tidsperioden 2000-2001 var det ikke mange stemmer fra den norske muslimske minoriteten som var fremtredende i den norske islamdebatten. Ut i fra mine funn var det en artikkel som falt inn under kategorien *Innenfra perspektiv*. Artikkelforfatter Syed Shan stilte seg kritisk til saken rundt omskjæring av muslimske jenter. Denne artikkelen er en åpen kritikk mot mediernes fremstilling av kvinneomskjæring og islam. I følge Khan har islam nok en gang blitt satt i dårlig lys i media p g a en misoppfatning om at omskjæring av kvinner er en islamsk skikk.

Etter å ha sett programmet Rikets tilstand på TV 2 (4.10.), er jeg mildt sagt rystet. Rystet over flere ting, om ting som fremstilles på en uriktig måte og fremgangsmåter som TV 2 bruker. Men det som sårer aller mest, er at islam nok en gang er misbrukt og misforstått (Shan, 2000).

Shan er tydelig i å få fram at kvinneomskjæring er en afrikansk tradisjon som er å finne i deler av Afrika og som praktiseres av både kristne og muslimer i visse områder. I følge han er ikke tradisjonen rotet i islamsk praksis. Mine funn viser at Shan kommer inn i den norsk islamdebatten i en periode det muslimske innenfra perspektivet var en mangelvare. Det interessante med denne artikkelen er at den ikke er islam-kritisk selv om artikkelforfatter kritiserer et tema forbundet til slam. Han slipper også lett unna samme type generalisering av afrikanere som de han kritiserer har generalisert omskjæring av muslimske kvinner. Mine funn viser at det ikke blir henvist til at Shan tilhører en minoritet-sekt innenfor islam kalt Ahmediyar. Hittil i debatten viser mine funn at polariseringen av islamdebatten har gjort at en et individ fra en muslimsk minoritets-gruppe som ikke er anerkjent av andre muslimer for tale sin sak på vegne av resten av muslimene.

Da afrikanerne konverterte til andre religioner, deriblant islam, tok de med seg mange av sine tradisjoner, men i disse områdene ser man også at det er kristne som tar del i denne tradisjonen. Dette kom aldri frem i programmet. Det er derfor viktig å presisere skillet mellom tradisjon og religion (Shan, 2000).

Norske imamskoler

I starten av 2002 skriver Dag Herbjørnsrud en artikkel der han har snakket med Ap-politiker Sara Khan. Jeg valgte å kategorisere denne artikkelen som kulturrelativistisk da

artikkelforfatter ikke tar har en klar politisk eller ideologisk holdning til Khans forslag om å danne imamskoler. Artikkelforfatter skriver at Sara Khan har fremmet et forslag om å utdanne imamer om samfunnet i Norge. Hun mener det ikke bør importeres imamer fra f eks Pakistan lenger. Hun begrunner dette med at de har en rolle som går ut på å være veiledere for blant annet den yngre generasjonen. Noe som kan være vanskelig om man ikke har grunnleggende kunnskap om det norske samfunnet (Herbjørnsrud, 2002).

De imamene som kommer hit, har generelt for lite kunnskap om det norske samfunn. De klarer ikke godt nok å forstå unge, norske muslimer krysspress mellom det moderne og det tradisjonelle. Derfor bør de ikke hentes direkte fra for eksempel Pakistan, sånn som i dag, sier Khan (Herbjørnsrud, 2002).

Hun viser til England og Danmark for vellykkede modeller som har utviklet flere lokale imamer. Hun er lei seg for at debatten har vært preget av mye populisme og svartmaling. Hun presiserer at muslimer har kommet for å bli og at forslaget om imamskoler er hennes bidrag (Herbjørnsrud, 2002).

Muslimske kvinner demonstrerer

Artikkelen ble skrevet av Kjetil Sæter og omhandler det som ble omtalt av flere som en historisk demonstrasjon. Jeg har også kategorisert denne artikkelen som kulturrelativistisk siden artikkelforfatter verken har noe ideologisk eller politisk formening hendelsen som tok sted. I følge artikkelforfatter tok demonstrasjonen sted 9.februar 2002 og rundt tusen muslimer deltok. De markerte bla annet sin avsky mot undertrykkelse av kvinner, æresdrap og tvangsekteskap. I følge artikkelforfatter markerte også demonstrantene sin avsky mot den kulturelle praksisen som endte livet til svensk-kurdiske Fadime Sahindal tidligere rundt på samme tidsrom. I følge artikkelforfatter utviklet demonstrasjonen seg annerledes da en kvinne med somalisk opprinnelse beskyldte imamene for hykleri. Abid Raja (WIM) leste opp for demonstrantene. Islamsk råd som opererte som en paraply organisasjon for 26 menigheter i Norge sto som arrangør. Artikkelforfatter skriver at imamen fra den muslimske menigheten WIM uttalte at han ser på Norge som et veldig potensielt flerkulturelt land (Sæter, 2002). Det er viktig å presisere at det imamen fra WIM moskeen referer til Norge som et potensielt flerkulturelt og ikke et potensielt fler-religiøst land. Det kan ha å gjøre med at den norske staten fremmet en flerkulturell modell på denne tiden.

21 år gamle Masoome Sobut var en av flere talere som påpekte at det å plassere alle muslimer i bås er like dumt som å plassere alle kristne i bås. Muslimer er like ulike som kristne. Jeg er lei av at folk synes synd på meg og

kaller meg en stakkars hjernevasket muslimsk jente. Jeg er muslim og stolt av å være det, sa Sobut, som er nestleder i Norges muslimske ungdom (Sæter, 2002).

Demonstrantene tok opp temaer som trakassering og hets som de mente de hadde opplevd den siste tiden fra medias hold. De var lei av generaliseringen og mediebilde. I følge artikkelforfatter hadde også demonstrantene uttrykt at hetsen hadde blitt opplevd både på skolen og arbeidsplassen. En 21 år gammel muslimsk kvinne viste også sin misnøye med å med å bli sett på som undertrykt for at hun bærer hijab og er praktiserende. Komikeren Shabana Rehman blir av flere demonstranter kritisert for å ikke være representativ for muslimske kvinner i Norge. I følge artikkelforfatter uttalte akademikeren Unni Wikan at denne demonstrasjonen var historisk, men kritiserte politikere som ikke møtte opp til demonstrasjonen (Sæter, 2002).

Muslimske kvinner demonstrerer

Den neste artikkelen ble lansert av Aftenposten-redaksjonen og det står ikke oppført artikkelforfatter. Intervjuobjektet er Unni Wikan. Hun uttaler seg rundt den tidligere nevnte muslimske demonstrasjonen, der muslimske kvinner sto for de store overskriftene. Jeg har kategorisert denne artikkelen som kulturrelativistisk. Sammenlignet med forrige artikkel rundt den muslimske demoen, uttrykker Wikan mindre objektivitet i forhold til eget ideologisk ståsted (Aftenposten, 2002).

Wikans påpeker den avskyen som demonstrantene viste i mot generaliseringen av det muslimske miljøet etter at svensk-kurdiske Fadime Sahindal ble drept av sin far. Wikan understreker at i Sverige ble drapet ansett som et kulturelt æresdrap. I Norge har drapet, i følge Wikan fått betegnelse som et muslimsk motivert drap. Wikan mente at denne generaliseringen var en av grunnene til de sterke reaksjonene som man ble vitne til på muslimenes demonstrasjon (Aftenposten, redaksjonen, 2002).

Dersom det er riktig at de siste ukenes debatt har ført til hets og trakassering, er det all grunn til å beklage det. Likevel rokker ikke det ved at debatten har vært helt nødvendig, og har åpnet endel lukkede rom i det flerkulturelle Norge. Modige jenter har stått frem med sin historie og fortalt om press og forfølgelse. Samtidig har de vært med på å avsløre at flere muslimske ledere bærer et janusansikt, der det moderate og forsiktige brukes i forhold til det norske storsamfunnet, mens det strenge og undertrykkende er forbeholdt dem innad i miljøet som ønsker å velge sin egen livsvei (Aftenposten, 2002).

Wikan vektlegger også viktigheten av kvinnenes rolle i samfunnet i Norge og oppfordrer kvinner til å ta mer del i debatten. Wikan kommer også med en utfordrende kommentar til

imamene og andre lederskikkelser i de utenlandske miljøene, som hun mener må ta mer ansvar i å lære sine tilhengere om viktigheten av Menneskerettighetene (Aftenposten, redaksjonen, 2002). Wikan syn på demonstrasjonen gjenspeiler hennes egne ideologiske verdier og tar ikke i betraktning uttalelser som kom fram i forrige artikkel om hvordan norske muslimske kvinner selv følte å bli stigmatisert i forhold til sin religion.

Dersom de som demonstrerte lørdag mener alvor med sine paroler, bør de også rette en takk til jenter som Shabana Rehman, Kadra, Jeanette Holm og Nadia. Tidligere debatter har vært preget av innvandretalsmenn som har vært mer opptatt av å benekte problemene enn å løse dem. Nå er det unge kvinner som åpent forteller om sine egne erfaringer, som legger premissene for debatten. De taler lederne midt imot, og åpner en lukket verden (Aftenposten, redaksjonen, 2002).

Wikan oppfordrer de muslimske demonstrantene til å takke jenter som Shabana Rehman, Kadra, Jeanette Holm og Kadra. Wikan gir uttrykk for at mange vil lide under generalisering og uvitenhet, men ser ut til å mene det er prisen man må betale for at muslimske kvinner skal slippe å lide. I følge Wikan har de muslimske jentene som har stått fram i mediene åpnet døren mot det hun anser som en debatt preget av innvandretalsmenn. Hun motiverer muslimske jenter til å snakke i mot ledere og legge premissene for debattene som omhandler dem. Hun takker de som har åpnet porten til det hun anser som en lukket verden (Aftenposten, 2002). Wikan referer til innvandrere, innvandretalsmenn og ikke muslimske talsmenn. Dette viser igjen litt av klimaet i det norske samfunnet der staten fremhevet et flerkulturelt samfunn.

Vi vet at innvandrere i Norge ikke er noen homogen gruppe. Vi vet også at i debatter som dette vil mange lide under generalisering og uvitenhet. Men vi er overbevist om at det ligger et meget stort ansvar på imamer og andre av innvandrer miljøenes lederskikkelser i å fortelle sine egne at grunnleggende menneskerettigheter skal respekteres. Det betyr selvsagt også kvinners rett til selv å velge hvordan og med hvem de vil leve sine liv. Hvis lørdagens demonstrasjon også innebærer dette, fortjener den å bli kalt historisk (Aftenposten, 2002).

Wikans tilnærming til den norske islamdebatten hennes liberale verdisett som hun ønsker muslimske kvinner skal sette pris på. Hun vektlegger sitt ønske om at muslimer må omfavne Menneskerettighetene. Hun gir uttrykk for at talspersoner blant muslimene har vært dominert av menn, noe jeg ikke finner belegg for i mine funn. Jeg valgte bevisst å ikke å kategorisere denne artikkelen som kulturkonservativ, det er fordi Wikan ikke avviser islam eller muslimsk praksis direkte, men øyner et håp at kvinner i de muslimske miljøene skal omfavne vestlige liberale verdier. I tillegg finner jeg ikke belegg for at Wikan blir ansett som en kulturkonservativ aktør av f eks andre akademikere som ser på seg selv som kulturkonservative (Aftenposten, 2002).

Muslimske identitet i vesten

Denne artikkelen faller under kategorien Innenfra perspektiv og tar for seg diskursen rundt identitet og hva det vil si å være europeer for en med muslimsk bakgrunn. Artikkelforfatter er danske Cad mag, Qaiser Irfan. Han uttrykker sine synspunkter rundt hvordan europeisk kolonialisme preger forståelsen av begrepet identitet. I følge Irfan er globaliseringen ansett som en moderne form for kolonialisme. Dette fører til at innvandrere fra tidligere koloniland har måttet streve for å tilpasse seg sine nye hjem i vesten. En usikkerhet har også preget de opprinnelige europeiske borgerne da mange føler at deres verdier og deres kollektive identitet blir satt på spill. Irfan stiller spørsmålsteget ved de som ikke er nyankommet, men som enten er født i Europa med foreldre fra ikke-vestlige land eller har vokst opp i Europa.

Hovedsakelig snakker han om de som ikke lenger kan ansees som migranter (Irfan, 2002).

Irfan snakker ikke ut ifra et norsk perspektiv, men denne artikkelen er likevel relevant da den viser at Norge på denne tiden ikke har aktører fra innenfra perspektivet som offentlig har gått ut og gitt en like detaljert beskrivelse av situasjonen til muslimer i Europa.

Muslimer i Europa har motsatt seg å bli sett på som «de andre», samtidig som de har motsatt seg å bli assimilert som tradisjonelle europeere. I denne prosessen er det ikke bare disse nye borgerne som har måttet forhandle sine identiteter. Den «opprinnelige» befolkningen i Europa har i stor grad også måttet sette spørsmålsteget ved sin egen, kollektive identitet, både som europeere og som borgere av de enkelte land (Irfan, 2002).

Irfan påpeker at Europa har fått nye borgere, men spørsmålet hans er om de blir ansett som borgere av Europa. I følge artikkelforfatter har muslimer på mange måter motsatt seg den vestlige post-industrielle kulturen på et moralsk grunnlag. På en annen side mener Irfan at mange vestlige muslimer er svært vellykkede innenfor den kapitalistiske infrastrukturen. Han referer da til økonomisk suksess. I følge Irfan kan det sees på som en kontrast. I følge Irfan blir politisk-islam beskrevet som en alternativ ideologisk diskurs i vesten. Det oppstår i følge han også indikasjoner på at det har utviklet seg en mer liberal form for islam som tilpasset den europeiske ide. Irfan hevder at vestlige kommentatorer som regel velger å se på islam som monolittisk, ensrettet og fundamentalistisk. Artikkelforfatter argumenterer for at islam alltid har vært rik på flere meninger (Irfan, 2002). Irfan viser til at en ny form for islam er på fremmarsj i Europa. Liberal-islam blir av Irfan beskrevet som en type islam som er mer tilpasset ideen om Europa. Det er interessante er at dette er mange år før samme tendensen starter i Norge.

Europa har fått nye borgere, men er de blitt borgere av Europa? Noen vestlige akademikere hevder at siden det, teoretisk sett, ikke er noe skille mellom religion og stat i islam, forkaster muslimer det sekulære samfunn, samtidig som de forlanger stor grad av autonomi for å styre sine miljøer etter islamske prinsipper og islamsk kultur. Ifølge dette synet er islam en totalitær kraft som styrer enhver side av livet, eller har i alle fall en sterkere innflytelse på dagliglivet enn de andre religionene i Europa, kristendom og jødedom (Irfan, 2002).

I følge artikkelforfatter må man sette spørsmålstegn ved hvor sterk islam er som identitetsbærende element. Han spør om ikke nasjonalitet, etnisitet og klasse kan være en sterkere identitetsfaktor. I følge Irfan har generaliserende teorier liten verdi i debatten med mindre de knyttes opp mot spesifikke saker. I følge Irfan snakkes det ofte om viktigheten av å se variasjoner fra ikke-muslimske perspektiver til islam. Et problem blant disse holdningene mener Irfan, er mentaliteten som henger igjen fra kolonitiden. En av de mest vesentlige tankene bygger i følge Irfan på Europa og den kristne kulturarven. I følge Irfan blir det fra muslimsk hold kritisert at det ofte ikke blir tatt med riktige folk som taler muslimens sak. Et ønske fra artikkelforfatter for fremtiden er at det inkluderes ikke-muslimske innsiktsfulle observatører av islam og Europa, men han legger også til behovet for kompetente muslimske akademikere fra resten av kontinentet. I følge Irfan er det kun da man kan danne en bærekraftig diskurs, som igjen kan være brobyggende for den videre europeiske identitet (Irfan, 2002). Irfan øyner et håp om en felles dialog der kompetente muslimske og vestlige akademikere åpner opp for en mer bærekraftig diskurs. Situasjonen i Norge på denne tiden er at Norge mangler muslimske aktører i offentligheten som kan bidra i en slik diskurs. Samtidig viser mine funn at det ikke er mangel på støttespillere fra liberale akademikere som er klare for å heie fram disse røstene fra muslimene i Norge. Mine funn viser at kompetansekravet til muslimer i den norske debatten ikke er stor og av den grunn ble de muslimer som deltok i debatten en skyteskive for kulturkonservative framover.

Politisk korrekt islam

Denne artikkelen har jeg kategorisert som kulturkonservativ og er en fortsettelse av den tidligere akademiske striden i mellom akademikere som ble betraktet som kulturellevister av sin motpart, de kulturkonservative. Artikkelforfatter viser til at norsk-islam har blitt på dagsorden. Han viser til at de fleste som skriver om norsk-islam har muslimsk bakgrunn, men tar også med at det er en stor variasjon i deres religiøse bakgrunn. Artikkelforfatter kritiserer akademikere på UiO og deres politisk korrekte vinkling i forhold til islam-relaterte saker. I

følge artikkelforfatter er skribentene med muslimsk bakgrunn ofte uenige om mange ting, men at de enes om at i de muslimske miljøene snakkes det med to tunger og at i miljøene betraktes nordmenn som stygge og urene. Han referer til flere artikler der artikkelforfattere har uttalt seg negativt om norske muslimer, men går hardest mot akademikeren Cora Alexa Døving som han beskriver som naiv (Flatøy, 2002).

I.A. Olsen (25.10.) forklarer hvor modig egentlig denne diskusjonen er i et samfunn hvor eksklusjon fra fellesskapet («umma») nettopp på grunn av det å bryte tausheten rundt så skjult et tema kan bety - i beste fall – utfrysing (Flatøy, 2002).

A. Døving (26.10.) har intervjuet 40 (av 70000) norske muslimer, og konkluderer med at de skjulte detaljene som kommer frem i debatten er ren løgn! (Flatøy, 2002).

Dette minner veldig om diskusjonen vi hadde om Kadra, Jeanette, Nadja og til sist Shabana Rehmans uttalelser tidlig i år. Disse muslimske jentene har bokstavelig talt satt sine liv i fare for å si ting som de vet alt om (Flatøy, 2002).

Isteden for å gi ros og støtte til deres usedvanlig modige handling, hoppet halve (det akademiske) Norge i stolen og fortalte disse jentene at det er de som lyver (Flatøy, 2002).

I følge Flatøy ble de eks-muslimske jentene i en artikkel av I.A Olsen (Olsen, 2002), ansett som modig som risikerer utfrysning og står fram i det offentlige. Hans harde kritikk mot akademiker Cora A. Døving kommer av at Døving hadde ut i fra hennes undersøkelse skrevet at de skjulte detaljene om muslimer som kommer fram i debatten er ren løgn. Artikkelforfatter kritiserer blant annet Døving for å være naiv for å tro at hennes informanter ikke lyver til henne da de selv sier at de bevisst lyver til nordmenn i andre tilfeller. I følge artikkelforfatter er det viktig at eks-muslimske jenter som Kadra, Jeanette, Nadja og Shabana Rehman velger å stå fram i søkelyset. Han mener derfor mange akademikere kveler debatten ved å ikke ta disse uttalelsene fra de eks-muslimske jentene på alvor. Artikkelforfatter mener at nivået og integriteten blir utfordret ved Norske universiteter da det kommer til islamdebatten (Flatøy, 2002). I følge fremstillingen til Flatøy er muslimer i Norge løgnere. Flatøy refererer til Kadra, Jeanette, Nadja og Shebana Rehman som eks-muslimer der Unni Wikan tidligere refererte til de samme jentene som moderate-muslimer.

Fordommer mot muslimske kvinner

I 2003 skriver Nazneen Khan en viktig artikkel der hun kritiserer både den patriarkalske muslimske miljøene, men også det hun kaller for sneversynte kvinnelige opprørere. Denne

artikkelen har jeg kategorisert som innenfra perspektiv. Denne artikkelen inneholder flere viktige poeng. I følge Khan var det i Norge ikke 9/11 som forandret livet til norske muslimer, men heller drapet på svensk-kurdiske Fadime i Sverige. Den kurdiske kvinnen som trosset foreldrenes vilje og giftet seg med en etnisk svensk mann. Hennes far drepte henne for å beholde familiens ære. I følge Khan har drapet på Fadime blitt brukt for å lage overfladiske reportasjer om hvor ille det står til med norske muslimske kvinner (Khan, 2003). Her viser artikkelforfatter at norske muslimske kvinner generelt blir fremstilt som offerer for den muslimske mannen som var grunnen til alt det onde de muslimske kvinnene var utsatt for.

Ofte blir jeg spurt om 11. september var den hendelsen som forandret livet til norske muslimer. Til manges overraskelse sier jeg «Nei, det var drapet på Fadime i Sverige. Livet ble uutholdelig for både muslimske kvinner og menn i Norge. Kvinnene ble fremstilt som undertrykte og mennene som monstre» (Khan, 2003).

Khan kommenter så Unni Wikans bok "for ærens skyld" og mener at Wikan gjør et ærlig forsøk for å forstå hvordan en far kan drepe en datter. Khan mener at det er bra at Wikan tar et oppgjør med mentaliteten der norske muslimske kvinner blir fremstilt som offeret. I følge Khan mener Wikan at i Norge ble Fadime-saken vinklet til å handle om islam. Mens i Sverige ble drapet sett på som et kulturelt-motivert drap. Her mener Khan at mediene må ta kritikk for deres vinkling av norske muslimske kvinner. I følge Khan går dette særlig utover muslimske kvinner som velger å kle seg med slør. Individfrihet blir satt opp mot religiøs tilhør (Khan, 2003). Khan sin tilnærming til debatten er liberal og bygger på religionsfrihet som en menneskerett. Artikkelforfatter har også en innenfra perspektiv og viser støtte til de muslimske kvinner som blir sett på som undertrykte for sitt bruk av slør.

I Storbritannia er for eksempel pakistanske jenter blitt aktive muslimer for å slippe unna grepet til sine ofte dysfunksjonelle familier. Når foreldre har forsøkt å bruke kulturargumentet til å tvinge døtre og sønner til å gifte seg med uønskede partnere, har de vist til islam, der utdanning og fritt valg av ekteskapspartner står solid. Andre forsøker å bane vei for en urban og progressiv islam, fri fra dem som fordømmer religionen og fra dem som setter seg over Gud (Khan, 2002).

Khan viser til situasjonen i England som hun mener er annerledes enn i Norge. I følge Khan anser muslimer i England islam for heller å være frihetsgivende. I England er ofte dette tilfellet da pakistanske jenter ofte bruker islam for å rettferdiggjøre at de ikke behøver å gifte seg med den foreldre ønsker (Khan, 2003).

Denne fordømmende innstillingen har forfulgt meg gjennom mitt eget liv som moderat muslimsk kvinne. Ikke bare fra konservative muslimske menn, men også fra liberale feminister som ikke har kunnet forstå at jeg er muslim selv om jeg ikke har slør og selv om jeg hører på punkrock (Khan, 2003).

Khan mener at hun har rett til å være en moderat muslimsk kvinne på hennes premisser. Hun vektlegger at den mannsdominerte kulturen man finner i mange muslimske hjem ikke har noe med islam å gjøre, men at det heller er en kulturelt betinget ting. I følge Khan er også de liberale sneversynte kvinnene i Norge et like stort problem i sitt forsøk på å skylde på islam og muslimske menn for de muslimske kvinnenes misnøye (Khan, 2003). Khan kritikk er både til de kulturkonservative og de liberale i deres fremstilling av islam og muslimer. I følge Khan har begge parter bidratt til å gjøre det vanskeligere for muslimer i Norge.

Trekker seg som leder i Islamsk Råd Norge (IRN)

Denne artikkelen er skrevet av Olga Stokke og tar for seg den kvinnelige norske konvertitten Lena Larsen og at hun trekker seg som leder for den muslimske paraplyorganisasjonen IRN. I følge Stokke var Larsen godt rustet til å være leder med tanke på hennes kulturelle og akademiske bakgrunn. Jeg har valgt å kategorisere denne artikkelen som kulturel relativistisk fordi Stokke ikke gir uttrykk for noen ideologiske formeninger om valgte til Larsen som svarer på spørsmålene fra et innenfra perspektiv. Stokke gir inntrykk over å være trist over å høre om Larsens valg om å forlate sitt verv som leder i IRN. På en annen siden forteller Lena Larsen at hun opplevde både gode og dårlige ting på innsiden av datidens viktigste muslimske organisasjon IRN (Stokke, 2003).

Lena Larsen trodde selv at hun som skolert religionshistoriker og med gode kunnskaper om muslimer og islam i Norge kunne bygge en bred bro for å bedre kommunikasjonen og forståelsen mellom muslimer og ikke-muslimer i det norske samfunnet (Stokke, 2003).

Stokke skriver at Larsen mener det ikke var presset innad som gjorde at hun valgte å trekke seg som leder, men heller det presset hun møtte i Storsamfunnet og de offentlige debattene. Larsen forklarer ovenfor Stokke hvordan hennes tilnærming til drapet på Fadime i Sverige og æresdrap ble brukt mot henne i debatter. I følge Larsen var debatten mot Shabana Rehman satt opp til få Larsen til å se ut som en politisk motstander av Rehman. Artikkelforfatter lurer på om det ikke er tilfellet? Larsen svarer at det ikke er slik som mediene prøver å fremstille, men at det ikke er hensiktsmessig å stille opp en stand-up komiker mot lederen av IRN. I følge Larsen har mediene fremstilt Rehman som vellykket, frelst og en som var blitt norsk. I følge Larsen ble Rehman vitnesbyrdet som passet godt inn i majoritetsbefolkningens forståelse. I følge Larsen ble hun selv sett på som den undertrykte og hjernevaskede kvinnen (Stokke, 2003).

- Anerkjenner du Shabana Rehman som en stemme i debatten?

- Ja, som en stemme for seg selv. Hun kledde seg naken og malte seg i all offentlighet. Helt sprøtt. Hun ekskluderte seg selv hos mange tradisjonelle muslimer. Hva hadde nordmenn ment om en norsk kvinne som gjorde det samme? Man kan ikke bruke en stand-up komikers språk overalt. Det er komplekse spørsmål vi diskuterer. - Men hun tvang frem en debatt om tvangsekteskap og ære? - Ikke i så stor grad. Det er hele tiden blitt fokusert på Shabana som person. Jeg synes det har hatt liten effekt i ettertid. Det som skjedde med Shabana og meg har imidlertid ikke noe med henne som person å gjøre, men hvordan mediene fremstilte henne: Som en vellykket «frelst», en som var blitt norsk. Hennes bidrag i debatten har spilt en rolle som frelsesvitnesbyrdet med sekularisert fortegn. Det passet godt inn i majoritetssamfunnets forståelse. Jeg ble sett på som hjernevasket og undertrykket kvinne (Stokke, 2003).

Stokke spør også Larsen og hennes valg av å bruke hijab har hatt noe å si for hvordan henne blir forstått utad. Til det svarer Larsen at hijaben har gjort at storsamfunnet tilegner henne

egenskaper hun ikke har. I følge Larsen er det ikke lett å lede muslimer, det er mange ting som må diskuteres og de må bli enige om. Artikkelforfatter spør om Larsen føler hun har oppnådd noe i tiden som leder for IRN. Larsen svarer at hun har oppnådd å flytte grenser ved at hun som kvinne ble valgt som leder. Hun sier hun har vært med å definere premisser og danne mål. Mest glad virker Larsen og være over å ha banet veien for andre-generasjons muslimer i IRN. Hun mener deres stemmer fortjener å bli hørt. Til slutt sier Larsen at IRN har en viktig rolle å spille framover for muslimer i Norge og at den nye lederen går verken med skaut eller miniskjørt (Stokke, 2003). Larsen gir inntrykk av å være skuffet over hvordan hun ble fremstilt i debatten og ut ifra artikkelen virker hensikten til at hun ble invitert til debatten å latterliggjøre muslimer. Larsen beskriver seg selv som tradisjonell-muslim som er interessant siden mine funn ikke viser å ha funnet en slik betegnelse gitt til noen muslimer i andre artikler. Det tilsier at praktiserende muslimer i Norge definerer seg selv annerledes enn det som blir fremstilt i media. Olga Stokke posisjon virker å være liberal, men balansert da hun passer på å stille spørsmål der Larsen hadde valget å svare kontroversielt i forhold til om Rehman har en stemme i det offentlige. Mine funn viser også at Larsens etnisk norske opphav ikke var til fordel mot norsk-pakistanske Rehman. Det var deres identiteter som muslim og eks-muslim, som spilte en rolle i hvordan de ble fremstilt i den offentlige debatten.

Ønsker å modernisere islam

Denne artikkelen ble skrevet av leder for ressursenter for pakistanske barn Ahsan Aslam.

Denne artikkelen passer inn under innenfra perspektivet. Artikkelforfatter stiller seg kritisk til uttalelsen til tidligere gjort av Erna Solberg til Aftenposten. I følge Aslam hadde Solberg gitt klar uttrykk for at hun ønsker en modernisering av islam. I følge uttalelsene til Solberg gjengitt av artikkelforfatter hadde Solberg vært klar i sin tale da hun uttalte at det ikke finnes en annen vei å gå enn å modernisere islam i Europa (Aslam, 2003).

Erna Solberg har gjennom mediene utfordret norske muslimer til å modernisere islam. «Vi må få de muslimske miljøene til å konstatere at de lever i Europa, at de er en minoritetsgruppe og må bidra med noe. Det finnes ingen annen vei enn å modernisere islam i Europa,» sier hun til Aftenposten (Aslam, 2003).

Bakgrunnen for den store misnøyen med Ernas uttalelser skriver Aslam har å gjøre med i hvilken sammenheng man uttaler dem. I følge Aslam har er det noe helt annet å drøfte trosspørsmål med norske regjeringen som en religiøs minoritet enn å delta i NRKs debattprogram, Brød og sirkus-islam vår fiende. Artikkelforfatter krever derfor at Solberg bør utdype hva hun mente med disse uttalelsene (Ahsan, 2003). Høyre-politiker kommer på banen og krever religionen islam modernisert. Ut i fra mine funn er dette første gang et så konkret krav kommer fra en Høyre-politiker. Tidligere har danske cad.mag sett tendenser til en ny voksende form for islam som han definerer som liberal. Denne uttalelsen fra Solberg viser at norske politikere også ønsker en mer moderne islam tilpasset den europeiske ide.

Norges ytringsfrihet truet

Denne artikkelen er skrevet av Walid Al-Kubaisi som var en eksilforfatter fra Irak. Jeg har valgt å kategorisere denne artikkelen som både innenfra perspektiv og kulturkonservativ. Det er fordi Al-Kubaisi har bakgrunn fra et muslimsk land, men anser seg som sekulær og progressiv. Al-Kubaisi er fortvilet over holdninger akademikere fra venstre-siden har vist ovenfor ytringsfriheten. Han mener at islam-forskere ved flere universiteter setter lokk på debatten om islam blant sine kolleger. Al-Kubaisi reagerer blant annet på hvordan dekan Bjarne Rogan kommenterte boken «Hvorfor jeg ikke er muslim». I følge Al-Kubaisi var kommentarene fra Rogan både vage og klisjefylte. Al-Kubaisi spør retorisk om ytringsfriheten har blitt et dilemma i et moderne oppegående samfunn. Han undrer hvordan det er mulig i et land som Norge å innskrenke ytringsfriheten på denne måten. I følge Al-Kubaisi er det ikke ytringsfriheten som har blitt innskrunpet, men det er akademiskernes forvrengte holdninger som ytringsfriheten trues av (Al-Kubaisi, 2003).

Det er ikke ytringsfrihetens dilemma, men akademiskernes forvrengte holdninger som ytringsfriheten truer og avslører. Når den fremstående islamforskeren ved Universitetet førsteamanuensis Kari Vogt hevder at ytringsfrihet også har grenser i Norge, har hun rett. Men hvor går grensen? Ytringsfriheten betyr at vi støtter retten andre har til å uttrykke meninger vi ikke liker, meninger som sårer oss, tar meningene som støtter oss og vår oppfatning på alvor, og ikke eliminerer dem. Men likevel har ytringsfriheten sine grenser når denne retten støtter mot menneskerettigheter (AL-Kubaisi, 2003).

Det er flere episoder Al-Kubaisi går inn på i denne artikkelen, men jeg velger å gi en større oppmerksomhet på hans kritikk av Kari Vogt. I følge Al-Kubaisi er Vogt med på å begrense ytringsfriheten ved å innføre sine personlige holdninger og kalle det for akademiske holdninger. Han mener islam-forskere er til støtte for konservative holdninger. Al-Kubaisi

mener Vogt støtter reformteologer og spør om hvilken teolog som fremmer religionsfrihet på grunnlaget av friheten til å velge bort islam (Al-Kubaisi, 2003).

DET VAR DETTE som utløste debatten da Kari Vogt uttrykte en personlig holdning som hun ville presentere for å være en akademisk holdning. Vogt vil ikke innlemme religionskritikere i islams verden, men redusere islam til religiøse skoler og fanatiske retninger. Hun neglisjerer den sekulære delen av islams verden, og satser på forandring ledet av teologer. Hun fremstiller utviklingen ikke som en polarisering mellom presteskapet på den ene siden og menneskerettighetsforkjempere på den annen side, men mellom reformteologer og fanatiske teologer. Hun satser på fantasi. Hvilken reformteolog kan stå frem og støtte religionsfrihet som frihet til å velge bort islam? Hun neglisjerer alle kritiske sider ved islam som kolliderer med dagens moderne verdier. Denne idealisering av islam kolliderer med den sunne fornuft, for hverken Moses, Muhammed eller Jesus var født under den franske revolusjon, og ingen av dem har studert ved Oslo universitet. Disse store profeter var produkter av sin tid, og derfor hører deres verdier hjemme i middelalderen (Al-Kubaisi, 2003).

Inntrykket man sitter igjen med Al-Kubaisis innenfra perspektiv gjør han til mer troverdig å snakke om islam og muslimer enn de etnisk norske kulturkonservative aktørene. Ut ifra mine funn fremmer islam-kritiske aktører som Al-Kubaisi et liberalt verdigrunnlag, som bygger på samme verdier som liberale kulturelative tidligere har fremmet i den norske islamdebatten. Der Al-Kubaisi skiller seg ut er i hans kulturkonservative syn på religion eller rettere sagt religionen islam. Mine funn viser likevel at Al-Kubaisi ikke utgjør en del av verken moderne- eller liberal-islam da han selv ikke hevder å være religiøs. Al-Kubaisi faller derfor innenfor to motstridende politiske ståsteder i hans kritikk av islam, muslimer og liberale akademikere.

Hijabdebatten

DEBATTEN I NORSKE MEDIER om den islamistiske hijaben tar utgangspunkt i at den er et påbud i islam. Men meningene om den er omstridte og delt i to fronter: De som vil tillate hijaben i religionsfrihetens navn, og de som vil forby den fordi den er en undertrykkende side ved religionen (Al-Kubaisi, 2004).

Dette utdraget er hentet fra artikkelen til norsk-irakiske skribenten Walid Al-Kubaisi. Artikkelen falt inn under innenfra perspektiv i tabellen. Al-Kubaisi hevdet aldri å tilhøre en religion, men jeg valgt å føre han inn i denne kategorien på bakgrunn av hans kulturelle bakgrunn og kompetanse. Al-Kubaisis bidrag i den norske islamdebatten er med å gi politisk-islam et nytt ansikt som tidligere ikke har vært kjent i norsk sammenheng. Al-Kubaisi kritiserer her hijab, islam og muslimers syn på kvinner. I denne artikkelen kritiserer han to skriftlærde fra den muslimske verden. Først er kritikken hans rettet mot presidenten for muslimenes Europa-konsul, Yusuf Al-Qaradawi. Så tar han for seg ayatollah Muhammad Hussein Fadlullah, også kjent som tidligere åndelig leder for Hizballah, den libanesiske gren

av Khomeinis parti. Han kritiserer dem begge for å snakke med to tunger da det kommer til spørsmålet om total nektelse av plagget hijab i den franske offentligheten. Al-Kubaisi tar for seg mobiliseringen av disse to lærde med et formål i å skaffe nok press og støtte til å heve hijab-forbudet. Han kritiserer dem også for å ikke gjøre samme motstand da det kom til samme krav i Tyrkia. Al-Kubaisi reagerer sterkt på at de hele tiden har ansett demokrati og sekularisme for å være vantro, men at de gjennom denne mobiliseringen hedrer de samme verdiene (Al-Kubaisi, 2004).

Hardest i sin kritikk er Al-Kubaisi mot andre norske intellektuelle som han mener nærer de islamistiske kreftene som disse to skriftlærde representerer. Han mener deres gode hensikter med å støtte religionsfrihet påskynder de reaksjonære og kvinneundertrykkende krefter. For Al-Kubaisi stiller de vestlige humanistiske verdiene sterkt i hans kritikk av politisk-islam. Likevel er det kvinnes rettigheter som virker å være mer i fokus enn andre ting ut ifra det han skriver. Al-Kubaisi ser på hijaben som et rent politisk fenomen. Dette argument står han mer eller mindre fast ved. Mine funn viser at man finner mye av det samme verdigrunnlaget hos Al-Kubaisi som hos liberale akademikere da det kommer til liberale verdier som ytringsfrihet og kvinnesyn. Likevel viser Al-Kubaisi seg å være kulturkonservativ i spørsmålet om islam i Europa (Al-Kubaisi, 2004).

Kulturkonservative akademikere

Historisk erfaring tyder på at muslimske reformatorer har en svært vanskelig oppgave. Bare se på Saudi-Arabia. Eller Sudan. En bør være forsiktig med å overføre én religions unike fortid til en annen religions uvisse fremtid. Denne troen på universelle utviklingsprosesser har paradoksalt nok vært ledsaget av moralsk relativisme, hevder Tvedt. Fordi man tror at alle med tiden vil omfavne demokratiet og vestens verdisett, har man sett med toleranse på forhold man selv egentlig ikke tolererer. Det kan dreie seg om kvinnens underordnede stilling, aksept av flerkoneri, omskjæring og tvangsgifte. Om noen tiår vil kanskje de historikere som studerer vår tid spørre om hvorfor så mange vestlige feminister så lett aksepterte for andre kvinner det de ikke aksepterte for seg selv (Tjønn, 2004).

I dette intervjuet blir Tvedt konfrontert med om han har dystre perspektiver på integreringen av norske muslimer. Til det svarer Tvedt at man må skille mellom islam og islamisme, men at man først bør begynne med akademikere som bør erkjenne at folk ofte mener det de sier og gjør. Han sikter igjen her til muslimske skikker som flerkoneri og avstraffelsesmetoder som steining ved lovbrudd (Tjønn, 2004).

Nei, for det første må en skille mellom islam og islamisme. Men det er grunn til å være pessimistisk for samfunnets utvikling hvis ikke intellektuelle og andre erkjenner at folk faktisk mener det de sier og gjør, også når de går inn for flerkoneri og steining eller avviser demokratiet og folkesuvereniteten som idé, sier professor Terje Tvedt (Tjønn, 2004).

Om Tvedts harde kritikk er direkte inspirert av Walid Al-Kubaisi er ikke sikkert, men han bruker mye av den samme kritikken der grensen mellom islam og islamisme blir stadig mindre. I følge Tvedt er muslimsk praksis forbundet med flerkoneri og steining. Utviklingen blant muslimer mener Tvedt er anti-demokratiske og utgjør en motsetning til vestlige verdier. I Tvedts øyne har vestens menneskesyn kommet lenger i utviklingen av et samfunn. Ved å referer til muslimenes syn på kvinner anvender Tvedt samme retorikk som Al-Kubaisi (Tjønn, 2004).

Bondevik regjeringen fastsatt at menneskerettighetene er universelle og at alle religioner har utviklet dem. Meldingens forsøk på å hevde at ideen om menneskerettigheter ligger skjult i alle de store verdensreligionene, burde ført til protester fra religionsforskere og andre. I stedet ble tesen akseptert uten debatt, påpeker Tvedt. Han mener Norges problem er følgende: - Den offentlige troen på at de eneste mulige og virkelige verdier en rasjonelt kan ha, er verdier som ligner på dem som er utviklet innenfor den nordiske velferdsstatens rammer (Tjønn, 2004).

Tvedts syn på menneskerettighetene er at de skal defineres ut i fra de enkelte staters suverenitet. Tvedt er uenig i tanken om at Menneskerettighetene har blitt til som et resultat av alle religioners deltakelse. Tvedt syn er utvilsomt kulturkonservativt i tillegg viser han ingen håp i å kunne integrere muslimer i Norge.

Fordi man tror at alle med tiden vil omfavne demokratiet og vestens verdisett, har man sett med toleranse på forhold man selv egentlig ikke tolererer. Det kan dreie seg om kvinnens underordnede stilling, aksept av flerkoneri, omskjæring og tvangsgifte. Om noen tiår vil kanskje de historikere som studerer vår tid spørre om hvorfor så mange vestlige feminister så lett aksepterte for andre kvinner det de ikke aksepterte for seg selv (Tjønn, 2004).

Tvedt kritiserer flerkoneri fra et moralsk ståsted. Noen som henger i takt Al-Kubaisis syn om at muslimer taler med to tunger. Begge fremmer et syn der muslimer og islam blir ansett som umoralsk. Dette tar selvfølgelig ikke bort retten Tvedt har fra å moralsk avstå fra å like praksisen av flerkoneri. Jeg prøver ikke å hevde at noe er riktig eller feil, alt jeg ønsker å påpeke at for Tvedt henger individets rett, sosiale normer og moralsk praksis sammen. Om man snur argumentene hans på hodet kan man se på en singel kvinnes rett til å være å ha et forhold til en gift mann. Det er ikke noe juridisk som tilsier at det ikke er lovlig sett ut i fra et norsk rettssystem, men de fleste avstår fra det på et moralsk grunnlag. Mine funn viser at Tvedts kulturkonservative syn på muslimer har å gjøre med hva han anser som rasjonelt innenfor den nordiske velferdsstatens rammer (Tjønn, 2004).

Torkel Brekkes kritikk av Terje Tvedt og Walid Al-Kubaisi

Al-Qaida oppsto ikke som en reaksjon på USAs dominans, sier Tvedt. Han påstår at islamsk fundamentalisme fantes «i mange århundrer før USA så dagens lys». Dette er feil (Brekke, 2004).

Torkel Brekke svarer på kritikken fra Tvedt og mener at fundamentalisme ikke er et riktig begrep å bruke da man skal fatt i ideologien som kommer fra moderne muslimske stater. For Brekke gir ordet andre tilknytninger enn det som blir beskrevet av Terje Tvedt. I følge Brekke blir det feil å bruke fundamentalisme som ensbetydende med islamistisk terror. Brekke sporer ordet til kristen-fundamentalismen som oppsto blant konservative baptister i USA på 1800-tallet. Brekke mener man må sette begrepet i riktig historisk kontekst og sier at fundamentalismen har en tett forbindelse den europeiske koloniseringen av den resten av verden (Brekke, 2004).

I fagkretser har man lenge diskutert om fundamentalisme er et ord det er meningsfylt å bruke når man vil snakke om fenomener innen forskjellige kulturer og religioner (Brekke, 2004).

Brekke er derfor kritisk til Tvedts utsagn om at fundamentalismen oppsto som en reaksjon mot moderniseringen av verden og sier det er feil å putte dette stemplet på moderne islamistisk terror. Brekke mener også at fundamentalismen var en reaksjon som oppsto blant alle religioner i den ikke-vestlige verden, ikke kun Islam. Han forklarer at det er rettere å se på fundamentalismen som en reaksjon mot datidens verden som så en forandring mot sterkere sekulære reformer. Dette rammet i følge Brekke alle religionene i det offentlige rom (Brekke, 2004).

For Brekke er derfor viktigere å skille mellom *Jihadist-salafisme* og *fundamentalisme*. Han mener sistnevnte er en realitet, men at det ikke utgjør en direkte trussel i seg selv. I følge Brekke er alle religiøse fundamentalister mest opptatt av egen moral og religion og det blir derfor ikke riktig å gjøre begrepet til å være ensbetydende med islam som en politisk ideologi. For Brekke er fundamentalisme et spørsmål om toleranse. Han setter spørsmålstegn ved når og hvor skal man tolerere fundamentalismen (Brekke, 2004).

I følge Brekke er den ufarlig når den er innadvendt og fredelig og viser til norske kristen-fundamentalister. Derimot om den motiverer grupper til voldsreaksjoner eller angrep mot abortklinikker som i USA, eller overgrep mot muslimer i India kan den i følge Brekke ikke tolereres. Brekke reagerer på Tvedts utsagn om at norske intellektuelle ikke forstår seg på fundamentalisme. I følge Brekke så blir begrepet forstått meget godt, men at den ikke må tåkelegges ved å anvende den på feil måte (Brekke, 2004).

I følge Torkel Brekke står Terje Tvedt og Walid Al-Kubaisi for mye av samme synet at islam at islam utgjør en politisk ideologi (Brekke, 2004). Fokuset på de vestlige verdiene kan i følge

Brekke variere, men kvinnekampen og menneskerettighetene går ofte igjen i argumentene som blir lagt fram (Brekke, 2004).

Etter første runde av debatten mellom Tvedt og Brekke viser mine funn at polariseringen i debatten er klarere. Viktigst for meg i denne avhandlingen er det å gi leseren en forståelse av hvordan islamdebattens begynnelse er med på å forme den videre debatten. Det er verdt å merke seg at selv om Tvedt til tider anvender personangrep i sine utsagn, er kritikken hans mer rettet mot folks dannede verdensbilder. Han skriver i sin første artikkel en slags redegjøring for liberale akademikers misoppfatning av grunnleggende vestlige verdier (Tjønn, 2004).

For Brekke handler det i første omgang om å gi mer rom for stemmer som majoritetsbefolkningen nødvendigvis ikke ser seg enig med. Brekke er tydelig inspirert av Jurgen Habermas sin tolkning av religion i offentligheten. Der religion-fundamentalister, kulturkonservative og liberale stemmer kan komme sammen for felles dialog i det offentlige rom (Brekke, 2004).

For Tvedt og Al-Kubaisi virker dette som vanskelig å se for seg. Mine funn viser at de har en klar formening om at deres syn på fundamentalistiske-muslimer er i en klar opposisjon mot grunnleggende vestlige verdier. For Tvedt og Al-Kubaisi inkluderer deres kritikk mot muslimer at de ikke er i stand til å føre en dialog basert på demokratiske prinsipper. Reaksjonen mot internasjonale muslimske leders utsagn er tydelige lagt fram av Al-Kubaisi, mens Tvedt kritikk er mer generell mot deres ord og handlinger. (Al Kubaisi, Tjønn, 2004).

Mine funn viser at Al-Kubaisis kritikk er rettet direkte mot internasjonale muslimske ledere, som han mente snakket med to tunger ved å først demonisere demokrati og menneskerettighetene, for så å føre en kampanje der vestlige prinsipper blir hedret. I følge Al-Kubaisi er det tydelig at muslimske ledere ordla seg på denne måten kun for å forhindre et forbud mot bruk av hijab i den franske offentligheten (Al-Kubaisi, 2004).

Det er viktig å forstå at både Tvedt og Al-Kubaisi ikke sikter direkte til norske muslimer i deres artikler. De sikter til muslimske ledere og handlinger som tok sted både i og utenfor Europa. Ut i fra mine funn er det derfor retorikken og måten dette endrer diskursen og synet på muslimer i Norge som fører an debatten som spiller en større rolle. Både Al-Kubaisi og Tvedt baserer sin kritikk på temaer som fundamentalisme, islamisme, tvangsgifting,

omskjæring og kvinnesynet i islam, for å være noe som står i strid mot vestlige humanistiske verdier (Al-kubaisi, Tjønn, 2004).

På denne måten blir norske muslimer dratt inn i debatten, uavhengig av om de lever et religiøst konservativt liv eller ei. Jeg har funnet belegg for at norske muslimer sjeldent blir angrepet på individuell plan i motsetning til f.eks. de liberale akademikerne. Mine funn viser at kritikken mot islam og muslimer i Norge er en kritikk rettet mot muslimer som en gruppe. Etter at de overnevnte aktørene ble med i debatten finner jeg også belegg for at flere muslimske røster ble dratt inn i debatten. Det blir dermed en opptrapping i artikler som faller inn under kategorien *innenfra perspektiv*. Det interessante er å finne ut om de intellektuelles motsetninger i debatten gir et større spillerom for politikere og aktivister til å kunne legitimere sin kritikk mot islam og norske muslimer. Med større fokus på muslimer som en homogen gruppe, som kommer fram i kritikken fra både Tvedt og Al-Kubaisi, får vi i denne tidsperioden også et større fokus mot offentlige talspersoner for muslimene i Norge. Kritikken mot islam som religion blir ofte legitimert i støtte til anti-demokratiske verdier slik Tvedt og Al-Kubaisi får fram i sin kritikk (Tvedt, Tjønn, Al-Kubaisi, 2004).

De muslimske stemmene

Vi vil uttrykke vår dype sorg over de plumpe uttalelser fra Fremskrittspartiets leder Carl I. Hagen om islam og Den Hellige Profet Mohammad (fred være med Ham). Vi finner det vanskelig å finne noen rettferdiggjørelse for det uverdige språket Carl I. Hagen bruker, som er, for å si det mildt, høyst upassende for en person i hans stilling og på hans nivå i samfunnet. Ikke bare har han fornærmet 1,3 milliarder muslimer verden over; han har også krenket de prinsipper om toleranse, forståelse og kulturell frihet som det norske samfunn er bygget på. Vi er imidlertid glad for å se at det ikke er mange i Norge som deler Hagens syn. Det har kommet tydelig frem i kritikk av hans uttalelser fremsatt av regjeringsledere, politikere, representanter for Kirken, intellektuelle og media (Nermine, Mounir, Hatanto, Salah, Shahbaz, El Nehrou, 2004).

Som en reaksjon mot daværende leder for Fremskrittspartiet Carl I. Hagen og hans kritikk av muslimenes profet, kommer det fram stemmer som jeg har kategorisert for å være en del av *Innenfra perspektivet*. Det vil si artikler skrevet av personer som anser seg som muslimer eller har sin bakgrunn fra muslimske land. Denne reaksjonen gir oss et innblikk i hvordan noen muslimske talspersoner tar avstand fra Hagens kritikk av den muslimske profeten, Mohammed. Samtidig blir det tatt klar avstand fra alt islamsk relatert vold og det blir gitt en forklaring til selve roten av ordet Islam.

Islam støtter ingen form for selvmords-bombing, aller minst fra barn. Islam er heller ikke en religion som oppfordrer til militarisme og ekstremisme blant muslimene. Det er samtidig nødvendig at de forhold som skaper en følelse av håpløshet og fortvilelse blant de muslimske folk blir imøtekommet på en rettferdig måte, slik at vi på forhånd kan forhindre bruk av ekstraordinære midler for å søke oppreisning. Vi må med andre ord kartlegge de underliggende årsakene istedenfor symptomene (Nermine, Mounir, Hatanto, Salah, Shahbaz, El Nehrou, 2004).

Denne artikkelen satt i perspektiv i forhold til Terje Tvedts argumenter tidligere er fokuset til artikkelforfatterne på at islamistisk vold ikke har en sammenheng med roten av politisk islam som en ideologi. Det kommer fram ved at de mener det bør være et større fokus på symptomene. Det kan for meg virke som de indirekte viser til Brekkes artikkel der han mener at muslimsk aggresjon er en konsekvens av vestlig involvering i de muslimske regionene (Brekke, 2004). For artikkelforfatterne med et innenfra perspektiv, er det ikke snakk om motsetninger i verdier mellom vesten og islam, men heller en reaksjon mot vestlig staters utenrikspolitikk. Dette kommer fram da de tar for seg islamistisk terror. Deres fokus på toleranse for andre religioner og åpenhet for en felles dialog, er med på å male et annet bilde enn det som Tvedt og Al-Kubaisi gir om de muslimske nasjonene (Nermine, Mounir, Hatanto, Salah, Shahbaz, El Nehrou, 2004).

Den islamske verden var jo et tolerant sted for jøder og kristne mens inkvisisjonen herjet i Europa. Og matematikken, astronomien og vannkontroll har jo sine arnesteder i de store elvesivilisasjoner i Kina og i Midt-Østen og ikke i Vesten. Ideen om menneskerettigheter, derimot, er et vestlig idéhistorisk produkt. Det er forstemmende at det er nødvendig å måtte foreta slike grunnleggende distinksjoner (Tvedt, 2004).

I følge mine funn er det viktig å poengtere at Tvedts syn på fundamentalisme og islam ikke avviser helt Østens tidligere sivilisasjoner (inkludert muslimenes). Tvedt kritikk er rettet den nåværende situasjonen i den muslimske verden. I følge Tvedt fremmet de tidlige muslimske sivilisasjonene i sine glansdager både toleranse og dialog. Tvedt er likevel sterkt bestemt på at Menneskerettighetserklæringen var et rent europeisk fenomen. Som ikke alle nasjoner nødvendigvis omfavnet, men likevel verdig å respektere for alle stater og nasjoner i den moderne siviliserte verden (Tvedt, 2004).

Kommentar til akademikerstriden

Sosiologiprofessor Sigurd Skirbekk skriver - etter å ha referert World Value Survey, som viser at muslimer er like positive til demokrati som andre: «Det er ikke i populariteten av demokratiet, men i de kulturelle og institusjonelle forutsetninger for et slikt styresett, at muslimske stater kommer til kort» (Herbjørnsrud fra Dagbladet 24.02.04, 2004).

I skyggen av den tilspissede retorikken man etterhvert begynte å få i utviklingen av den norske islamdebatten, skal jeg ut i fra mine funn vise til en artikkel som ble kategorisert som

liberal. Artikkelforfatter tar for seg den til da betente debatten om muslimske stater og deres holdninger til demokratiet. Artikkelforfatter og journalist, Dag Herbjørnsrud henter fram tall og historisk faktaopplysninger for å gi leseren en mindre tilspisset versjon av artikler relatert til den norske islamdebatten. Herbjørnsrud viser også til tall som er hentet fra andre nasjoners statistikker. I sin artikkel viser han til hvordan feilinformasjon er med å forme synet folk har på muslimer i Norge. Herbjørnsrud kritiserer den tilspissede debatten anført av akademikere som han mener er med å skape et større skille i den norske befolkningen (Herbjørnsrud, 2004).

I den ferske «Human Development Report» skriver FN: «Fakta viser at muslimske land kan gjøre det akkurat like sterkt som ikke-muslimske land når det gjelder mål på demokrati (Herbjørnsrud, 2004).

I følge Herbjørnsrud er ofte kritikken mot muslimer generelt basert på myter der islam blir fremstilt for å være anti-moderne. At kritikken kommer fra Norges fremste hoder er noe som for Herbjørnsrud er bekymringsfullt. Han linker sine argumenter direkte til norske muslimer og de konsekvenser de får av en slik generaliserende retorikk. Mine funn viser at kritikken mot norske muslimer øker i det offentlige rom. Flere muslimske talspersoner blir hardt kritisert og dratt inn i debatten. Mine funn viser at få klarer å gi et nyansert bilde av deres meninger.

Påstandene om at islam og demokrati er uforenlige, er ikke bare uforenlig med fakta. De er også farlige siden de bekrefter Osama bin Ladens konfliktretorikk. Et av de største problemene med den norske islam-debatten er generaliseringen om muslimers teologi, tradisjon, politikk og kultur. Da Terje Tvedt 19. februar startet Aftenposten-debatten om norske intellektuelle og deres forhold til fundamentalisme, påsto han at det var lite trolig at «islam vil kvitte seg med middelalderske trekk, omtrent slik kristendommen gjorde». Mens filosof Gunnar Skirbekk kunngjorde i et innlegg i Aftenposten 24. august at «mangelen på «sekularisering» nettopp er en veritabel veikskap ved islam (Herbjørnsrud, 2004).

Artikkelforfatter stiller seg undrende i forhold til den harde kritikken mot islam og muslimer fra akademisk hold. I følge han trengs et oppgjør mot det han kaller for muslimmyter. Herbjørnsrud viser til empiri da han mener at islam og muslimer blir feiltolket i norsk offentlighet (Herbjørnsrud, 2004).

Hvordan oppleves det for Norges unge muslimer nærmest daglig å måtte utsettes for slike stigmatiserende beskrivelser i avisene - og det fra landets klokeste hoder? Tre år etter USA-terroren trenger vi et oppgjør med de mange muslimmytene som spres av norske akademikere og rikssynser (Herbjørnsrud, 2004).

Press på muslimske ledere

Nestleder for Islamsk Råd Norge opplever det som en tvang å måtte gå i demonstrasjonstoget i dag, og lanserer derfor en alternativ underskriftskampanje mot vold (RIAZ, Weldeghebriel, 2004).

Denne artikkelen tar for seg demonstrasjonstoget som noen norske muslimer følte seg tvunget til å ta del i. På samme tidspunkt ble daværende leder for Islamsk råd beskyldt for å støtte drapet på den nederlandske kunstneren Theo Van Gogh som var forutsetningen for hele demonstrasjonen som skulle ta sted (RIAZ, Weldeghebriel, 2004).

Jeg reagerer på at muslimer hele tiden må bevise at vi er i mot vold ved å gå i demonstrasjonstog. Vi opplever det som en tvang, og vi ønsker å ta avstand fra all form for tvang. Det er en slags «hvis du skal bli akseptert, må du gjøre som jeg sier»-holdning, sier Imran Mushtaq, nestleder for Islamsk Råd Norge (Riaz og Weldeghebriel, 2004).

Ut i fra mine funn er både denne hendelsen og artiklene som fulgte i etterkant viktige for å skjønne utviklingen i den norske islamdebatten. Mine funn viser at tidsperioden talspersoner i det muslimske miljøet var under et politisk press, der de føler seg tvunget til å ta avstand fra voldshandlinger som de i utgangspunktet ikke var en del av. I denne artikkelen kommer det fram av nestleder for Islamsk Råd at de selvfølgelig ønsker å ta avstand fra vold og kriminalitet, men at det formelle ofte ikke henger på greip. Blant annet svarer en av imamene ved en av Norges største moskeer at det aldri ble gitt en formell invitasjon til å delta på denne demonstrasjonen (Riaz, Weldeghebriel, 2004).

Khalid Mahmood skaper konflikt ved måten han angriper Zahid Mukhtar på bakgrunn av en misforstått uttalelse. Det har vært presisert hele tiden at vi er imot vold og ingen kan ta loven i egne hender, sier Mushtaq. Zahid Mukhtar er talsmann for Islamsk Råd Norge har tidligere uttalt i Holmgang at han hadde «forståelse» for drapet på Theo van Gogh i Nederland. Khalid Mahmood stiller seg uforstående til kritikken.

- Jeg har vanskelig for å forstå hva kritikken går ut på. Når noen kommer med en offentlig uttalelse, må man regne med at det kan komme offentlige reaksjoner. For det andre sa Zahid Mukhtar, som er opphavet til hele debatten, senest på torsdag til Aftenposten at man burde støtte demonstrasjonstoget, sier Khalid Mahmood (Riaz og Weldeghebriel, 2004).

Skepsisen virket derfor å være stor for å delta i fakkeltog som i tillegg ble arrangert av en muslim med et teologisk ståsted som majoritetsbefolkningen av muslimer er uenig med. Shabbir Hussein uttalte også at han ikke ønsket å delta på markeringen og han begrunnet det med at det burde være plass i Norge for et fakkeltog arrangert av mennesker med muslimsk bakgrunn. Som en konsekvens av disse uttalelsene stilte Venstre-politiker Abid Raja opp og støttet fakkeltog med Mubashir (som ble ansett som ikke-muslim) slik at markeringen skulle falle i bedre smak blant imamene og majoriteten av muslimske befolkningen (RIAZ, Weldeghebriel, 2004).

Sekulære-muslimer

Mukhtar er tilhenger av en shariastyrt stat, altså en stat basert på lovverk utmeislet av koranen og andre såkalte hellige skrifter (hadith). Dette fremkom med all tydelighet i den sagnomsuste debatten på Holmgang (TV 2, 17. november), da han henviste til at det ikke forelå en «hjemmel» for å drepe regissøren Theo van Gogh. Med «hjemmel» mener han at van Gogh skulle blitt dømt av en shariadomstol. Et politisk-religiøst lovverk står altså

over eksempelvis norsk lov som er fundert på demokratisk verdigrunnlag. Det er god grunn til å anta at Mukhtar, slik som tidligere leder av Islamsk Råd, Lena Larsen, drømmer om den perfekte staten, en shariastyrt stat. Å definere krefter med en slik totalitær ideologi som moderat, kan umulig være riktig (Storhaug, 2004).

Mot slutten av 2004 kommer leder for Human Rights Service, Hege Storhaug på banen og krever et større skille mellom det hun anser som sekulære-muslimer og politisk motiverte muslimer. Moderate-muslimer som et begrep holder ikke mål for Storhaug. Hun ønsker å fremme sekulære-muslimer for deres sympati til demokrati. I følge henne bør anti-demokratiske muslimer bli ansett som Politiske-muslimer (et negativt-ladet begrep). I følge Storhaug trenger ikke politiske-muslimer å være voldelige, men har en drøm å bygge en stat der sharia-lover står høyest (Storhaug, 2004).

Islam er dessverre også politikk. Et ukjent antall norske muslimer er politisk motivert, og kan på sikt utgjøre en trussel mot et moderne og fredelig demokrati som Norge. Nettopp å skille lynende klart mellom muslimer som er politisk motivert, kontra muslimer som vil hegne om demokratiet, er derfor avgjørende og bør reflekteres i begrepsbruken. Således er betegnelsene en «sekulær muslim» - entroende som vil opprettholde et klart skille mellom politikk og religion - en langt klarere betegnelse enn moderat. Videre bør antidemokratiske muslimer defineres som «politiske muslimer», da det vitterlig er politikk som er drivkraften deres (Storhaug, 2004).

I følge Storhaug vil de politiske-muslimene med tiden forsøke å avskaffe demokratiet i Norge. Hun går også hardt ut mot Antropolog Unni Wikan som hun mener tar for lett på begrepet moderate-muslimer. Hun viser også til daværende leder av Islamsk råd, Zahid Mukhtar som nektet å ta avstand på drapet på Theo Van Gogh i Nederland og Wikans ros av samme mannen. Storhaug sier at Mukhtar ikke nødvendigvis støtter en shariastat, men at han i årrekke har underslått tvang og vold mot muslimske jenter og kvinner. Storhaug sier hun har et klart ønske om å fremme flere sekulære muslimske stemmer i debatten (Storhaug, 2004). Det interessante er at Storhaug fremmer en holdning som er forenelig med kulturkonservative aktører som Tvedt og Al-Kubaisi, men hun skiller seg fra dem ved å øyne et håp om å støtte fram en ny gruppe sekulære-muslimer. Hun kritiserer også Unni Wikan for å ha tatt for lett på begrepet moderat-muslim.

Norsk imam uttaler seg

Den siste tidens debatt med harde angrep på muslimer og imamer har gitt mange av oss en følelse av å leve i et fremmed og lite gjestfritt land. Til tross for at mange har vært her i mer enn ti år, er vi fortsatt ikke akseptert som en integrert del av det norske samfunnet (Kobilica, 2004).

Imamen for bosniske menigheter, Senaid Kobilica tar til ordet for utviklingen i den norske islam-debatten som han anser for å utvikle seg mer i angrepsmodus mot muslimer og imamer. Han snakker om rollen til norske imamer som ofte må jobbe overtid da de ofte tar del i mer enn bønneremonier. I følge Kobilica blir norske imamer brukt til alt fra bønn til mer

praktiske ting som bryllup og begravelser. Dette gjør at imamenes arbeidstid ofte strekker seg lenger en fra morgenbønnen til den siste aftenbønnen. Han skriver at imamenes oppgave også er å ta være på trosmedlemmer og lære dem om kommunikasjon med storsamfunnet.

Imamens hovedrolle i de norske moskéene dreier seg først og fremst om å lede bønnen, utlegge islams fredelige budskap til trosfellene, og å lære barn og voksne å lese og forstå Koranen. Imamene tar også imot skoleklasser og organisasjoner som ønsker å få vite mer om vår tro. Mange av oss reiser også 200- 300 km ukentlig fra sted til sted for å nå ut til så mange som mulig for å lære folk om islam og dets verdier. I tillegg fungerer mange imamer som døgnåpen «sosial vaktjeneste» og tar på seg mange oppgaver som ikke nødvendigvis står i noen stillingsinstruks (Kobilica, 2004).

Kobilica er skuffet over mangelen på objektiv kunnskap som når den offentlige debatten.

Dette gjør i følge han at imamene ofte blir skytterskiver i den offentlige debatten. Han presiserer at han tar avstand fra drapet på Theo Van Gogh som med alle andre drap selv om filmen han ble drept for såret muslimer generelt. Mest skuffet er han likevel over konsekvensene og handlingen som tok sted ved og etter drapet. I følge han er det den menneskelige fornuft som ofte går tapt etter en slik hendelse. Kobilica sier at han frykter for hva morgendagen vil vise og skriver videre at man ikke trenger å gå lenger en til Balkan for tid og rom for å se hva konsekvensene blir når destruktive krefter slippes løs (Kobilica, 2004). Kobilica ser her tendensen til destruktive krefter som vokser fram gjennom islamdebatten i Norge. Han trekker likhetstrekk til de ultra-nasjonalistiske bevegelsene som vokste fram i Balkan på 90-tallet og resulterte i folkemord og masse migrasjon.

Tvangsekteskap

I 2005 finner jeg langt mindre artikler enn året før på samme søkeord. Mine funn viser at den første dommen mot tvangsekteskap faller i Drammen tingrett. Den tok sted 20. Mai. En far og en sønn, ble funnet skyldige i å påtvinge et ekteskap på datter/søster. Dommen falt på åtte og ti måneders fengsel. I forbindelse med denne dommen uttalte Venstre-politiker Abid Raja om synet på tvangsekteskap i Norge. Artikkelen til Raja ble kategorisert som Innenfra perspektiv.

Nordmenn blander sammen tvangsekteskap og arrangert ekteskap, men de fleste arrangerte ekteskap blir inngått uten tvang, skriver artikkelforfatteren, som ser spørsmålet fra en ung norsk-pakistaners synsvinkel (Raja, 2005).

I følge Raja blander nordmenn sammen kortene da de snakker om tvangsekteskap. Han mener de fleste arrangerte ekteskap blir inngått uten tvang. Raja kritiserer forståelsen av konseptet rundt tvangsekteskap. Han sier at alle tvangsekteskap er i bunn og grunn arrangert, men at ikke alle arrangerte ekteskap er påtvunget. Forvirringen oppstår i følge Raja når motstandere av tvangsekteskap også ønsker å forby arrangerte ekteskap. Raja presiserer at tvangsekteskap

er en brutal kriminalitet da et menneske tvinges til å leve et liv med en de absolutt ikke ønsker å dele et liv med (Raja, 2005).

I denne artikkelen gir Raja et dypt innblikk i det norsk-pakistanske miljøet og deres tilnærming til ekteskap generelt. Intensjonen til Raja virker å være å klare opp i misoppfatninger kritikere av tvangsekteskap har. Raja deler opp ekteskap i tre kategorier. Den ene er arrangert ekteskap der foreldre er med på å finne ektefelle for sine barn. Den andre er Tvangsekteskap, som Raja mener forekommer da et arrangert ekteskap blir mislykket og foreldrenes valg ender opp med å få konsekvenser for deres barn. Dette resulterer ofte i tvang om det likevel blir gjennomført (Raja, 2005).

Utvilsomt er tvangsekteskap brutal kriminalitet. Den som tvinges inn i et ekteskap, tvinges til å tilbringe sitt liv med en person en ikke liker. Det innebærer at en deler seng med, lager barn med og lever livet med en person en absolutt ikke vil ha noe med å gjøre. Og en tør heller ikke bryte ut av dette, nettopp av de samme årsakene som en i utgangspunktet lot seg tvinge inn i ekteskapet med: fysisk eller psykisk tvang; psykisk med trussel om utstøtelse fra familie eller bønn om at barnet skal redde familiens ære (Raja, 2005).

Den tredje er ekteskap basert på kjærlighet der begge parter har hatt følelser for hverandre før ekteskapet. Raja sier at slike ekteskap ofte blir kamouflert som arrangerte fordi det er mer kulturelt akseptert blant den eldre garden innenfor det norsk-pakistanske miljøet. I følge Raja strekker arrangert ekteskap seg lenger enn religion og blir praktisert av indere med ikke-muslimsk bakgrunn på lik linje. For meg blir det også viktig å påpeke at dette også er en sak som hovedsakelig handler om islam og muslimers syn på kvinner, sett ut fra et vestlig perspektiv (Raja, 2005).

Dom mot offentlig bruk av hijab

Et større om ikke like stort tema i 2005 er hijabsaken i Tyrkia. Denne artikkelen har stor innflytelse også i andre vestlige land, samt Norge. Leyla Sahin som hadde gått til sak mot tyrkiske staten etter at hun ble nektet å følge hijab-forbudet, tapte saken sin i den Europeiske menneskerettighetsdomstolen. Denne artikkelen har jeg kategorisert som Utenrikspolitisk, men også Innenfra perspektiv, da norske kvinner med muslimsk bakgrunn blir intervjuet i forhold til dommen som falt i Tyrkia (Stokke og Mo, 2005).

I forhold til den norske debatten er denne saken relevant da norske Ambreen Pervez tidligere hadde vunnet en lignende sak mot A-møbler om rett til å bruke hijab på jobben som kundekonsulent. Ved Høsten 2005 hadde norske myndigheter gått inn for å forby bruk av niqab (heldekkende plag som dekker hår, ansikt, hvor kun øyner er synlige) på norske skoler.

I følge jurist ved Norsk senter for menneskerettigheter, Njål Høstmælingen kunne dommen i Tyrkia gjøre det lettere å fremme et tydeligere forbud også i Norge (Stokke og Mo, 2005).

Olga Stokke, som er en av de to artikkelforfatterne som skrev om denne saken, intervjuet også norske muslimske jenter. Både brukere av plagget og de som ikke bærer hijaben uttaler seg. Begge parter ser det som uheldig at de som velger å bære hijab og praktisere sin religion på den måten skal bli fratatt den retten. En 22 år gammel student ved navn Farida Khan blir intervjuet og sier at den tyrkiske kvinnen som tapte kampen i retten virket integrert og ressurssterk. Hun sa at forbudet som ble fremmet kan føre til at slike kvinner trekker seg inn i privatsfæren (Stokke og Mo, 2005).

Noen mener at det er frigjørende å fjerne religiøse symboler, men det gir ingen mening for meg. Nå blir jo disse kvinnene fratatt retten til å gå kledd som de vil, sier Farida Khan (22) oppgitt. Hun er nesten helt fersk talsperson for Muslimske Studentsamfunn, og har for tiden tatt en pause i sosionomutdanningen på Høgskolen i Oslo for å ta ex. phil. Hun har selv brukt hijab siden hun var 17 år gammel, og er overbevist om at et slikt forbud som Tyrkia får støtte til, virker undertrykkende og segregerende på mange muslimer. Hvis hun selv måtte velge mellom å dekke til håret eller å få avlegge eksamen, ville hun beholdt hodeplagget. Denne tyrkiske jenta virker jo både integrert og ressurssterk, mener Khan. - Dette forbudet kan føre til at slike jenter trekker seg inn i privatsfæren. Da tror jeg mange vil befinne seg i en håpløs situasjon. Selv opplever Khan få reaksjoner fra omverdenen på at hun har valgt å bruke hijab, men føler at hun som muslim alltid må forsvare islam (Stokke og Mo, 2005).

I følge daværende leder for Norges Muslimske Ungdom og sosiologistudent Masoome Sobut, er denne dommen med på å tvinge unge kvinner som bærer hijab ut av universitetene. Sobut som selv sa at hun sluttet å bruke hijab da hennes forståelse av religion forandret seg, er i intervjuet tydelig kritisk til hijab-forbudet i Tyrkia. Hun uttalte at å bære hijab er en menneskerett og at dommen som ble gitt i Strasbourg er feil. I følge henne erklærte den krig mot muslimer som vil utøve sin religion på denne måten. Hun sluttstreker med at hijab ikke har noe med fundamentalisme å gjøre (Stokke og Mo, 2005).

To bokutgivelser tilkoblet den norske islamdebatten

Det er to bokutgivelser dette året som ser ut til å vinkle islam-debatten litt annerledes. Den ene boken heter «Min Hellige krig» og ble skrevet av Nazneen Khan-Østrem har et innenfra perspektiv i og med at hun selv er muslim, men ønsker i tillegg å fremme at det også eksisterer klare liberale stemmer innenfor mangfoldet av islam. Artikkelforfatteren anmeldelse av boken til Khan-Østrem, beskriver Khan-Østrem eget perspektiv. Boken handler om hennes reise til vestens største byer. I følge artikkelforfatter ønsker hun å gi et inntrykk av det komplekse mangfoldet man finner innenfor islam. Hennes møter strekker seg fra kvinnelige avhoppere av religionen islam til akademikere og teologer (Økland, 2005).

Intervjuene hun gjør i Paris er forsåvidt egnet til å forklare tilstanden i de brennbare forstedene. Men helst fordi de utdyper det mediebildet vi allerede har. Her møter hun da også moderne muslimer, men disse er nærmest for integrert etter forfatterens smak ettersom de - i likhet med svært mange franske muslimer - støtter forbudet mot hijab i skolen (Økland, 2005).

Formålet med Khan-Østrem's bok er i følge artikkelforfatter og finne likhetstrekk mellom islam, demokratiske verdier, menneskerettigheter og likestilling. For artikkelforfatter virker nesten dette paradoksalt og hun er til tider mer opptatt av å ramse opp Khan-Østrem's bakgrunn enn innholdet i boken. Viktig i forhold til den norske islam-debatten er at artikkelforfatter vektlegger mot slutten Khan-Østrem's norske bidrag til boken. Hun ramser opp tre muslimske personligheter. Artikkelforfatter mener de har vært med å gi et større bidrag til debatten om integrering og religionsreformer enn mange av de andre intervjuobjektene til Khan-Østrem. Problemet i følge artikkelforfatter er at Khan-Østrem ikke har vektlagt dette selv. Inntrykket artikkelforfatter sitter igjen med er at norske muslimer er mer tilpasset og selvstendige enn de fleste andre storbyrepresentantene hun møter (Økland, 2005).

Den andre bokanmeldelsen er skrevet av Dag Kullerud og tar for seg boken til den mer kjente religionsforskeren Kari Vogt. Boken har hun kalt «Islam, Tradisjon, fundamentalisme og reform» (Vogt, 2005). Denne artikkelen har jeg valgt å kategorisere som liberal. Tittelen på boken snakker nesten for seg selv og Vogt begynner sin bok med å vise til et intervju hun har gjort med en egyptisk radikal islamist som forsvarer terrorhandlinger. Bakgrunnen til denne 26 år gamle egyptiske mannen er at han er fra et godt hjem, velutdannet og arbeider som politisk analytiker i et islamsk medieforetak. Han har tro på bruk av vold da religionen åpner opp for konfrontasjoner mot vestlige imperialisme (Kullerud, 2005).

Artikkelforfatter skriver at denne delen av boken er Vogts bidrag til spørsmål om politisk-islam. Vogt har også tatt med en del som omhandler demokrati og kvinnespørsmål. I følge artikkelforfatter beskriver Vogt en ny oppblomstring i den muslimske verden, nemlig islamsk feminisme. Med dette viser Vogt at det også eksisterer et mangfold i den muslimske verden. I følge artikkelforfatter skriver Vogt i sin bokflertallet at de praktiserende terroristenes skjebnesvangre valg ikke klarer å overskygge alt det positive arbeidet som tar sted innenfor islam. I følge Vogt er det disse som utgjør flertallet. I følge artikkelforfatter er Vogt med på å gi en forståelse av hvor kompleks islam som en religiøs tradisjon er sammensatt.

Artikkelforfatter mener at lesestoffet til Vogt blir til tider altfor komplisert, men han legger til

at boken likevel er viktig og nødvendig for alle som engasjerer seg i debattene om religion, politikk og islam (Kullerud, 2005).

Akademikerstriden får en ny start

Året 2006 starter med en artikkel skrevet av professor i filosofi Johan Arne Vetlesen. Ved første øyekast hadde jeg satt denne artikkelen inn under kategorien liberal. Det er fordi Vetlesen virker å redegjøre for debatten om politisk-islam. Jeg fant i denne artikkelen den samme tendensen som jeg fant i artikkelen til Hege Storhaug. Det interessante med denne artikkelen er at jeg igjen fant belegg for skillen i retorikken til de kulturkonservative og de liberale begynte å minske i deres syn på islam og muslimer. Artikkelforfatter skriver mindre homogent enn normalt kommer fram av kulturkonservative stemmer. Vetlesen ser likevel ut til å finne en felles fiende i politisk-islam. Vetlesens til dels balanserte vinkling mister derfor den gode akademiske balansen, da han ser ut til å flørte med holdninger jeg tidligere har funnet spor av hos aktører som Storhaug, Al-Kubaisi og Tvedt. I følge Vetlesen er politisk-islam et fenomen som er i ferd med å true hele det moderne vestlige verdisetet (Vetlesen, 2006).

Jeg bestrider Skirbekks, Åmås' og Witoszeks premisse: at få intellektuelle debatterer de farer for demokratiet som politisk islam representerer i verden i dag. Faktisk kan jeg ikke komme på ett eneste debatt-tema som har lagt beslag på flere innlegg enn dette, gitt hvordan det er sammenvevd med verdenssituasjonen etter 11. september 2001, med det USA-ledede forsøket på å bekjempe terrorisme ved å okkupere Irak, og med det kulturelle «etterslep» som moderniseringsresistente regimer uten toleranse for annerledes tenkende er skjemet av (Vetlesen, 2006).

Vetlesen kritiserer Nina Witoszek. I følge Vetlesen har Witoszek tatt feil i at for få vestlige akademikere har kastet seg på debatten om politisk-islam. For Vetlesen handler det om at for få har ytret seg riktig enn at for få har deltatt i debatten. Vetlesen mener at retten til å kunne kritisere alt i et samfunn er et gode i vesten og at Witoszek tar feil da hun mener at trangen til å kritisere alt eget, har utviklet seg til en selvødeleggende tendens i vesten (Vetlesen, 2006).

Vesten har historisk utviklet ideer, gyldighetskrav og rettslig-politiske institusjoner som kan være en genuin kilde til større frihet for undertrykte i dagens verden. Mange av oss tar disse verdiene for gitt, hvilket er farlig. Vi skal dessuten ikke kreve mindre av ledere og troende i land med repressive regimer, enn vi krever av oss selv på selvkritisk maner. Ressurssterke intellektuelle har her et særlig ansvar: regimer som ikke åpner for fri kritikk, må ikke forstås og tolereres i hjel. Dette er vesentlig. Det andre vi trenger å fastholde, og som skaper spenning i det store bildet, er at menneskerettighetenes æra kanskje er over, skjønt av andre grunner enn de Witoszek peker på (Vetlesen, 2006).

I følge Vetlesen er det nettopp denne retten som skiller vesten fra f eks den muslimske verden, som han anser som totalitær og undertrykkende. I forhold til Torkel Brekkes tidligere

artikler virker Vetlesens syn å være mer formet av datidens amerikanske utenrikspolitikk enn ut i fra egen forskning på emnet. Da det er sagt, dreier ikke Vetlesens kritikk bare om å demonisere det han anser å være undertrykkende muslimske totalitære stater, men artikkelen hans dreier seg først å fremst om ytringsfriheten som et vestlig gode (Vetlesen, 2006).

UTFORDRER UNIVERSELLE VERDIER. Sammenblanding av religion og politikk, frihetsfiendtlighet og reaksjonære holdninger til moderne verdier kjennetegner politisk islam. Den står for en fundamentalisme som utfordrer demokrati, likestilling, ytringsfrihet og en kritisk og selvkritisk grunnholdning. Temaet islamisme berører kjernesporsmål for enhver politisk engasjert person, og griper inn i så mange fag. Så hvor blir det av filosofene som forsvarere av fri og kritisk meningsdannelse? Juristene som vanligvis vokter den liberale rettsstaten? Hvor er Norges sosiologer og historikere? Og kulturradikalerne med sin vanligvis skarpe religionskritikk? spurte filosofiprofessor Gunnar Skirbekk i ukeavisen Dag og Tid nylig (Årnås,2006).

Debatt og kronikk-redaktør Knut Olav Årnås er med å blusse opp akademikerstriden som noen år tidligere hadde gitt den norske islamdebatten en kikkstart. Årnås ordlegger seg ganske likt som Vetlesen, men helt klar mindre akademisk. I sin kritikk feier Årnås over både kulturellevister og høyrekonservative akademikere som han mener unngår å snakke om hvilken trussel politisk islam utgjør for den liberale rettstaten, noe av det samme Vetlesen hadde gjort tidligere. Han ser også på politisk-islam som noe som truer kjerneverdiene i Vesten. Årnås virker å ha mistet håpet på de intellektuelle i debatten og oppfordrer fritenkende ordinære folk til å kaste seg inn i debatten ut i fra et ytringsfrihetsperspektiv (Årnås, 2006).

Noen mener temaet politisk islam er irrelevant for Norge fordi islamistene angivelig er få her. Men et globalt ordskifte om spenningene mellom politisk islam og modernitetens utfordringer er høyst relevant å delta i uansett. Muhammed-striden viste det. Velger man i stedet høflig taushet for å beskytte utsatte grupper? Det mindretallet som er militante fundamentalister står ikke for svakhet og tar ingen hensyn til sine motstandere. Og vel er muslimer en minoritet på 120 000 i Norge, men islam er verdens største religion med 1,2 milliarder tilhengere. Det er ingen grunn til å avstå fra direkte og ærlig ordskifte for å beskytte noen «minoritet» i så måte (Årnås, 2006).

Denne artikkelen ble kategorisert som kulturkonservativ. Det er basert på artikkelforfatterens lite balanserte kritikk av det han kaller relativistiske akademikere. Årnås mener at ytringsfriheten bør komme foran alt i samfunnet. Selv i de tilfeller der det kommer til å beskytte minoriteter mot kritikk. Han oppfordrer derfor ikke-akademiske røster til å stå fram i debatten. I følge Årnås har ofte ikke-akademiske mennesker et åpnere sinn og en sterkere vilje til å markere det han anser som krigen mot politisk-Islam (Årnås, 2006). Årnås sin artikkel viser at flere ikke-akademiske kulturkonservative røster gis rom i debatten om islam. Mine funn viser at deres syn varierer fra å ha et håp om å jobbe på lag med sekulære-muslimer til å ikke øyne et håp om at noen muslimer kan tilpasse seg vestlige verdier.

Førsteamanuensis Torkel Brekke entrer på nytt debatten med en artikkel som svarer på Årnås kritikk. Brekke definerer bakgrunnen for Årnås og Witoszeks tilnærming til relativismen. I følge Brekke har kampen mot de relativistiske tendensene en sammenheng med Europas manglende evne til å møte trusselen fra Nazismen. Han referer til den politiske filosofen Leo Strauss som i følge Brekke har vært den som historisk har vært tydeligst i kritikken av vestlig politisk tenkning og dets manglende evne til å peke på tyranniets trussel (Brekke, 2006).

I følge Strauss utviklet relativisme-tenkningen seg som et resultat av at i Europa fra tidlig moderne tid oppsto et historiesyn som hevdet at alt bør vurderes i sin sammenheng. I følge Strauss utviklet dette seg til total relativisme, som igjen ble til moralsk og politisk nihilisme. I vår tid har oppgjøret mot denne type tenkning vist seg å få størst motstand fra ny-konservatismen. I følge Strauss har kampen mot relativismen klare bånd til vestlig imperialisme der man utkjemper en global krig for å skape et universalt imperium tuftet på frihet og markedsliberalisme (Brekke, 2006).

Brekke er enig i at man ikke skal tolerere ideologier som er anti-liberale. Han er derimot tydelig i å presisere at flertallet muslimer i verden i dag ikke tilhører gruppen fundamentale islamister. Han mener også Årnås tar feil i at norske medier ikke skriver nok om politisk-islam. I følge Brekke går debatten om islam til tider ut av proporsjoner. I følge Årnås er islam verdens største religion, noe som i følge Brekke ikke er tilfellet. Dette utsagnet gir et innblikk i den sentrale rollen islam og muslimer har fått i den offentlige debatten. Brekke foreslår en islam-fri dag i media, noe også viser hvor mye fokus det er på islam i media på denne tiden (Brekke 2006).

Muslimers reaksjon på Mohammed-karikaturene

Fraværet av norske muslimer i forhold til debatten om Mohammed-karikaturene gjorde at noen muslimer følte det var et behov for å stå fram i den offentlige debatten. Dette kom fram i en artikkel skrevet av en norsk muslimsk kvinnelig debattant ved navn Iffit Z. Qureshi. I følge Qureshi dreide ikke debatten seg om fraværet av muslimske stemmer i den offentlige debatten, men det medieskapte bilde av muslimer som hun mener er stereotypisk for muslimer i Norge (Qureshi, 2006).

TV-debatt som tiltalebenk. I debatten om Muhammed-tegningene brukte NRK og TV2 samme forutsigbare mal: Muslimer inviteres til å diskutere med velartikulerte politikere og organisasjonsledere som profitterer på skremmebildet av muslimer. Debattprogrammene blir en slags tiltalebenk der det stilles spørsmål ved muslimers lojalitet overfor norsk demokrati og norske verdier (Qureshi, 2006).

I følge Qureshi har de muslimene som har blitt invitert til f.eks. TV-debatter blitt stilt spørsmål som går ut på deres lojalitet til Norge. Dette har i følge Qureshi vært for snevert, med tanke på Muhammed-karikaturene og de opptøyer som har skjedd i ettertid. Qureshi forsvarer ikke volden, men hun mener at man burde være i stand til å se de voldelige hendelsene i et bredere utenriks perspektiv. Qureshi påpeker at for mange muslimer var det å bli angrepet for sin religion et direkte angrep mot det som har gitt mening i deres liv (Qureshi, 2006).

DELTA IKKE. Norsk debatt om etniske minoriteter er gjennomsyret av fremmedfrykt. Det er lite sannsynlig at sterke muslimske stemmer vil ønske å delta så lenge de ikke blir respektert (Qureshi, 2006).

Qureshi mener at det er islam som på mange måter har gitt dem mot til å overleve konsekvensene av vestlige stormakters skjulte agendaer samt sviket fra undertrykkende regimer. Hun sier videre at det derfor er viktig at disse menneskene blir gitt et ansikt gjennom mediene. Qureshi stiller spørsmål ved mediens ansvar å bidra til integrering i samfunnet. Hun mener at det er absolutt mediens rolle å sette ting i perspektiv (Qureshi, 2006).

Trussel mot egenart. Er det mediens ansvar å bidra til integrering i samfunnet? Det er absolutt mediens ansvar å sette ting i perspektiv. Mediedekningen av muslimer har altfor ofte vært negativ og stadig vekker det satt spørsmålsteget til hvilken trussel de utgjør overfor Norges egenart. Denne problemstillingen er helt uaktuell. Muslimer har hverken makt eller politisk innflytelse (Qureshi, 2006).

Qureshi kritiserer derfor det hun mener er en negativ dekning av norske muslimer der det til stadig blir satt spørsmålsteget til hvilken trussel de utgjør ovenfor Norges egenart. Qureshi stiller seg uforstående til denne problemstillingen da norske muslimer verken har makt eller politisk innflytelse. I følge henne har de fleste muslimer i Norge lavstatusyrker eller er arbeidsledige. Qureshi vektlegger også at norske muslimer ikke er en samlet gruppe, men at de heller er fragmenterte grupper i form av religiøse grener og menigheter. Disse gruppene er også svært ulike, noe som gjør mediene homogenisering av muslimer problematisk (Qureshi, 2006).

I følge Qureshi er faren ved å homogenisere norske muslimer at det former majoritetens syn på en bestemt minoritetsgruppe. Det er også med på å forme de norske muslimene som refererer til seg selv som en gruppe selv om de har ulike kulturelle bakgrunn som samtidig gjør dem veldig forskjellig. For Qureshi dreier det seg derfor om en medieskapt identitet som få muslimer i Norge klarer å vri seg ut av (Qureshi, 2006).

Teologisk perspektiv på norsk-islam

En annen relevant artikkel ble skrevet av fra Phd-studenten Lena Larsen. Larsen er en norsk konvertitt til islam. Hun er også er student av islamsk teologi og tidligere leder av IRN. Jeg har derfor kategorisert hennes artikkel å falle inn under Innenfra perspektiv. Larsen tar for seg Oslo-skolenes mulighet til å innføre forbud i mot det heldekkende muslimske ansiktssløret, kjent som niqab. I følge Larsen tar ikke enkelte muslimer nok hensyn til norske verdier og hun støtter derfor forbudet (Larsen, 2006).

Larsen støtte til et forbud mot niqab, er i følge henne rotet i islamsk sharias tolkningstradisjon og kan dermed ikke betraktes som alminnelig. Derimot er den svært viktig fra et akademisk ståsted og kan være med på å gi et klarere bilde for både muslimer og ikke-muslimer. Larsen har valgt seg ut noen punkter som er vesentlig i hennes tolkning av niqab-forbudet:

I følge Larsen vil to momenter være viktig for den lærde:

* Kunnskap om det norske samfunnet, ikke minst basert på de humanistiske og samfunnsvitenskapelige vitenskapene

* Vurdering av norsk virkelighet, kultur og tradisjoner med tanke på avklaring om hva som skal aksepteres som en del av norsk islam, og dermed få status som «urf», eller det som er kjent som godt (Larsen, 2006).

Begrepet *'urf*, mener Larsen er viktig, fordi det ifølge islamsk rettslære blir definert som en sekundær kilde til «islamsk lov». Larsen mener da at norsk kultur som ikke strider imot islamske prinsipper utgjør i seg selv en mulig kilde til norsk-islamsk rettstenking. Eller som hun forklarer på en annen måte, et element i den sharia som gjelder for muslimer i Norge og som i følge henne, muslimer kan forholde seg til (Larsen, 2006).

I følge Larsen er hensikten hennes å bygge en bro mellom islamsk praksis og storsamfunnet. Larsen går videre i sin artikkel til detaljer rundt muslimsk praksis og mener niqab kan sees på som et symbol på muslimenes utfordringer. I følge Larsen er det derfor viktig å utvikle en religiøs rettstenking som hører hjemme i lokal, norsk sammenheng. Larsen mener at Islam som universell religion innebærer ikke å universalisere enkelte lokale kulturer, men å realisere universelle prinsipper i lokale sammenhenger (Larsen, 2006).

I følge Larsen har muslimene i mellomtiden sine spesifikke utfordringer når det gjelder verdimøter i det norske samfunnet. For Larsen vil det å løses disse utfordringer, være et substansielt bidrag til det norske fler-religiøse og flerkulturelle samfunnet. Larsen arbeidet under denne perioden med prosjektet «Islamsk rettstenkings møte med dagliglivets utfordringer: Fatwaer som løsningsforslag for muslimske kvinner i Vest-Europa», ved Universitetet i Oslo (Larsen, 2006).

Radikal feminist

Rundt på samme tidspunktet lanserte Hege Storhaug sin nye bok. I den forbindelse skrev Ulf Andenæs en bokanmeldelse. Artikkelforfatters politiske standpunkt kommer ikke klart fram med denne artikkelen, men jeg har likevel valgt å kategorisere artikkelen som kulturkonservativ. Det er fordi tematikken artikkelforfatter tar for seg faller inn under denne kategorien. Andenæs redegjør for Storhaugs kamp mot islam. I følge Andenæs anser Storhaug religionen islam for å være totalitær og kvinnefiendtlig. I Storhaugs øyne representerer islam verdier som er stikk det motsatte av hva europeisk verdier står for (Andenæs, 2006).

Trusselbildet er en raskt voksende islam, i Storhaugs øyner, reaksjonær, autoritær og en fiende av den frihet, likhet og søsterskap som vesten gradvis har tilkjempet seg siden den franske revolusjonen. I følge Andenæs sperrer Storhaugs kulturradikale utgangspunkt henne for et velvillig blikk på de gammeldagse verdier ved islamsk levesett, av familie, fellesskap og tro. Artikkelforfatter beskriver at i Storhaugs verdensbilde vil den islam etter hvert få et tallmessig overtak hos oss, i kraft av våre nye landsmenns fruktbarhet og en snillistisk familiegjenforeningspolitikk. Andenæs mener Storhaug hudfletter dagens talemåter om det «flerkulturelle» samfunn. Det betyr, etter hennes syn, at ideene om frihet og likhet blir skjøvet til side av islamske mørkemenn (Andenæs, 2006).

I denne bokanmeldelsen beskriver artikkelforfatter holdninger som ut ifra mine funn har vist seg å være typisk for de kulturkonservative aktørene. I følge artikkelforfatter finnes det lite eller ingen rom for religionen islam og praktiserende muslimer. Storhaugs kritikk av det hun kaller for «våre nye landsmenns fruktbarhet» gir assosiasjoner til Eurobia teorien der muslimenes demografiske overtagelsesstrategier ofte blir brukt som skremselspropaganda. I tillegg anvender Storhaug ord som Snillistisk, som igjen går i saker relatert til den norske islamdebatten og er å finne blant de kulturkonservative røstene (Bangstad, 2011, 247-266).

Artikkelforfatter skriver en kritisk, men balansert anmeldelse om Storhaugs tanker om Islam og muslimer. I denne konflikten ligger det i følge artikkelforfatter en ironi:

Den radikale Hege Storhaug, som frykter islamsk svarte reaksjon, er blitt en uglesett person på vår radikale venstreside, der man frykter innvandreriendtlighet og rasisme. Andre radikale på venstresiden holder sin hånd over bakstrevere i den muslimske ghetto, mens den radikale Storhaug blir tatt til inntekt av Fremskrittspartiet (Andenæs, 2006).

I følge artikkelforfatter vil Storhaug finne mye støtte blant gamle landsmenn som føler seg urettferdig uthengt som fremmedfiendtlige. Andenæs referer til de som sier: Vi vil så gjerne være gjestfrie, men det var ikke meningen at gjestene skulle ta over huset. Artikkelforfatter tar for seg et av Storhaugs sitater der hun refererer til en lærd manns ord:

«Enten europeiseres islam, eller Europa islamiseres». Denne medarbeider har ett sted erfart at et europeisert islam er mulig og finnes, i Bosnia. Betydningen av europeiske omgivelser over tid kan ikke utelukkes. Hos Storhaug finnes knapt spor av et slikt håp (Andenæs, 2006).

Det interessante her er at Storhaug øyner et håp om at muslimer kan europeiseres som i tilfellet med Bosnia. Ut i fra mine funn finner jeg belegg for at blandingen av kulturkonservative akademikere og høyrepopulistiske aktivister virker nå å være mer sammensveiset enn mine funn viser på et tidligere stadium i debatten (Andenæs, 2006). Mine funn viser at det fra kulturkonservativt hold er et sterkt ønske om å forandre islam til noe som er mer passende for den europeiske ideen. Jeg har derfor valgt meg til slutt en artikkel som oppsummerer mye av året 2006 .

Religionskritikk fra et liberalt perspektiv

Jeg har rett til å møte religiøs undertrykkelse med humor og argumenter for å forsvare min frihet. Ingen har rett til å oppheve seg til dommer over hvilke dogmer som er ukrenkelige (Lem, 2006).

Jeg hadde litt utfordring med å kategorisere denne artikkelen da jeg først begynte å lese den, men har likevel valgt å ha den blant de liberale artiklene. Dette er fordi artikkelforfatter ikke angriper islam eller muslimer som en homogen gruppe, men forklarer ytringsfriheten på en måte som setter spørsmålstegn ved begge sider av saken. Selv hevder artikkelforfatter at hun har rett til å kritisere religioner hva de nå måtte være, men hun viser også til et maktforhold som på mange måter er skjævt fordelt. Ytringsfriheten skal i følge artikkelforfatter beskytte de svakeste i samfunnet mot makten og ikke omvendt. Dette gir mening på hvorfor kulturkonservative aktører som Al-Kubaisi, Tvedt og Storhaug streber med å vise et ansikt av islam som totalitær og potensielt voldelig, som hun hevder med tiden vil overta Europa. Lem setter spørsmålstegn ved kritikken som så oftest kommer ovenfra og ned mot en minoritet

som ikke har institusjonell makt verken i Europa eller resten av den vestlige verden (Lem, 2006).

Vi er mange som fortviler over at det nettopp skulle være Magazinet som bragte betalte Muhammed-karikaturer som en test på ytringsfriheten her til lands. Norsk Presseforbunds generalsekretær Per Edgar Kokkvold sa i NRKs Standpunkt tirsdag forrige uke at om ytringsfriheten er en god sak å dø for, ville det være uheldig å dø for en misforståelse, i hans tilfelle at han skulle ha publisert bildene selv, som dansk avisredaktør (Lem, 2006).

Artikkelforfatter tar for seg tidligere uttalelser gjort av presseforbundets generalsekretær Per Edgar Kokkvold, gjort i NRKs Standpunkt. I følge artikkelforfatter hadde Kokkvold uttalt at ytringsfriheten er en god sak å dø for. Artikkelforfatter sier litt ironisk at det ville vært leit å dø for en misforståelse. Det vesentlige her er at hun forklarer henne oppfattelse av ytringsfriheten som et konsept. Hun forklarer videre at hun ser på hensikten med ytringsfriheten som noe som beskytter individets integritet mot makten. Hun referer til den maktesløses rett til å påpeke overgrep og urett (Lem, 2006).

Og det er uheldig å få en debatt om ytringsfrihet på et grunnlag som nærmest er en misforståelse av ytringsfrihetens funksjon. Hensikten med ytringsfriheten må være å beskytte individets integritet mot makten. Den maktesløses rett til å påpeke overgrep og urett (Lem, 2006).

Artikkelforfatter er opptatt av maktstrukturer i samfunnet og viser til maktforholdet som tidligere har eksistert i Europa mellom folket og kirken. Hun viser til hvordan kritikk av den norske kirken har ført til en friere samfunn i Norge. For Lem er en slik kritikk nødvendig og hun ramser opp en særdeles viktig sammenligning. I følge henne handler ytringsfriheten om de maktesløses rett til å ytre seg mot makten. Historisk vil det i følge artikkelforfatter ha å gjøre med løsrivelsen fra kirkemakten og dogmene rundt. Noen som også kommer fram ut ifra hennes personlige relasjon til religion. På en annen side er i følge artikkelforfatter Blasfemiparagrafen, noe som ble opprettet for å beskytte makten fra å utøve disse dogmene (Lem, 2006).

Hvem har makten? Hvem eller hva som oppfattes som makten, vil variere sterkt etter hvem du spør. Fra et norsk synspunkt er det lett å se Vestens militære og økonomiske overlegenhet sammenlignet med den muslimske verden, og ut fra det trekke den konklusjon at det ensidig er dem som trenger beskyttelse mot oss - mens det er lett å overse den enkelte europeers eller amerikaners angst for terror (Lem, 2006)

Artikkelforfatterens syn rundt makt er også interessant i forhold til datidens kamp mot terror. Den er ikke muslimvennlig, men likevel ikke muslimfiendtlig. I forhold til mine funn stiller denne artikkelen seg blant den liberale kategorien. (Lem, 2006).

Akademiker med Koran-kritikk

Den neste artikkelen jeg skal ta for meg ble publisert i 2007 og er skrevet av akademikeren Halvor Tjønn. Artikkelen faller under kategorien kulturkonservativ. Retorikken som Tjønn bruker i denne artikkelen er med på å vise utviklingen blant de kulturkonservative aktørene i debatten. Tjønn har valgt å kritisere hovedkilden til muslimene som er koranen. Tjønn innleder artikkelen med å ta med bakgrunnen på hvorfor han valgte seg ut versert kalt «Kvinnen». I følge Tjønn hadde Kadra Noor, en somalisk kvinne, blitt banket opp av muslimske menn fordi hun etterspurte nytolkning av koranens kvinnesyn. Tjønn valgte derfor å gå til Koranen for å finne belegg for at muslimske menn har rett å slå deres hustruer (Tjønn, 2007).

I vår ble norsk-somaliske Kadra Noor angrepet etter å ha oppfordret til nytolkning av Koranens kvinnesyn. Nylig ble norsk-iranske «Fatima» banket opp i Oslo fordi hun ikke fulgte muslimsk klesskikk. Begge episodene har sammenheng med muslimers syn på kvinner. Temaet er et av de mest omdiskuterte de siste år, men debatten har ofte vært preget av sterke påstander og lite fakta. Hva sier egentlig Koranen om kvinners plass i samfunnet? (Tjønn, 2007).

I forhold til mine funn har jeg ikke funnet belegg for at noen akademikere tidligere har forsøkt å kritisere Koranenvers fra et teologisk perspektiv, slik som Tjønn gjør det i denne artikkelen. Det gjør at denne artikkelen skiller seg ut fra Tjønns tidligere kritikk mot islam og muslimer. Tidligere har Tjønn kritisert akademiske relativisters verdensbilde, en kamp han på ingen måte vant. I denne artikkelen har Tjønn gått til kilden på det han mener utgjør muslimenes verdensbilde. Tjønn kritikk er derfor rettet mot koranvers som referer til kvinnesynet i Islam (Tjønn, 2007).

Kapittel fire i Koranen er gitt navnet «Kvinnene». Først og fremst i dette kapittelet finner man de vers som har bestemt kvinnens plass i det tradisjonelle muslimske samfunnet. De retningslinjer som er nedfelt her, gjelder den dag i dag for mange rettroende muslimer. Det skriftstedet som har vært aller viktigst for å fastlegge kvinnens stilling i det muslimske samfunnet, er vers 34 i Koranens kapittel fire. Mens mange vers i Koranen kan være vanskelig å tyde, er dette entydig: - Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Allah har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Allah ønsker det bevart. Dem fra hvem dere frykter oppsetsighet, skal dere formane, gå ikke til sengs med dem og gi dem stryk. Hvis de så er lydige, så forfølg ikke saken. Allah er opphøyet, stor (Tjønn, 2007).

Tjønns referer til den mest eksklusive kilden i islam. Det er likevel viktig å få med seg at Tjønn benytter seg ikke av teologiske referanser, men viser til religionshistoriker Einar Thomassen som sin eneste referanse til å bekrefte at meningen med bruken av ordet *daraba* i koranen er ment å referere til «stryk», i voldelig forstand. Tjønns hensikt er tydelig å komme fram til at koranen legitimerer voldsbruk mot kvinner. Tjønn unnlater å nevne at koranen som

alle andre teologiske verk, har en lang tolkningstradisjon innenfor religionen islam (Tjønn, 2007).

Dette koranverset har gitt støtet til mange debatter, ikke minst fordi det både slår fast at menn er kvinner overordnet og at menn har anledning til fysisk å straffe kvinner hvis mannen «frykter oppsetsighet». Det sentrale uttrykk i denne sammenheng er uttrykket «gi dem stryk». Det arabiske ordet som brukes, er «daraba». Religionshistorikeren Einar Thomassen ved Universitetet i Bergen slår fast at «daraba» er et vanlig arabisk ord som betyr å slå (Tjønn, 2007).

Det som er interessant er det koranverset Tjønn har valgt å kritisere. Fra et vestlig kulturkonservativt perspektiv kan dette liberale tankesettet virke motstridende, men mine funn viser at kulturkonservative og populistiske røster fra Høyresiden tar i bruk liberale argumenter i kritikken mot islam og muslimer. Det er derfor ikke Tjønns liberale kvinnesyn som gjør at denne artikkelen ble kategorisert som kulturkonservativ, men heller hans forsøk på å generalisere alle muslimske menn for å ha en overordnet rett for å drive vold mot sine hustruer. Om denne anklagen stemmer vil det si at koranen gir muslimske ektemenn rett til å utføre kriminelle handlinger mot sine hustruer. Konsekvensen av dette gjør enhver praktiserende muslimsk mann til potensiell kriminell, sett ut ifra et vestlig juridisk perspektiv.

Muslimske kvinners motsvar

Som et motsvar til Tjønns kritikk av koranen, er det en artikkel som ble skrevet av muslimske kvinner i underkant av en måned i ettertid. Den ble skrevet av studenter med bakgrunn i Muslimsk Studentsamfunn ved UiO. Jeg har merket meg to punkter i deres motsvar til Tjønns artikkel. (1) den den tar for seg likestilling mellom kjønnene sett ut fra koranen. (2) Studentene ved Uio har i sitt motsvar bevisst eller ubevisst unngått å svare på den mest alvorlige anklagen Tjønn kommer med som legitimerer vold mot kvinner i koranen (Tjønn, 2007, Opheim, Pervez, Javed, Ali, 2007).

KUNNSKAPSLØS FORENKLING. På bakgrunn av Kadra-saken og foregående debatter om kvinnens rolle i Koranen og islam, skriver journalist Halvor Tjønn en artikkel 28. juni med tittelen «Koranen gir menn makten». Siden denne artikkelen er å finne under vignetten INNSIKT gir den forventninger om fakta og ikke påstander. Tjønn makter ikke å innfri disse forventningene. Inntrykket man sitter igjen med er at Koranen er kvinneundertrykkende. Slik forstår ikke vi hverken Koranen eller Islam Artikkelen er skrevet på en dramatisk forenklet og kunnskapsløs måte. Tjønn leser Koranvers ordrett og tolker disse vilt. Dessuten forholder han seg bare til Koranen. Faktum er at Koranen sammen med Hadith - beskrivelser av profetens liv - utgjør islamske kilder. Tolkning av Koranen har utspring i Hadith, og tolkning av disse kildene krever dype kunnskaper i vesentlige prinsipper, islamsk historie og innsikt i andre lærdes verk. Det å tro at man på basis av minutters lesing kan tolke Koranen er uten mening (Opheim, Pervez, Javed, Ali, 2007).

Det er derfor interessant at de kvinnelige muslimske studentene har svart ut ifra et teologisk perspektiv og deretter anklaget han for sin manglende innsikt i islamsk teologi. De har likevel

unngått å svare på den mest vesentlige anklagelsen der Tjønn legitimerer mennenes rett til vold mot sine hustruer.

Artikkelen er skrevet på en dramatisk forenklet og kunnskapsløs måte. Tjønn leser Koranvers ordrett og tolker disse vilt. Dessuten forholder han seg bare til Koranen. Faktum er at Koranen sammen med Hadith - beskrivelser av profetens liv - utgjør islamske kilder. Tolkning av Koranen har utspring i Hadith, og tolkning av disse kildene krever dype kunnskaper i vesentlige prinsipper, islamsk historie og innsikt i andre lærdes verk. Det å tro at man på basis av minutters lesing kan tolke Koranen er uten mening (Opheim, Pervez, Javed, Ali, 2007).

Artikkelforfatterne er veldig nøye med å kritisere Tjønn for sine manglende fortolkningskunnskaper innenfor islam, men deres fokus ser ut til å være på å diskutere teologisk om kjønnsrollene innenfor et islamsk ekteskap. Det er ikke galt av Tjønn å si at islam er dominert av et patriarkalsk system, men det er noe verre å anklage muslimske menn for å ha rett til å bedrive voldshandlinger mot sine koner basert på teologiske argumenter. Sett ut ifra denne oppgavens relevans er Tjønns artikkel viktig da den automatisk får akademisk tyngde og kan være med å bekrefte det mange høyre-populister med ikke-akademisk bakgrunn tenker og har gitt uttrykk for.

Det første verset Tjønn viser til er «Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Allah har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer» (4:34). Tjønn tolker verset dithen at menn er kvinner overordnet. Dette gjelder ikke makt; verset er heller et uttrykk for at mannen må bære kvinnens økonomiske utgifter i og med at han har forsørgeransvaret. Skulle en kvinne være økonomisk uavhengig, har ikke mannen uten hennes tillatelse tilgang til å disponere kvinnens midler (Opheim, Pervez, Javed, Ali, 2007).

Som underkategorier tar denne debatten for seg tematikken rundt islam, ytringsfrihet og likestilling. At Kadra blir slått fordi hun snakker i mot islam, vekker oppsikt hos lekfolk og lærde i samfunnet. I forhold til kvinnesynet i islam viser mine funn at synet på muslimske menn som voldelige og kvinneundertrykkere fikk sin oppstart i den norske debatten med drapet på svensk-kurdisk Fadime i 2002. I Norge ble denne hendelsen sett på som religiøst-motivert, som det kom fram i en artikkel noen år tidligere (Khan, 2003).

Tjønns kritikk av kvinnesynet i islam, ser ikke ut til å ha påvirket bare de kulturkonservative røster på høyre siden, men mine funn viser også at liberale aktører ønsker en tydeligere revisjon av muslimens grunnverdier i ytringsfrihetens navn. Mine funn viser at de Kulturkonservative og liberale aktørene virker å være enige i sin kritikk av islam og muslimer på dette området.

Starten på en ny muslimsk bevegelse

Rasmussens artikkel overlapper flere kategorier. I tillegg til å falle inn under kategorien Innenfra perspektiv, faller Rasmussens artikkel også under kategorien kulturkonservativ.

Grunnen til det førstnevnte er Rasmussens bakgrunn er fra Midøsten. Selv gir hun uttrykk for å tilhøre den muslimske minoriteten i Norge, men samtidig er hennes kritikk mot muslimer og det multikulturelle prosjektet noe som ligner tidligere kritikk fra kulturkonservative aktører som AL-Kubaisi, Tvedt, Storhaug. Hun mener også at dialog mellom majoritetsbefolkningen og den muslimske minoriteten i Norge ikke kommer til nytte for muslimer generelt. Hun legger skylden på muslimske ledere og representanter som ikke har gjort en god nok jobb i å videreformidle holdninger som i følge henne er anti-demokratiske (Rasmussen, 2007).

Moderate og liberale krefter fra muslimske miljøer må komme på banen og bære sitt samfunnsansvar. Sara Azmeh Rasmussen Skribent, fast spaltist i Aftenposten. Den overfladiske og unyanserte håndteringen av denne saken levner ingen tvil om at mediene ofte forenkler, generaliserer og polariserer. Men i motsetning til den fremherskende oppfatningen går det både i muslimenes favør og ufavør. I dette tilfellet ble materialet fra undersøkelsen behandlet ukritisk. Overskriften fra Liberalt Laboratoriums pressemelding var «Nordmenn tar dramatisk feil av norske muslimer», og mye av innholdet i rapporten ble ordrett kopiert av mange nyhetsformidlere. En stor andel av befolkningen, her ikke-muslimske nordmenn, ble kollektivt holdt ansvarlig for denne uheldige utviklingen (Rasmussen, 2007).

Deler av artikkelen fungerer som et forsvar for anklagelser som var rettet mot majoritetsbefolkningens syn på muslimer. Artikkelforfatter mener ikke-muslimske nordmenn blir falskt anklaget av undersøkelsen gjort av Liberalt Laboratorium i forhold til deres syn på muslimer (Rasmussen, 2007).

Jeg tror ikke at nordmenn flest er så langt ute på viddene som Liberalt Laboratorium har konkludert, men at de rett og slett har forholdt seg rasjonelt til det helhetlige bildet. Skepsisen mot oss muslimer er blant annet resultat av den slående apologetiske kreativiteten og oppfinnsomheten våre representanter har klart å prestere i årenes løp. All sosial praksis som er kritikkverdigg, er uislamisk og resultat av feilpraktisering av religionen, som egentlig er fullkommen (Rasmussen, 2007).

Artikkelforfatter mener at nordmenn har forholdt seg rasjonelt i forhold til deres misnøye med muslimer. Hun skylder direkte på muslimske representanter som hun mener har hatt skylden og har vært apologetiske i forhold til det å kunne motta kritikk. Rasmussen hevder at grunnen til at muslimske talspersoner har vist opptrådd apologetisk er fordi de anser islam for å være perfekt og derfor finnes det ingen rom for kritikk (Rasmussen, 2007). Mine funn viser at grunnen til muslimske ledere og talspersoner har unngått offentligheten er fordi de fryktet å få et negativt stempel.

I lys av resultatene fra mitt eksperiment blir forenklingene; islamfobi, uvitenhet, fremmedfrykt og rasisme mindre legitime, i hvert fall hvis dette blir den sentrale forklaringsmodellen. Det samme gjelder for løsningsforslagene om mer kontakt og flere dialogprosjekter mellom muslimer og ikke-muslimer. Undersøkelsen slår nemlig fast at kontakt med muslimer har nærmest ingen betydning når det gjelder å bygge tillit til hele gruppen (Rasmussen, 2007).

Artikkelforfatter avkrefter at islamofobi er reelt og hun går så langt som å avkrefte at rasisme og fremmedfrykt er noe som i det hele tatt forekommer. I følge Rasmussen er løsningsforslagene om dialogprosjekter mellom muslimer og ikke-muslimer et ikke-fungerende tiltak. Hun forsvarer sine utsagn med å vise til hennes egen forskning som viser at slike tiltak ikke forbedrer synet på muslimer. I følge Rasmussen er ikke muslimske ledere i stand til å føre dialog basert på det faktum at de er udemokratiske (Rasmussen, 2007)

På et debattmøte om homofili i islam i forrige uke var jeg selv deltager. Til min store forskrekkelse nektet nestleder i Islamsk Råd, Asghar Ali, gjentatte ganger å ta avstand fra dødsstraff for homofili. Dette førte med rette til fordømmelse og sterke reaksjoner. Da Ali og Islamsk Råd ble presset til å presisere sine standpunkter, ble tvetydige ord og uttrykk benyttet og mediene ble som vanlig anklaget for å blåse opp saken. I svaret forsøkte man å balansere mellom å servere den norske offentligheten et politisk korrekt svar, samtidig som man ikke distanserte seg fra sider i islam som er hinsides all demokratisk tenkning. Forestillingen om at norske muslimer ønsker innføring av sharia i et større eller mindre omfang, er heller ikke produkt av tankespinn og konspirasjonsteoretisk vanvidd. Forsøk på snikinnføring av islamsk lov er et tilbakevendende tema, og det som vekker uro er at det ikke bare er imamer som står bak slike forslag (Azme-Rasmussen, 2007).

Rasmussen kritiserer nestleder i IRN, Ali Asghar for å ikke ta avstand fra dødsstraff for homofili. På denne måten viser hun til at islam ikke er forenlig med demokratisk tenkning. Hennes kritikk er også rettet mot mediene som var til stedet, som i følge Rasmussen prøvde å få fram et politisk korrekt svar selv etter at de ble kritisert av Asghar for å blåse opp saken. Rasmussen hevder tanken på at norske muslimers forsøker på å innføre sharia-lover i Norge ikke er et produkt av konspirasjonsteorier. Ut i fra mine funn har jeg ikke funnet belegg for at muslimer i Norge tidligere hadde blitt beskylt for å ha en slik plan. Selv om lignende beskyldninger har blitt påsatt muslimer ellers i Europa gjennom Eurobia-teorien. Denne beskyldning av norsk muslimer kan derfor være forgjengeren begrepet snikislamisering som anvendt første gang i 2009 av Fr. p-politiker Siv Jensen (Dagbladet, 2009).

Slik har muslimske organisasjoner unngått å delta aktivt i å bekjempe alvorlige samfunnsproblemer, som tvangsekteskap og kjønnslemlestelse (Rasmussen, 2007).

Videre tar Rasmussen for seg kjønnslemlestelse. I forbindelse med mine funn rundt Kadra saken tidligere, er det mest sannsynlig at hun refererer til omskjæring av jentebarn, selv om dette ikke kommer tydelig fram i hennes artikkel. Artikkelforfatter ser ut til å anvende denne saken for å beskrive et samfunnsproblem blant muslimer i Norge. Ut ifra mine funn kunne Rasmussens artikkel like gjerne vært skrevet av en Høyre-populist som ønsker å ytre kritikk mot islam og muslimer. Rasmussen åpner gjennom denne diskursen opp for dannelsen av en ny gruppe muslimer i norsk sammenheng. Muslimer virker å være mer bastante i kritikk mot anti-demokratiske tendenser mot andre muslimer. En type muslim som Hege Storhaug har

etterspurt tidligere i debatten (Storhaug, 2005). Til nå finnes det ingen klar definisjon av denne gruppen, men aktørene defineres av både kulturkonservative og liberale som moderate, liberale, demokratiske og sekulære-muslimer. Mine funn at Innenfra perspektivet har tre underkategorier i debatten. Den første gruppen er de muslimer som anser seg som moderate, men som regel er støttende til muslimer og islam i debatten. Den andre gruppen anser seg som avhoppere fra islam og allierer seg med kulturkonservative aktører. Rasmussen åpner opp for en tredje gruppe, som anser seg som muslimer, men er likestilt med de kulturkonservative i sin kritikk av islam og muslimer.

Homofili og islam

Det er ikke belegg for å hevde at homofile muslimer har det vesentlig vanskeligere enn homofile innvandrere med annen religiøs bakgrunn. Av Saera Khan, stortingsrepresentant (Ap), og Håkon Haugli (Khan og Haugli, 2007).

Denne artikkelen tar for seg forskningsbaserte argumenter om hvorfor muslimer ikke er den eneste minoriteten som sliter med å bli akseptert som homofile innenfor deres kulturer/religioner. Den er skrevet av stortingsrepresentant Saera Khan og Håkon Haugli. I mine tidligere funn har jeg fant belegg for at homofili og islam var blitt et stadig mer omdiskutert tema.

Mange av reaksjonene på kronikken i Aftenposten 14. desember, «Kjærlighet på liv og død», knytter forfatterens situasjon til hans religiøse bakgrunn. Den eneste norske undersøkelsen om livssituasjonen til homofile med innvandrerbakgrunn advarer imidlertid mot å se seg blind på religion som forklaringsfaktor, noe den anonyme artikkelforfatteren også er opptatt av (Khan og Haugli, 2007).

Geir Skogseth har pekt på at homoseksualitet i store deler av verden sees på som (syndige) handlinger, ikke som en (uforskyldt) del av noens identitet. Forskningsinstituttet NOVAs levekårsundersøkelse fra 2003 gir ikke belegg for å hevde at homofile muslimer har det vesentlig vanskeligere enn homofile innvandrere med annen religiøs bakgrunn (buddhister, hinduister) (Khan og Haugli, 2007).

Kritikken i denne artikkelen er rettet mot polariseringen rundt islam og homofili som ofte dukker opp i artikler relatert til den norske islamdebatten. I følge Nova-forskere er ikke problematikken forbeholdt muslimer med en annen homoseksuell legning, men en holdning som ikke er begrenset til religiøs eller etnisk bakgrunn. Da det kommer til den norske islamdebatten har jeg funnet belegg for at homofili blir forbundet med begrep som tvangsekteskap og ytringsfrihet. I følge forskerne ved Nova-senteret opplever homofile med minoritetsbakgrunn å bli diskriminert også av andre homofile fra majoritetsbefolkningen.

Artikkelforfatterne stiller seg kritisk til troverdigheten til et diskriminerende storsamfunn i møte med diskriminering av og blant minoriteter.

Tiltak mot tvangsekteskap, som krav om aldersgrense, vil ikke fjerne risikoen for at homofile presses til ekteskap. Men slike tiltak vil gi flere et reelt valg. Informasjon om organisasjoner/institusjoner som kan bistå i konfliktsituasjoner, må nå frem til målgruppen. Erfaringene Mira-senteret og Oslo Røde Kors Internasjonale Senter har med ungdom som motsetter seg tvangsekteskap, kan være nyttige også for homofile ungdommer med innvandrerbakgrunn (Khan og Haugli, 2007).

I tillegg til å omhandle islam og homofili er denne artikkelen også rettet mot tvangsekteskap blant minoriteter. De homofiles kamp er ikke et tema som Talal Asads teori tar for seg, men i forhold til den norske islamdebatten har jeg funnet belegg for at når det kommer til homofile med muslimsk bakgrunn er det i forbindelse med diskurser som omhandler menneskerettigheter, ytringsfrihet og tvangsekteskap.

Begge grupper må balansere forventninger fra det norske samfunnet, familien og krav de stiller til seg selv. Sammenlignet med norske homofile, opplever de sterkere press for å gifte seg heterofilt og har høyere frekvens av psykiske problemer og selvmordsforsøk. Mange velger å leve i skjul. Psykiatrisk sykepleier Lily Bandehy fortalte i Aftenposten 6. mars om unge menn som «gråter av fortvilelse over sin legning», om tvangsgifte og «sterk følelse av skyld og skam» (Khan og Haugli, 2007).

Artikkelforfatternes fokus er ikke på muslimske eller minoritetsforeldre som ønsker å velge giftepartner til sine barn med homoseksuell legning. Deres forskning er rettet mot diskriminering av homofile og fremmedfiendtlighet fra majoritetsbefolkningen mot minoriteter generelt. Artikkelforfatterne skriver at dette også har blitt dokumentert å komme diskriminering mot homofile med minoritetsbakgrunn fra etnisk-norske homofile.

NOVA-forsker Bera Ulstein Moseng konkluderte i 2003 med at løsningene på mange av konfliktene er å finne i familien, ikke som resultat av krav fra storsamfunnet. Når homofile med innvandrerbakgrunn skal finne sin plass, er forholdet til familien det viktigste for mange. Noen av informantene har funnet kompromisser som gjør det mulig for dem å leve i åpenhet og samtidig opprettholde et godt forhold til sin familie. Svært mange etnisk norske homofile vil ikke gjenkjenne. Å «komme ut» for familien er det viktigste og vanskeligste steget. Oftest seirer fornuften og foreldrekjærligheten.

Jeg har valgt å kategorisere denne artikkelen som liberal fordi den ikke begrenser problematikken til kun en etnisitet eller religion. Artikkelforfatterne tar et oppgjør med fremmedfiendtlighet der de mener at etnisk norske homofile også er delaktige på likt nivå som resten av majoritetsbefolkningen. Artikkelforfatterne kritiserer all form for diskriminering. I tillegg den som blir begått av minoriteter mot andre minoriteter. Hovedpoenget deres er ikke å fornekte at homofile med minoritetsbakgrunn ofte har et problem når det gjelder å overbevise sine familier når de velger å komme ut med deres legning. Forskningen presentert i denne artikkelen viser derimot at problematikken ikke er forbeholdt å gjelde kun muslimer.

Tidligere har jeg ikke vært overrasket over å ha funnet belegg for at høyrepopulistiske aktører bruker blant annet disse problemstillingene for å rettferdiggjøre deres kritikk mot islam og muslimer.

Mange homofile med ikke-vestlig bakgrunn møter dessverre fremmedfiendtlighet og skråsikkerhet blant norske homofile. I Storbritannia har organisasjoner som Imaan og Safra Project etablert seg som fristeder for homofile muslimer som vil dele erfaringer og få råd og støtte. Politikere med minoritetsbakgrunn har også et stort ansvar. Vårt viktigste bidrag er i kampen mot tausheten. Det handler om å ta debatten og å bryte tabuene (Khan og Haugli, 2007).

Det som kanskje ikke er like forventet er mine funn i forhold til de aktører som jeg har kategorisert som innenfra perspektiv. Jeg viste tidligere til en artikkel skrevet av Rasmussen der hun blant annet tok for seg tvangsekteskap som et reelt samfunnsproblem blant muslimske minoriteter i Norge (Rasmussen, 2007). Forskningen presentert i denne artikkelen får oss kanskje til å se problematikken fra et annet perspektiv. Selv om forskningen som presenteres er sett i lys av homofile ikke-vestlige innvandrere har jeg funnet belegg for at homofili og tvangsekteskap er to tematikker som til tider blir sidestilt når det har med muslimer å gjøre. I følge artikkelforfatterne så behøver det ikke å være en polariseringsfaktor forbeholdt muslimer.

Koblingen mellom islam og kriminelle handlinger

Den siste artikkel jeg har valgt å ta med i min avhandling tar et oppgjør med koblingen mellom islamsk praksis og kriminelle handlinger. Jeg har valgt å kategorisere den både innenfor innenfra perspektiv og kulturrelativistiske artikler. Artikkelforfatter tar for seg reaksjonene rundt en moskebygging i Kristiansand. En kjent dirigent og personlighet fra sørlandsbyen uttalte seg om den reaksjonen søknaden om et nytt moskebygg fikk fra blant annet partiet Demokratene (Wang-Naveen, 2007).

I BEGYNNELSEN av desember entret den kjente dirigenten Rolf Gupta podiet, ikke for å lede Kristiansand Symfoniorkester, men for å tale om «den menneskelige kulden som er i ferd med å få fottfeste» i sørlandsbyen (Wang-Naveen, 2007).

Foranledningen var uttalelser gjort av partiets leder. Innlegget han skrev ble publisert i avisen Fædrelandet og er gjengitt i denne artikkelen av Wang-Naveen (Wang-Naveen, 2007).

Bare kirkeklokker skal klinge. «Vi skal ikke ha noe muslimsk symbolbygg i vår by. Og heller ikke bønnerop. I Kristiansand skal kirkeklokkene ringe fritt. Moskeer er brohode for kriminalitet og menneskefiendtlige holdninger, og dette vil øke med et slikt bygg», har partiets leder, Vidar Kleppe, uttalt til Fædrelandsvennen. Integreringsdebatten har lenge rullet og gått i det Fædrelandsvennens redaktør, Finn Holmer-Hoven, ynder å kalle «sørstatene i norsk politikk (Wang-Naveen, 2007).

Dette har i følge artikkelforfatter fått sørlandsbyen til å divideres mellom Høyre- og Venstre siden av politikken. Hun sammenligner situasjonen med USA og viktigheten av kristendommen i den offentlige debatten. Artikkelforfatter viser til koblingen som noen høyre-populister prøver å gjøre mellom muslimer og terrorister eller innvandrere og vold. I følge artikkelforfatter er dette en farlig beskyldning å komme med (Wang-Naveen, 2007). Jeg har i tidligere artikler funnet belegg for at kritikken rettet mot saker som angår islam og muslimer i Norge blir direkte eller indirekte knyttet til handlinger som faller innenfor kriminalitet og vold. Denne artikkelen er derfor med å gi et bilde hvordan islam og muslimer blir fremstilt av kulturkonservative og enkelte aktører fra innenfra perspektivet. Min analyse av den norske islamdebatten ender med denne artikkelen og jeg skal i den andre sekvensen ta for meg mine funn sett i lys av Talal Asads teorier.

ANDRE SEKVENNS

Den norsk islamdebatten i lys av Talal Asad

Ved innledningen av islam-debattens viser mine funn at de fleste artikler omtaler islam fra et utenrikspolitisk perspektiv. Etter terrorangrepet mot tvillingtårnene i New York 11. September 2001 har jeg funnet belegg for at debatten begynte å bli mer rettet mot muslimenes rolle i Norge. Dette er ut i fra at jeg fant flere offentlige aktører, uavhengig av politisk ståsted, bidro mer til å skrive mer relatert til islam og muslimer ut i fra en norsk kontekst.

Ut i fra mine data utviklet islamdebatten i Norge seg i en retning der det dreide seg mer om en Verdikamp mellom de venstre-liberale på den ene enden mot høyreflanken som hadde en mer kulturkonservativ tilnærming på andre siden. Ut ifra første øyekast vil dette høres ut som en svært polarisert debatt, men en del av hensikten med denne oppgaven var å finne nyansene som er med å gi leseren en dypere forståelse av starten på den norske islamdebatten.

Mine funn viser at begynnelsen av den norske islamdebatten bærer preg av kampen mellom høyre og venstre siden av politikken. I tillegg viser mine funn at debatten oppsto som et oppgjør innad de akademiske miljøene. Et av Talal Asads hovedteorier er at verken høyre eller venstre siden av politikken er til fordel for de muslimene som ønsker å leve ut et fullverdig muslimsk liv. Mine funn viser at norske muslimer fant mye støtte fra liberale akademikere. Som ofte gikk ofte det ekstra steget i deres forsvar for norske muslimer. Kari Vogts bok «Islam på Norsk» (Vogt, 2000), setter lys på den muslimske kvinnes rolle både

som hustru og i storsamfunnet. Vogt er opptatt av å vise til at en muslimsk kvinnegruppe i Hovedstaden er blant annet opptatt av å oppfordre til dugnadsarbeid (Vogt, 2000).

I forhold til Asads teorier Vogt inn i det Asad beskriver som den liberale optimismen som er å finne blant venstre-liberale om å assimilere muslimer inn i Europa (Asad, 2003:160). Mine funn viser at Vogt var opptatt av å inkludere muslimske kvinner til å passe hennes feministiske tilnærming. Vogt tok i bruk denne optimismen for muslimenes tilpass gjennom å fremstille den muslimske kvinnen gjennom feministiske briller. Asad teorier går ikke i dybden på kjønn og om muslimske kvinner blir sett på noe annerledes enn menn i forhold til de politiske aksene i Europa. Dette kan muligens sees på som en mangel i teoriene til Asad, da mine funn viser at den muslimske kvinnen ble svært vesentlig i den norske islamdebatten.

Torkel Brekke er en annen fremtredende akademiker i den norske islamdebatten. Mine funn viser at diskursen hans rundt islam og muslimer ofte er fra et utenriksperspektiv. Jeg kategoriserte hans artikler under de liberale og akademiske. Brekkes tilnærming er ikke direkte islam-kritisk. Mine funn viser at han som oftest gir en deskriptiv forklaring på utviklingen av synet på muslimer internasjonalt. Brekke tar for seg Al-Qaidas rolle i forhold til muslimer som er bosatt i vesten (Brekke, 2001). Denne artikkelen mer relevant i forhold til Asads teorier. Brekke legger ikke skjul på at trusselen fra Al-Qaida var en farlig trussel og at den måtte tas på alvor. Likevel er Brekke optimist i forhold til at han mener de fleste muslimer ikke kan stilles til ansvar for hva en ekstrem gruppe har iverksatt. Brekke er nøye med å presisere at vi ikke må blande kortene mellom en militant gruppe og den muslimske verden. I begynnelsen i den norske islamdebatten viser mine funn at liberale aktører som Brekke og Vogt ikke opptrer som mistenksomme ovenfor norske muslimers syn på Al-Qaida (Brekke, 2001).

Ut i fra mine funn ble den negative reaksjonen i forhold til bønneropsdebatten det som symboliserte starten ut på en kulturkonservativ reaksjon mot at offentlig bønnerop hadde blitt godkjent (Staubo, 2000). Staubo advarer mot det hun kaller for snillisme og kritiserer liberale akademikere for å ikke skrive den fulle sannhet om islam og muslimer. Hennes kritikk går ut på at enkelte akademikere legger lokk på ytringsfriheten ved å ikke skrive den fulle sannhet om islam og muslimer (Staubo, 2000). I tillegg er Gunnar Prestegårds uttalelser med på å danne et bilde om at Norge er et land med kristne verdier som bør ivaretas (Lorentzen, 2000).

Mine funn viser at de kulturkonservative artiklene forsvant i mengden av artikler med liberalt syn på muslimsk praksis fra akademisk hold (Lorentzen, 2000). T. Brekke var tidlig ute med å

advare mot å koble Al-Qaidas terror-handlinger opp mot muslimer bosatt i vesten (Brekke, 2001). Talal Asads teorier om at venstre liberale ikke støtter opp under muslimer som ønsker å leve et fullverdig muslimsk liv, passer ikke inn i henhold til mine funn i under den første perioden i den norske islamdebatten. Ut i fra mine funn ble fokuset på muslimer i Norge først rettet mot muslimske kvinner. Sarah Khan fremmet i begynnelsen av dette året et forslag om å danne norske imamskoler. Det hadde tidligere oppstått en kritikk mot å importere imamer fra utlandet og heller utdanne imamene i Norge om norske verdier og samfunn (Herbjørnsrud, 2002). Samme året tar en muslimsk demonstrasjon sted som ble av flere sett på som historisk. Overskriften referer til muslimske kvinner som tar et oppgjør mot det de anser som ukultur i de muslimske miljøene (Sæter, 2002). Det interessante her er at demonstrantene protesterer mot det de mener er økt hets fra media mot muslimer og muslimsk praksis. Blant annet blir Shebana Rehman kritisert av muslimske kvinner for å ikke representere dem (Sæter, 2002). Unni Wikan mener at muslimske kvinner bør takke kvinner som Shebana Rehman og blant annet Kadra, for å tørre å stå opp imot et mannsdominert og lukket miljø (Sæter, 2002).

Det er først her jeg mener å finne belegg for at liberale aktører som Unni Wikan gir uttrykk for at hun ønsker å se en forandring i kvinnesynet blant muslimer. Wikan sikter til at endringen må komme fra de muslimske kvinnene selv (Sæter, 2002). Sett i lys av Asads teorier begynner norske liberale aktører å uttale seg om det de anser som negative muslimske praksiser (Sæter, 2002). I en kommentar til redaksjonen i Aftenposten oppfordrer Wikan muslimske kvinner til å ta mer del i debatten som angår dem (Aftenposten, redaksjonen, 2002). Selv om de muslimske kvinnene i demonstrasjonen som hadde tatt sted tidligere samme år ga uttrykk for at stand-up komikeren Shebana Rehman ikke var representativ for dem, oppfordret Wikan de muslimske kvinnene til å omfavne blant annet Rehman og andre muslimske kvinner som hadde gjort opprør mot det hun anså som et lukket miljø (Sæter, 2002).

Jeg finner her belegg for at muslimer og deres praksiser blir mistenkeliggjort også fra liberalt hold i den offentlige debatten. Fra og med 2002 viser mine funn at både de kulturkonservative og de liberale artikkelforfatternes fokus er mer rettet mot hvordan den muslimske identiteten skal representere norske muslimer. Dette kommer tydelig fram av en artikkel skrevet av dansk-pakistanske cad.mag Qaiser Irfan. I følge Irfan bærer den europeiske identiteten preg av kolonialisme og hvordan europeere har sett på seg selv i forhold til resten av verden (Irfan, 2002).

I følge Asad blir muslimer og deres praksiser ansett som fremmede til tanken om sekulære moderne verdier (Asad, 2003:159-160). I følge Irfan er globaliseringen en fortsettelse av kolonialismen. Ved at verden blir ført mer sammen blir også tanken om å bevare egne tradisjoner og den kollektive identiteten satt på spill (Irfan, 2002). For Asad handler det mer om en *uforanderlig essens* som Europa er bygd på, snarere enn hva Irfan anser som en moderne utvikling. Asad referer her til to eksempler. Den ene har å gjøre med Tyrkias ønske om medlemskap i EU. I følge Asad er det umulig for et Europa som brukte århundrer på kriger mot «Tyrkerne» i en senere anledning akseptere Tyrkia som et en av sine egne. Han sammenligner det med Nazi-Tyskland og mener at deres mange kriger i Europa ikke ga noe tegn til å ha svekket Tysklands tilhør til kontinentet. Han viser til historiker Tony Judt som viser til at volden som Europa har stått for historisk innenfor dets grenser, er en skyld som hele Europa samlet må ta på sin kappe (Asad:2003, 161-165).

I følge Irfan blir islam sett på av vestlige kommentatorer som monolittisk, ensrettet og fundamentalistisk. For han har islam historisk alltid vært rik på meninger. Irfan viser til snakkes det i debatten ofte om å se variasjonen fra ikke-muslimsk perspektiv, men i følge Irfan henger dette igjen fra kolonitiden og er en tanke som bygger på Europa og den kristne kulturarven (Irfan, 2002). I følge Asad var det historisk ikke Europa som Tyrkerne utgjorde en trussel mot, men den europeiske kristendommen (Asad:2003, 161-163). Irfan ønske er at det føres en dialog mellom innsiktsfulle ikke-muslimske observatører og kompetente muslimske akademikere fra resten av Europa (Irfan, 2002).

I forhold til den norske islamdebatten viser mine funn at de liberale akademikere må tåle mer kritikk fra kulturkonservativt hold. Artikkelforfatter Flatøy kritiserer blant annet akademikeren Cora Døving for å være naiv i forhold til å tro på sine muslimske informanter. Døving hadde ment at mange av detaljene i debatten er usanne (Flatøy, 2002). Igjen er klimaet at muslimer blir mistenkeliggjort for å tale med to tunger, men en annet viktig poeng er at Flatøy fremmer de jentene som har stått fram i søkelyset og turt å snakke i mot islam og deres ledere (Shebana Rehman, Kadra, Jeanette, Nadja). Jeg går ut ifra at Flatøy fratar jentene samme skyld i å lyve da de kom fram i søkelyset. Det interessante er at Flatøy i motsetning til Wikan i sin tidligere uttalelse (Aftenposten, redaksjonen, 2002), ser på jentene som eks-muslimer eller avhoppere som har våget å bryte tausheten, selv om de risikerer utfrysning (Flatøye, 2002).

Asad mener på ingen måte at det ikke er rom for nyanser mellom de liberale eller de konservative da det kommer til spørsmålet om muslimer i Europa. I følge Asad er ikke begge partene like fiendtlig stilte ovenfor muslimer på en generell basis. Det som virker å bekymre Asad er det uforanderlige essensen som den europeiske identiteten utgjør. For Asad er det her det oppstår et problem fra for begge sidene av de politiske aksene da det kommer til å utføre toleranse (Asad, 2003:165).

Det som kanskje skiller den norske debatten mest fra resten av Europa er hvordan den harde kritikken mot islam og muslimer først oppsto. I følge Nazneen Khan var det ikke 9/11 som forandret livet til muslimene i Norge, men drapet på svensk-kurdiske Fadime. Fadime ble drept av sin far for å ha inngått et forhold med en etnisk-svensk mann (Khan, 2003).

Khan omtaler også Unni Wikans bok om den drepte kvinnen i Sverige og mener Wikan gjør et ærlig forsøk på å forstå hvordan en far kan drepe en datter. Khan nevner også at Wikan skriver at i Sverige ble drapet ansett som kulturelt motivert, mens i Norge ble den knyttet opp mot islam (Khan, 2003).

Khan kritiserer også mediene som går hardt ut mot muslimer og særlig muslimske kvinner som blir sett på som undertrykket fordi de velger å gå med slør. Khan mener at i England har hun opplevd at muslimer anser islam for å være frihetsgivende i forhold til ekteskap. Der det forventes at de skal gifte seg en utpekt partner viser ofte muslimer til islam om å få velge hvem de skal gifte seg med (Khan, 2003).

Khan tar også opp begrepet moderat muslim, som hun mener hun selv er. I følge Khan er det henne som en moderat muslim som bør kunne sette premissene på hva det innebærer og være en. Khan kritiserer både muslimske menn som bærer for mye kulturelle praksiser som ikke er religiøse med seg og det hun kaller for sneversynte liberale kvinner som skylder på muslimske menn for de muslimske kvinnenenes misnøye (Khan, 2003).

Nazneen Khans innenfra perspektiv gir oss et innblikk i hvordan den norske islamdebatten utviklet seg til å bli et spørsmål om identiteter. Der den moderate muslimske kvinnen blir fremmet av storsamfunnet. Khan ser ikke ut til å ha et problem med at de moderate røstene blant muslimene blir fremmet. Hun har heller et ønske om å selv kunne definere hva som ansees som moderat (Khan, 2003).

Asads teorier tar ikke opp kjønnsrollene i debattene som omhandler islam og muslimer. På et generelt grunnlag spør Asad om det er mulig å representere muslimske minoriteter i en

sekulære Europa (Asad, 2003:172). For Asad handler identitet om politikk og hvordan liberale demokratier i Europa har vært i stand til å handle med minoriteter. I følge Asad er det umulig for muslimer og bli fullt representert i politikken på grunnlaget av at teorien om medborgerskap i den demokratiske staten blir definert av det som flertallet har til felles (Asad, 2003:173).

I den norske debatten viser mine funn at etter den muslimske kvinnedemonstrasjonen i 2002 ønsker flertallet av aktørene, uavhengig av politisk ståsted, at muslimer fremmer verdier som er mer forenlige med europeiske verdier. Dette kommer fram i Unni Wikans uttalelser om at muslimske ledere bør tale til sine tilhengere om viktigheten rundt menneskerettigheter (Aftenposten, 2002). Dette kommer også fram i en klage gjort av en norsk muslim om uttalelsene til Erna Solberg. Solberg gjorde krav på at staten må få de muslimske miljøene til å konstatere at de lever i Europa. I følge klagen til Ahsan Aslam hadde Solberg uttalt at det fantes ikke noe annen måte enn å modernisere islam i Europa (Aslam, 2003).

Nazneen Khan ser på utviklen i debatten som en forfølgelse av muslimske kvinner (Khan, 2003). Ut ifra mine funn kan det sees på som et håp fra liberalt hold om å tilpasse den muslimske kvinnen i narrative om Europa. Asads teorier går ikke inn på den moderne feministiske kampen som Europas kvinner tidligere har utkjempet. Mine funn viser at den norske islamdebatten hovedelementer er blanding av ikke-vestlig kultur, feminisme og islam (Khan, 2003).

Asads teori om at identitet i de Europeiske demokratiene blir utformet av flertallet (Asad, 2003:173), kommer enda tydeligere fram i en artikkel som tar for seg den tidligere lederen for Islamsk Råd Norge (IRN), teolog og religionshistoriker, Lena Larsen. Hun valgte på denne tiden å tre av som leder på presset hun møtte fra storsamfunnet og i de offentlige debattene (Stokke, 2003). I følge Larsen forklarer hun ovenfor Olga Stokke i en artikkel at drapet på Fadime i Sverige ble brukt mot henne i debatter. I følge Larsen har Shebana Rehman blir fremstilt som vellykket, frelst og en som har blitt norsk av mediene. I følge Larsen ble hun fremstilt som undertrykt og hjernevasket (Stokke, 2003).

Ut ifra mine funn har begge de overnevnte aktørene blitt ansett for å være muslimer. Selv om Rehman selv har gitt uttrykk for at hun ikke er religiøs, kommer hun fra et muslimsk hjem og kjenner til sakene som angår muslimske kvinner. Larsen er en norsk-konvertitt til islam som har studert islamsk teologi. Ut ifra mine funn hadde ikke Larsens etniske-norske tilhør noe å si på hennes syn fra majoritetsbefolkningen. Med andre ord kan det sies at det var hennes

måte å fremstille islam på i form av ytre identiteten og holdning til praksis som gjorde opp majoritetens meninger om henne. Jeg referer til hennes bruk av slør og teologiske holdninger som ble en faktor for fremmedgjøring av hennes individuelle rett til å ytre sin mening i den offentlige (Stokke, 2003).

I følge Asad har konseptet om minoriteter opphav i overgangen fra kirkemakten til nasjonalstater. Den utgjør derfor en del av kirkehistorien og ikke den moderne nasjonalstat tenkningen. På denne tiden utgjorde minoriteter heller utspringsgrupper som fikk mindre rettigheter. I følge Asad har denne historiske realiteten utspilt seg problematisk i sammenheng med Opplysningstiden og konseptet om den abstrakte borger. I følge Asad inngikk Kirkemakten en avtale med staten der staten skulle sikre religiøs ensartethet. Asad hevder at den avgjørende makten som skilte kirke og stat i Europa var den religiøse autoriteten og ikke den sekulære. Om dette kan tas med i betraktning da det kommer til muslimer i Norge som velger å praktisere sin religion, er ikke godt å si, men Asads argument er med på å danne et bilde av hvordan den europeiske identiteten historisk har forholdt seg til minoriteter som et konsept. Det forklarer også hvorfor islam og muslimer blir ansett som en fremmed i offentlige rom i den norske debatten. Selv om de er etnisk norske konvertitter til islam som Larsen. (Asad, 2003:174).

I følge mine funn går den norske islamdebatten i slutten av 2003 over fra å handle om den muslimske kvinnen til å handle om konseptet om ytringsfrihet. Walid Al-Kubaisi kritiserer islam-forskeren Kari Vogts for å sette grenser ved ytringsfriheten. For Al-Kubaisi går grensen på ytringsfrihet når den støter mot Menneskerettighetene. I følge Al-Kubaisi støtter norske islamforskere konservative holdninger som kommer fra teologer og andre muslimske kolleger de har et tett forhold til. Dette svekker i følge Al-Kubaisi deres objektive sans for å drive reell forskning (Al-Kubaisi, 2003).

I følge Asad har de moderne universelle menneskerettighetene slik vi kjenner dem i dag en forhistorie. Denne forhistorien mener Asad stammer fra dannelsen av nasjonalstater i Europa. I følge Asad utviklet konseptet om menneskerettighetene da de første statsborgerrettighetene utviklet seg til å bli medborgerrettigheter. Medborgerrettigheter (civil rights) inkluderte frihet for individet, ytringsfrihet, frihet til tanke og tro, retten til å besitte eiendom, retten til å inngå avtaler ved kontrakt og retten til rett til rettferd. Det er gjennom denne lupen Asad mener det moderne konseptet av de universelle Menneskerettighetene ble formet (Asad, 2003:135-137).

I lys av Asads teorier kan Al-Kubaisis reaksjon mot akademikerne, som i følge han forsvarte konservative holdninger blant muslimer også sees på som et rop til majoritetsbefolkningen og ikke bare en ren kritikk mot relativistenes holdninger han mener puttet lokk på ytringsfriheten. I følge Asad starter Menneskerettighetserklæringen med å presisere rettighetene til alle mennesker som en familie, men går med en gang over til å snakke om mennesket som et subjekt til staten. Dette fører i følge Asad til at rettighetene som et menneske bærer med seg blir automatisk gjort til ansvar for staten. I følge Asad har enhver suverene stat sin autonome rett overfor sine medborgere (Asad, 2003:136-137).

Ut i fra mine funn har jeg funnet belegg for at Al-Kubaisi er en åpen kritiker av islam og legger ikke skjul på sitt til tids hat mot det som han anser som et umoderne middelaldersk påfunn. Mine funn viser derimot at han svært sjeldent har kritisert norske muslimer direkte. I norsk sammenheng kritiserer han de han anser som muslimens støttespillere, i denne sammenheng norske liberale akademikere (Al-Kubaisi, 2003).

Jeg fant også belegg for at Al-Kubaisi ikke var redd for å kritisere muslimske teologer utenfor Norge. Noe som er å finne i en artikkel skrevet av han i begynnelsen av 2004. Der kritiserer Al-Kubaisi åpent daværende leder for muslimenes europeiske råd Yusuf Al-Qaradawi og tidligere åndeleder for Hizbollah, Ayatollah Muhammad Hussein Fadlullah, for å tale med to tunger da det kommer til spørsmålet om hijabforbud i Frankrike (Al-Kubaisi, 2004).

Sett i lys av Asads teorier ønsker ikke den suverene staten bare å ha juridisk kontroll over borgerne, men staten ønsker også å skape en eksklusiv nasjonal identitet ut av enhver borger tilhørende staten. Asad referer her til Charles Taylor som han mener har gjort rett i å påpeke at borgere i moderne stater trenger en god dose med nasjonalisme som kommer til livet ved hjelp av media. I følge Asad gjør dette staten i stand til å utvikle intense emosjoner som videre hjelper staten i å opprettholde sine nasjonale interesser. I verste fall kan disse interessene utgjøre en fare for de utenforstående (Asad, 2003:137-138).

2004 kan sies å være året vi så et vendepunkt i den liberale akademias solo-raid, som flere akademikere på høyre siden mente tok sted tidlig på 2000-tallet. Nærmere analyse viser også at det ble en slags maktkamp mellom de akademiske kreftene. Denne maktkampen kunne likegodt blitt kalt en definisjonskrig. Mine funn viser at kulturkonservative akademikere var under denne tidsperioden opptatt med å definere islam som en politisk ideologi. Jeg har valgt å kategorisere artiklene som liberale kulturellevistiske på den ene siden, mot akademikere med kulturkonservative verdier, på andre siden.

Walid Al-Kubaisis kronikk om hijabens rolle i islam kan virke å ha åpnet debatten for de ledende akademiske røstene (Al-Kubaisi, 2004). I fronten for den tilspissede debatten står Terje Tvedt, professor ved universitet i Bergen og forsker ved institutt for kulturstudier ved Universitet i Oslo, Torkel Brekke. Begge hadde på denne tiden en rekke artikler i Aftenposten der de debatterte frem og tilbake. I bunn og grunn dreier deres debatt seg om islam som en politisk ideologi. Der begrep som Islamisme, politiske islam og fundamentalisme ble gjentakende begrep. Ut fra disse begrepene vokser det fram flere tematikker som overnevnte bruker for å forklare nærmere hva islam som en politisk ideologi livnærer seg på. Blant disse tematikkene finner vi menneskerettigheter, flerkoneri, tvangsekteskap, hudud (dødsstraff ved å forlate islam), steining ved dødsstraff og hijab (som et rent politisk fenomen) (Tjønn, Brekke, 2004).

Ut i fra mine funn har jeg merket meg at den muslimske kvinnen fortsatt spiller en sentral rolle i den norske islamdebatten. Debatten mellom disse to akademikerne utgjør under denne tidsperioden totalt seks artikler. Med tanke på plassen i denne avhandlingen har jeg analysert alle artikkelene, men valgt å ta for meg de mest relevante delene fra utvalgte artikler, som jeg mener er mer gjeldende enn andre for min avhandling. Viktigst for meg var det å få med de to første artikkelene i debatten mellom Tjønn og Brekke. Jeg har også valgt å ta med de siste svar og motsvar skrevet av de samme akademikerne.

I forhold til min 6-felts tabell faller Terje Tvedts artikler innenfor kategorien kulturkonservativ og Torkel Brekkes artikler innenfor kulturellevistiske. Tvedt forholder seg i sine artikler til islamisme, som han selv sier ikke kan forveksles med Islam (Tvedt i Tjønn, 2004)). Islamisme er begrep som tidligere hadde blitt brukt av flere vestlige akademikere for å definere muslimske bevegelser/organisasjoner og deres involvering i politikken (Brekke, 2002).

For å forstå Tvedts og hans likesinnetes kritikk må man også ta fatt i den historiske konteksten og rollen den muslimske verden spilte da disse artikkelene kom på trykk. I Halvor Tjønns intervju av Terje Tvedt forholder Tvedt seg til noe av det samme som Walid Al-Kubaisi hadde tatt for seg bare noen uker før i sin artikkel, nemlig de totalitære muslimske statene (Tvedt i Tjønn, 2004). I følge Tvedt og Al-Kubaisi anser de totalitære kreftene islam representerer alt det Vesten representerer for å være anti-islamisk. I følge Tvedt er dette historisk forankret i selve roten av islam som et politisk fenomen (Tjønn, 2004).

Tvedt ser ikke anti-amerikansk propaganda som kom fra da-tidens muslimske ledere for å være en påklistret reaksjon til vestlig staters aggresjon i regionen. Den er heller ikke kun en reaksjon mot modernisering og demokratiske verdier. Tvedt er også kritisk til liberale akademikere og deres til tider over-optimistiske tro på dialogføring. Tvedt nevner Thomas H. Erikssen ved navn og mener han er blind ved å si at islamsk sivilisasjon ikke eksisterer. Tvedt virker å finne tankegangen til relativistiske intellektuelle for å være altfor naiv (Tjønn, 2004).

Ut i fra mine funn har jeg også funnet at lignende begrep har blitt brukt mot liberale akademikere tidligere. Mine funn viser at begrep som snillisme (Staubo, 2000,) naive (Flatøy, 2002) og blendet for all sans for kritikk (Al-Kubaisi, 2003), har blitt brukt av kulturkonservative aktører for å beskrive de liberale religionsforskerne. I følge Tvedt håper de liberale røstene at tiden vil vaske bort muslimenes underordnende syn på kvinner, aksept av flerkoneri, omskjæring og tvangsgifting. Tvedt innfører her et nytt begrep og kaller denne type naivitet for moralsk relativisme der man tror at muslimske nasjoner gradvis vil omfavne humanismen og grunnleggende demokratiske verdier (Tjønn, 2004).

Tvedt skiller seg ut ved at han ser muslimske verdier som en grunnleggende motkraft til vestlige sekulære verdier. I følge Asad handler ikke tanken om Europa om naturlige landområder, men heller om tanken om en sivilisasjon. Asad referer til Raymond Williams som har definert sivilisasjon gjennom tre punkter. (1) En universell utvikling (av den menneskelige sivilisasjonen). (2) En kollektiv karakter som kjennetegner menneske eller tidsrom som er usammenlignbart med noe annet. (3). En kultur som er særskilt for en befolkning og som er i stand til å rangere noen som høyere eller lavere en andre, og som muligens er i stand til videre utvikling (Asad, 2003:166).

I forhold til Tvedt utsagn er det to viktige ting han tar med i forhold til Asads referanse til Williams. Det første er at Tvedts kritikk til de liberale akademikerne skyldes hans syn på at islam som et rettssystem og muslimenes verdigrunnlag (i forhold til kvinner) er i stand til å kunne få et innpass i forhold til menneskerettighetene. Tvedt ser heller ikke de menneskerettighetene for å representere alle mennesker på en religiøs basis (Tjønn, 2004).

For det andre hevder Tvedt at de eneste rasjonelle verdiene som skal legges til rette er de som er utviklet innenfor den nordiske velferdsstatens rammer (Tjønn, 2004). Tvedts siste punkt bekrefter det Asad har beskrevet som det dilemma som oppstår når de universelle menneskerettighetene blir definert ut i fra en stats suverenitet (Asad, 2003:136-137). I følge

mine funn har jeg hittil funnet belegg for at de kulturkonservative røstene som Tvedt representerer, ikke er like opptatt med å kritisere åndelige religiøse praksisen blant muslimer. De ser heller på islam som en politisk faktor som utgjør en fare for vestlige sekulære verdier. Da Tvedt blir spurt om hvordan han ser på fremtiden for norske muslimer, påker han at man må skille mellom islam og islamisme, uten å videre gå inn detaljer om hvor skillen går (Tjønn, 2004).

Tvedt kritikk av muslimens praksis av flerkoneri, steining og omskjæring tar utgangspunkt i at den muslimske verden ikke har hatt eller vært i stand til å ha sine egne debatter da det kommer til spørsmål som vestlige akademikere ser på som kontroversielle. I følge Asad har det så tidlig som i 1899 (muligens tidligere) blitt skrevet av muslimer rundt det teologiske synet på flerkoneri i islam og ikke minst om kvinner rett. I følge Asad har separasjon av administrasjon (idara) og rettslære (fiqh) vært proklamert av den egyptiske reformisten Mohammed Abduh så tidlig som i 1899. Abduhs tanke var i følge Asad å gjøre det lettere for sharia-domstolene og ta for seg saker som hadde å gjøre med familierelasjoner. I følge Asad opplevde Abduh at muslimer i Egypt hadde begynt å bevege seg vekk fra tidligere tradisjonelle praksiser der familieråd ble brukt for å ordne opp i domestiske problemer. I stedet opplevde han en økning i henvendelser til sharia-domstolene for problemer relatert til husholdet (Asad, 2003:227-229).

Asad skriver at Abduh så det som nødvendig å skille mellom dommerne av domstoler og styre av staten p g a den sensitive informasjonen som ble delt i slike saker. I følge Asad var Abduh av den oppfatning at privat informasjon var noe som ikke var forbeholdt staten, men domstolene og dommerne skulle ha som jobb å ordne opp i slike saker. På denne måten argumenterte Abduh at familien var den viktigste institusjonen i dannelsen av et samfunn. Ved å ivareta familien ville shariah (gjennom domstolene) være den faktoren som tilrettelegger for dannelsen av et samfunn. I følge Asad gir Abduh mindre fokus til staten eller administrasjonen da det kommer til kontroll over familieaffærer, særlig når det gjelder de lavere klassene i samfunnet. Abduh er av den oppfatning at sharia, gjennom domstoler og familien skulle være drivkraften i staten. Drivkraft som skulle formes av at den funksjonelle familien ble ivaretatt. Om denne strukturen ble i ubalanse ville det i følge Abduh slå sprekker i hele samfunnet og alt ville kollapse. For Abduh handler familien om den muslimske tradisjonen, arven til profeten og ivareta rettighetene til befolkningen (ummah) (Asad, 2003:227-229).

Grunnen til at jeg tar med denne delen oppsummeringen av Mohammed Abduhs syn på skille av stat og domstolene i familie affærer er at det i følge Asad banet veien for reformtenkere i Egypt i senere tid. I følge Asad skrev Qasin Amin boken «the emancipation of women» som ble i sin tid sett på som kontroversiell. Amin proklamerer for at den sanne ekteskap bør være gjennom monogami og kjærlighet mellom ektefellene. Amin ble kritisert for å være fanebærer av den vestlige familiemodellen av blant annet Leila Ahmed. Asad skriver at Ahmeds kritikk mot Amin gikk mer ut på at Amin ønsket å avskaffe slør blant muslimske kvinner i Egypt og at hans diskurs var en fortsettelse av kolonistenes diskurs i Egypt (Asad, 2003:234-235).

For Asads gir Ahmeds kritikk mening, men han påpeker videre at Amin baserer sin kritikk av flerkoneri på det koran-verset som snakker om rettferd innenfor flerkoneri. I følge Asad mener Amin at den sanne forståelsen av det overnevnte koran-verset er at det må gjøres rettferd om flerkoneri skal utføres. I følge Amin er det tydelig at flerkoneri vil kunne føre til et umoralsk og korrump samfunn om ikke partene blir behandlet rettferdig. I følge Amin vil det i slike tilfeller være lov for lederen av staten og forby flerkoneri på ubegrenset tid, ut i fra det som er best egnet for å opprettholde orden i samfunnet. Asad mener at selv om statens griper inn i familien for å opprettholde moralsk orden, er det fortsatt forslaget til Amin basert på koransk lovgivning (Asad, 2003:234-235).

Det er ut i fra dette tydelig at Terje Tvedts syn på blant annet flerkoneri blant muslimer ikke er like ensformet som han beskriver det. Tvedt skriver også selv i en artikkel at han ikke avviser helt Østens sivilisasjoner og at islam i sine glansdager fremmet både toleranse og dialog. Det interessante med dette utsagnet er synet Tvedt har på islam som noe som tidligere var, men som ikke lenger er (Tvedt, 2004).

I følge Asad dukket det opp et problem i dannelsen av Europa om hva som skulle bli betraktet som europeisk. I følge Asad er tanken på Europa bygd på definisjonen av hva som ikke er europeisk. Russere blir i følge Asad marginalisert i tanken om Europa. Helt til 2. Verdenskrig ble også jøder ekskludert og det var ikke før nyere tid da diskursen rundt den judeo-kristne tradisjonen oppsto, at jødene fikk et større tilpass og ble integrert inn i det europeiske narrative. Arabiske-Spania som var en realitet i syv hundre år, blir i følge Asad helt fraværende fra tanken om Europa. Dette eksklusjonen av islam fra Europa er i følge Asad mulig å gjøre ved å ikke tilegne Islam en egen essens, men heller se på islam som en medbringer-sivilisasjon som hjalp Europa med å importere viktige elementer uten i fra. I følge Asad får her islam tilegnet en essens som tilsier at muslimer har et medfødt hat mot alle ikke-

muslimer. Denne motsetningen til islam blir i følge Asad, avgjørende i dannelsen den europeiske identiteten (Asad, 2003: 165, 168-169).

Torkel Brekke kommer samme året med en kritikk av Terje Tvedt som kan sees i lys av Asads teorier. Han kritiserer Tvedt for å anvende begrepet fundamentalisme feil i forbindelse med islamsk terror. Brekke mener ordet oppsto for å beskrive kristne-fundamentalister blant Baptister i USA på 1800-tallet. I følge Brekke blir det feil å tilegne andre kulturer begrep som ikke stemmer med historien. I følge Brekke oppsto fundamentalismen likt blant alle religioner som en reaksjon mot datidens verden som så en endring mot sterkere sekulære reformer. I følge Brekke gikk det utover alle de store verdensreligioner i det offentlige rom. Brekke oppfordrer derfor til et skille mellom Islamistisk-jihadisme og Fundamentalisme (Brekke, 2004).

Ut i fra dette å forstå referer Brekke til politisk-islam som fremmer en ikke-voldelig agenda da han snakker fundamentalister blant muslimer, selv om det ikke kommer eksklusivt fram om hvilken retning han referer til innenfor denne kategorien. I følge Asad kom det fram vokste det fram i Egypt en ny måte å se på sharia-relaterte saker (i forhold til familiekonflikter) i det offentlige rom. Dette hadde i følge Asad å gjøre med innflytelsen av europeisk kapital og et større tilpass av europeisk lovgivning i landet. I følge Asad kan man se på sharia-reformen som foregikk i Egypt på slutten av 1800-tallet som et resultat av denne reordningen (Asad, 2003:236-236).

Brekkes tanke om at fundamentalisme ikke utgjør en reell fare kan ligne på det argumentet Asad presenterer, da reformistene blant muslimske intellektuelle i Egypt på slutten av 18-tallet gikk tilbake til fundamentene av islam til å forklare lovgivning i sharia-relaterte saker. Islamistisk-jihadisme er begrepet Brekke bruker for å beskrive voldelige grupperinger innenfor islam som fremmer politisk motivert vold (Brekke, 2004).

Den norske islamdebatten forsetter samme året med en artikkel skrevet av en gruppe norske muslimer som ønsket å svare på kritikken til Terje Tvedt, gjennom å anvende mye av samme retorikk som Torkel Brekke tidligere hadde gjort. I følge artikkelforfatterne er ikke konflikten som har oppstått mellom vesten og muslimske land noe som kan sees på som motsetninger i verdigrunnlaget til muslimene. I følge artikkelforfatterne skyldes konfliktene vestlige staters utenrikspolitikk nasjonene (Nermine, Mounir, Hatanto, Salah, Shahbaz, El Nehrou, 2004).

I følge artikkelforfatterne støtter ikke islam selvmordsbombing og oppfordrer heller ikke til vold. Deres fokus er å vise at islam er en religion som åpner for felles dialog. I følge Asad har fremtredende muslimske intellektuelle i Egypt tidligere tatt opp diskursen rundt ny definisjon av sekulær lov i henhold til sharia (Asad, 2003: 235-236).

En artikkel skrevet av Dag Herbjørnsrud tar for seg en til da ny forskning gjort av sosiologi professor, Sigurd Skirbekk. I følge Herbjørnsrud viser hans forskning at muslimer ikke motsier seg demokrati noe mer enn andre nasjoner. I følge Herbjørnsrud har feilinformasjon om muslimer bidratt til et feilaktig syn på muslimer i Norge. Han mener også at denne skarpe debatten anført av akademikere har bidratt til et større skille blant befolkningen i Norge (Herbjørnsrud, 2004).

I Norge tar debatten en ny vending da leder for Human right service, Hege Storhaug kommer på banen. Hennes retorikk i mot islam og muslimer går på at islam ikke er forenlig med demokratiet og oppfordrer derfor de muslimene som elsker demokratiet til å ta en større del i debatten. Storhaug mener at anti-demokratiske muslimer utfører tvang og vold mot muslimske jenter. På en måte går Storhaug tilbake til kvinnedebatten som foregikk i Norge blant muslimske jenter og liberale akademikere. Jeg forstår det på den måten siden Storhaug i samme artikkel kritiserer Unni Wikan for å ta for lett på begrepet moderate muslimer. I følge Storhaug må det komme tydelig fram av de muslimske røstene som elsker demokratiet. Hun angriper derfor daværende lederen i islamsk råd Norge for å være tilhenger av en sharia-styrt stat. I følge Storhaug utgjør de muslimene som har denne tanken, en fare for det fredelige demokratiet vi har i Norge (Storhaug, 2004).

Jeg har tidligere vist til Asads teorier rundt den uforanderlige essensen tanken om Europa er bygd på (Asad, 2003:165). Storhaug viser her en ny form for kulturkonservatisme. Mine funn viser at hun ser på politisk-islam som uforenelig med vestlige demokratiske (sekulære) verdier på en måte ulik mine tidligere funn viser blant kulturkonservative. Ut i fra mine funn finnes det likevel et håp for Storhaug til å omvende muslimer som er tydelige på at demokratiet er best. Det er denne enten-eller-måten å tenke på som skiller Storhaug fra kulturellevistene som ut i fra mine funn ytrer en større forståelse for andre kulturer og religioner. Mine funn viser til en ny og absolutt retorikk fra Storhaug. Ved å kritisere Wikans syn på moderate muslimer viser mine funn at Storhaug prøver å sette et skarpt skille mellom de muslimer hun mener egner seg for Norge og de som faller utenfor. Mine funn viser at det er økning i mistenkeliggjøringen av norske muslimer (Storhaug, 2004).

Asads gjør et klart skille mellom de konservative og de liberale i forhold til deres syn på islam og muslimer. Dette kommer fram gjennom Asads syn på de liberale som kritiserer islam og muslimers praksiser, men øyner et håp gjennom menneskets naturret. Asad viser her til Margaret Conovan som tar for seg liberalisme som en politisk doktrine. Conovan hevder at de grunnleggende prinsippene i menneskerettigheten baserer seg på tanken om menneskets natur, som i følge hennes ikke er en avgjort ting. Ideen om at alle mennesker er skapt like er i følge Conovan en sentral forståelse i Liberalismen. Conovan er i følge Asad av den oppfatning at alle mennesker ikke er skapt like da det ikke eksisterer noe som tilsier at menneskerettighetene er noe som blir praktisert av alle mennesker i dagens verden. Conovan viser i følge Asad til Syttenhundre-tallets forståelse av det som formet den grunnleggende tanken til Liberalismen som var basert på å forstå naturen som en dyp realitet. I de kommende århundrer så de liberale på naturen som mer virkelig enn den sosiale verdenen. I følge Asad kunne naturens ukontrollerbare krefter rettferdiggjøre det kaoset som til tider fantes i menneskets sosiale verden. I følge Asad ble det også lettere for de liberale å forsvare seg mot synlige urett og sosiale ulikheter i samfunnet da dette også var tilfelle i naturen. I følge Asad oppsto den konservative kritikken mot de liberale på slutten av 1800-tallet. De så på sosiale ulikheter og urett som et bevis for menneskets fordervede natur (Asads, 2003: 56-58).

Synet på menneskets natur som noe vilt og ukontrollert fikk i følge Asad nytt liv i løpet av begynnelsen av 1900-tallet og senere med Europas egne skrekkscenarier som følge av Nazismen og Stalinismen. I følge Asad har den liberale myten om menneskets natur tilrettelagt veien for menneskerettighetene som et prosjekt som utgjør en stor del av vår samtid og som i følge Asad har ført med seg en moral som ikke er kompatibel med sekularismen som et politisk styresett (Asad, 2003: 57).

Ut i fra mine funn har jeg funnet belegg for at retorikken til de kulturkonservative røstene har endret seg fra hva de tradisjonelt pleide å være i begynnelsen av den norske islamdebatten. Da det kommer til de mer liberale aktørene har jeg funnet belegg for at det er de offentlige muslimske røstene blant de liberale som er mest opptatt av å vise offentligheten at deres religion er kompatibel med vestlige sekulære verdier. Mine funn viser at de muslimske røstene som får sine artikler på trykk er opptatt av å tilegne islam demokratiske liberale verdier. Dette kommer fram i en artikkel som er en bokanmeldelse av boken til Nazneen Khan-Østrem. Artikkelforfatter skriver blant annet at formålet til Khan-Østrem er å finne

likhetstrekk mellom islam, demokratiske verdier, menneskerettigheter og likestilling (Økland, 2005).

Mine funn viser at de muslimene som blir sett på som mer konservative (dresskode, praksis) finner fortsatt støtte blant norske liberale akademikere. Dette kommer fram av en artikkel som omhandler dommen mot bruk av hijab i det offentlige rom i Tyrkia. Tyrkiske Leyla Sahin gikk til sak mot den tyrkiske staten som nektet henne å gå med slør på universitetet. Ved menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg tapte Sahin saken. Dommen falt på at det ikke er en menneskerett å gå med slør. Olga Stokke intervjuet noen av de kvinnelige muslimske studenter ved UiO om hva de syntes om denne dommen. Stokke passet på å intervjuer både de jentene som brukte slør og de som ikke gjorde det. Begge partene synes dommen var uheldig siden det ville tvinge unge jenter ut av universitetene. En av de muslimske jentene mente at dette var en krigserklæring mot de som valgte å praktisere sin religion ved å bruke slør. En annen mente at det å bruke slør er en menneskerett. En av jentene uttalte at det å bære slør ikke har noe med fundamentalisme å gjøre (Stokke og Mo, 2005).

Asads problematiserer ikke de muslimske kvinners bruk slør av sin beskrivelse av vestens kritikk mot islamsk praksis. Men i ut ifra hans beskrivelse av de mange reformister som dukket opp i Egypt på slutten av 1800-tallet, viser Asad at dette er en debatt som har pågått innad i muslimske stater før islam ble en debatt i vesten. I følge Asad så den Egyptiske juristen og islamske modernisten, Qasim Amin sløret som et symbol som svekket det frie kvinnen. Selv om Amins fokus ikke var på sløret dreide hans tanker om den moderne familien om kvinners rett til å være fritttenkende. Bare på denne måten mente Amin at det var mulig for kvinner å finne sin lykke i et ekteskap (Asad, 2003: 232-233).

En annen artikkel der praktiserende, tradisjonelle muslimer finner støtte er en bokanmeldelse skrevet av Dag Kullerud. Artikkelforfatter tar for seg boken til Kari Vogt, Islam, Tradisjon, fundamentalisme og reform. Det interessante med denne boken er Vogt egne analyser av den muslimske verden. I følge Vogt ser hun tendensene til en ny oppblomstring i den muslimske verden. Hun kaller det islamsk feminisme. I følge Kullerud mener Vogt at de praktiserende terroristene har tatt et skjebnesvangert valg og selv om de er i mindretall, overskygger deres handlinger alt det bra som skjer ellers i den muslimske verden. Artikkelforfatter er på sin side, mer opptatt av å rose Vogt for å ha tatt et oppgjør med politisk-islam gjennom denne boken (Kullerud, 2005).

Ut i fra mine funn kaster flere konservative stemmer seg på debatten om politisk-islam. Knut Olav Årnås er en av de som åpner opp for en ny diskusjon om politisk-islam. I følge Årnås har norske akademikere en altfor relativistisk tilnærming til islamdebatten. Årnås skriver at Fundamentalismen truer den moderne verdens kjerneverdier. Han referer da til demokratiske verdier som ytringsfrihet, kritisk og selvkritisk grunnholdning. Hardest ut går han mot intellektuelle som i følge Årnås har i stor grad vært hemmet av nihilisme, bedre kjent som kulturrelativisme i moderne sammenheng (Årnås,2006).

Årnås kritiserer politisk-islam uten helt å definere hva det er. Han ramser istedet opp hva som gjør politisk-islam til en motsetning til vestlige verdier. I følge Årnås har norske medier vært fratagende i kritikken mot politisk-islam. Han har en klar kritikk til de som forsvarer reaksjonen til Muhammed-striden(karikaturtegningene) og peker på demonstranternes og aktivisters reaksjoner mot Mohammed-karikaturene som et resultat av politisk-islam. Han ser muslimenes reaksjoner etter karikaturstriden som å plassere seg i en offer-rolle. I følge Årnås er Islam verdens største religion. Årnås oppfordring går til utdannede og ikke-utdannede mennesker i det norske samfunnet, med et engasjement for samfunnsproblematikk til å være mer delaktige i debatten om politisk-islam. I følge han er ikke ekspertene i stand til å føre samme kampen da de ofte mangler vilje og mot (Årnås,2006).

Torkel Brekke svarer på kritikken til Årnås ved å påpeke Europas manglede evne til å møte Nazismen (Brekke, 2006). Ut ifra mine funn har kritikken mot islam og muslimer hele tiden hatt et underliggende tema som handler om vold. Mine funn viser at fatwaen mot Salman Rushdie, terrorangrepet 9/11 og drapet på svensk-kurdiske Fadime har vært hovedgrunnene til at dette også er tilfellet i den norske islamdebatten. I følge Asad har et av formålene til sekularismen vært å gjøre ende på grusomhetene forbundet til vold mot mennesket og det som forårsaker uro i sinnet, som religion så ofte har promotert. Vest-Europas forståelse av grusomheter som et politisk konsept, har i følge Asad en direkte sammenheng med religionskrigene og til den kompliserte bevegelsen kalt Opplysningstiden (Asad, 2003:100).

På grunnlag av denne forståelsen er det lettere å forstå hvorfor konservative aktører som Årnås, Tvedt og Storhaug ser på islam ut ifra historien til vest-europeisk kristendom. Det vil da heller ikke være et behov å definere politisk-islam for å kunne kritisere det, som i tilfellet med Årnås (Årnås, 2006). I følge Brekke har Straus forklart at moderne Europa tidlig utviklet en tanke om at alt historie har en sammenheng. I følge Strauss utviklet denne tanken seg til total relativisme, som igjen ble moralsk og politisk nihilisme. I følge Strauss kommer

motstanden til relativismen klart til synet ved ny-konservatismen og vestlige imperialisme i form av vestlige imperialisme, der man utkjemper en global krig for å skape et universalt imperium tuftet på frihet og markedsliberalisme (Brekke, 2006).

Debatten mot politisk-islam og religiøs-fundamentalisme er en debatt som jeg har funnet belegg for innebærer å kunne redefinere islam og den muslimske identiteten til en som er foretrukket av majoritetsbefolkningen. I følge mine funn blir de muslimske stemmene videre i den norske debatten stadig konfrontert rundt deres lojalitet til landet. I følge Iffit Z. Qureshi ble muslimske talsmenn i etterkant av debattene rundt Mohammed-karikaturene invitert til å delta på debatter med velartikulerte politikere og organisasjonsledere. I følge Qureshi tjente på disse politikere og organisasjonsledere på et skremmebilde av muslimene (Qureshi, 2006).

Den muslimske Phd-studenten Lena Larsen gjør et forsøk på å forklare teologien rundt det heldekkende plagget niqab. Larsen kom til den konklusjonen at niqab ikke er noe som er påkrevd i islam og må sees i kontekst med samfunnet man lever i. I følge Larsen er ikke plagget kompatibelt med norske verdier og støtter forbudet som ble fremmet i forhold til kleskode på ved universiteter og høyskoler (Larsen, 2006). Ut i fra mine funn finner jeg at det stadige presset mot islam og muslimer i norsk offentlighet resulterte i at offentlige muslimske talspersoner gjorde et forsøk på å tilpasse muslimsk praksis til kravet fra offentligheten.

De neste artiklene og krikken som blir fremmet av både kulturkonservative og kulturrelativister bærer med seg mye av det samme som jeg tidligere har funnet belegg i empirien. Lem skriver i en artikkel om ytringsansvaret som i følge henne er regulert i selv konseptet av ytringsfriheten. I følge Lem ble ytringsfriheten til som en advokat for de lavere klassene i samfunnet mot kirkemakten (Lem, 2006).

I følge Asad er konseptet om frihet tett forbundet med definisjonen av individuell rett i den sekulære staten. I følge Asad har individets rett blitt til gjennom neo-liberalismen som definere individet ut ifra hva det er i stand til som forbruker og blir målt gjennom oppførsel. Asad snakker om en kommersiell ytringsfrihet som gjør det mulig for staten å enten begrense eller avgjøre hvor grensen til frihet går for individet (Asad, 2003, 157-158). I følge Asad har blant annet Rushdie-saken vært en av hovedelementene til at både de kulturkonservative og liberale har sett på islamske tradisjonen som en trussel mot vestens verdier (Asad, 2003:160).

Utvikling i den norske debatten har på denne tiden utviklet seg til å bli en kamp der offentlige talspersoner for muslimer i Norge har måttet strebe etter å gjøre krav på hva som definerer dem. Ut i fra mine funn har jeg merket meg at de muslimske stemmene som har fått tilpass i den norske islamdebatten har vært de muslimer som har strebet etter å vise at islam er kompatibelt med vestlige demokratier og liberale holdninger. Ut i fra mine funn viser det seg at de muslimske ledere fra etablerte muslimske organisasjoner er de som har lidd og har risikert å bli stemplet som fundamentalister eller radikale i den offentlige debatten.

En av stemmene som skiller seg ut og er interessant i forhold til min avhandling er artikkelen til Sarah Azmeh Rasmussen. Rasmussens artikkel falt i min analyse under innenfra perspektivet. I tillegg er hun del av en ny bølge muslimer i Norge som fremmer liberalistiske verdier og som fremmer en islamkritikk som ligner den man har sett fra blant annet kulturkonservative aktører som Al-Kubaisi, Tvedt, Tjønn og Storhaug. Rasmussens artikkel er skrevet som en reaksjon på en undersøkelse som viste at de fleste nordmenn dramatisk tok feil av muslimer. I følge Rasmussen må skylden være på de muslimske ledere, offentlige talspersoner og imamer som har talt i mot demokratiet (Rasmussen, 2006).

Rasmussen kommer ikke med løsninger til hvordan synet på muslimer skal forbedres, men konkluderer med at det ikke er hensiktsmessig å føre dialog mellom partene, da dialog kan øke misnøyen nordmenn har til muslimer. Rasmussen er også kritisk til begrepet islamofobi som hun mener ikke er tilfellet i Norge. I stedet for kaster hun ut i samme kamp som kulturkonservative i temaer om tvangsekteskap, kjønnglemløstelse og homofili (Rasmussen, 2006). Ut i fra mine funn har jeg sett at kritikken som kommer fra de kulturkonservative aktørene definerer islam ut ifra å generalisere praksisen til noe som er forutbestemt, der det ikke finnes rom for debatt. Dette kommer fram fra Halvor Tjønns kritikk av koran-verset kalt «Kvinnen». Tjønn gjør her et forsøk på å komme til kilden på det han mener er grunnen til at muslimske menn har et nedlatende syn på kvinner. Tjønn insisterer på at koranen rettferdiggjør vold mot kvinner (Tjønn, 2006).

Ut ifra mine funn er både Tjønn og Rasmussen opptatt å finne likhetstegn mellom islam og kriminelle handlinger. En sak som styrket denne tenkningen var saken om tvangsekteskap i 2005, der en far og en sønn ble dømt i Drammen tingrett for å ha tvunget datter/søster til å inngå et ekteskap. Abid Raja skriver i sin artikkel at nordmenn ofte blander kortene ved å kalle arrangert ekteskap for tvangsekteskap. I følge Raja er de fleste ekteskap blant muslimer arrangert, men ytterst få inneholder tvang. Raja bekrefter at tvangsekteskap ofte er et resultat

av mislykkede ekteskap der foreldrenes valg ender opp med å få konsekvenser for deres barn. Raja påpeker også at tvangsekteskap uten tvil er en brutal kriminell handling (Raja, 2005).

Talal Asad gir ikke en beskrivelse av moderate-muslimer, men baserer sin teori på vestens syn på de mer tradisjonelle muslimer. Det er også viktig å presisere at med praktiserende muslimer, mener ikke Asad de som tilhører politisk-islam eller andre former for godt etablerte muslimske politiske bevegelser i vesten. I følge Asad blir muslimer i vesten tolket ut ifra hvordan den sekulære staten tolker begrepet minoritet (Asad, 2003: 172-174). Teorien hans kan derfor like gjerne beskrive muslimer som ikke er engasjert i politikk like mye som den beskriver de som aktivt involvert i menigheter eller politiske-organisasjoner. Asad er opptatt av å beskrive for leseren hva det europeiske «narrative» har å si i forhold til å akseptere noe ikke-europeisk fullt og helt inn i varmen (Asad, 2003: 161-163). Om man anvender Asads teori om hvor grensene går for hva som blir ansett for å være europeisk er det også mulig å skjønne at det sterke presset som har vært påført muslimer i det offentlige har ført til at det har utviklet seg aktører som Rasmussen. Mine funn har vist både tradisjonelle muslimer som Larsen og andre muslimske talspersoner har måtte lide i den offentlige debatten. At det oppstår en gruppe som anser seg som muslimer og gjør det til sitt hovedmål å fremme liberale verdier kan sees på som et resultat av å ville passe inn i den *uforanderlige essensen* som utformer den Europeiske identiteten (Asad, 2003:165).

Den økende sammenkoblingen mellom muslimsk tradisjoner og kriminalitet blir beskrevet av Asad gjennom konseptet om Menneskerettighetene. I følge Asad er det vanskelig å dra en klar linje mellom universelle rettigheter og den individuelle retten et menneske har som borger av en stat. I følge Asad var det nazistenes ugjerninger under 2. Verdenskrig som medførte i en ny interesse rundt den gamle naturlov tradisjonen, som senere ble grunnsteinen for Menneskerettighetserklæringen. Asad mener at det ikke tydeliggjøres godt nok i forhold til om menneskerettighetserklæringen er ment for statsledere som et moralsk prinsipp eller om punktene faktisk er beskyttet av den enkelte stats lovgivning (Asad, 2003:137-138).

Alle sakene der muslimsk praksis og tradisjoner har blitt knyttet opp til loven har ut ifra mine funn vært kontroversielle. Dette er tilfellet med fra bønneropsdebatten i 2001 til Mohammed-karikaturene i 2005, Tvangsekteskapsdommen i 2005, Forbud mot hijabdommen i Tyrkia (også i Norge) i 2005. I den norske debatten har uttalelser fra blant annet Erna Solberg i 2003 resultert i et større press rundt definisjonen av det å være muslim i offentligheten i Norge. Ønsket som ble fremmet av Solberg var at muslimer i Europa som en minoritet må se seg

nødt til moderniseres gjennom demokratiske verdier, frivillig eller gjennom tvang (Aslam, 2003).

Jeg vil avslutte helt til slutt med Asads oppsummering av Charles Taylors syn av den sekulære staten. I følge Asad skriver Taylor at oppgaven til den sekulære staten er mer enn å bare utøve suverenitet over individet. Den har også som oppgave å skape en eksklusiv nasjonal identitet for alle borgerne. I følge Asad mener Taylor at det innebærer at staten har et ansvar for å implementere en god dose nasjonalistisk medfølelse der medias rolle utgjør den viktigste faktoren (Asad: 2003, 136-138).

AVSLUTNING

Med denne oppgaven har jeg forsøkt å gi en oversikt over starten av den norske islamdebatten i en tidlig fase fra 2000-2007. Problemstillingen min lød som følgende: Er Talal Asads teori om muslimers plass i sekulære Vesten nyttig for å forstå offentlig debatt om Islam i Norge? For å svare på denne problemstillingen måtte jeg hente datamateriale mitt fra et av de riksdekkende papiravisene som var å finne i digital form gjennom A-tekst. Jeg valgte meg ut Aftenposten fordi jeg følte at de evnet å gi et mer balansert bilde av artikler som omhandlet samfunnet og islam en andre riksmedier. Min hensikt var å gjøre en analyse av den norske islamdebatten, som jeg på et senere tidspunkt skulle veie og evaluere i lys av Talal Asads teorier.

For å gjøre det mest strukturert som mulig valgte jeg å dele analysen min inn i to sekvenser. Den første sekvensen kun gikk til å analysere avisartiklene relatert til søkeordet mitt. I den andre sekvensen skulle jeg anvende mine funn i lys av Talal Asads teorier. Jeg gjorde først en grov analyse av alle avisartikler som passet inn i forhold til søkeordet mitt som var «den norske islam debatten». Ut ifra denne analysen fikk jeg konstruert en tabell der jeg kom fram til at jeg skulle ha med seks kategorier. Fem av de seks kategoriene beskrev de politiske ståstedene som artikkelforfattere eller intervjuobjektene representerte. Disse politiske ståstedene kom tydelig fram i nesten alle artiklene, bortsett fra den kategorien jeg beskrev som «uklar». Disse artiklene var på dette tidspunktet for meg uklare i forhold til politisk ståsted, men ble likevel viktige i forhold til innhold for senere bruk. Ut ifra denne tabellen var jeg i stand til å gjøre en ny analyse av de artiklene som jeg hadde plukket ut fra de forskjellige kategoriene. I denne analysen benyttet jeg meg av kritisk diskursanalyse der man ser på diskurs som en rekke sosiale praksiser som både reproducerer og forandrer kunnskap,

identiteter og sosiale relasjoner.

Ut ifra denne analysen vokste det fram flere underkategorier eller konsepter som ga meg en dypere innsikt i den norske islamdebatten. Kritisk diskursanalyse fokuserer på hvordan språket formes og er med på å forme samfunnet, men også med på å identifisere maktstrukturene i samfunnet. Denne metoden var til stor hjelp for meg for å kunne se hvordan muslimer med lite eller ingen reell politisk makt i Norge ble en del av en større politisk maktkamp. Den endelige analyse av islamdebatten brukte jeg for å veie og evaluere om Asads teorier om muslimers plass i vesten var nyttige å anvende i en norsk kontekst. Jeg vil avslutte med å gjengi noen av mine hovedfunn i to deler der jeg først tar for meg den analysen av den norske debatten og deretter mine hovedfunn sett i lys av Asads teorier.

Mine hovedfunn i den første sekvensen av analysen min viser at de liberale akademikerne ble kritisert av de kulturkonservative akademikerne og samfunnsdebattantene for å ha fremmet overdrevne relativistiske holdninger som hindret dem i å se faren ved muslimenes verdigrunnlag. I følge mine funn var det særlig to ting som muslimer ble kritisert for på denne tiden. Det første kritikken var rettet mot de muslimske miljøene og det at muslimske ledere talte med to tunger. Det andre var en kritikk mot kvinnesynet i islam. Mine funn viser at denne debatten var en fortsettelse av en strid innad blant akademikere, som startet som en kritikk mot det multikulturelle prosjektet som Norge var en del av. Mine funn viser at begynnelsen av den norske islamdebatten også kan sees på et paradigme skifte innad de akademiske miljøene. Der intellektuelle med et kulturel relativistisk ståsted møtte en storm av kritikk fra kulturkonservative akademikere og samfunnsdebattanter. Samtidig som mine funn viser at det foregikk en kamp i det politiske landskapet mellom Høyreflanken og de Venstre liberale og deres holdninger i forhold til innvandringspolitikk. Dette kommer fram av en uttalelse gjort av Høyre-politiker Erna Solberg hadde som uttalte at muslimer i Europa måtte moderniseres for å kunne bli ansett som reelle borgere av nasjonen (Ahsan, 2003).

Fra og med 2003 viste mine funn at retorikken blant de kvinnelige liberale akademikerne ga uttrykk for et sterkt ønske om å inkludere muslimske kvinner i debatten. Jeg fant derfor belegg for at de muslimske innenfra stemmene skulle bli avgjørende for hvordan debatten om islam i Norge utartet seg i tiden fremover. Mine kategoriseringer av de forskjellige avisartiklene gjorde det lettere for meg å se skillen mellom kulturkonservativ retorikk og liberal retorikk. Etter flere runder med analyser fikk jeg bruk for artikkelene som jeg først hadde kategorisert

som Uklar. Gjennom mitt bruk av kritisk diskursanalyse ble jeg i stand til å se hvordan begrep som radikal, kvinnefiendtlig, lukkede miljøer, steinalder-religion, politisk-islam, konservativ-muslim, moderat-muslim, liberal-muslim, demokratisk-muslim var med på å forme synet til begge motpolene i debatten. Da stemmer fra det jeg kategoriserte som innenfra perspektivet begynte å bli mer delaktig i debatten viste det seg ut i fra mine funn at skillen som jeg tidligere beskrev mellom kulturkonservative og kulturellevister fikk et nytt perspektiv. Dette er fordi de jeg fant belegg for at de som kjempet for liberalistiske verdier fra et innenfra perspektiv falt retorisk og holdningsmessig ofte i samme kategori som de jeg anså som kulturkonservative. Ved en nærmere analyse var det mulige for meg å se at innenfra perspektivet kunne deles inn i tre grupper. (1) De som anså seg som muslimer og gjorde et forsøk på å vise at islam er kompatibelt med liberale vestlige verdier (2) De som jeg anså seg som avhopper fra islam og ble støttespillere til de kulturkonservative i sin kritikk mot islam, muslimer og deres verdsett, (3) og en tredje gruppe som oppsto på et senere tidspunkt, som anså seg som muslimer, men hadde samme retorikk og argumentasjon mot islam og muslimer som de kulturkonservative. Mine funn viser at flertallet av de fremtredende liberale akademikerne fra samfunnsfagene unngikk å kaste seg på samme bølge avhopperne fra innenfra perspektivet, men at de kulturkonservative debattantene og muslimene fra tredje gruppen fra innenfra perspektivet sto for den hardeste kritikken mot islam og muslimer i Norge.

Blant de kulturkonservative røstene viser mine funn at deres fokus gikk mer ut på å påpeke og til tider bevise at muslimske praksiser hadde en forbindelse med kriminalitet. Hijabdebatten var ut ifra mine funn en symbolsk debatt som hadde en nær forbindelse med fadime-drapet og narrative om den undertrykte muslimske kvinnen. Det som forsterket dette synet var ut i fra mine funn debatten om tvangsekteskap. Da den første dommen mot tvangsgifting fant sted i Drammen tingrett i 2005 ble det igjen fokusert på kvinnes rolle i islam. Liberale artikkelforfattere var tidlig ute med å presisere at tvangsekteskap var et feil begrep å bruke og at arrangert ekteskap egnet seg bedre for å beskrive praksisen. Politisk-islam var i følge mine funn et begrep som ble anvendt hyppig av de kulturkonservative artikkelforfatterne. Politisk-islam ble brukt i forbindelse med å beskrive totalitære stater, som ble styrt av sharia-lovgivning og som igjen var forbundet med voldelige avstraffelser.

Mine funn viser at muslimske menn var de mest utsatte i den norske islamdebatten, da mine funn viser at ikke ble tilegnet samme offerrolle som den muslimske kvinnen. Ut ifra mine funn kom det tydeligste forsøket på å svartmåle muslimske menn fra en intellektuell som

henviste til Koranen for å bevisse at muslimske menn har rett til å slå sine hustruer. Mine funn viser at det oppsto aktører blant de kulturkonservative som anså islam for å være udemokratisk og kvinneundertrykkende, men likevel oppfordret de demokratiske-muslimene til å ta et oppgjør med sine trosfeller og bli en del av demokratiet. Mine funn viser at de blant de kulturkonservative var det noen som øynet et håp om å styre islam og muslimer i en retning som var mer kompatibelt med vestlige sekulære demokratier. Min analyse av den norske islamdebatten stopper her og jeg går over til andre sekvenser der jeg veide og evaluerte mine funn i lys av Talal Asads teorier. Det er her jeg fikk mine hovedfunn i forhold til å kunne besvare på forskningsspørsmålet mitt.

I følge Asad er det umulig for muslimer i vestlige sekulære stater å kunne bli representert som fullverdig muslimer i politikken. Det hevder Asad skyldes at teorien om medborgerskap i sekulære vesten blir definert ut ifra hva flertallet har til felles (Asad, 2003:173). Det faktum at muslimer i Norge utgjør en klar minoritet kan i lys av Asads teorier sees på som en av hovedgrunnene til misnøyen blant muslimer i Europa. Mine funn viser derimot at flere liberale akademikere møtte stor motstand fra de konservative både i form av personangrep og i forhold til deres politiske ståsted. De ble kalt snillister, ekstrem-relativister, nihilister og naive. Muslimske ledere og talspersoner møtte på lik linje en sterk motstand fra kulturkonservativt hold som i tillegg beskylte liberale akademikere for å spille på lag med dem. Ut i fra mine funn går ikke Asad inn i mikroperspektiv for å beskrive hvordan det politiske landskapet utspiller seg med de forskjellige aktørene som er involvert. Mine funn viser at Asad går nærmere inn på å forklare konseptet rundt hva det innebærer å være en minoritet og hvordan identitet ble ansett i dannelsen av vestlige sekulære stater. I følge Asad inngikk Kirkemakten i begynnelsen en avtale med staten som skulle sikre kirken religiøs ensartethet. I følge Asad er de sekulære statene bygd på at det ikke skulle være rom for andre type religioner eller identiteter utenfor det staten og kirkemakten hadde blitt enige om (Asad, 2003:174).

I den norske debatten kritiserte Walid Al-Kubaisi norske akademikere for å sette lokk på ytringsfriheten ved å forsvare muslimenes konservative holdninger. I følge Kubaisi går grensen for ytringsfriheten da den støter mot menneskerettighetene (Al-Kubaisi, 2003). Sett i lys av Asads teorier bærer menneskerettighetene med seg en forhistorie i hvordan de oppsto. I følge Asad oppsto de første borgerrettighetene i den sekulære staten som en utvikling fra det å først kun være statsborger av en stat. Medborgerrettigheter inkluderte rettigheter som frihet

for individet, ytringsfrihet, frihet til tanke og tro, retten til å besitte eiendom, retten til å inngå avtaler ved kontrakt og retten til rettferd. Det er gjennom denne lupen Asad mener det moderne konseptet om de universelle Menneskerettighetene ble formet (Asad, 2003:135-137). I følge Asad startet menneskerettighetene ved å se på menneske som en del av en familie, men utviklet seg på et senere tidspunkt til å ha fokus på subjektet.

I følge Asad går forholdet mellom staten og subjektet (individet) ut på at staten utøver en autonom makt, der rettighetene som et menneske bærer med seg automatisk blir gjort til ansvar for staten (Asad, 2003:136-137). I følge Asad er individets rolle i forhold til staten knyttet til hvordan den sekulære staten definerer begrepet identitet. Asad henviser her til Charles Taylors beskrivelse der han mener at oppgaven til den sekulære staten er større enn å bare utøve suverenitet over individet. I følge Taylor har staten som oppgave å skape en eksklusiv nasjonal identitet for alle borgerne. Dette er i følge Taylor bare mulig ved å innføre en god dose nasjonalistisk medfølelse der medias rolle utgjør den viktigste faktoren (Asad, 2003:136-138). Asads teorier har på denne måten vært nyttige for å kunne fatte hvordan enkelte liberale og kulturkonservative aktører har ønsket å fremme verdier hos muslimer som er mulig å forene med vestlige sekulære verdier.

Hans teorier har også vært nyttige i forhold til å forstå hvorfor muslimer har vært ivrige med å presisere at islam er forenlig med liberale verdier. Mine funn viser at ønske om å omfavne muslimer og muslimske verdier inn i vestlige sekulære stater blir sett på som en umulig oppgave for mesteparten av de kulturkonservative. Dette gjelder også for avhopperne fra islam og den tredje gruppen muslimer fra innenfra perspektivet, som ut i fra mine funn ikke har øynet et slikt håp. Det siste av mine hovedfunn fra Asads teorier i lys av den norske islamdebatten går på vise til den retorikken der de kulturkonservative og to av gruppene fra innenfra perspektivet ofte kritiserer islam og muslimer for å være umoderne, udemokratiske med verdier som ikke er kompatible med vestlige sekulære verdier. I følge Asad er ikke den muslimske verden ukjent med konseptet sekularisme. I følge Asad foregikk det en sekulær reformasjon allerede i kjølvannet av vestlige kolonialisme i den muslimske verden (Asad, 2003:227-229).

Konklusjon

Denne analysen har vist hvordan islamdebatten i Norge formes, men også reformeres gjennom diskurs og språkbruk. Kritisk diskursanalyse har vært nyttig for å forstå de allerede

etablerte maktstrukturene, men også for å fatte hvordan nye maktstrukturer blir formet gjennom språkbruken. I forhold til analysen i lys av Talal Asad, har hans teorier vært nyttige for å kontekstualisere den norske islamdebatten. Det har hjulpet meg i forhold til mine kategoriseringer og hjulpet meg å fatte de politiske sammenhengene ved mine funn. Det var spesielt hjelpsomt å kunne finne underkategorier til innenfra perspektivet. Dette var til stor nytte for analysen videre. Mine funn viste at Asad teorier var nyttige som et redskap for å komme inn i den norske islamdebatten fra et makroperspektiv. De viste seg som mindre nyttige til å analysere debatten sett fra et mikroperspektiv. For å kunne gjøre en mer detaljert analyse av aktørene tilknyttet debatten er det behov for intervjuobjekter fra blant annet de forskjellige aktører med forskjellige innfallsvinkler til debatten. Videre kunne jeg ha sett for meg å forske på sekulære staters syn på religion i andre verdensdeler for å kunne bidra til en mer utfyllende forskning på sekulære staters forhold til religion.

Litteraturliste

Aksnes, Odd. (2010). *Islam som journalistisk utfordring- en analyse av Aftenpostens arbeid med islamrelaterte saker*, Mastergradavhandling. Det teologiske menighetsfakultetet.

Asad, Talal. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford University Press.

Bangstad, Sindre. (2009). *Sekularismens ansikter* (s. 49, 242). Oslo, Universitetsforlaget.

Bangstad, Sindre. (2009). *Secularism and Islam in the work of Talal Asad*. *Anthropological Theory*, 2009 (9), s. 188-208. DOI: 10.1177/1463499609105477

Bangstad, Sindre og Døving, Cora Alexa. (2015). *Hva er rasisme* (s.99). Oslo, Universitetsforlaget.

Bryman, A. (2001). *Social research methods* (4.utg, 2012). New York: Oxford University Press Inc.

Dagbladet. (2009, 21. Februar). *Siv Jensen advarer mot snikislamisering*. Dagbladet. Hentet fra: <https://www.dagbladet.no/nyheter/siv-jensen-advarer-mot-snikislamisering/65319554>

Døving, Cora Alexa og Kraft, Siv-Ellen. (2013). *Religion i Pressen* (s. 124). Oslo, Universitetsforlaget.

Everett, Euris L og Furseth, Inger (2004). *Masteroppgaven-Hvordan begynne og fullføre* (2.utg. 2012). Universitetsforlaget.

Halvorsen, Knut. (1987). *Å Forske På Samfunnet-En innføring i samfunnsvitenskapelig metode* (5.utg. 2008). J.W. Cappelens Forlag AS, Oslo.

Jørgensen, Marianne Winther og Phillips, Louise (1999). *Diskursanalyse som teori og metode* (5.utg. 2006). Roskilde Universitetsforlag.

Mahmood, Saba. (2005). *Politics of piety: The islamic revival and the feminin subject*. s. 2. Princeton University Press.

Malik, Kenan. (2013). *Multiculturalism and Its Discontents*. s. 1-9. Kenan Malik

Massad, Joseph. A (2015). *Islam in Liberalism*. University of Chicago Press.

Mawdudi, Abul Ala, oversatt av Berg, Einar (1983). *Islams Fundamenter-En opprusting av den religiøse arv*. Norsk utgave: Universitetsforlaget.

Opsal, Jan. (1994). *Islam-Lydighetens Vei* (2.utg, 2. opplag, 2010). Universitetsforlaget.

Parekh, Bikhu. (2000). *Rethinking Multiculturalism-Cultural diversity and Political Theory* (2.utg. 2006). Bikhu Parekh

Stokke, Christian. (2012). *A Multicultural Society in the Making: How Norwegian Muslims challenge a whole nation*. (Doktoravhandling). Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, Trondheim.

Østberg, Sissel. (2003). *Muslim i Norge- Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere* (s. 10-13). Universitetsforlaget.

Avisartikler hentet fra A-tekst og har blitt anvendt aktivt i analyse-delen:

Aftenposten. (2002, 11. Februar). *Vilje til respekt.*, s. 11

Ahsan, A. (2003, 9. November). *Hva mener Erna Solberg?* Aftenposten s. 10

Al-Kubaisi, W. (2003, 15. Desember). *Kronikk- Ytringsfrihetens grenser og islamforskernes*

Al-Kubaisi, W. (2004, 3. Februar). *Kronikk- den sanne historien om slør og skaut i islam*. Aftenposten s. 10

- Andenæs, U. (2006, 18. September). *BOK DEBATT En radikal feminist i kamp med islam*. Aftenposten s. 10
- Brekke, T. (2001, 22. September). *KRONIKK Osama bin Laden i krig også mot Norge*. Aftenposten s.10
- Brekke, T. (2004, 21. Februar). *Fundamentalisme Overgrep blir ikke tolerert*. Aftenposten s. 6
- Brekke, T. (2006, 6. Juni). *Debatt- Intellektuelle og islam Retorikk som ikke rammer*. Aftenposten s. 10
- Flatøy, H. (2002, 2. Februar). *Politisk korrekt islam i Norge*. Aftenposten s. 9
- Herbjørnsrud, D. (2002, 8. Februar). *Lag en imamskole*. Aftenposten s. 14
- Herbjørnsrud, D. (2004, 10. September). *Kommentar Norske akademikere sprer islamfrykt*. Aftenposten s. 12
- Khan, N. (2003, 7. Februar). *SIGNERT Fordommer mot muslimer*, Aftenposten s. 8
- Khan, S., Haugli, H. (2007, 2. Januar). *Ikke gjør religion så viktig*. Aftenposten s. 5
- Kobilica, S. (2004, 23. Desember). *Ikke så enkelt å være imam i Norge*. Aftenposten s. 8
- Kullerud, D. (2005, 14. November). *Bok- Religion reform eller terror*. Aftenposten s. 12
- Larsen, L. (2006, 24. Juni). *Ansiktsslør er problematisk*. Aftenposten s. 4
- Lem, G.H. (2006, 6. Februar). *Religion må tåle kritikk*. Aftenposten s. 4
- Lorentzen, T. (2000, 14. April). *Gledesrop F R A M I N A R E T E N*. Aftenposten s. 5
- Mourad Nermine, A. M., Reksodipoetro, H., Tamek M. S., Shahbaz., Arbi, N. E. (2004, 24. Juli). *Carl I. Hagen har fornærmet alle muslimer*. Aftenposten s. 7
- Opheim, L. I., Pervez, A., Javed, M., Ali, T. (2007, 21. Juli). *Deres kvinner er en åker*. Aftenposten s. 5
- Qaiser, I. (2002, 23. Februar). *KRONIKK Nye Borgere- gammel identitet?* Aftenposten s. 9
- Qureshi, I. Z. (2006, 3. Mars). *KRONIKK Norske mediers fremmedfrykt*. Aftenposten s. 4

- Raja, A. Q. (2005, 25. Mai). *Arrangert ekteskap er ikke tvang*. Aftenposten s. 4
- Riaz, W. K., Weldeghebriel, L. H. (2004, 4. Desember). *Muslimsk leder vil ikke gå i demonstrasjonstog*. Aftenposten s. 2
- Stokke, O. (2000, 27. April). *KARI VOGT ÅPNER DØREN TIL DE NORSKE MOSKE-MILJØENE TEMA Unge muslimer vil ha «norsk islam»*. Aftenposten s.6
- Staubo, H. (2000, 7. Februar). *Bønnerop Ingen tjent med dagens snillisme*. Aftenposten s.30
- Stokke, O. (2003, 2. Mars). *Jeg er ikke flink til å tenke svart/hvitt*. Aftenposten s. 16
- Storhaug, H. (2004, 12. Desember). *Politiske muslimer kontra demokrater*. Aftenposten s. 13
- Stokke, O., Mo, H. (2005, 11. November). *Ja til Hijab-forbud Tyrkia fikk medhold i Menneskerettighetsdomstolen*. Aftenposten s. 12
- Tvedt, T. (2004, 15. Mars). *Fundamentalisme Selveforståelse som hindrer selveforståelse i fundamentalisme*. Aftenposten s. 10
- Syed, S. (2000, 16. Oktober). *Omskjæring er ikke islam*. Aftenposten s. 19
- Sæter, K. (2002, 10. Februar). *Muslimer lei av å bli satt i bås*. Aftenposten s. 2
- Tjønn, H. (2004, 19. Februar). *Intellektuelle forstår ikke fundamentalisme* s. 14
- Tjønn, H. (2007, 28. Juni). *Koranen gir menn makten*. Aftenposten s. 22
- Vetlesen, A. J. (2006, 9. Juni). *Debatt- Intellektuelle og islam Intellektuelles politiske ansvar*. Aftenposten s. 12
- Wang-Naveen, M. (2007, 17. Januar). *Fryktens retorikk*. Aftenposten s. 3
- Økland, I. (2005, 12. November). *Bok Sakprosa nedslående rapport*. Aftenposten s. 11
- Årnås, K. O. (2006, 2. Juni). *Kommentar- Tenkerne som tier*. Aftenposten s. 3

Artikler som ble anvendt i tabellen, men som ikke ble brukt aktivt i analyse-delen:

- Aftenposten. (2002, 22. Juli). *Oppgjør med vulgær-islam.*, s. 6
- Aftenposten. (2004, 17. Februar). *Skaut eller ikke skaut, det er spørsmålet?* s. 27
- Aftenposten. (2005, 25. Februar). *Hadde livvakt under islam-debatt.*, s. 7
- Aftenposten. (2005, 3. November). *Si ;D FOR DEG MELLOM 13 OG 18 ÅR DAGENS INNLEGG Et personlig valg.*, s. 27
- Aftenposten. (2006, 4. Mars). *Aftenposten RETTER.*, s. 8
- Aftenposten. (2007, 14. April). *Jeg kan ennå ikke stå frem.*, s. 4
- Aftenposten. (2007, 17. April). *Råder Kadra til å ligge lavt.* s., 10
- Aftenposten. (2007, 9. November). *Mener seg misforstått etter homofiliuttalelse.*, s. 5
- Al-Kubaisi, W. (2003, 5. Juni). *Statsborgerskapsseremoni og illojale innvandrere.*
Aftenposten s. 18
- Ali. A. (2005, 5. Juli). *Krenkende fra Hege Storhaug.* Aftenposten s. 5
- Ali. A. (2006, 22. Mai). *Flerkulturelt Norge langt unna.* Aftenposten s. 26
- Andreasen, T. A. (2004, 21. November). *Nekter å trekke seg fra Islamsk Råd.*
Aftenposten s. 2
- Anfindsen, O. J. (2004, 22. September). *Islamfrykt.* Aftenposten s. 10
- Balas, Gro. (2004, 24. Januar). *Religionsdebatt Åndskamp eller diskriminering.*
Aftenposten s. 8
- Bekkemellem. K. (2006, 27. Desember). *Frihet til å elske den de vil.* Aftenposten s. 5
- Bentzrød, S. B. (2004, 27. November). *Muslimsk holmgang.* Aftenposten s. 14
- Berg, J. (2002, 9. September). *Et år etter 11. September- hva venter oss?* Aftenposten s. 14
- Bjørnskau, E. (2003, 15. November). *Shebana Rehman i NY times* s. 2
- Breidlid, A. (2001, 23. Oktober). *KRONIKK Vi og de andre.* Aftenposten s. 14
- Brekke, T. (2004, 12. Mars). *Fundamentalisme Språkbruk som skaper frykt.* Aftenposten s. 12

- Calmeyer, J. (2007, 8. Oktober). *En verdifull ytringsdebatt*. Aftenposten s. 4
- Calmeyer, J. (2006, 10. April). *KRONIKK Ordet som knebler: Rasisme*. Aftenposten s. 4
- Christiansen, A., Andenæs, U. (2006, 5. Mars). *Ønsker innsikt Flere vil ha Koranen på norsk*. Aftenposten s. 19
- Christiansen, P. A. (2000, 24. Februar). *Islam + demokrati = sant?* Aftenposten s. 21
- Ellingsen, A. (2007, 6. Oktober). *Hva mener Kari Vogt?* Aftenposten s. 18
- Freihow, H. W. (2001, 1. November). *Kulturdebatt Hvem er fienden*. Aftenposten s. 38
- Guhnfeldt, C. (2001, 4. November). *Akkurat nå hever ordet mot rasisme*. Aftenposten s. 18
- Gunnar, M., Hellstrøm, U. P. (2003, 5. November). *Politikere ønsker imam-kurs*. Aftenposten s. 2
- Hagtvet B. (2002, 30. Desember). *Bok Ode til den fruktbare urenheten*. Aftenposten s. 12
- Hansen, J. E. (2002, 13. Februar). *Imamenes meningsfeller*. Aftenposten s. 13
- Hansen, L. D. (2002, 22. Oktober). *Stikk mot våre fordommer*. Aftenposten s. 10
- Hegge, P. E. (2001, 10. November). *ARENA Muslimenes plass i samfunnet*. Aftenposten s. 9
- Hegge, P. E. (2002, 23. Oktober). *ARENA KOMMENTAR Medienes innvandrersproblem*. Aftenposten s. 10
- Herbjørnsrud, D. (2000, 27. April). *TEMA om islam i Norge*. Aftenposten s.6
- Herbjørnsrud, D. (2001, 15. November). *De som forakter Amerika*. Aftenposten s. 25
- Hovland H., Thune, H. (2007, 3. Oktober). *Den virkelige trussel*. Aftenposten s. 5
- Hussein, F. (2006, 19. Oktober). *Forslag til tiltak mot æresdrap*. Aftenposten s. 20
- Høgestøl, K. M., Sandbu, M. E. (2005, 6. Desember). *Replikk-Uklart hvilken fane Fr.p. svinger*. Aftenposten s. 3
- Høgestøl, K. M., Sandbu, M. E. (2006, 13. Februar). *Det handler om avmakt*. Aftenposten s. 5

Imerslund, R. (2004, 16. Juli). *Kronikk- Kulturell frihet- nøkkel til utvikling og stabilitet*. Aftenposten s. 7

Lem, G. H. (2006, 6. Februar). *Religionene må tåle kritikk*. Aftenposten s. 4

Khan, Ø. N. (2003, 3. November). *Islam muslimenes situasjon i Norge: De enøydes utfordring*. Aftenposten s. 16

Korsvoll, K. (2004, 20. Mars). *Historielæren som får skjenn*. Aftenposten s. 14

Korsvoll, K. (2006, 9. Februar). *Be om unnskyldning Kritiserer Magazinet*. Aftenposten s. 10

Kullerud, D. (2007, 17. April). *Et offentlig anliggende*. Aftenposten s. 3

Larsen, A. I. (2002, 23. Desember). *Religionsdebatt Sterkt press fra islam*. Aftenposten s. 10

Leirvik, O. (2004, 16. Mars). *Fundamentalisme Fram for alliansebygging*. Aftenposten s. 10

Meidel, P. M. (2004, 29. September). *Islam- Islam ufarlig i Norge*. Aftenposten s. 10

Moe, I. (2007, 15. April). *Er en outsider*. Aftenposten s. 2

Mustafa, S. (2004, 5. Januar). *Er islamforskere blitt en religiøs sekt?* Aftenposten s. 11

Olsen, I. A. (2002, 2. September). *KOMMENTAR Bruksanvisning til Norge for nye brukere*. Aftenposten s. 13

Olsen, I. A. (2007, 8. Juni). *Fatwabrødrene*. Aftenposten s. 6

Raja, A. Q. (2002, 4. Mai). *Hvorfor ikke sverge ved Koranen?* Aftenposten s. 9

Raja, A. Q. (2007, 5. Mars). *Oddvar Stenstrøm må av skjermen*. Aftenposten s. 2

Raja, A. Q. (2007, 12. April). *Imamer har en nøkkelrolle*. Aftenposten s. 4

Rana, M. U. (2007, 16. Mars). *Muslimere skremmes til taushet*. Aftenposten s. 5

Rasmussen, S. A. (2007, 31. Mars). *Friheten er ikke bare hvit*. Aftenposten s. 4

Rasmusen, S. A. (2007, 21. September). *Den nødvendige provokasjon*. Aftenposten s. 2

Rehman, S. (2006, 15. Februar). *REPLIKK Koranen er ikke rettferdig*. Aftenposten s. 3

Sandvig, B. (2000, 10. Februar). *Det flaueste ved å være norsk*. Aftenposten s.48

- Sandnes, C. (2003, 22. Januar). Bok- *Vår ære og vår avmakt*. Aftenposten s. 13
- Selbekk, V. K. (2006, 15. Februar). *Ytringsfriheten kan aldri beklages*. Aftenposten s. 5
- Stanghelle, H. (2006, 4. Februar). *KOMMENTAR Dialogens fallitt?* Aftenposten s. 3
- Spence, T. (2007, 31. Mars). *Møtte omstridt muslimsk feminist*. Aftenposten s. 10
- Sæter, K. (2002, 10. Februar). *Muslimere lei av å bli satt i bås*. Aftenposten s. 2
- Tvedt, T. (2004, 5. Mars). *Fundamentalisme Erkjenner ikke forskjeller*, Aftenposten s. 14
- Tjønn, H. (2003, 7. Desember). *Jeg forskjønner ikke islam*. Aftenposten s. 4
- Tjønn, H. (2005, 18. Mars). *Europa skjerper asylpolitikken De fleste land gjør grensene tettere*. Aftenposten s. 22
- Wikan, U. (2007, 17. April). *Når kvinner støtes ut*. Aftenposten s. 5
- Økland, I. (2007, 5. September). *Lokalt svar på globalt spørsmål*. Aftenposten s. 10
- Økland, I. (2007, 10. September). *Redd for råtne egg?* Aftenposten s. 11
- Økland, I. (2007, 20. September). *Religion i vanry*. Aftenposten s. 12
- Årnås, K. O. (2006, 4. Mars). *KOMMENTAR De ønsker ingen dialog om homofili*. Aftenposten s. 2
- Årnås, K. O. (2007, 15. Januar). *Konflikt er normalt, ikke galt*. Aftenposten s. 2

