

# Synet på den «andre» i islam

*Et analytisk blikk på Ali Shariatis humanistiske  
ideer*

Karrar Al-Amri



Veileder: Ingvild Flaskerud

Masteroppgave i Religion og samfunn

UNIVERSITET I OSLO  
DET TEOLOGISKE FAKULTET

Høst 2020

*«Mennesker er av to typer: de er enten din bror i tro eller din make i menneskeheten.»*

- Ali ibn Abi Talib (597-661)

# Sammendrag

I denne oppgaven skal jeg undersøke forholdet mellom islamsk tenkning og humanisme når det gjelder synet på den «andre». Spesifikt ser jeg på den sjiamuslimske teologen, filosofen og religionshistorikeren Ali Shariatis ideer rundt humanisme, menneskesynet i islamsk tenkning og synet på den «andre». Samtidig skal jeg trekke frem vestlige perspektiver, eksemplifisert med Dag Hareide og Lars Gunnar Lingås, for å se likheter og forskjeller mellom Shariatis tenkning og vestlig humanisme knyttet til synet på mennesket og den «andre». Til slutt skal jeg diskutere mulige konsekvenser av Shariatis humanistiske tilnærming til et islamsk syn på den «andre» for hverdagslige praksiser muslimer i Norge deltar i. Hovedproblemstillingen jeg skal drøfte i denne oppgaven er *hvordan kan Ali Shariatis menneskesyn brukes til å utvikle et humanistisk grunnprinsipp for synet på den «andre»?*

Primærkildene er Shariatis verk og metoden jeg har anvendt er en hermeneutisk studie, hvor jeg foretok en ideanalyse med en kontekstuell tilnærming til tematikken og de relevante ideene som presenteres i de ulike verkene. Begrepshistorie er det analytiske verktøyet jeg har brukt for å forstå og belyse betydningen av de sentrale begrepene i teksten, som humanisme og den «andre».

Hovedfunnene i oppgaven viser at Shariatis menneskesyn og vestlig humanisme i stor grad er compatible. Shariatis humanistiske menneskesyn bygger på verdier som det autonome mennesket, fri vilje, kreativitet, ansvar, iboende verdig og kritisk tenkning, som også er sentrale humanistiske verdier. Hans ideer åpner også for et humant syn på den «andre», bygd på ærlighet, nestekjærlighet og likeverd. En slik islamsk tenkning, som bygges gjennom kritisk tenkning, refleksjon og kontekstuell teologi, kan være et viktig bidrag for muslimer i Vesten, og spesielt i en norsk kontekst. Ved å inkorporere verdier fra en slik islamsk humanistisk tilnærming kan man påvirke muslimers syn på den «andre», det vil her si en person fra en annen tro eller en ikke-troende, og føre til at interaksjon, åpenhet, aksept og samhandling blir viktige verdier i hverdagen. En slik humanisme som er bygd på en islamsk humanisme, har jeg kalt «islamsk hverdagshumanisme».

# Forord

Å fullføre denne masteroppgaven har vært en krevende, utfordrende og utrolig lærerik reise for meg. Covid-19 pandemien har gjort ting vanskeligere og uten støtte fra min kjære kone Laura, kjærligheten fra min datter Zahra, hadde jeg ikke klart å fullføre denne reisen.

Jeg ønsker å rette en stor takk til min veileder, Ingvild Flaskerud. Du har ikke bare hjulpet meg med å kunne fullføre denne oppgaven, men også vært en viktig inspirasjon i denne viktige reisen. Takk for alle timene med veiledning, og takk for tålmodigheten i teams-møtene hvor min datter ofte var en «søt» distraksjon for oss.

Jeg vil også rette en stor takk til min kjære mor Zeineb og far Ahmed, mine omtenkssomme brødre Kadem, Mohammed Sadeq og Mujteba, og mine kjære søstre Sukena og Noor-Fatime, som har vært der for meg og oppmuntret meg hele veien.

Mine nære venner, spesielt Danial Ansari, har vært der for meg hele tiden under studieperioden. Dere har vært min motivasjon gjennom hele denne reisen. Tusen takk for all hjelp, støtte, oppmuntring og veiledning jeg har fått fra dere.

Til slutt ønsker jeg å takke min mentor og spirituelle lærer, Ostath. Takk for at du er der for meg i all tid og har vært en sentral kilde til min utvikling i årene jeg har kjent deg.

Karrar Al-Amri

Oslo, November 2020

# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning .....</b>	<b>1</b>
1.1	Problemstilling og avgrensing.....	3
1.2	Begrunnelsen for valg av temaet.....	4
1.3	Forskningskontekst.....	6
1.4	Forskningsmateriale .....	8
1.5	Strukturering av oppgaven .....	9
<b>2</b>	<b>Metodiske grep og analytisk modell .....</b>	<b>10</b>
2.1	Ideanalyse .....	11
2.2	Den Hermeneutiske sirkel .....	11
2.2.1	<i>Den Hermeneutiske sirkel .....</i>	<i>12</i>
2.2.2	<i>Analytiske verktøy.....</i>	<i>13</i>
2.2.3	<i>Kontekstuell tilnærming .....</i>	<i>14</i>
2.2.4	<i>Muntlig og skriftlig formidling.....</i>	<i>15</i>
2.3	Begrepshistorie .....	16
2.3.1	<i>Betydningen av begrepenes kontekst.....</i>	<i>17</i>
2.3.2	<i>Sammenhengen mellom språk og historie .....</i>	<i>18</i>
2.4	Rammeanalyse – en studie av meningsdannelse.....	19
2.5	Konklusjon .....	20
<b>3</b>	<b>Ali Shariati: hans historiske kontekst .....</b>	<b>21</b>
3.1	Shariatis liv.....	21
3.2	Den iranske revolusjon.....	23
3.3	Shariati og religion .....	25
3.	Konklusjon .....	26
<b>4</b>	<b>Shariatis humanistiske ideer .....</b>	<b>26</b>
4.1	Humanisme-begrepet i vestlig og østlig filosofi: Et begrepshistorisk perspektiv.....	27

4.1.1	<i>Humanisme i viere forstand</i> .....	28
4.1.2	<i>Humanisme i islamsk tenkning</i> .....	29
4.2	Shariatens dualistiske menneskeforståelse.....	32
4.3	Shariatens humanistiske tilnærming til Koranen og livssynshumanismens kritikk.....	34
4.4	Menneskets egenskaper .....	37
4.5	Mennesket utvikling mot fullkommenhet .....	40
4.5.1	<i>De determinerende kreftene</i> .....	40
4.5.2	<i>De frigjørende kreftene</i> .....	43
4.7	Shariatens humanistiske ideer sett i lys av vestlig humanisme.....	46
4.7.1	Den greske antikkens filosofer .....	46
4.7.2	Menneskesyn i middelalderen .....	48
4.7.3	<i>Shariatens forhold til monistisk menneskesyn i moderne vestlig perspektiv</i> .....	49
4.8	Konklusjon .....	50
<b>5</b>	<b>Shariatens syn på den «andre»</b> .....	<b>51</b>
5.1	Shariatens humanistiske tilnærming til den «andre» .....	52
5.2	<i>Ideologisk religion mot tradisjonell religion</i> .....	54
5.3	Shariatens og vestlig syn på nestekjærlighet - et felles grunnlag i synet på den «andre» ..	56
5.4	Konklusjon .....	58
<b>6</b>	<b>Islamsk hverdagshumanisme i Norge</b> .....	<b>59</b>
6.1	Norsk-muslimsk hverdagshumanisme .....	60
6.2	Menneskets aktive rolle og respekt for loven i et ikke-muslimsk land.....	62
6.2.1	<i>Kunnskapsnivået – første steg på veien</i> .....	62
6.2.2	<i>Det filosofiske nivået – andre steg på veien</i> .....	64
6.2.3	<i>Det ideologiske nivået – tredje steg på veien</i> .....	65
6.2.4	Bruk av kunnskap, filosofi og ideologi i ansvarliggjøring av muslimers rolle i det norske samfunnet.....	66
6.3	<i>Frihet og nestekjærlighet fremfor urenheter</i> .....	67
6.3.1	<i>Synet på urenheter i norsk kontekst</i> .....	68

6.3.2	<i>Frivilje, ansvar og menneskeverd</i> .....	69
6.3.3	<i>Nestekjærlighet og synet på den «andre» som uren</i> .....	72
6.5	En vestlig humanisme som kan omfavne islamsk humanisme .....	74
6.6	Kritisk blikk på Shariati .....	75
6.7	Konklusjon .....	76
<b>7</b>	<b>Sammendrag av hovedfunn</b> .....	<b>77</b>
	<b>Litteraturliste</b> .....	<b>81</b>

# 1 Innledning

Islamsk humanisme er et av de viktige temaene som i de siste årene har blitt satt på dagsorden både nasjonalt og internasjonalt. Flere muslimske og ikke-muslimske aktivister og akademikere har ønsket å fremheve en kontekstuell og kritisk fortolkning av islamsk tenkning, som et svar på dogmatiske og rigide tolkningstradisjoner som gjerne fremstilles som universelle. Slike rigide tolkningstradisjoner har argumentert for at ikke-muslimer er «urene» og ikke like «menneskelige» som muslimer. I tillegg til at ikke-islamsk lover er illegitime og dermed skal en muslim ha et uærlig forhold til de og ikke-muslimske land. Dette er en tenkning jeg ønsker å utfordre. Fremhevingen av en kontekstuell og kritisk fortolkning har fremtrådt blant annet gjennom diskursen om den islamske tenkningens forhold til vestlig humanistiske grunnideer, slik som ytringsfrihet, frivilje, ansvar, kritisk tenkning og respekt for ulikheter i religions og livssynstilhørighet. Menneskets iboende verdi er sikret og skal ikke krenkes, tiltros for at man tror på Gud, Jahve, Allah, Brahma, Buddha eller ingenting. Humanisme, ifølge dette synet, blir sett på som et mangfoldig og omfavnede begrep som rommer religion og ikke-religion (Mernissi 1993, Esposito og Voll 1996, Sen 1999, El Fadl 2004 og Mayer 2012). Samtidig har noen tradisjonelle muslimske teologer som Ibn Baz, Mohammed ibn Abd al-Wahab og flere argumentert for at islamsk tenkning må ta utgangspunkt i troen på Gud som sentrum. Islamsk etikk og synet på den «andre» tar derfor ikke utgangspunkt i et generelt og inkluderende humant-grunnlag, men er religiøst fundert. Ideen er at uten religion vil det ikke finnes moralske og etiske retningslinjer for samhandling med andre. Konklusjonen blir at islamsk tenkning kan ikke la seg forene med humanismens grunnideer som har et sekulært utgangspunkt. Livssynshumanister har også vært enig med denne tankegangen, og på sin side ment at islamsk tenkning står i motsetning til noen av humanismens grunnpilarer, som for eksempel det autonome mennesket og personlig frihet. Konklusjonen blir at islam er uforenlig med humanisme. (Hovstad 1950: 147)

I denne oppgaven ønsker jeg å undersøke den iranske tenkeren Ali Shariatis (d. 1977) humanistiske ideer, og hvordan de kan utfordre synet på den «andre» i islamsk tenkning. Videre er målet med oppgaven å utvikle en islamsk hverdagshumanisme, som kan passe for muslimer i vesten, i skjæringspunktet mellom vestlige ideer om bindestrek-humanisme og Shariatis tenkning om den «andre». Spesielt nyttig kan være hans tenkning rundt forholdet mellom fri vilje, ansvar og likeverd. Dette fordi det er verdier som Shariati ønsket å fremme



for å vekke en kritisk tenkning rundt religiøse tradisjoner som fremstilte mennesket på en inhuman måte og var et middel for å legitimere makten til urettferdige ledere.

Shariatis menneskesyn kan ses i lys av diskursen som har dreid seg om hvorvidt religioner generelt, og islam spesielt, kan være humanistiske. Altså om ideen om en religiøs-humanisme og snarere islamsk-humanisme er noe som kan la seg gjøre. Grunnen til at jeg velger å se på Shariati er fordi han er en sentral tenker i moderne tid som har utfordret det han kaller «tradisjonell islam». En slik islamsk tenkning som han referer til er karakterisert ved sin mangel på kritisk vurdering av samtiden og konteksten den befinner seg i. En slik kritisk vurdering er ifølge Shariati nødvendig i dag, spesielt når religion blir misbrukt til fordel for de urettferdige og undertrykkelsen av uskyldige mennesker (Shariati 2007a: 272). I tillegg har det kommet mange filosofiske skoler og ideologiske retninger som har som mål å løse samfunnsrelaterte utfordringer. Deres ideer har utfordret den faste religiøse tenkningen som ikke har gjort seg aktuell for folket og hva de møter av utfordringer i livet. Shariatis ideologi bygger derfor på å være kritisk til sin egen tro. Hans forståelse av religion har som kjerneverdi å vekke andre slik at de blir «frie mennesker». Shariatis tenkning kan derfor være et viktig bidrag til hvordan islamsk tenkning kan oppmuntre muslimer til å se på andre med en annen religiøs tilhørighet, på en åpen, forsonende og fredfull måte. Shariatis menneskesyn viser også hvordan en «sann» muslim skal være ærlig og kunne ofre egne fordeler for den «andres» fordel tiltros for ulikheter i tro, etnisitet, kjønn, språk og andre variabler. Dette menneskesynet som Shariati presenterer er spesielt nyttig for islamsk tenkning i vestlig sammenheng, som igjen spiller en viktig rolle i dannelsen av en islamsk hverdagshumanisme som muslimer kan ta utgangspunkt i. Som muslim selv som er i et kontinuerlig møte med den «andre», ser jeg derfor på Shariatis ideer som viktige å inkludere i islamsk-humanisme diskursen.

Årsaken til at jeg har valgt å undersøke Shariatis menneskesyn og synet på den «andre», er delvis knyttet til hans innflytelse i den muslimske verden. Shariati, slik jeg kommer tilbake til i kapittel 3, er en personlighet som har vært studert nøye av intellektuelle og allmenne muslimer. Han hadde en sentral rolle under den iranske revolusjonen. Hans ideer påvirket mennesker i hele verden, og er fortsatt relevant i dag. Hans bøker leses og har tatt opp temaer som kan ses som relevant og dagsaktuell i vår samtid. Shariatis ideer, som lever i dag, har derfor en legitimitet i mange sosiale, kulturelle, politiske og ikke minst religiøse sammenhenger. Det er enten ved at hans ideer står sentralt i ulike politiske partiers idegrunnlag, festet i grunnlover som står til grunn i mektige stater eller er et viktig element i mange individers ideologiske overbevisninger. Hans ideer er derfor en del av samtidens

strømninger som er med å forme den muslimske verden. Spørsmålet er om og eventuelt hvordan han kan inspirere til en indre islamsk kritisk tenkning som kan fremme humanistiske ideer i en vestlig kontekst.

Dette er for så vidt ikke nytt. Moderne muslimske tenkere som Shariati, Muhammad Iqbal (1877-1938), Fazlur Rahman Malik (1919-1988), Sayed Hossein Nasr (1933-), Abdolkarim Soroush (1945-) og Tariq Ramadan (1962) har i mange år kjempet imot ekstreme og rigide fortolkninger av religionen, og fremhevet en human fortolkning som viser at islam har et forsonende og fredfullt menneskesyn. Ifølge denne tenkningen blir menneskets iboende verdi respektert uavhengig av tro og livssyn, gjennom å ta utgangspunkt i en humanistisk tilnærming til religionen. Humanistiske verdier som demokrati, kritisk tenkning, individuell autonomi og menneskerettigheter, har dermed blitt satt i sentrum for den moderne forståelsen av islamsk tenkning (Prasojo 2016: 236). Diskursen rundt islamsk humanisme, som oppsto i moderne tid som et resultat av muslimsk bosettelse i Vesten og møte med vestlig humanisme, har bidratt med nye impulser og utfordrer tidligere fortolkninger av den islamske tenkningen rundt synet på den «andre». Moderne muslimske tenkere har gjennom arbeidet med å forsonne tradisjonell islamsk tenkning og nyere vitenskap, filosofiske ideer og den vestlige forståelsen av det autonome subjektet, prøvd å vise at tradisjonell islamsk tenkning er forenlig med humanismens syn på mennesket.

I denne oppgaven vil jeg undersøke om Ali Shariatis menneskesyn kan brukes til å utvikle et humanistisk grunnprinsipp for synet på den «andre»?

## 1.1 Problemstilling og avgrensning

Problemstillingen jeg ønsker å drøfte i denne teksten er: *hvordan kan Ali Shariatis menneskesyn brukes til å utvikle et humanistisk grunnprinsipp for synet på den «andre»?* For å kunne diskutere dette spørsmålet vil jeg i den første delen av oppgaven undersøke: Hvilket menneskesyn fremkommer i tenkningen til den muslimske filosofen og religionshistorikeren Ali Shariati? For å kunne svare på dette spørsmålet skal jeg foreta en analyse hvor jeg ser på likhetene og forskjeller i synet på mennesket mellom Shariati og vestlige filosofer gjennom de ulike historiske epokene. Deretter vil jeg drøfte hvordan hans menneskesyn kan skape et muslimsk humanistisk grunnlag for synet på den «andre»? De viktigste forskningsspørsmålene som jeg kommer til å drøfte for å belyse temaet mitt og svare på problemstillingen er:

1. Er Ali Shariatis menneskesyn forenlig med humanisme, og hvordan står hans menneskesyn i kontrast til noen humanistiske varianter?
2. Hvordan kan vektleggingen av Shariatis humanistiske ideer endre synet på den «andre» i islamsk tenkning?
3. Hvordan kan dette stimulere til en nytenkning blant muslimers interaksjon med ikke-muslimere og utvikling av en islamsk hverdagshumanisme?

## 1.2 Begrunnelsen for valg av temaet

Bakgrunnen for at jeg ønsker å analysere hvilken betydning synet på den «andre» har for islamsk humanistisk tenkning, springer ut fra diskursen rundt religion og humanisme som i de siste tiårene har vært et dagsaktuelt tema. I den kristne tradisjonen har humanisme tematikken vært diskutert lenge. Samtidig ser vi at humanisme diskursen aktualiseres i større grad innfor islamsk tenkning. Diskursen har delvis dreid seg om hvorvidt religioner kan være humanistiske, altså om ideen om en religiøs-humanisme er noe som kan la seg gjøre. Både religiøse ledere, religionsforskere, aktivister og ikke-religiøse personer har argumentert for at en slik humanistisk variant er fullt mulig. Sekulære humanister og livssynshumanister har på den andre siden argumentert for at humanisme - slik de hevder at den begynte som en motbevegelse til kristendommen under opplysningstiden - står ideologisk i kontrast til religion. Noen av motargumentene springer ut fra den antroposentriske<sup>1</sup> ideen, der mennesket settes i sentrum istedenfor en tradisjonell religiøs-tenkning med Gud i sentrum. Men hva menes egentlig med «mennesket i sentrum»? Og står teologien i religioner i kontrast til denne ideen, eller finnes det et plausibelt argument for at religioner kan være humanistiske? Ideen om at religiøse mennesker ikke kan kalle seg humanister fordi deres teologi står i kontrast til humanisme, har vært under hard kritikk fra ulike hold. Fra et historisk perspektiv, har flere forskere referert tilbake til hvordan noen av humanismens-fedre var utdannet som teologer og hvor det ikke finnes kilder på at de distanserte seg fra religion og ideen om gudseksistens. Eksempler på slike personligheter er presten Francesco Petrarca, Immanuel Friedrich Niethamme, Erasmus av Rotterdam og Thomas More (Paulsen 2020; Molland og Elstad 2020; Thomas 2020; Bøhn 2020).

---

<sup>1</sup> Antroposentrisk kommer etymologisk fra gresk. Ordet antropo betyr mennesket eller læren om mennesket, og dermed betyr begrepet mennesket i sentrum eller læren om mennesket i sentrum (Tranøy 2018).

Fra et filosofisk og ideologisk perspektiv kan vi plassere Ali Shariati som en viktig muslimsk tenker som har arbeidet for å vise hvordan islamsk tenkning er i trå med humanisme. Arbeidet for å tilpasse islamsk tenkning til dags kontekst, var utfra Shariatisk perspektiv både et religiøst og humant ansvar. Dette ansvaret kommer fra profeten Muhammeds reformarbeid og ansvar for å motarbeide rasisme, kvinneundertrykkelse og urettferdighet i samfunnet. Shariati ønsket også gjennom sitt arbeid å utfordre definisjonsmakten og påvirkningskraften til flere store lærde som misbrakte sine religiøse posisjoner til å legitimere makten og undertrykkelsen til urettferdige ledere. Han var også kritisk til ledere som hadde en rigid tolkning av islamsk lovverk i forhold til synet på de fra andre religioner og livssyn. Disse «autoritative» lærde, som for eksempel Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Ibn Taymiyyah og Abd al-Aziz ibn Baz var ofte opptatt av å utgi fatwa<sup>2</sup> som tar for seg temaer som for eksempel hvor forbudt (haram) og straffullt det er å ønske andre «God jul» eller berøre ikke-muslimer på grunn av at de er «skittene». Et slikt fokus, mener jeg, kan komme til å videreformidle et inntrykk av islam som en uforsonende og dehumaniserende religion. Rigide fortolkningstradisjonene har i vår tid utfoldet seg gjennom dannelse av ekstreme islamistiske miljøer som al-Qaida og ISIL. Til tross for at ekstremistiske islamister utgjør et fåtall av verdens 1,6 milliard muslimer, har deres handlinger for mange tegnet et bilde om at islam er en voldelig og barbarisk religion som plasserer den «andre», som har en annen tro, i en lavere posisjon og fratrar dens iboende verdi som et menneske som fortjener respekt. Videre ser det ut til at islamsk tenkning og muslimer står i kontradiksjon til humane grunnverdier som sikrer menneskeverd, menneskerettigheter og individuell autonomi. Slike grunnverdier som Vesten ser ut til å være bygd på.

Videre har jeg lagt merke til at diskusjonen rundt islam og humanisme har hatt et større fokus på sunni-muslimske lærde, der deres ideer har vært løftet frem både i en vestlig sammenheng og globalt. Derfor har jeg sett et behov for å inkludere sjia-muslimske perspektiver i denne diskursen, for å vise til mangfoldet av perspektiver i islamsk tenkning knyttet til humanisme. Sjia tenkere har hatt en sentral rolle innenfor islamsk filosofi gjennom historien, og kommet med flere ideer knyttet til menneskesynet og synet på den «andre». Jeg ønsker derfor å kaste lys over hvordan sjia filosofer ser på humanisme. Er islamsk tenkning

---

<sup>2</sup> Fatwa er en juridisk vurdering som en muslimsk rettslærd kan utgi for å vise om en gitt sak er i overensstemmelse med islamsk lov (fiqh). Fatwa kan utgis både skriftlig og muntlig, og er ikke bindende som i dom (hukm). (Vogt 2018)

og humanisme forenlig ut fra deres synspunkt? Jeg har derfor valgt å bruke Ali Shariati som en innfallsvinkel til hvordan sjia-tenkning reflekterer humanisme.

### 1.3 Forskningskontekst

Diskursen rundet islamsk humanisme er et relativt moderne tema, samtidig som den har blitt mer dagsaktuelt de siste årene. I norsk sammenheng har det blitt forsket på tematikken men ikke i like stor grad som vi finner internasjonalt. Likevel finne vi eksempler på norske forskere som har skrevet om tematikken, eksempelvis Oddbjørn Leirvik,<sup>3</sup> og Safet Bectovic.<sup>4</sup> Antologien *Islamsk humanisme* redigert av Ellen Reiss (2016) er også et viktig bidrag i en norsk kontekst som videreformidler ideene til flere muslimske samfunnsengasjerte og forskere rundt humanistiske verdier i islam. Boka diskuterer flere viktige temaer som frihet, mangfold, feminisme, kritikk, likestilling, menneskerettigheter og ikke minst menneskets iboende verdighet. På et internasjonalt nivå kan vi også finne flere sentrale verk som har undersøkt forholdet mellom islam og humanisme fra et historisk, teologisk, filosofisk og etisk perspektiv i moderne tid.

Samtidig ser jeg en stor mangel både nasjonalt og internasjonal i inkluderingen av Shariatis humanistiske ideer i denne diskursen. I muslimske land, spesielt arabisk talende, finner vi Shariati nevnt i større omfang. Det kan ha med den geopolitiske situasjonen i de stedene, eller fellestrekk i religiøstenking. Men samtid går hans verk inn i detaljer på forholdet mellom islamsk tenkning og humanisme, som iblant annet bøkene *Man and Islam*

---

<sup>3</sup> Leirvik er professor i interreligiøse studier ved Det teologiske fakultet UiO. Noen av hans verk innenfor humanisme og islam er; *Globalization of human conscience: a modern Muslim case*, i Helge Jordheim & Erling Sverdrup Sandmo (ed.), *Conceptualizing the World: An Exploration across Disciplines* (2019), *Towards a Relational and Humanizing Theology: A Christian-Muslim Dialogue*, In Elisabeth J. Harris; Paul Hedges & Shantikumar Hettiarachchi (ed.), *Twenty-First Century Theologies of Religion. Retrospection and Future Prospects* (2016), *Wahy and tanzil: modern Islamic approaches to divine inspiration, progressive revelation, and human text* (2015), *Islam og kristendom. Konflikt og dialog* (2014).

<sup>4</sup> Safet Bectovic er professor i islamsk filosofi og interreligiøs teologi ved Det teologiske fakultet UiO. Relevante verk som er skrevet tar for seg tematikken er; *Religionskritik og selvkritik i islam* (2019), *Betydningen af islamisk teologi historisk og aktuelt* (2016), *Towards a neo-modernist Islam: Fazlur Rahman and the rethinking of Islamic tradition and modernity* (2016)

(2005),<sup>5</sup> *Fatima is Fatima* (2010), *On the Sociology of Islam* (1979) og *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* (1980). Humanisme temaet er som forklart over, et aktuelt tema i den vestlige verden, likevel er bøkene til Shariati nesten ikke til å merke i diskursen rundt islamsk humanisme.

Når det er sagt så er det viktig å skille disse kildene og forfatterne fra hverandre, samtidig kategorisere dem slik at vi får en bedre forståelse av hva slags tekster forfatterne hadde til hensikt å produsere. I hovedsak er mine kilder delt i to kategorier. Det er kilder som jeg henter fra personer som forsker på islam, eksempelvis *Islamic humanism* av Lenn Goodman (2003), *Humanism in Islam* av Marcel André Boisard (1979), *Humanism in the renaissance* av Joel L. Kraemer (1992), *The rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* av George Makdisi (1990), *Humanism And Existentialism In Arab Thought* av Abdel Rahman Badawi (1947). Deres tekster er skrevet innenfor de akademiske rammene for å undersøke med kritiske briller og med formålet om å søke større forståelse og klarhet i spesifikke spørsmål knyttet til islam og humanisme. Med andre ord er tekstene analyserende og deskriptive.

Den andre kategorien inneholder tekster som er skrevet først og fremst innenfor en aktivistisk kontekst, som verkene *Man and Islam* (2005), *Fatima is Fatima* (2010) og *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* (1980) av Ali Shariati. Disse bøkene, som er skrevet av Shariati, danner grunnlaget for mitt innblikk i islamsk humanisme og synet på den «andre» i islamsk tenkning. Shariatis tekster må som sagt forstå også utfra sin kontekst, som jeg kommer tilbake til i kapittel 3. Dette fordi han ofte hadde som hovedpoeng i tekstene å ikke bare å fortelle om hvordan islam er i forhold til humanisme og den «andre», men også å motivere leserne til å reflektere, tenke kritisk og reagere. Eksempelvis ønsket Shariati - både gjennom hans generelle politiske arbeid og med de verkene han produserte, å vekke folkets oppmerksomhet rundt den sosiale urettferdigheten som eksisterte. I tillegg til det ønsket han å motivere folk til å aktivt kjempe for å etablere rettferdighet i samfunnet. Hans verk var dermed normative og aktivistiske.

Tross ulikheten i både sjanger og formål, ser jeg ikke på disse variablene som et hinder for å kunne bruke verkene og sammenligne de ulike ideene med hverandre. Ulikheten i ideene

---

<sup>5</sup> Denne boka er opprinnelig skrevet på persisk men har blitt oversatt til flere språk, blant annet engelsk og arabisk. Jeg har brukt i denne oppgaven den arabiske varianten da jeg mestrer språket og har sett at den arabiske oversettelsen er en bedre variant enn den engelske. Boka er en sentral kilde til min forståelse av Shariatis humanistiske ideer.

som fremkommer i tekstene er faktisk interessante og bringer ulike perspektiver på tematikken jeg ønsker å undersøke i denne oppgaven. Videre kan vi stille spørsmål til de ulike verkene: kan vi se på de akademiske verkene som at de gir et teoretisk perspektiv på hvordan islam plasserer seg i forhold til humanisme, mens Shariatis verk er teori i praksis? Hvordan vil implementeringen av hans ideer i praksis eventuelt se ut i vår hverdag?<sup>6</sup> Jeg kommer til å drøfte dette spørsmålet i kapittel 8 «Islamsk hverdagshumanisme».

## 1.4 Forskningsmateriale

Jeg kommer til å bruke fire ulike kilder. Primærkildene vil være tekster av Ali Shariati som tar for seg temaet humanisme fra et historisk, filosofisk, teologisk og moralsk aspekt. I noen av hans bøker<sup>7</sup> – «Mennesket og islam» (2005), «Imam Ali» (2010), «Fatima er Fatima» (2010), - drøfter han viktige personligheter i islamsk historie som forkynte det jeg vil kalle et humant menneskesyn. Han påpeker hvordan Ali og Fatima er ideale mennesker som bevarte og respekterte humanistiske hovedpilarer som menneskeverd, den gyldne regel (moral), dannelse (pedagogikk), demokrati (politikk), den frie tanke (erkjennelse) og dialog (kommunikasjon). Shariatis bøker bruker jeg for å samle informasjon om hans humanistiske ideer, kategoriserer dem og ser dem sammen med vestlige humanistiske ideer. Den andre type kilden er sekundærttekster som diskuterer Shariatis ideer og enten kritiserer eller bygger videre på dem. Hensikten er å se Shariati fra andre forskeres perspektiv, i tillegg til min egen lesning av hans bøker. Den tredje type kilder omfatter ulike verk som er skrevet om tematikken islamsk-humanisme, både fra en vestlig og østlig kontekst. Denne type kilder skal bidra med et bredere blikk på islamsk-humanisme temaet fra ulike perspektiver. Den fjerde type kilder er litteratur om vestlig humanisme, spesielt skrevet av livssynshumanister og kristne tenkere som tar for seg temaet humanisme og religion. Her kommer jeg til å blant annet til å bruke boka til tidligere generalsekretæren Lars Gunnar Lingås i Humanistisk forbund, «Skape en himmel her. Humanisme og andre verdslige livssyn» fra 2002. Denne og andre lignende kilder skal bidra til å sette diskursen om humanisme og religion i et bredere historisk

---

<sup>7</sup> Disse bøkene er opprinnelig skrevet i persisk. Det finnes ulike oversettelser, blant annet engelsk og arabisk. Jeg har valgt å bruke den arabiske varianten i oppgaven av ulike grunner. Jeg har blitt anbefalt av persisk talende som kan arabisk, om å bruke den arabiske varianten fordi den er en bedre oversettelse enn den engelske. En annen årsak er fordi jeg behersker arabisk bedre enn engelsk og føler jeg får bedre forståelse av den arabiske varianten. Det er derfor viktig å være oppmerksom på at oversettelsene fra arabisk til norsk i teksten er min egne.

perspektiv, spesielt i antikken, middelalderen, renessansen, opplysningstiden og i moderne tid. Jeg skal diskutere Shariatis ideer i lys av denne historiske forståelsen av humanisme og religion i vestlig sammenheng og vise til likheter og forskjeller.

## 1.5 Strukturering av oppgaven

Oppgaven består av seks kapitler. I første kapittel kommer jeg til å redegjøre for tidligere relevant forskning som er gjort i felte islam og humanisme, samt Shariatis humanistiske ideer og synet på den «andre». Jeg kommer til å vise til forskere og verk både i en norsk og internasjonal kontekst. Kapittel to vil dreie seg om mitt metodiske og teoretiske grep. Her kommer jeg til å argumentere for årsaken til valg av de spesifikke metodene og teorien, samt forklare hvordan jeg har tenkt å bruke de. I kapittel tre vil jeg introdusere Ali Shariati i hans historiske kontekst, og vise til hvordan situasjonen han befant seg i påvirket hans ideer og tanker, og dermed var med å forme hans humanistiske ideer. Kapittel fire kommer til å ta for seg Shariatis humanistiske ideer knyttet til menneskesynet i islamsk tenkning. Jeg skal både gjøre rede for hans ideer og drøfte dem i lys av tidligere vestlig og muslimske tenkere og filosofer. Dette for å se likheter og forskjeller mellom ideene til Shariati og ideene til ikke-muslimske tenkere og filosofer i muslimsk og vestlig perspektiv. I tillegg skal jeg bruke vitenskapelige kilder skrevet av akademiske forskere som drøfter temaet humanisme og islamsk-humanisme, for å både drøfte Shariatis ideer og kunne kritisere ham. Videre i kapittel fem skal jeg drøfte Shariatis humanistiske syn på den «andre». Her kommer jeg til å se på hans forståelse av den «andre» fra koranen og islamsk filosofi, samt sammenligne de idene med vestlige perspektiver. Jeg kommer til å fokusere spesielt på kjærlighetsprinsippet som han legger til grunn i synet på den «andre». I siste kapitlet ønsker jeg å undersøke til slutt hvordan hans humanistiske ideer rundt menneske og synet på den «andre», kan implementeres i praksis gjennom en islamsk hverdagshumanisme. Her skal jeg trekke frem to caser om synet på ikke-muslimer som urene og lover i ikke-muslimske land som illegitime. Gjennom å bruke Shariatis ideer ønsker jeg å presentere nye innenfra perspektiver rundt disse to temaene og videre utvikle en islamsk hverdagshumanisme i norsk kontekst.



## 2 Metodiske grep og analytisk modell

Mitt metodiske grep i denne oppgaven er å gjennomføre en idehistorisk analyse av islamsk humanisme slik Shariati presenterer humanisme i sine verk. Jeg skal foreta ideanalyse gjennom en *hermeneutisk* studie som vil ha en kontekstuell tilnærming til tematikken og de relevante ideene som presenteres i de ulike verkene. Kontekstene vil i utgangspunktet være fra Shariatis samtid i Iran slik det belyses i kapittel 3 og 4, samt fra vår samtid i verden slik det drøftes videre i kapittel 5. *Begrepshistorie* kommer til å være mitt analytisk verktøy i forhold til å forstå og belyse nærmere de ulike betydningene knyttet til begrepene *humanisme* og *den «andre»* gjennom et historisk perspektiv. Til slutt kommer jeg til å bruke *rammeanalyse* (frame analysis) til å undersøke hvordan en adoptering av Shariatis humanistiske ideer kan påvirke ens forståelsesperspektiv eller *ramme* (frame) i forhold til synet på den «andre».

Formålet med analysen av Shariatis syn på mennesket vil i hovedsak vise at det er mulig å tenke seg en islamsk humanisme fra både et historisk, teologisk, moralsk og filosofisk aspekt. I tillegg vil analysen identifisere hvordan en slik humanistisk tilnærming til islamsk tenkning kan påvirke synet på den «andre» i islamsk tenkning. I praksis kan vi undersøke hvordan en inkorporering av ideer som åpner for dialog og samarbeid med den «andre», påvirke muslimers møte med den «andre» i en norsk kontekst.

Min undersøkelse kommer i hovedsak til å basere seg på primær tekster selv om jeg skal inkludere tekster som bidrar til et historiske perspektiv. Gjennom lesningen vil jeg *kartlegge* de fremtredende ideene i primærtekstene. Kartleggingen gå ut på en nøye gjennomgåelse av materialet samtidig som jeg jobber med å filtrere ideene i teksten gjennom å fange opp hovedpoengene til forfatteren. Dette arbeidet krever at man har et grunnlag å gå utfra og en forforståelse om budskapet i teksten, samt hvor teksten står i forhold til andre tekster om samme tema (Bratberg 2017: 74). Etter kartlegging går analysen videre til å dreie som om å *forklare* årsakene og konsekvensene av de spesifikke ideene (Bratberg 2017: 75). En slik kontekstualisering kan forklare nærmere grunnen til at Shariati skrev om temaet humanisme og hvorfor han hadde det konkrete synet på den «andre» som han hadde.

## 2.1 Ideanalyse

En av metodene jeg bruker er ideanalyse. Her er man ute etter å identifisere ideer som finnes i tekstene. Idé defineres som en «tankekonstruksjon som til forskjell fra inntrykk og holdninger utmerkes av en viss kontinuitet» (Bratberg 2017: 25). Denne metoden tar utgangspunkt i en kvalitativ analyse av ideene i materialets innhold. Gjennom analysen vektlegges fortolkning fremfor en kvantitativ tallfesting av ideer (Bratberg 2017: 67). Formålet med å bruke denne metoden er dermed å danne en oversikt over tenkernes individuelle ideer – først og fremst Shariati - som fremkommer i de utvalgte tekstene. En kartlegging av ideene enkelte individer har, kan også gi oss en generell forståelse om ideer som står sentralt i større kollektive religiøse prosjekter og ideologiske bevegelser (Bratberg 2017: 72). Eksempelvis kan vi utfra en fortolkning av Shariatis tekster utvinne hvordan noen muslimske forskere og aktivister tenker om mennesket og synet på den «andre». Videre kan det gi en forståelse av hvordan religiøse grupper i Iran på hans tid – kanskje også andre religiøse grupper i andre steder i verden og til ulike tidspunkter – tenkte i forhold til synet på den «andre» og det vi kjenner i dag som humanisme. Jeg ønsker selvsagt ikke å si at Shariatis syn kan generaliseres til å gjelde for alle muslimske tenkere og muslimske fiqh-grupper<sup>8</sup> og filosofiske retninger. Det finnes blant muslimer et mangfold av ulike meninger og et bredt spekter av uenigheter innfor forskjellige temaer vedrørende islam. Mitt poeng er å vise til en mulig fortolkning som har hatt stor innflytelse og undersøke ideenes videre muligheter.

I min lesning av de sentrale kildene vil analysen være verktøyet som belyser nærmere hvilket ideologiske grunnlag tenkerne bak kilden har. I tillegg skal jeg sammenligne hvordan disse ideer står i motsetning til og samsvarer med andre ideer i forskjellige verk. For å forstå tenkernes ideologiske grunnlag må jeg identifisere og utlegge deres ideer. Samtidig kan de ulike ideene indikere hvilken idealtipe tenkeren kan kategoriseres som, altså om tenkeren og teksten har som hensikt å utspille seg i en akademisk kontekst eller er ment å bidra inn i en aktivistisk handling.

## 2.2 Den Hermeneutiske sirkel

Begrepet hermeneutikk kommer etymologisk fra det greske ordet hermeneuein og betyr «å uttrykke, fortolke og oversette» (Lægneid og Skorgen 2014: 9). Den hermeneutiske metoden

---

<sup>8</sup> Vi finner to store lovskoler (fiqh-grupper/madhab) i islam: sunni og sjia. Videre deler sunni-islam i fire lovskoler: Hanafi, Maliki, Shafii og Hanbali. (Vogt 2018)

kan forstås på et grunnleggende nivå som en automatisk forståelsesprosess som aktiveres i møte med en form for språklige ytringer eller meningsbærende strukturer. Fra et fortolkningsperspektiv kan hermeneutikk defineres som «teorien om fortolkning» (Jeanrond 2002: 1). Jeg ønsker dermed gjennom å bruke denne metoden å kunne forstå Shariatis ideer gjennom å lese og fortolke det han skriver. For å kunne filtrere hans hovedpoeng og diskutere dem, skal jeg foreta en kontekstuell tilnærming til tekstene hans. Som jeg har skissert over, vil dette innebære å undersøke Shariati fra hans samtid i Iran i kapittel 3 og 4, samt se hans ideer i vår samtid i verden slik det drøftes videre i kapittel 5

### **2.2.1 Den Hermeneutiske sirkel**

Teologen og filosofen Fredrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) definerer den hermeneutiske prosessen som en bevegelse fram og tilbake mellom tekstens enkelte elementer og den helhetlige historiske og psykologiske meningssammenheng som tekstens elementer blir forståelig gjennom (Jeanrond 2002: 47). Gjennom den hermeneutiske metoden kommer jeg dermed til å lese Shariatis tekster fram og tilbake, mellom delene av teksten og helheten av den, mellom mitt perspektiv og tekstens perspektiv, og mellom tekstens grammatiske elementer og dens kontekst.

Den analytiske handlingen er tvunget til å utspringe fra og være innenfor grensene av våre forforståelser. Disse forforståelsene til tekstens språk, tema og kontekst, er grunnlaget for reproduksjonen av nye forståelser rundt tekstens mening og betydning. Denne måten å jobbe med teksten på betegnet Schleiermacher som den *hermeneutiske sirkel* (Læg Reid og Skorgen 2014: 11). Denne horisonten kan bære med seg fordommer om teksten som gjør at man forstår teksten fra sin egen kontekst når hensikten er opprinnelig å forstå innholdet gjennom tekstens egen kontekst (Gilhus 2014: 176).

Jeg er bevisst at jeg som leser av de ulike teksten, som den som reflekter og diskuterer ideene som fremsettes i dem, og som produsent av nye refleksjoner rundt tematikken, bygger hele dette arbeidet på egen forforståelse som utspringer fra mine tidligere erfaringer. Som norsk muslim med opprinnelse fra Irak har jeg gjennom min oppvekt vært i møte med ulike østlige og vestlige tradisjoner, tankemåter, standpunkter på religion og ulike menneskesyn. Jeg har vært svært interessert i ulike politiske og religiøse debatter, spesielt hvordan islamsk tenkning og muslimer ser på ikke-muslimer. Denne tematikken var noe av det som ble mest diskutert i årene IS hadde en betydelig militær og ideologisk framgang i Irak og Syria i 2013-2015. Verden var vitne til IS sin brutalitet mot alle som ikke være enige med deres ideologi.

Det dukket opp rundt meg flere spørsmål på nettforum, kommunikasjonssider og folk rundt meg om hvordan islam tillot drap, tortur, voldtekt og slaveri av ikke-muslimer. Jeg følte derfor, på linje med mange andre moderate muslimer rundt om i verden, et stort behov for å avdekke og undersøke hva muslimer generelt og muslimske tenkere mener om ikke-muslimer. Jeg kom frem til at kjente og respektive muslimske tenkere som baserer sin tenkning i tradisjonell islamske litteratur, ser på ikke-muslimer med respekt og likestiller alle mennesker uansett religiøse tilhørighet utfra et medmenneskelig perspektiv. Denne bakgrunnen har formet interessen for å gå inn på denne tematikken. Men den er også grunnlaget for min forståelse av det jeg leser, og det jeg igjen produserer av refleksjoner knyttet til tematikken. Når det kommer til Shariati, så kan jeg som sjia-muslim ha idemessig flere likheter med ham, selv om vi fra et annet kontekstuellet perspektiv, slik som tid og sted, ikke er like. Dette gjør at jeg både kan ha et innenfra og utenfra perspektiv på min lesning av Shariati. Gjennom mitt innenfra perspektiv vil jeg kunne bidra med å utvikle en indre muslimsk diskurs inspirert av Shariatis ideer, men også andre ideer fra vestlig humanisme og muslimske tenkere. Den akademiske tilnærmingen, som jeg skal anvende i større grad i teksten, kommer til å være den reflekterende som veier opp ideer av flere tenkere opp mot hverandre. Målet er først og fremst å undersøke Shariatis humanistiske ideer og dets påvirkning på synet på den «andre» i islamsk tenkning.

### **2.2.2 Analytiske verktøy**

I fortolkningen av tekstene til Shariati og sekundærkilder, er det nødvendig med noen spesifikke verktøy som muliggjør det analytiske arbeidet. Religionshistorikeren Ingvild Sælid Gilhus presenterer seks viktig hermeneutiske kriterier for fortolkning av tekster og andre kildematerialet. Det første kriteriet er å lese teksten sakte og grundig, flere ganger, fremover, bakover og på tvers. Dette vil gjelde alle tekstene jeg leser, men spesielt ideene til Shariati som er oppgavens hovedfokus. Andre kriteriet som å undersøke tekstens språk og kontekst, vil bidra til å gi et nærmere innblikk til den politisk, sosiale, kulturelle og religiøse situasjonen Shariati skrev i. Det tredje kriteriet er å se teksten i sammenheng med andre tekster fra samme tid og sted. Var Shariati alene om sitt syn på mennesket eller delte flere hans ideer? Det fjerde kriteriet er å undersøke hvordan folk på den tiden teksten ble skrevet i leste, forsto og brukte teksten. Revolusjon, urett og samfunnsforskjeller var sentrale temaer i Shariatis tid. Ble hans bok «Menneske og Islam» lest som et revolusjonistisk verk som ønsket å vekke oppmerksomheten til iranere når det gjelder den makten de har som frivillige og verdifulle

mennesker opp mot elitens urett og fordeling av goder i landet? Eller var det en filosofisk bok som bidro med å modernisere den islamske tenkningen i forhold til mennesket, gud og vestlige tankeskoler. Det femte kriteriet er å undersøke hvilke interesser og ideer som promottes og vektlegges i teksten. Dette er et hermeneutisk kriterium som finnes i min lesing av alle kildene jeg har brukt i teksten. I tillegg mener Gilhus at ved å stille spørsmål til teksten vil forståelse av teksten bli enklere og bedre (Gilhus 2014: 178). Jeg hadde spørsmål både før jeg begynte med å jobbe med denne oppgaven og leste verkene til Shariati. Samtidig har spørsmålene blitt flere med tiden og gjennom mitt arbeid. Noen av spørsmålene er ment for å finne mer av en ting, altså for å samle informasjon. Andre spørsmål har jeg dannet meg gjennom min lesing av andre verk, og disse spørsmålene er derfor ment som kritikk mot noen av ideene til Shariati eller andre forfattere som jeg har brukt.

De hermeneutiske kriteriene som Gilhus presenterer er svært relevante for mitt analytisk arbeid med tekstene i denne oppgaven. Det er praktiske verktøy som vil muliggjøre en bedre og dypere forståelse av ideene og generelt innholdet i kildene mine. Jeg kommer til å spesielt ta for meg den kontekstuelle tilnærmingen og drøfte muligheter og utfordringer ved dette punktet.

### **2.2.3 Kontekstuell tilnærming**

Gilhus mener at i fortolkning av en tekst gjennom den hermeneutiske metoden er forfatterens intensjon viktig for å forstå meningen av teksten. Dette betegner Gilhus som å lese det som er bak eller før teksten (Gilhus 2014: 277). Filosofen Paul Ricoeur mener at det som er bak teksten, altså forfatterens intensjon og mål med teksten, er irrelevant i forhold til det som ligger foran teksten, altså ordene i teksten (Jeenah 2001: 40). Dette begrunner han med at når en tekst er skrevet ferdig, står den utenfor forfatterens hode, tanker, mål og intensjon. Teksten er nå selvstendig og kan ha et bredere aspekt enn det forfatteren i første omgang hadde. Det er derfor unødvendig å undersøke forfatterens intensjon når teksten kan si mye mer og til tider andre ting enn det forfatteren hadde tenkt (Jeenah 2001: 39). Det er derfor to tilnærminger til hermeneutikk når det gjelder å ha en kontekstuell tilnærming til teksten. Den første ideen vektlegger at man leser bak teksten, altså undersøke både forfatterens intensjon, men også hvordan språket, kulturen og det sosiale var på tekstens etableringstid. Den andre er Ricoeur som vektlegger tekstens egne ord overfor denne kontekstuelle tilnærmingen til teksten (Gilhus 2014: 278). Jeg tror at begge de to tilnærmingene er nødvendige i min lesning av Shariati. De eneste kildene til min forståelse er ordene i Shariatis egne tekster. Samtidig mener jeg også at

det er viktig å belys den historiske Shariati og konteksten han befant seg i for å danne et bredere forståelse til innholdet i de skriftlige materialene.

I min ideanalytisk tilnærming til kildene er det viktig å fortolke de faktiske tekstenes innhold, samt inkludere en historisk kontekstualisering og sammenligning (Bratberg 2017: 13). Gjennom å se ideene i lys av den politiske og sosiale situasjonen forfatteren var en del av, vil vi danne et klarer bilde av premissene for forfatterens intensjon og posisjon. I tillegg kan variabler som publikumets forforståelse og den kollektive virkelighetsoppfatningen være et viktig utgangspunkt for tenkernes meninger og ideer. Disse variablene kan endre seg over tid og sted, og dermed kan også de individuelle og kollektive ideene endre seg. Dermed kan en gransking av disse variablene være til nytt for vår forståelse av hvorfor eksempelvis muslimske tenkere kom frem til ulike konklusjoner om synet på den «andre», til tross for at de stort sett refererte tilbake til de samme kildene, nemlig Koranen og hadith.

## **2.2.4 Muntlig og skriftlig formidling**

De fleste verkene til Shariati som jeg analyserer ble ikke først formulert som skriftlige tekster. De er i hovedsak en samling av muntlige foredrag som ble skrevet ned og samlet til bøker i etterkant. Jeg har derfor hatt flere analytiske spørsmål knyttet til min forståelse av tekstene. Et viktig spørsmål som bør stilles her er om den muntlige formidlingen av Shariati formidler det samme budskapet som de skriftlige bøkene?

Ut fra et hermeneutisk perspektiv ser vi at muntlig og skriftlig kilder inneholder ulike variabler. Det er viktig å være klar over de ulike variablene i de to kommunikasjonsmåtene for å kunne analysere de på en riktig måte. For at vi forstår det som kommuniseres i en muntlig tale, har vår stemme, ører og til og med øyner en sentral rolle. Muligheten for å snakke eller reagere er også viktig her. I tillegg kan vi høre gjennom variasjon i lyd hvilket ord og setninger er de som vektlegges mest (Jeanrond 2002: 79). Disse egenskapene finnes ikke i skriftlig kommunikasjon. Samtidig kan vi se på muntligheter skriftlige tekster tilbyr som ikke finnes i den muntlige talen. Blant annet egenskapen til å kunne strekke seg til et større publikum. Forfatteren her vet ikke hvor mange lesere kommer til å lese teksten (Jeanrond 2002: 82). Ordene i en tekst er nærmest «evigvarende» og uforanderlige, mens i muntlig tale så beveger ordene i det man forteller de til de lytters hoder og blir en del av deres tanker. Der kan ord og setninger endre mening til en viss grad ettersom folk forbinder ord og begreper med ulike betydninger og kan forstå de på forskjellige måter. Skriftlig tekst kan også leses og forstås hos leseren på en ulik måte fra hvordan forfatteren selv leste og

forsto (Jeanrond 2002: 81). Vår forståelse knyttet til teksten er knyttet til selve teksten og ikke til noe annet enn det. Variabler som familiære tilknytninger til forfatteren eller at man har studert samme sted som forfatteren, tilbyr derfor ikke automatisk en tilgang til bedre forståelse av teksten (Jeanrond 2002: 82).

### **Oversettelse av Shariatis verk**

Shariatis bøker som danner grunnlaget for hele oppgaven min er oversatt fra persisk, som er morsmålet til Shariati, til enten arabisk eller engelsk. I oversettelsesprosessen fra original språket til arabisk og engelsk har oversetteren også vært en del av en hermeneutisk prosess. Jeg leser Shariati på to språk, arabisk og engelsk, og deretter oversetter til et tredje språk, norsk, hva jeg har forstått ut tekstene. Ulempen ved å jobbe med en oversatt tekst og ikke den originale er at setningens betydning kan endres når man oversetter. En slik endring av setningene kan føre til at vi mister den tiltenkte meningen bak en setning, spesielt når setningen første ble produsert i en muntlig sammenheng, i en bestemt tid og sted og til et bestemt publikum. Konteksten av setningen kan i slike oversettelsesprosesser derfor miste en viktig del av den innforståtte meningen som ligger før og etter den. Det er derfor viktig å ha i mente at jeg kommer til å videreformidle det jeg tror Shariati mente med sine utsagn. Min forståelse av de enkelte delene i teksten er med andre ord kun enkelte elementer av et større hermeneutisk dialogisk prinsipp slik Hans-Georg Gadamer uttrykket det. Dette prinsippet handlet om at ethvert utsagn er et svar på et spørsmål (Lægneid og Skorgen 2014: 14).

## **2.3 Begrepshistorie**

Gjennom å anlegge et begrepshistorisk perspektiv på ideanalysen og hermeneutikken kommer jeg til å undersøke om begrepene «humanisme» og den «andre» har endret mening gjennom årene. Jeg kommer til å undersøke om det til ulike tider har eksistert flere forståelser av begrepene, og om noen ser ut til å dominere i ulike sosiale, intellektuelle, teologiske sirkler. Videre skal jeg se de ulike forståelsene i lys av Shariatis forståelse av begrepene. Slik Schleiermacher uttrykket seg om at all forståelse er en forutsetning av språk, er det derfor viktig å vende blikk mot språket og analysere de sentrale begrepene i oppgaven (Jeanrond 2014: 45). For å klargjøre nærmere de endringene i betydningene av begrepene gjennom historien, har jeg valgt å se på historikeren Reinhart Koselleck (1923-2006).

### 2.3.1 Betydningen av begrepenes kontekst

Reinhart Koselleck ses på som en sentral personlighet innenfor begrepshistorie. I verket *Geschichtliche Grundbegriffe* (1992) på mer enn 7000 sider, gjennomgikk han sammen med Werner Conze og Otto Brunner<sup>9</sup> omtrent 120 begreper. Verkets hovedintensjon var å definere konteksten for begrepenes betydning, samt kartlegge de sosiale og politiske forholdene som bestemte hvordan begrepene ble forstått og brukt gjennom historien (Jordheim 2001: 150 og 153). I innledningen av hans verk skriver han at begrepshistorie ikke var en selvstendig disiplin, men en hjelpevitenskap for sosialhistoriske analyser av sosiale og politiske strukturer som dominerer alle samfunnsfelt (Jordheim 2001: 158-9).

Språkets hovedoppgave var ifølge Koselleck å formidle erfaringer. Erfaringer blir her definert som «samtidig fortid». Det vil si tidligere hendelser som kommer frem i nåtiden gjennom erindring. Tidligere erfaringer som man selv har erfart eller fått fra andre personer i samme omkrets, viser seg og nye kommer til.

Også erfaringer som en gang er gjort kan endre seg med tiden. Hendelsene fra 1933 [altså Hitlers maktovertagelse i Tyskland] har skjedd en gang for alle, men de erfaringene som bygger på dem kan imidlertid endre seg med tidens løp. Erfaringer lagres over hverandre, de impregnerer hverandre gjensidig. Videre vokser nye håp eller skuffelser, nye forventninger tilbakevirkende inn i dem. Altså kan også erfaringer endre seg, selv om de når de engang er gjort alltid vil være de samme. Dette er erfaringens temporale struktur og uten forventningens tilbakevirkende kraft lar den seg ikke samle (Gran 2000: 36).

Vår forståelse av erfaringer er derfor betinget i språklige uttrykk, setninger og ord. Det betyr også at når vi leser en tekst så arbeider vi med å kartlegge de erfaringene som er i teksten (Jordheim 2001: 149). Begreper som er forankret i språket, er dermed med å fortelle om de ulike erfaringer som eksisterte i fortid, men også om nåtid og en mulig fremtid.

I analysen av begrepene som Koselleck foretok i sitt verk, undersøkte han hvert begrep fra tre ulike perspektiver. Den første handlet om hvordan begrepet ble brukt i antikken, og utviklingene som har skjedd i forhold til forståelsen og bruken av begrepet frem til tidlig

---

<sup>9</sup> Werner Conze og Otto Brunner jobbet sammen med Koselleck om verket, men begge døde før verket ble fullført i 1992. Det omfattende verket på syv bind ses på som et komplett system av kunnskap fra ulike vitenskaper og kunnskapsgrener (Jordheim 2001: 150).



nytid. Epokene han vektla innfor denne tidsrammen var reformasjon, motreformasjon, humanisme og absolutisme. I det andre perspektivet analyserte han begrepene fra år 1750 og så langt begrepet eksisterte fram i tid. Det tredje handlet om begrepets holdbarhet og aktualitet i samtiden (Jordheim 2001: 151).

Min anvendelse av begrepshistorie vil naturligvis ikke være like omfattende. Epokene jeg kommer til å undersøke er selektivt valgt i lys av de viktige endringene i betydningen til begrepene «humanisme» og den «andre» som har skjedd gjennom historien. Det vil derfor være i hovedgrunn hvordan sentrale filosofer fra den greske antikken som Aristoteles og Descartes forholdte seg til de to begrepene. Deretter vil jeg belyse bruken av begrepen i den kristne antikken, og videre i vår moderne tid. Jeg kommer til å vektlegge i større grad vår forståelse av begrepene i samtiden, i tillegg til å analysere de ulike betydningene de har hatt i ulike geografiske områder, spesielt i Iran og vesten.

### **2.3.2 Sammenhengen mellom språk og historie**

Koselleck var student av Han-Georg Gadamer og jobbet innenfor den hermeneutiske tradisjonen. Koselleck var enig med hans lærer om hvordan språk samler opp tidligere erfaringer og foregriper nye erfaringer. I tillegg mente han at språk har kapasitet til å omfavne kunnskap om utfordringer som karakteriserer en bestemt historisk begivenhet. Endringer i språket forteller derfor om endringer knyttet til vår erkjennelse av historien (Jordheim 2001: 154). Dermed kan språket ses på som en viktig påvirkende faktor av vår historiske- og virkelighetsoppfatning. Begrepshistoriens øverste mål er derfor å kartlegge de erfaringene som kan knyttes til de ulike begrepene gjennom historien. Samtidig distanserte Koselleck seg fra sin lærer Gadamer ved at han ikke så på historie som en uatskillelig del av de språklige erfaringene (Jordheim 2001: 155). I hans forklaring av forholdet mellom språk og historie, argumenterer han for historiens autonomi i forhold til språkets grenser, samt at historien kan ses på som noe mer virkelig enn de nedfelte erfaringene som eksisterer i språket (Jordheim 2001: 156). Min lesning av Shariati og anvendelse av et begrepshistorisk perspektiv vil derfor ha som mål å belyse Shariatis forståelse av begrepene og hvordan begrepene ble brukt i den konteksten han var i. Samtidig ønsker jeg å drøfte hvilket hensikter han hadde ved å bruke disse begrepene, og hvilket mål han ønsket å nå gjennom dem. Dette kommer jeg til å komme tilbake til i kapittel 3 og 4. Etter å ha drøftet hans begrepsforståelse utfra hans kontekst, kommer jeg til å argumentere for hvordan hans menneskesyn kan være med å etablere et moderne syn på den «andre» utfra et islamsk humanistisk grunnlag.

## 2.4 Rammeanalyse – en studie av meningsdannelse

Hvordan kan en implementering av Shariatens humanistiske ideer påvirke muslimenes *ramme* (frame) i forhold til synet på den «andre»? I et av den kanadiske sosiologen Ervin Goffmans (1922-1982) verk *Frame Analysis* (rammeanalyse), er målet å undersøke hvordan det sosiale rommet rekonstrueres, meninger utfoldes og hvordan individer forstår seg selv inn i kollektive grupper.<sup>10</sup> Teoriens hovedpoeng er at hendelser ikke kan forstås som enkelte elementer, fordi det eksisterer flere konkurrerende versjoner - *rammer* - av den sosiale «virkeligheten» (Dalgaard-Nielsen 2008: 6). Med begrepet *ramme* (frame) menes det mentale redskapet som vi bruker for å forstå ulike begivenheter og hendelser som oppstår foran oss (Hviid Jacobsen og Kristiansen 2002: 147). Med Goffmans egne ord blir *ramme* definerte følgende:

Jeg antar at definisjonen av situasjoner er oppbygd i overenstemmelse med de organiseringsprinsippene som gjelder for begivenhetene – i det minste sosiale begivenheter - og vår subjektive involvering i dem; *ramme* er det ordet jeg bruker til å referer til den type grunnleggende elementer som jeg er i stand til å identifisere. (Goffman 1986: 10-11)

En *ramme*, som også kalles for et verdensbilde eller fortolkningskjema, er en referanse til de verdiene og interessene som hjelper oss til å danne en klarhet når det gjelder våre forståelser av opplevelser. Denne forståelsesrammen som innrammer våre sosiale sansinger, bidrar med å systematisere og ordner den sosiale verden vi lever i. Den hjelper oss med å *definere* situasjonen vi står over for, gjøre den forståelig for oss og videre veileder våre handlinger (Dalgaard-Nielsen 2008: 6). Denne ideen kan kategoriseres muslimers og ikke-muslimers forhold til humanisme diskursen i sin helet og synet på den «andre» i en hverdagslig praksis. Hvordan vi forholder oss til opplevelsen av å møte noen som mener noe annet enn oss, som kan oppleves krenkende for vår tro, er en situasjon vi kan fortolke utfra vårt ideologisk ståsted. Men det er også andre variabler som kan være en faktor her.

---

<sup>10</sup> Noen av Goffmans viktigste verk er *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), *Encounters* (1961), *Relations in Public* (1971), *Frame Analysis* (1974) og *Forms of Talk* (1981). I min oppgave kommer verket *Frame Analysis* sammen med andre sekundære tekster, til å være grunnlaget for min forståelse av teorien Framing.

Goffman skiller mellom de *naturlig* og de *sosiale* rammene. Naturlige rammer definerer hendelser og situasjoner som fysiske, planløse og ikke-styrede. På den andre siden er sosiale rammer grunnforståelsen for begivenheter som inkorporerer vilje, mål, samt har en intelligens, kontrollerende og levende handlingsenhet, hvorav den viktigste er mennesket (Goffman 1986: 22). Begrepet *keying*, som kan forklares som «bruk av nøkkel», sikter til at vi overfører mening fra primære rammer til nye situasjoner og hendelser. Dette skjer i våre daglige tolkninger av situasjoner. Situasjoner som ser tilsynelatende like ut, kan tolkes forskjellig avhengig av hvilken nøkkel man bruker. Dette fordi alle mennesker har ulike inkorporerte rammer som virker som en bevissthets mal for virkeligheten (Hviid Jacobsen og Kristiansen 2002: 148-149). I den virkelige verden er primære rammer det som bidra med at vi fortolker forholdet til ulike mennesker på ulik vis. Eksempelvis vil en muslim som har en primær ramme som er bygd på respekt for mangfold og ønsker om å bygge broer mellom mennesker, vil i større grad søke samarbeid, dialog og åpenhet til ulike mennesker av andre religioner. På den andre siden vil en muslim som gjennom oppdragelsen og indoktrinering av en tradisjonell religion som bygger på at ikke-muslimer er mindre verdt mennesker, som er urene og at ikke-islamsk lover og land ikke skal respekteres og følges, vil ha et mer snevert syn og et inhumant forhold til den «andre»

Våre rammer - som danner grunnlaget for vår oppfattelse av mennesker, hendelser og meninger – er konstruert av vår oppdragelse, kultur, sosial omkrets og ikke minst vår tro eller religiøs tilhørighet. Hvordan jeg eksempelvis oppfatter den «andre» kan variere utfra mitt politiske, religiøse og sosiale utgangspunkt. Vår individuelle ramme kan være i trå med en spesifikk religiøse tankegang fordi religion har spilt en sentral rolle i livene våre. Vi kan også tenke helt motsatt til hva religionen sier, og heller baserer oss på kultur eller andre variabler. I de situasjoner der vi som mennesker er nødt til å samhandle med andre, vil derfor våre oppfatninger og meninger om den «andre» være en drivkraft til hvilket handlinger vi utfører og de resultatene vi ønsker å oppnå.

## **2.5 Konklusjon**

I dette kapitlet har jeg lagt frem mitt analytisk program som vil bestå av en idehistorisk tilnærming til Shariatis humanistiske syn på den «andre». Ideanalysen vil ta utgangspunkt i en hermeneutisk studie med hovedvekt til en historisk kontekstualisering. Gjennom den historiske kontekstualiseringen vil begrephistorie virke som det analytiske verktøyet for å forstå de sentrale begrepene som humanisme og den «andre», fra den tiden Shariati brukte

begrepene og hvordan de forstås og brukes i dag. Teorien om rammeanalyse vil ligge til grunn for min undersøkelse om hvordan en implementering av den islamske-humanistiske tilnærmingen – slik den fremkommer i Shariatis verk – kan påvirke det muslimske synet på den «andre». Mitt analytisk program vil i sin helhet bidra til å gi et innblikk i Shariatis ideer, samt hvordan han kan inspirere til en islamsk-humanistisk tenkning i synet på den «andre».

## **3 Ali Shariati: hans historiske kontekst**

Ali Shariati (1933-1977) var ikke bare kjent for sine religiøse og filosofiske verk, men også for sitt samfunnsengasjement, og hans politiske og historiske taler som tok opp og diskuterte relevante temaer på hans tid. Hans taler har blitt til bøker om temaer som også i dag er relevante. Revolusjon, menneskets posisjon i religion og i de ulike samfunn, politisk ideologi, sosial rettferdighet og religionshistorie er noen av tematikkene han var opptatt av og snakket om. Noen kan hevde at hans verk bærer en klar politisk agenda som er pro den iranske revolusjonen (1979), mens andre ønsker å lese hans verk innenfor et historisk og filosofisk felt. Jeg ønsker i dette kapitlet å vise til den historiske konteksten Shariati var en del av, situasjonene som var med å forme de viktige spørsmålene han tok opp og hvordan disse spørsmålene var med å forme hans ideologi og litterære verk.

### **3.1 Shariatis liv**

Ali Shariati ble født i 23 november 1933 i Sabzevar i Iran, inn i en kjent religiøs familie. Hans far, Mohammad-Taqi (Mizianani) Shariati, var en kjent lærd som underviste islamsk teologi, rettsvitenskap, filosofi og historie i den kjente sjiabyen Qom. Mohammad-Taqi var også kjent for sitt arbeid med å modernisere den islamske tenkningen. Han ønsket å presentere nye ideer som kunne svare datidens filosofiske retninger som han mente overskygget det intellektuelle, politiske, og kulturelle atmosfæren i Iran og generelt i verden. I hovedsak handlet det om marxisme og andre vestlige ideer som begynte å få sitt foffeste blant folket. Da Ali Shariati var tre år, sluttet hans far å undervise i det religiøse instituttet i Qom. Dette skjedde etter Sjahens angrep på Gowharshad moskeen i Mashhad. Han startet en karriere som lærer i videregående skole. Med dette brøt Mohammad-Taqi men en lang familietradisjon bygd på en sterk religiøs tilknytning. Familien ble med dette mer moderne, hans far byttet de religiøse klærne (aba) til vestlige dress og hatt (chapeau) (Rahnema 1998: 11). Dette etterlot et viktig

inntrykk hos hans sønn Ali, som engang i fremtid ønsket å videreføre farens arv om å ha et kritisk blikk til religion.

Gjennom perioden på videregående skole i Mashhad ble Ali Shariati kjent med studenter fra en lavere økonomisk posisjon i samfunnet. Dette gjorde at han fikk oppleve nærmere hvordan folk i fattigdom levde og deres hverdagslige utfordringer. Han sluttet seg til Den Iranske Nasjonalfronten og startet med dette sitt politiske arbeid for sosial rettferdighet. Shariati mente at Sjah Mohammed Reza Pahlavis<sup>11</sup> strategi om å øke sin egen militære makt samtidig som folkets makt ble redusert, var urettferdig. Utviklingen fikk den unge Shariati til å arbeide for endringer i samfunnet og han motsatte seg styremakten. Hans arbeid resulterte i at han ble fengslet seks måneder i 1958. Etter soningen, fulførte Shariati studiet og begynte å undervise og samtidig arbeide indirekte mot Sjahens regimet. Gjennom taler, bøker og annen politisk aktivisme, prøvde han å heve vanlige folkets kunnskap rundt rett og urett, og hvordan urett kan bekjempes. Hans arbeid opplevdes av regimet som truende og han ble dermed sendt til Sorbonne i 1960, der han tok sin Ph.D i sosiolog. Hans opphold i Frankrike ga han større kjennskap til den vestlige verden, deres kultur, historie, filosofi og politikk. Med dette nye innblikket bidro han med verken «Tilbakevendingen til selvet», som ble et sentralt bidrag til den senere revolusjonen i Iran i 1978/79. I Frankrike var han også samfunnsengasjert, aktiv i internasjonal politikk, og ønsket å bidra til å endre samfunnet til det bedre. Han var sammen med andre iranske diplomater, forskere og muslimske tenkere, med på å grunnlegge blant annet organisasjonen «Den iranske frihetsbevegelsen» i 1961. Han ble også fengslet i Frankrike etter å ha deltatt i en demonstrasjon i forbindelse med drapet på den afrikanske frigjøringslederen og senere kongolesiske statsministeren, Patrice Lumumba<sup>12</sup>.

Etter Shariati returnering til Iran, dedikerte han sin tid til å forske på blant annet sosiale ulikheter i Iran. Han var opptatt av de som ikke ble sett i samfunnet, de som var i en lavere sosio-økonomisk rang (Rahnema 1998: 125 og 213-14). Gjennom hans foredrag på universitet i Mashhad, anvendte han et islamsk utgangspunkt for å forklare de samfunnsproblemene som folk opplevde og videre presentere løsninger på dem. Dette gjorde at han fikk en stor popularitet i det iranske samfunnet og ble god kjent (Rahnema 1998: 137).

---

<sup>11</sup> Muhammad Reza Pahlavi var keiser (sjah) av Iran i 1941–1979. Han ønsket å modernisere og sekularisere landet, og samarbeidet tett med USA og andre vestlige land. Sjahens regime møtte på motstand hele veien fra det sjiittiske presteskaper, men ikke før slutten av 1970-årene at motstanden vokste sterkere og sterkere (Goplen 2018).

<sup>12</sup> Lumumbas drap var et belgisk og amerikansk plan, noe som førte til store opptøyer mot vestens innblanding i afrikanske land. (Leraad 2019)

Hans foredrag var også karakterisert av å vektlegge sufisme og gnostisisme. Det var dermed et kjennetegn i hans taler at han prøvde forsonse temaene religiøs spiritualisme og politisk aktivisme, samt vite til hvordan de to hang sammen (Rahnema 1998: 247). Temaene og metoden hans ble lite likt av Sjahens sekulære regimet, noe som medførte at han ikke kunne lenger holde foredrag på universitet (Rahnema 1998: 215-17).

Dette ble selvsagt ikke slutten på Shariatis livsreise, men kanskje begynnelse på noe som skulle endre det iranske samfunnet i fremtid på en måte få kunne tenke seg. Talene som han begynte å holde i det religiøse instituttet Houssein-e-Ershad, tiltrakk seg tusener av studenter, kvinner og menn, eldre og yngre (Rahnema 1998: 246). Her diskuterte han i større grad den uretten som finnes i samfunnet og kritiserte regimets maktmisbruk og undertrykkelse av folket. Det medførte at han ble arrestert og fengslet flere ganger. I 1975 kom han ut av fengsel etter atten måneder i streng isolasjon (Rahnema 1998: 337). Han fikk lov av staten til å reise til England, hvor han etter tre uker døde på sykehuset av «mystiske omstendigheter»<sup>13</sup>. Han ble begravd i Damaskus ved gravplassen til Seyeda Zainab, barnebarnet til profeten Muhammed (Rahnema 1998: 368).

## 3.2 Den iranske revolusjon

Den iranske revolusjonen er en av de viktigste begivenhetene i moderne historie. Til dagens dato har revolusjonens konsekvenser hatt en stor påvirkning på den globale politiske, økonomiske, sosiale og teologiske situasjonen. Det er fortsatt for mange merkelig og vanskelig å forstå hvordan en slik revolusjon kunne skje og ende i at det sekulære USA-støttede Iran ble en islamsk republikk. Årsakene er flere og krever en egen avhandling, hvis ikke flere, for å kunne belyse disse. Jeg ønsker her kun å belyse Shariatis rolle., spesielt hvordan hans ideer ble formet av den historiske konteksten han befant seg i, og hvordan disse ideene var med å bygge en revolusjonistisk tankegang hos iranere på den tiden.

Det er ingen tvil om at Shariati var en sentral kritiker av Sjahens regimet. En av de viktigste drivkreftene bak den iranske revolusjonen var hans taler og bøker. Gjennom dem klarte Shariati å fange oppmerksomheten til vanlige folk, de fattige og de som har lavere status i samfunnet (Campbell 1980: 8-9). Hans kritikk var ikke begrenset til Sjahen selv, men også de religiøse kreftene som han mente var hovedårsaken til at folk lot seg undertrykke.

---

<sup>13</sup> Det spekuleres i at de som står til hans død var Sjahens etterretningstjenesten SAVAK. Den iranske historikeren Ali Rahnema skriver i biografiboka om Shariati (*An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*), at Shariatis død var forårsaket av hjerteinfarkt.

Han mente de lærde promoterte en «falsk og svak islam som var i undertrykkernes favør og som førte til at vanlige folk ble passive eller sov (Shariati 2010: 5). Shariati skilte seg fra resten av de muslimske lærde på sin tid, gjennom å vektlegge andre felt enn de tradisjonelle studiefeltene i islamsk tenkning, som rettsvitenskap (fiqh) og studie av beretninger fra tradisjonen (ilm al-hadith). Han var mer opptatt av å analysere religionens funksjon og rolle fra et politisk, psykologisk og sosiologisk perspektiv. Han sammenlignet blant annet islamsk tenkning med ulike vestlige ideologiske retninger fra filosofer som Max Weber og Emil Durkheim (Campbell 1980: 49; Shariati 2009: 68). Religion var ifølge Shariati en bevegelse, en moderne tanke- og ideologisk skole, som må til enhver tid være positiv og ikke hindrende for menneskehetens utvikling. Han kritiserte formidlingen av religionen slik den er i islamsk bøkene og hvordan den praktiseres i hverdagen av folk. Han mente at religionens essens i virkelighet var mer frigjørende enn det som ble forstått og praktisert av tradisjonelle lærde og allmennheten. Med dette ønsket han å reformere religionsidealet fra en mekanisk levemåte som arves fra tidligere generasjoner, til en aktiv handlingsorientert ideologisk kamp med et større mål en individets egne lyster og kortsiktige mål (al-Dasuqi 2010: 2-3). Å kritisere synet på religion som en institusjonell, fast og dogmatisk skole – som Shariati mente flere tradisjonelle muslimske lærde representerte - var en viktig kamp å ta for han. Gjennom blant annet hans verk «Religion mot religion» (1988) skriver han at gjennom historien har ikke religion i hovedsak kjempet mot ikke-religion (ateisme) men heller mot religionen selv. Med andre ord bør man først bekjempe og endre det han anser som mistolkninger og misoppfatninger i religionen.

Gjennom å kjempe for å reformere tenkningen i den islamske tradisjonen, ønsket Shariati å skape en moderne versjon av religion som knyttet an til den sekulære treenigheten: sosial revolusjon, teknologisk innovasjon og kulturell selvsikkerhet. Mange unge akademikere, middelklassens intellektuelle og folk av ulike samfunnsklasser ble tiltrukket av Shariatis kritiske syn på samfunnets status quo og tradisjonell tenkning rundt religion (Mahdavi 2017: 3). Han mente at en radikal endring i islamsk tenkningen ville skape større bevissthet hos folket, og samtidig motarbeide de dominerende sosiale, politiske og religiøse strukturene som har undertrykket folks evne til å fatte frivillig valg og utvikling innen ulike samfunnsfelt (Mahdavi 2017: 4). Bevissthet er også første steg mot å vekke folket og skape en gnist av en indre revolusjon – et ønske om å endre den situasjonen man er i – som videre kan kollektiviseres til å bli en folkerevolusjon som søker å endre samfunnet.

Populariteten hans hos mange iranere kom til syne i hvordan han var tilstede i revolusjonen. Foto av Shariati var de eneste som ble båret rundt av folk, i tillegg til Ayatollah

Khomeinis<sup>14</sup> bilder (Machlis 2014: 183). Khomeini var uten tvil frontfiguren for revolusjonen. Samtidig blir Shariati regnet som den personen som hadde mest innflytelse foruten Khomeini. Han beskrives som «den tilstedeværende som ikke var tilstede» blant folkemengden under revolusjonen. Han var tilstede gjennom sine ideer, tanker og meninger som levde blant folk (Campbell 1980: 7). Shariat's verk har til dags dato hatt en stor innflytelse ikke kun på iranere, men også i andre land i verden. Verkene hans har blitt oversatt til flere språk, leses og studeres av ulike religiøse og ikke-religiøse grupper, elskes og hates, roses og kritiseres. Shariat's liv og verk er for noen preget av en klar politisk posisjonering, mens hos andre er han en moderne muslimsk historiker og gnostiker som klarte å aktualisere den islamske historien. Uansett hvordan man ønsker å se på Shariati, forblir han en sentral personlighet i moderne islamsk historie.

### 3.3 Shariati og religion

Muslimske lærde i Iran og i andre land er karakterisert ved spesielle religiøse antrekk og andre synlige kjennetegn som viste at de var religiøse lærde. I motsetning til hvordan de fleste lærde så ut, gikk Shariati kledd i vestlige klær (dress) og hans kone gikk ikke med hodeplagg (hijab). Flere kritiserte ham for dette og så på ham som en sekulær person. Samtidig viste hans taler, aktivisme og verk noe annet. Shariati har blitt beregnet som en av de viktigste bidragsyterne og reformatorene innenfor moderne islamsk tenkning, sammen med andre kjente muslimske tenkere som for eksempel Mulla Sadra (1572-1640), Mohammed Iqbal (1877-1938), Hossein Nasr (1933-) og Abdokarim Soroush (1945). Hans historisk-kontekstuelle tilnærming til koranfortolkning bidro med å aktualisere koranforståelsen i forhold til samtiden.

I flere av Shariat's verk prøver han å vise viktigheten av de muslimske personlighetene, eksempelvis profeten Muhammeds fetter og svigersønn Ali ibn Abi Talib (597-661), hans datter Fatima az-Zahra (605-633), profetens følgesvenn Abu Dharr al-Ghifari (d 652) og ikke minst profeten Muhammed (Esposito 2020 og Vogt 2020). Det har blitt skrevet mange bøker om disse og andre personligheter som forklarer deres liv og posisjon i islam. Shariati så at det ikke var relevant nok for hva folk flest trengte å høre, lese og vite. I verket «Imam Ali» som handler om profetens fetter – Ali ibn Abi Talib – og mannen til

---

<sup>14</sup> Khomeini (1902-1989) var hovedpersonen bak den iranske revolusjonen, og den øverste lederes i landet etter revolusjonen frem til hans død. (Snl 2019)



profetens datter Fatima, forklarer Shariati at imam Ali har blitt snakket og skrevet om fra et sjia-muslimsk perspektiv. Ikke nok med det, men ikke-muslimske forskere har også skrevet om hans personlighet fra et historisk perspektiv. Det som manglet, og som Shariati så et behov for å analysere nærmere, var det *humanistiske* perspektivet til imam Ali. Her må man studere imam Ali fra en psykologisk, filosofisk og ikke minst humanistisk vinkel (Shariati 2010: 10). For å forstå imam Ali, mente Shariati at vi må forstå først hva *mennesket* er. I hans bok «Imam Ali i hans tre dimensjoner» kritiserer han livssynshumanisme – humanisme slik det fremkommer hos Jean-Paul Sartre og Martin Heidegger <sup>15</sup> - som går imot sine egne mål om å gi mennesket en verdighet - ved å si at det er uavhengig av Gud, og på denne måten nedgraderer mennesket i motsetning til fortellingen om Adam (menneskefortellingen i islam) (Shariati 2010: 27).

### 3. Konklusjon

I dette kapitlet har jeg presentert Shariati, hans oppvekst og den konteksten han befant seg i, hans tilknytting til politiskaktivisme og religionen. De viktigste poengene er at Shariati var en nøkkelperson som inspirerte til den iranske revolusjonen ved at han jobbet med å aktualisere religionen for folk flest. Han ønsket gjennom sine verk, taler og aktivisme, å vise at religiøs ideologi er en drivkraft til samfunnsendringer og søken etter samfunnsrettferdighet. Shariati møtte motstand både av religiøse og sekulære i Iran, og ble kalt både for «liberal» og «ekstremist» på samme tid. Det hemmet likevel ikke hans arbeid med å vekke folket fra deres «søvn» som han mente var forårsaket av en tradisjonell religion bygd på myter og som var verktøy for å opprettholde makten til urettferdige ledere. Han kjempet derfor for å presentere et humant menneskesyn, grunnlagt på religiøse og humanistiske prinsipper.

## 4 Shariatis humanistiske ideer

Før jeg går inn på Shariatis syn på den «andre», må vi forstå noe som er mer grunnleggende og omfattende. Hva er Shariatis syn på mennesket uavhengig av etnisitet, alder, farge eller livssyn? Er hans menneskesyn i tråd med humanisme? Jeg kommer derfor i dette kapitlet til

---

<sup>15</sup> Shariati stiller seg kritisk til blant annet Sartre gjennom hans verk «eksistensialisme er humanisme» (1946) og Heideggers verk «Brief über den Humanismus» (1947).

å drøfte Shariatis syn på menneske, dets egenskaper og posisjon i forhold til Gud og naturen. Jeg kommer også til å vise til hans fortolkning av Koranens menneskesyn. Hvilke utfordringer møter mennesket på i forhold til dets utvikling mot *menneskelighet*, og hvilket verktøy finnes det for å overkomme disse utfordringene? Men før jeg går inn på diskusjonen om Shariatis menneskesyn er forenelig med humanisme, må vi først forstås hvordan begrepet humanisme blir definert og brukt i en vestlig og muslimsk sammenheng.

## 4.1 Humanisme-begrepet i vestlig og østlig filosofi: Et begrepshistorisk perspektiv

Før jeg diskuterer Shariatis humanistiske ideer, må jeg redegjøre og diskutere ulike forståelse av humanisme-begrepet. Etymologiske stammer begrepet *humanisme* fra det latinske ordet *humanus*, som betyr «menneskelig» (Hareide 2012: 11). Begrepet «humanisme» ble trykket for første gang i 1808 av den tyske teologen og filosofen Friedrich Immanuel Niethammer (Kraemer 1992: 5). Niethammer ønsket å formidle gjennom begrepet humanisme at godheten i mennesket ikke kommer fra naturen dens, altså noe som er medfødt, men heller er en ting som tilegnes gjennom *dannelse*. Medmenneskelighet er dermed en egenskap som alle må danne seg til (Hareide 2012: 50). Utfra definisjonen til «Cambridge Dictionary of Philosophy», beskrives humanisme som en midtposisjon mellom troen på en guddommelig makt og en naturlig kraft som dominerer og styrer mennesket. Definisjonene står derfor i kontradiksjon til to motstridene ideologier. Den første mener at mennesket er avhengig av en transcendent Gud. Den andre tror på naturen som en determinerende kraft over mennesket, og at mennesket er kun resultat av den biologiske sammensetningen og utviklingen (Aas 2011: 15). Sosiologen Dag Hareide gjør et forsøk gjennom sin bok «Hva er humanisme» på å danne et mønster som gir et klarere bilde av begrepet humanisme. I verket presenterer Hareide sentrale begreper som ifølge han er hovedpilarene til humanisme. Den første og mest grunnleggende pilaren ved humanisme er *menneskeverd*. I tillegg følger fem andre pilarer: *den gylne regel, dannelse, demokrati, den frie tanke og dialog* (Hareide 2012: 11). Disse definisjonene vil jeg diskutere videre i teksten opp mot Shariati og andre tenkere, og dermed undersøke hvorvidt de ulike definisjonene som har blitt presenterte åpner for å kommunisere med Shariatis forståelse av humanisme.

### 4.1.1 Humanisme i viere forstand

Slik jeg kommer tilbake til i neste delkapitler, kommer jeg til å drøfte Shariatis humanistiske ideer og synet på mennesket fra et filosofisk og teologisk aspekt. Men jeg ønsker også å diskutere om det rom for Shariati i en vestlig humanisme. Kan de to tankemønstrene kommunisere med hverandre? Hvis det lar seg gjøre, vil vi kunne få en islamsk hverdagshumanisme som kan gjøre seg gjeldende i en vestlig kontekst. Dette kan igjen åpne for et nytt syn på den «andre» bygd på humanistiske grunnpilarer. Denne diskursen kommer jeg tilbake til i senere kapitler i teksten, men først skal jeg diskutere den vestlige forståelsen av humanisme.

Ofte assosieres humanismebegrepet med det ikke-religiøse, der troen på mennesket i sentrum erstatter troen på Gud. Dette synet finner vi ikke bare blant allmennfolk, men det er også representert hos organisasjoner og blir støttet av tenkere og intellektuelle. Eksempelvis bygger Human-Etisk Forbund (HEF) på en slik tilnærming. Denne tilnærmingen, som tar utgangspunkt i et ateistisk og agnostisk standpunkt til den religiøse tenkningen, kalles for livssynshumanisme. Humanisme som livssyn stadfester humanetikken som et selvstendig livssyn. I motsetningen til dette fremstiller Hareides tilnærming til humanisme i et bredere perspektiv. Ifølge han er humanisme ikke begrenset til et bestemt livssyn. Den er mer omfattende og åpner for å inkludere ulike religiøse tilnærminger (Hareide 2012: 27). Et lignende tankesett blir presentert av den norske professoren i interreligiøse studier, Oddbjørn Leirvik:

«Det interessante ved bruken av omgrepet livssynshumanisme er at det både markerer humanetikken som eit sjølvstendig livssyn, men samtidig godtar at det også finst andre former for humanisme – nærare bestemt, religiøse.» (Leirvik 2019: 170)

Hareides begrunnelse for at humanisme kan inkludere ulike livssyn, blir presentert gjennom hans kategorideling av samfunnet i tre forskjellige felt: Filosofi og religion, verdienmellomnivå og politikk. I de tre feltene blir ulike spørsmål tatt opp, diskutert og muligens besvart. I filosofi- og religionfeltet finner vi både ulike religioner og livssyn, som kristendom, jødedom, islam, buddhisme, panteisme, ateisme osv. Her diskuteres eksistensielle spørsmål som for eksempel meningen med livet, sjelen, hva som skjer etter død osv. I verdienmellomnivå feltet diskuteres verdier som demokrati, menneskeverd, dialog, dannelse, den gyldne regel og den frie tanke. Ifølge Hareide befinner humanisme seg på dette feltet. I det politiske feltet diskuteres politiske og praktiske spørsmål Gjennom ideologiske retninger som

sosialisme, verdikonservatisme, liberalisme blir det temaer som for eksempel stat, sosial rettferdighet, og samfunnsstrukturer i forhold til individ løftet frem og diskutert. (Hareide 2012: 26).

Humanismediskursen befinner seg som sagt ikke på alle samfunnsfeltene og kan dermed ikke svare på spørsmål som angår religion eller politikk (Hareide 2012: 25). Denne avgrensningen av hva humanisme omfatter viser ikke nødvendigvis en svakhet ved den. Grensesettingen gir muligheten til at det enkelte individet kan velge sin egen humanismevariant. Med andre ord kan man gjennom en frivillig og selvstendig overbevisning velge å kombinere sin humanisme til et spesifikt religiøst eller politisk standpunkt. Man kan «binde» sin egen humanisme til noe annet i de to andre feltene, for eksempel kristen-, islamsk-, ateistisk-, sosialistisk-humanisme og mange andre varianter. Dermed er all humanisme ifølge Hareide en «bindestrek-humanisme» (Hareide 2012: 27). Resultatet av en slik tilnærming til humanismetenkningen er at man åpner for et større mangfold av humanistiske varianter. Samtidig som det finnes ulike kombinasjoner, er det også noen likhetstrekk mellom alle som gjør dem humanistiske. Fellesgrunnlaget for de ulike variantene er at de setter verdier som menneskeverd, den gyldne regel, dannelse, demokrati, den frie tanke og dialog fremst og over alt annet (Hareide 2012: 11). Disse verdiene forblir deres grunnleggende målestokk som veier mest og som kan ikke la seg krenke av andre ideologier og ismer.

På den ene siden er bindestrek-humanisme begrenset til et samfunnsfelt, nemlig verdienes-mellomnivå. Den kan dermed ikke besvare alene eksistensielle og politiske spørsmål. På den andre siden er den universell og overgripende - ved at den åpner for å inkludere et mangfold av forskjellige religiøse og ikke-religiøse, politiske og moralske retninger - og kan ses på som et felles mål for dem (Hareide 2012: 27). Jeg kommer tilbake, i kapittel 7, til hvordan bindestrek-humanisme kan hjelpe oss til å inkludere Shariatis ideer innenfor vestlig humanisme. Dette vil vi igjen se som et nyttig skritt i forhold til utviklingen av en islamsk hverdagshumanisme som muslimer i Norge kan ta utgangspunkt i.

#### **4.1.2 Humanisme i islamsk tenkning**

Jeg ønsker i denne dele av teksten å belyse hvordan islamsk tenkning posisjonerer seg i forhold til vestlig humanisme og dets ideer. Dette vil være viktig for å kunne vite hvor Shariatis ideer om mennesket er plassert i denne diskursen, og løfte frem likheter og forskjeller mellom de ulike ideene. Jeg kommer til å vise til hvordan Shariati deler flere

humanistiske ideer som finnes fra før hos tidligere muslimske filosofer, tenkere og teologer. Dette kan også være med å vise at humanistiske ideer har til ulik tid vært en viktig del av den islamske tenkningen på tvers av retningslinjer innfor islam og geografiske områder islam har vært gjeldende i.

Humanisme er som jeg har vist, ikke uløselig knyttet til et spesifikt livssyn og kan forstås på ulike måter ettersom hva slags tilnærming til livssyn, politikk og moral som bindes til den. Når det er sagt, hvordan forstås og defineres begrepet humanisme innenfor islamsk tenkning? Hvordan ser en islamsk tilnærming til humanisme ut? Ser vi på tradisjonelle muslimske lærde og moderne – spesielt Shariati - vil vi ikke finne begrepet «humanisme» brukt i like stor grad som hos kristne og vestlige teologer og filosofer. Dette skyldes at begrepet oppsto i en vestlig kontekst, hvor spesielt kristendommen hadde sitt fotfeste (Hareide 2012: 92). Imidlertid er kunnskap rundt mennesket og dets posisjon i forhold til kosmos og Gud, samt synet på den «andre», et velkjent og mye mer undersøkt tema av muslimske tenkere gjennom både den islamske historien og i moderne sammenheng. Temaet har en sentral posisjon innenfor islamsk filosofi, etikk og mystikk. Rent begrepsmessig kan humanisme tolkes i samsvar med arabiske ordet «insanaoia/insanie»<sup>16</sup> (det menneskelige) eller «asalat al-insan» (menneskets ekthet) (Shariati 2007a: 10). Begrepet er relativt nytt i arabisk sammenheng og det finnes derfor flere begreper som brukes om humanisme-begrepet.

Siden profeten Muhammeds død (632) og videre i historien under utviklingen av «Visdommens hus» i Bagdad (årstall) og frem til den moderne tid, har filosofi vært en av de mest omdiskutert tematikkene innen islamsk tenkning. Muslimske lærde og filosofer har vært uenige om filosofi skal bygge på guddommelige åpenbaringer eller om menneskets fornuft og fri vilje er tilstrekkelige verktøy (Hareide 2012: 93). En av de tidligste og viktigste muslimske filosofene er Abdu Nasr Al-Farabi (875-950). Han var blant dem som vektla menneskets fornuft i teologiske og moralske spørsmål (Tjønneland 2017). Han var særlig opptatt av forholdet mellom Guds rolle som veileder for menneskets utvikling mot fullkommenhet (kalama), og makten mennesket har gjennom sin fornuft og frie vilje til å velge mellom gode og onde handlinger (Daiber 2013: 297). Gjennom fornuftens- og den frie viljens kraft kan mennesket nå det guddommelige og bli ett med den. Gjennom denne utviklingen er mennesket

---

<sup>16</sup> Ordrett blir de arabiske ordene insanie og insanaoia oversatt som det *menneskelige*. Shariati bruker begrepet «omanism» som en persisk oversettelse av humanisme-begrepet. I den arabisk oversatte boka «mennesket og islam», blir samme ord brukt, og ikke det riktige arabiske begrepet for humanisme, nemlig insanaoia eller insanie (Shariati 2007a: 10).

også på søken etter attributtene ved humanisme (*insania*) som er like gjeldene uavhengig av etnisitet og livssynstilhørighet (Daiber 2013: 298).

En annen kjent muslimsk filosof, som har fått kallenavnet «arabernes filosof» (*faylasof al-arab*), er Yaquub in Ishaq Al-Kindi (801-873). Al-Kindis filosofiske tilnærming var i stor grad preget av nyplatonisme. Han ønsket blant annet å utvide forståelsen rundt de universelle egenskapene til primærvitenskap (*al-ulum al-awali*), der han i større grad rekonstruerte og fokuserte på «vitenskap om mennesket» (*al-ulum al-insaniya*) fordi det er fellesgrunnet for menneskeheten. Bevisstheten rundt menneskehet posisjon og dets iboende verdi, dannet grunnlaget for Al-Kindis tenkning rundt en fredelig sameksistens av mennesker på tvers av etniske og religiøse forskjeller (Daiber 2013: 299). Går vi enda dypere i teorien hans om blant annet likestilling av mennesker utfra et medmenneskelighetsperspektiv, vil vi finne flere likheter mellom hans tilnærming og moderne grunnverdier i vestlig humanisme.

Selv om vi kan trekke flere likheter i synet på mennesket hos muslimske tenkere og vestlig humanisme, finner vi også et kritisk perspektiv fra muslimske tenkere på livssynshumanisme. Blant muslimsk kritikerne i moderne tid finner vi den velkjente iranske filosofen og religionsstifteren Sayed Hossein Nasr. Ifølge ham har vestlige sekulære tenkere, deriblant livssynshumanister, et reduktivt menneskesyn når de neglisjerer religionen og det gudommelige. I sin verk «*The Heart of Islam. Endruing Values for Humanity* (årtall) kritiserer Nasr det vestlige sekulære menneskesynet, som ifølge ham snakker om menneskerettigheter og ser på det som en av humanismens hovedpilar, men har glemte mennesket *ansvaret*. Nasr mener religiøs tenkning ser på menneskets karakter som noe hellig og gir den verdien den fortjener. Gjennom skapelsesberetningen i kristendommen, jødedommen og islam, blir mennesket gitt en gudommelig ånd. Denne ånden binder mennesket til Gud og skaper en relasjon bygd på ansvar og rettigheter (Nasr 2002: 184). Samtidig er menneskets ansvar ikke kun forbeholdt Guds tilbedelse og adlydes, men også ansvar overfor seg selv, andre medmennesker og alt som eksisterer (Nasr 2002: 186). I motsetning til skapelsesberetningen, argumenterer den sekulære tenkningen om at mennesket er et tilfeldig og blindt resultat av naturens utvikling. Nasr argumenterer for at dette synet fratår menneskets helligdom og verdi. Hvor er da grunnlaget for å kreve menneskerettigheter når mennesket mister de menneskelige egenskapene gjennom å bli tillegget karakterer som er determinerende? Videre tilføyer han at de sekulæres påstand om at de ivaretar mennesket iboende verdi gjennom å neglisjere religionen, ikke er noe annet enn et følelsesladet uttrykk og intellektuelt meningsløst (Nasr 2002: 184).

Menneskets ekthet (asalat al-insan) er et velldiskutert tema i Shariatis verk. Gjennom hans presentasjon av hva menneskesynet er i islam, kritiserer Shariati vestlig ideologier på hans tid – først og fremst marxismen - hvor han mener at de går imot deres egne mål om å ivareta menneskeverdet og humanistiske verdier. Shariatis menneskesyn tar utgangspunkt i det Hareide karakteriserer som «religiøs-humanisme». Det er en variant av humanisme hvor troen på gud ikke blir sett på som motstridende ide til humanismens kjerneverdier (Hareide 2012: 27).

I følge Shariati er humanisme troen på mennesket med egenskapene fri vilje, bevissthet og kreativitet (Shariati 2007a: 152). Mennesket blir sett på som det fremste av Guds skapelse. Det er skapt av to komponenter, nemlig leire og guds ånd. Gjennom fri vilje kan den velge å danne seg selv og utvikle seg til å bli som guds ånd, eller synke til lavere nivå og bli lik den verdiløse leiren (Shariati 2007a: 25-26). Menneskets frie vilje følger med seg et ansvar overfor seg selv og andre. Dets ansvar overfor seg selv er å danne seg til å bli «menneskelig» (insan). Ansvaret overfor andre går ut på å tilegne seg kunnskap om ting mennesket omgås og komme med kreative forslag til hvordan samfunnsutfordringer kan løses. Mennesket har derfor et individuelt og kollektivt ansvar som begge er viktige å opprettholde. For å nå dette målet om utvikling av selvet og samfunnet må man ha riktig verktøy. Shariati mener at den sanne ideologien (aqida) kan være verktøyet som hjelper til å løse utfordringene i livet. Valg av denne sanne ideologien, som er til fordel for samfunnets utvikling, er også et ansvar mennesket har på seg. Å handle i samsvar med dette ansvaret er derfor å leve i tråd med og handle etter en av humanismens viktigste pilarer.

## **4.2 Shariatis dualistiske menneskeforståelse**

For å gå nærmere inn på Shariatis forståelse av mennesket, er det først og fremst viktig å referer tilbake til og drøfte i bredere perspektiv hans dualistiske menneskeforståelse. Gjennom Shariatis verk kan vi se at han var opptatt av menneskesynet i islam og ønsket å undersøke det i lys av Koranens kontekst. Han mente at Koranen snakker om mennesket med to navn: «basharr» og «insan» (Shariati 2007a: 145). Den biologiske dimensjonen ved mennesket kalles basharr, mens insan er det menneskelige ved et menneske. Men disse to begrepene ønsker Shariati å vise til at alle mennesker blir født med biologiske delen, altså kropp, sanser, lyster og andre egenskaper som karakteriserer mennesket. Basharr er dermed noe man er, i motsetning til insan som er noe man må streve og jobbe seg opp til. Når Koranen bruker basharr-begrepet så taler den om mennesket som en av mange ulike dyrearter som eksisterer

på jorden. Denne biologiske og kroppslige dimensjonen blir studert, forstått og hjulpet til av legen, kjemikeren, fysikeren eller biologen.

Vi finner likheter til Shariatis syn på mennesket som mellom to poler – den biologiske og sjelelige – fra andre historiske tidspunkter i den vestlige verden. Ifølge filosofen Georg Henrik von Wright (1916-2003) kan man i grove trekk dele antikkens forståelse av mennesket i tre: *naturfilosofene* (Demokrit), *sofistene* (Sokrates) og *det ideelle* (Platon). Naturfilosofen Demokrit hadde en materialistisk virkelighetsforståelse, der han mente at mennesket er en funksjon av den materielle natur (Aas 2011: 24). Sofistene med Sokrates på toppen, mente at individets egen fornuft og filosofisk argumentasjon er målestokken for hva som er rett og galt: «mennesket er alle tings målestokk» (Aas 2011: 25). Den tredje gruppen som vi kan trekke likheter til Sharitis ideer fra og som var ledet av Platon, mente at menneskets ytterste mål er den guddommelige sjelen. Ideen om dualisme var dermed sentral her. Mennesket er sammensatt av en ond kropp og en udødelig og «menneskelig» sjel. Platon så på mennesket idealistisk: dets opprinnelse er ikke i materie, men ånd. Menneskets dannelse gikk ut på å finne gud: «Gud er alle ting målestokk» (Aas 2011: 27).

Samtidig ser vi at det ikke er slik at mennesket i den biologiske forstanden alltid blir omtalt i en nedvergende sammenheng i Koranen. I flere sammenhenger kommuniserer profeter gjennom denne termen, og viser at de ikke er noe annet enn det samme som alle andre mennesker, altså består av den samme materielle kroppen. Profeten Muhammed sier i sura 18, vers 110:

*Si: «Jeg er bare et vanlig menneske, som dere. Men meg er åpenbart at Gud er én Gud. Så la dem som håper å møte sin Herre, gjøre det som rett er, og ikke forbinde med sin dyrkelse av Herren noen annen!» (18:110)*

I dette verset taler Gud til profeten Muhammed og ber han om å tale til folket. I talen skal profeten fortelle at han ikke er noe annet enn et vanlig menneske som alle andre mennesker. Vi kan legge merke til at det som har blitt oversatt til «mennesket» i verset, er på arabisk termen *basharr*. Hensikten med at profeten skal tale til folket på denne måte er nemlig for å vise at i bunn og grunn er hele menneskeheten av samme familie, utrustet med en kropp og har samme egenskaper, uavhengig av tro eller guddommeligtilknytning. I Koranen sier profeten Muhammed: «Jeg er kun et menneske (*basharr*) som dere» (Sura 18, vers 110). Begrepet *basharr* brukes her fordi verset taler til hele menneskeheten sett fra dens biologiske dimensjon, altså menneskekroppen og dens naturlige funksjon. Begrepet *insan* blir derimot



brukt i Koranen om menneskets sanne og rene mening, som ingen i naturen er lik eller kan defineres i likhet med. Alle mennesker er basharr, men ikke insan. Basharr er den tilstanden man er i fra før, mens insan er det man må dannes til gjennom hardt arbeid (Kurzman 1998: 188).

Denne dualistiske tradisjonen som finnes både hos Shariati og andre religiøse-humanister, står i motsetning til livssynshumanismens *monisme*. Monisme bygger på en *naturalistisk* tradisjon, hvor overnaturlige forklaringer – Gud, sjelen, paradiset og helvetet, engler og djevlere – blir sett på som mytefortellinger som ikke kan aksepteres i henhold til virkeligheten (Lingås 2002: 121). Teorien har som grunnide om at vitenskapelig etterprøving er den eneste overbevisnings metoden til å forstå ulike fenomener i livet. Religiøse kilder, som ikke bygger på et vitenskapelig og materielt belegg, blir derfor avfeiet som en kilde til viten om verden (Lingås 2002: 122). I moderne tid tar livssynshumanismen med en monistisk tradisjon utgangspunkt i darwinismen som en forklaringsmodell på menneskets essens og utvikling. Mennesket blir sett på som et resultat av naturens evolusjon og en uatskillelig del av naturen, som ikke kan løsrive seg fra den. Menneskets identitet og personlighet er dermed uløselig knyttet til dets materielle kropp. Både menneskets personlighet og kropp er de to elementene som sammen utgjør menneskets helhet (monisme) (ibid.). Kroppslige handlinger som er i tråd med det menneskelige er ifølge monismen det som handles i tråd med menneskets bevissthet og frie vilje. Menneskets bevissthet og frie vilje er også uløselig knyttet til en eksisterende menneskekropp og en fungerende hjerne (Lingås 2002: 123). På denne måten er menneskets egenskaper avhengig av naturen.

### **4.3 Shariatis humanistiske tilnærming til Koranen og livssynshumanismens kritikk**

«Jeg vil sette en representant på jorden» (Koranen 2:30)

I tillegg til den dualistiske menneskeforståelsen som ifølge Shariati er Koranens menneskesyn, vektlegger Koranens beskrivelse mennesket som Guds representant (khalifa) og den beste skapningen. Begrepet khalifa blir oversatt til «leder, stedfortreder, stattholder, forvalter og representant». Det har vært ulike tolkning av hva begrepet i det hele tatt innebærer. Noen bruker det om at Gud ønsker å omtale noen utvalgte mennesket som hans representanter, for eksempel profeter og andre gudsnære. Mens andre fortolker det til å gjelde

hvert enkelt menneske på jorden (Ende og Brunner 2001: 344). Uavhengig av disse uenighetene i forståelse av konseptet khalifa, er det enighet om at verset snakker først og fremst om Adam og at han er det første mennesket. Mennesket i sin helhet blir omtalt som den med høyest posisjonen i forhold til andre skapninger både i dette verset og i andre vers:

«Vi ville betro tillitspakten til himlene og jorden og fjellene, men de vegret seg for å bære den, og vek tilbake. Men mennesket tok den på seg.» (Koranen 33:72)

Verset viser at Guds tillitspakt (*amana*) ikke var egnet å bli båret av noen andre skapninger enn mennesket selv. Dette betyr at mennesket er Guds khalifa og den som bærer hans tillitspakt. Men hva innebærer denne pakten? Shariati referer til Jalal al-Din al-Rumi sin forklaring og sier seg enig i dette: «*amana* er menneskets vilje og makt». Det er noe som er særegent for mennesket i motsetning til andre skapninger (Shariati 2007a: 22).

Men er mennesker uavhengig av hvilke egenskaper og karakterer de har, eller handlinger dem utfører, regnet som Guds representanter? Shariati hevder at mennesket når posisjonen *khilfa*, kun gjennom å *danne seg til menneskelighet* ved å delta i Guds *amana*, det vil si tillitspakten. Mennesket må derfor leve opp til å opprettholde denne pakten med Gud, gjennom å styrke vilje og makt egenskapen og bruke det til fordel for menneskeheten. Disse egenskapene skal kun søke et mål, som er ofring av egne lyster for at den «andre» skal kunne få leve et verdig liv.

For å danne en dypere forståelse til hva mennesket er og dets posisjon i islam, mener Shariati at det krever mer vektlegging og dypere analyse av skapelsesberetningen i Koranen. I følge Shariati, består mennesket som sagt av to paradoksale dimensjoner. Den ene dimensjonen er «verdiløst, råttent og stinkende» og det finnes ikke noe annet mer foraktelig og avskyelig enn den (Shariati 2007b: 25). Her omtales mennesket som kun en materiell kropp, skapt av leire. Shariati peker på blant annet to vers fra Koranen som nevner denne dimensjonen: «Han skapte mennesket av leire, som pottemakeren» (Koranen 55:14), og «Vi skapte mennesket av fuktig leire.» (Koranen 15:26). Den andre dimensjonen som mennesket består av, ifølge Shariati, det mest hellige og høyverdige som eksisterer. Det er den guddommelige dimensjonen, som består av Guds innblåste ånd i menneske. Med Gud-begrepet menes ikke Gud i seg selv eller hans essens, men heller en metaforisk forestilling om det hellige (Shariati 2007b: 26).

Dette menneskesynet som Shariati presenterer gjennom en humanistisk tilnærming til Koranen, viser at mennesket sett fra et perspektiv består av stinkende og verdiløs leire, og fra

et annet perspektiv som bærende av Guds ånd som han blåste inn i Adam. Disse to ytterpolene – leiren og Guds ånd – representerer to ulike retninger mennesket kan velge å bevege seg mot. I tråd med Guds tillitspakt (amana) som innebærer at mennesket har vilje og makt, kan man på den ene siden enten tjene kun sin materielle del og dermed bevege seg mot leire-dimensjonen. På den andre siden kan en streve seg frem til å bli Guds khalifa, og på den måten dra nytte av pakten man har blitt tildelt. Shariati ser på religion som det verktøyet som viser mennesket veien mot den fullkomne guddommelige dimensjonen. Det er kompasset som veileder mennesket i en reise fra leire-polen til den guddommelige polen, som er menneskets ytterste mål. Mennesket danning til menneskelighet skjer kun gjennom denne reisen (Shariati 2007b: 27).

For å utforme en nærmere forståelse til hva denne reisen mot Gud innebærer, ser Shariati på vers 156 i sura 2 i Koranen: «Inna lillah wa inna ilehi rajioon», som oversettes til: «Fra gud er vi, og til han vender vi tilbake». Shariati fortolker «... til han vender vi tilbake» (Ilehi rajioon) som at mennesket tar utgangspunkt i og vektlegger den guddommelige delen ved seg, og på denne måte vender tilbake til Gud og utvikler seg i retning mot fullkommenhet (Shariati 2007a: 151). Denne utviklingen mot Gud må ikke forstås slik at Gud er en endestasjon som mennesket når, og på denne måten fullfører sitt oppdrag i livet. Gud har ikke en ende fordi han er ubegrenset i tid og rom, og står derfor ikke på et bestemt sted. Betegnelsen «til han» refererer derfor til en grenseløs utvikling mot et ubegrenset mål. Den bevegelsen mennesket som basharr foretar er dermed en evigvarende utvikling mot menneskelighet som ikke tar slutt. Men det må ikke forstås slik at målet er umulig å oppnå fordi målet er Gud er Gud er ubegrenset. Det er utviklingen i seg selv som karakteriserer mennesket (insan) fra alt annet i kosmos (Shariati 2007a: 152).

Denne forståelsen har blitt kritisert for å nedgradere mennesket til noe som søker et eksternt mål utenfor seg selv, og dermed ikke sette mennesket i sentrum. Humanisme, hevder livssynshumanismer, er å sette mennesket selv som sitt eget mål. I den norske sosionomen Lars Gunnar Lingås bok «Skape en himmel her. Humanisme og andre verdslige livssyn» (2002), adresserer han hvordan ulike livssyn forholder seg til et antroposentrisk menneskesyn. Lingås som også var en tidligere generalsekretær i Human etisk forbund (1993-1997) mente at religioner gir mennesket en sekundert posisjon og bygger på en ideologi der gud er i sentrum. De religionene som har et antroposentrisk menneskesyn, begrunner det ofte med at Gud skapte mennesket i hans bilde eller som et opphøyet vesen. Humanisme, slik han ser den, klarer derimot å sette mennesket i sentrum ved å begrunne sin antroposentrisme utfra en medmenneskelighet (Lingås 2002: 11).

I motsetning til Lingås, var en av grunnleggerne til Human-Etisk Forbund, Johan Hovstad, mer positiv til det humanistiske potensialet i religionene. I stiftingsåret til HEF (1956), uttrykte Hovstad at han kunne godt tenke seg «at liberale representanter for hver av de høyre religionene kunne kjenne seg hjemme i Human-Etisk forbund». Han mente også at både religiøse og ikke-religiøse humanister kunne samarbeide og «gjøre sitt til å humanisere etikken i de forskjellige religionssamfunn». Likevel var han ikke like positiv til alle religiøse grupper. I en artikkel fra 1950 skriver Hovstad at han er usikker på om den islamske etikken kan la seg humanisere. Han var spesielt kritisk til måten islam hadde «smelta sammen hermannshug (soldatånd) og religiøs fanatisme» på. (Leirvik 2019: 170).

I Norge finnes det et forbund som tar til seg livssynshumanistisk som sin grunnleggende ideologi. Human-Etisk forbund (HEF) er det norske livssynssamfunn som fronter et ateistisk eller agnostisk syn på livet, samt har som mål å arbeide for en livssynsnøytral stat og et pluralistisk samfunn bygd på humanistiske verdier (Svendsen 2019). Hva dette innebærer kan vi lese ut av deres beskrivelse om humanisme. I følge HEF er humanisme bygd på åtte punkter som er: demokrati, ansvar, evolusjon, vitenskapelig metode, kritisk tenkning, ytringsfrihet, respekt og skape mening. Verdien respekt er viktig å opprettholde «for andre menneskers livssynsvalg», selv om «humanismen er uten forestillinger om guder eller andre overnaturlige makter» understreker HEF (human 2018). HEF representerer derfor en ikke-religiøs humanisme.

## 4.4 Menneskets egenskaper

Shariatis humanistiske tilnærming når det gjelder menneskets egenskaper argumenterer for at mennesket har tre hovedegenskaper som skiller det fra all skapelse i kosmos. Disse tre egenskapene er *bevissthet*, *frivillige* og *kreativitet*. En som er bevisst, tar selvstendige valg i tråd med sin frie vilje og klarer å være kreativ i sine handlinger og løsninger av ulike problematikker, vil oppnå nivået *insan* (Shariati 2007a: 152).

*Bevissthet* er en essensiell evne hos mennesket som gjør det informert om og oppmerksom på ting som angår mennesket selv. Mennesket kan være bevisst om alt annet rundt seg, og om seg selv. Å være bevisst om seg selv innebærer å kjenne sin egen essens og naturtilstand, samt forholdet mennesket har til alt annet i verden. Biologer, kjemikere og fysikere har på sin side forklart og kommer nærmere og nærmere til virkeligheten bak menneskets essens fra et materialistisk perspektiv. I følge Shariati har Islam kommet med svar og forklaringer til hva menneskets essens er ut fra et sjelelig perspektiv. Å være bevisst om

det som er rundt mennesket, gir muligheten til at urett kan avsløres og motarbeides, og at rett blir etablert og opprettholdt (Shariati 2007a: 156).

*Fri vilje* gir mennesket makt til å være rebelsk og ulydig overfor naturens grenser, og sine materielle og immaterielle behov. I motsetning til fri vilje som mennesker har, er dyr karakterisert ved at de er determinert av deres instinktive lyster. Shariati bruker om dyr betegnelse «programmerte maskiner», fordi de følger fast alle de naturlige grensene og har ikke makten til å vike fra dem. (ibid.). Menneskets frie vilje muliggjør ulydighet i forhold til hvordan våre lyster navigerer oss til å handle. Eksempelvis inntreder den frie viljen makt i det et individ ønsker å faste og dermed stå imot sine behov om å spise seg mett, eller velge å drive med askese og avholde seg fra seksuell aktivitet (Shariati 2007a: 157). Ser vi på menneskets egenskap til å handle frivillig, vil vi ikke alltid finne en konsensus gjennom historien om dette. Eksempelvis kildret den greske antikkens store diktere Aiskylos, Sofokles og Evripides (400-tallet f.Kr) mennesket som et offer og resultat av skjebnens makt. De mente at menneskers handlinger er forutbestemt av skjebnen. Dermed kan en handling forekomme uten egen vilje og viten om den. Konsekvensene av handlingene – som kan være skyld og straff – er videre også skjebnebestemt (Aas 2011: 21). Samtidig finner vi myter fra antikken om starten på menneskets autonomi. Fortellingen om titanen Promethevs som trosser skjebnens makt, og stjeler ilden (kulturen) fra gudene for å gi den til menneskene, har blitt lest som introduksjon til fortellingen om det autonome subjekt<sup>17</sup>. Promethevs har videre blitt sett på som den første humanist. Aas mener at den gammelgreske antikkens ideal om «mennesket i sentrum» ikke gikk ut på å trosse verdensordenen, men heller å innta sin plass i den (Aas 2011: 22). Ifølge filosofen Werner Jaeger (1888-1961) var den greske antikken en sivilisert tidsepoke som satt mennesket i sentrum og bygde på en humanistisk ide. Mennesket skulle dannes til menneskelighet, som betydde å være ideell – et sosialt vesen - og ikke individuell. Dannelse var det som skulle gi mennesket rett form og forme dets egenskaper etter det idealmennesket (Aas 2011: 23).

I tillegg til bevissthet og fri vilje er mennesket også karakteriserte med en medfødt evne til å være *aktiv*. Gjennom kreativitet kan nye produkter skapes ettersom menneskets

---

<sup>17</sup> Autonomi kommer av det greske auto, selv og nomos- norm eller lov: autonomi betyr selvlovgivning (Filosofileksikonet 1988). Det autonome subjekt har blitt forstått som selvbestemmelse (Nortvedt 2006). Ideen spilte en sentral rolle i Kants moralfilosofi. Han mente at mennesket skaper virkeligheten gjennom sin egen fornuft (Vetlesen 2007). I et pedagogisk perspektiv har autonomi blitt sett på som målet for utdanning. Noen har også sett på idealene autonomi og utdanning som noe så sammenvevd, at autonomi er implisitt i idealet for utdanning (Reindal 1998).

etterspørsel og ønsker overgår naturens tilbud og grenser. Den etterspørselen kommer fra menneskets stadige behov til utvikling og nytenkning (Shariati 2007a: 158). For eksempel hadde mennesket et ønske om å fly, noe som naturen ikke kunne tilby mennesket. Den kreative evnen aktiviseres dermed i slike tilfeller for å finne løsninger. I dette eksemplet resulterte bevissthet, fri vilje og kreativitet til en teknologisk utvikling der maskiner ble produsert sånn at det ble tilrettelagt for at mennesket kunne fly. Vår kreativitet har kommet med oppfinnelser som vår hverdag er avhengig av i dag. Noen av dem er hvordan dampkraft, vannkraft, olje og gass brukes for produksjon og i en generell forstand for å kontrollere naturen til våre egne fordeler (Shariati 2007a: 159).

En viktig del av den kreative evnen vår og som også kan betegnes som det «vakre» er vår evne til å skape *kunst*. Kreativitet muliggjør oppfinnelser og produksjon av nødvendige gjenstander og hjelpeapparater for menneskets hverdag. Nye oppfinnelser er i virkeligheten en reproduksjon av eksisterende konsept i naturen som nå brukes til menneskets fordel. Eksempelvis kom ideen om å fly gjennom observasjon av dyr som fra naturen har egenskapen å fly. I motsetning til dette er *kunstevnen* det verktøy som brukes for å produsere det som ikke finnes fra før i naturen. Det er å sette sammen ulike fragmenter av forskjellige ting til en ny og meningsbærende gjenstand. Gjenstanden kan enten være en måte å kommunisere følelser, meninger eller ideologier på, som vi gjør i malerier eller musikk. Det kan også være praktiske gjenstander som hjelper mennesker med å utføre et arbeid eller dekke et behov. Her må kunstbegrepet forstås i bredt perspektiv, altså som en iboende evne hos alle mennesker, og ikke som noe kun en elite «kunstnere» har. Alle evner kan selvsagt utvikles og brukes i større grad gjennom øvelse og selvrefleksjon. Å handle etter de iboende frie, bevisste og kreative evnene som eksisterer i mennesket blir dermed menneskets dannelse til menneskelighet.

I følge Shariati er bevissthet, fri vilje og kreativitet det som også karakteriserer Gud (Shariati 2007a: 160). Gjennom å ta i bruk disse guddommelige egenskapene vil mennesket gjenspeile det guddommelige og være en representant for Gud for hele skapelsen. Handlinger som er i tråd med disse guddommelige egenskapene, vil være en bevegelse mot insanposisjonen (Shariati 2007a: 145). Å avstå fra å handle ved hjelp av disse egenskapene vil dermed resultere i at man at man forblir på sin basharr-posisjon, som er det primære nivået for all mennesker og som gjenspeiler kun det materielle, kroppslige og leireaktige perspektivet. Mens basharr kan sammenliknes med determinerte og ufornuftige dyr som beskrives som slaver av deres egne lyster og som «programmerte maskiner», blir insan likestilt med Gud og gitt en hellig og ren posisjon (Shariati 2007a: 157). Det som skiller fornuft, fri vilje og kreativitet som mennesker har fra Guds egenskaper, er at de menneskelige egenskapene kun

er en refleksjon av de guddommelige egenskapene. Menneskets bevissthet er begrenset, mens Gud har ubegrenset bevissthet. Han er bevisst om fortid, nå og fremtid på en fullkommen måte. Menneskets frivilje er «begrenset» av andre faktorer, mens Gud har absolutt frivilje. Menneskets kreativitet er også begrenset og kan ikke produsere på likt nivå som Guds. For eksempel har den beste teknologien ikke klart å produsere et så perfekt dyr som en flue, eller andre skapninger. Egenskapene hos mennesker er dermed begrenset og kun en gjenspeiling av de guddommelige egenskapene som er ubegrenset. Guds handlinger er i en absolutt forstand, mens menneskers handlinger er relativt til de begrensede egenskapene deres (Shariati 2007a: 161).

## 4.5 Mennesket utvikling mot fullkommenhet

Menneskets utvikling møter daglig på ulike hindringer. For å kunne fortsette reisen videre mot fullkommenhet, er vi nødt til å forstå hva disse hindringene er og hvordan vi kan bryte ut av dem. Å finne svaret på disse problemstillingene i livet, vil ikke automatisk kvalifisere til at en når fullkommenhet. Shariati påpeker at de lærde ikke alltid er de fullkomne som har klart å løsrive seg fra alle fengslene som finnes i livet. Det er ikke alltid de som er best på moral og ofrer sin materielle nytelse for andres velvære. Det krever andre karakterer og styrker, som må til for å oppnå fullkommenhet og handle i tråd med det.

### 4.5.1 De determinerende kreftene

Shariati presenterer gjennom sin forskning fire determinerende krefter i verden som hindrer mennesket som *basharr* fra å bli et fullkomment menneske, altså *insan*. Disse kreftene kaller han for fengsler som stanser det bevisste, frie og kreative mennesket fra sin utvikling (Shariati 2007a: 144). De fire determinerende kreftene er ifølge Shariati den *naturalistiske*-, *historiske*-, *sosiologiske*- og *sjelelige* determinismen (Shariati 2007a: 174). Menneskets løsriving fra disse fire fengslene ender i dannelse av mennesket til sin sanne og fullkomne posisjon. Jeg kommer til å drøfte kun den naturalistiske- og sjelelige determinismen, fordi den er knyttet til den vestlige humanismens syn på mennesket og den «andre».

#### Den naturalistiske determinismen

I følge Shariati fremstiller den *naturalistiske*-tradisjonen mennesket som et ufrivillig, ubevist og ufornuftig vesen. Mennesket blir sett på som et av de naturlige kreftenes resultater over tid. Fenomenet mennesket gjennomgår på lik linje med andre dyr en evolusjonistisk utvikling og

tilpasning til de naturlige omgivelsene. Det som derimot skiller mennesket fra andre levende vesener ifølge teorien, er at mennesket har et større potensial til kognitiv utvikling. Denne utviklingen fører også med seg flere vitenskapelige og teknologiske oppfinnelser. Derfor er mennesket fra et perspektiv på lik linje med dyr, men fra et annet perspektiv dominerende med sin kunnskap og potensial over all eksistens (Shariati 2007a: 163). Shariati er enig med denne teorien når den mener at mennesket er bedre utviklet på det kognitive og kunnskapsmessige planet. Samtidig kritiserer han teoriens perspektiv om at mennesket er et resultat av naturens determinerende krefter. I følge Shariati er skapelsen av mennesket unikt og enestående i sin form, sammenlignet med alt annet som eksisterer. I motsetning til alt annet, så kommer menneskets eksistens (wojod) før dets essens eller grense (mahya<sup>18</sup>). For å illustrere dette bruker Shariati et eksempel om forholdet mellom en stol og en snekker som står bak skapelsen av den stolen. Før snekkeren går til verks for å lage denne stolen, så finnes det et konsept om denne stolen i hodet til snekker før stolen eksisterer der ute i den virkelige verden. (Shariati 2007a: 164). I motsetning til snekkeren og stolen, er skapelsen av mennesket unikt ved at konseptet om mennesket kommer etter dets skapelse. Menneskets essens og grense er noe uklart og uforstått, noe som er beundringsverdig og dypt. Shariati går så langt som å hevde at selv etter at mennesket begynte å eksistere, så kan vi fortsatt ikke forstå dets fulle mening. Derfor har filosofer, humanister, vitenskapsfolk og religiøse personligheter gjennom historien reflektert rundt og tenkt på *hva er mennesket* (Shariati 2007a: 165).

Forholdet mellom mennesket og natur fra Shariatis perspektiv er også preget av to hoveddeler som menneskets utvikling i livet går frem mot. Den først er en *sirkulær bevegelse* (kaynona), og karakteriseres ved at den er en stabil og determinert bevegelse. Mennesket – som basharr - på lik linje med alt annet som eksisterer, har denne bevegelsen fra et kroppslig og naturalistisk perspektiv. Mennesket blir født, lever sin normale og faste livsperiode, og ender med å dø. Så blir et nytt mennesket født og ender med døden etter en viss periode. Og slik går sirkelen sin vei uten stopp. Unntaket for denne determinerte og sirkulære bevegelser er mennesket som insan, eller det åndelige mennesket. Til tross for at kroppen er determinert til å vokse og dø ut, lever ånden i en frivillig og *lineær bevegelse* (sairorah). Den lineære bevegelsen fører mennesket fra bunnen av eksistensen, leiren, til fullkommenhet og det perfekte mennesket som er en refleksjon av det guddommelige.

---

<sup>18</sup> Begrepet «mahya» kommer fra det arabiske språket og betyr «det den er». Mahya-begrepet brukes i filosofi og spesielt i islamsk-filosofi som en betegnelse på den åndelige og kroppslige grensen til mennesket. Mahya utgjør det som karakteriserer det enkelte individet og skiller det fra alle andre mennesker.



Det determinerende mennesket, fra sitt kroppslige perspektiv, har makt til å bli et fritt handlende menneske. Dette skjer gjennom en indre kamp hver og en må ta. Gjennom å aktivt gjøre seg kjent med og ta i bruk de menneskelige egenskapene, bevissthet, fri vilje og kreativitet, kan mennesket klare å bryte ut av ens sirkulær bevegelse, kaynona, og utvikle seg gjennom en lineær bevegelse, sairarah, mot fullkommenhet. (Shariati 2007a: 147). At en blir fratatt sin frie vilje til å ta egne valg og utvikle seg på egen hånd, blir beskrevet av Shariati som å frata «det menneskelige» ved mennesket. Shariati kritiserer derfor den naturalistiske tradisjonen og anklager den for å redusere mennesket til et determinert vesen. Det vil si at mennesket er fengslet av dets sirkulære bevegelse, kaynona, som igjen er overstyrt av naturens grenser (Shariati 2007a: 166).

De naturlige kreftene kan være fengslende for mennesket, men er ifølge Shairati ikke kommet for å bli. Blant de iboende menneskelige karakterene er nemlig ønsket om å løsrive seg fra de naturlige vanene, og dermed utvikle seg til nivåer utenfor naturens grenser. Mennesket som guds representant, og dermed en manifestasjon av hans handlinger på jorden, har en iboende følelse om at det er noe større enn den fysiske verden. Følelsen av at mennesket er fremmed i denne verden, og at man tilhører en annen verden av en mer edel status, gjør at ønsket om løsrivelse fra naturens grenser forbli en del av menneskets natur.

Løsrivelsen fra den fysiske verden og søken etter det åndelige kommer fra menneskets beundring rundt dets eksistens. Det er også noe erkjennelsesfilosofer gjennom historien har reflektert rundt. Hvor kom mennesket fra, hva er dets oppgave i live og hva skjer etter døden? Både allmenn mennesker og filosofer reflekterer og tenker i løpet av deres liv på ulike eksistensielle spørsmål. Filosofen Descartes var mest kjent for sine tanker rundt menneskets forhold til verden, og om våre oppfatninger av verden er noe annet enn hva den virkelige verden er (Stigen 2020). Shariati mener at mennesket har evne til å oppfatte den virkelige verden, fordi Gud har utstyrt mennesket med de beste evnene til å virkeliggjøre sannheten. Det er derfor mennesket stadig er på søken etter noe større en naturen. Noe som når dets nivå og posisjon, med samme egenskaper som det har. Mennesket er derfor alltid på søken etter det guddommelige, fordi dets egenskaper finnes ingen andre steder enn der (Shariati 2007b: 32-34). Samtidig som mennesket er på søken etter Gud, så er det ikke determinert til å følge denne veien. Shariati har derfor kritisert religiøse meninger som hevder at menneskets skjebne er forutbestemt av Gud, og at godhet og ondskap ikke er noe mennesket kan velge mellom med sin egen frivilje. Shariati argumenterer for at det vil være urettferdig at Gud dømmer oss hvis vi feiler når Han har tvunget oss til å handle ondt (Shariati 2007a: 166).

## 4.5.2 De frigjørende kreftene

Spørsmålet som må løftes frem her nå er hvordan menneske kan frigjøre seg fra disse fengslene som hindrer utviklingen mot menneskelighet? De nevnte determinerende krefter er uten tvil noe som eksisterer i den virkelige verden. Både historien og dagens situasjon er et godt bevis på at mennesker i større eller mindre grad ikke får tatt valg som er upåvirket av andre, eller leve et fult selvstendige liv. Denne begrensningen utgjør ifølge Shariati en undertrykkelse, både direkte og indirekte. Mennesker er i bunn og grunn ikke determinert i sine valg og levemåte. Man er ikke totalt underlagt de fire fengslene uten håp eller mulighet om endring. Det korte svaret på hvordan mennesket kan løsrive seg fra disse fengslene der ute er gjennom å bevege seg mot fullkommenhet. Altså ved å fortale den kroppslige, sirkulær bevegelse, kaynonah tilstanden og søke den åndelige lineær bevegelse, sairarah (Shariati 2007a: 177).

### **Frigjøringen fra naturens fengsel**

Løsningen på den *naturalistiske determinismen* er ifølge Shariati, vitenskap. Kunnskap om naturen og våre grenser knyttet til det kroppslige, danner grunnlaget for forståelsen av naturens determinerende krefter, lovene som styrer naturen og hvordan de påvirker mennesket. Utfra denne kunnskapen kan mennesket danne en ny teknologi og skape nye virkemidler som bidrar med å frigjøre mennesket fra de naturlige kreftene (Shariati 2007a: 179). Eksempelvis var tilgangen på vann før begrenset til noen geografiske områder hvor elver og innsjøer forekom. Det gjorde at mennesker levde rundt områder der det fantes elver, og ørkenområder ble et mindre attraktivt valg av den grunn. I dag ser vi at byer blir bygd i ørkenområder, der det er tilgang på nødvendige fasiliteter og tjenester på lik linje med områder som ikke befinner seg i lignende miljø. Gjennom produksjon og teknologi har mennesker klart å bryte determinerende krefter i naturen og klart å gjøre et byer i ørkener, hav og på fjell.

Et annet eksempel som belyser godt hvordan menneskeheten har klart å bryte ut av det naturlige fengslet, er knyttet til gravitasjonskraften. Det er en av de viktigste kreftene som påvirker alle mennesker, uansett hvor på jorda det befinner seg. Tidligere filosofer og vitenskapsmenn var opptatt av den kraften og prøvde å bryte den med alle midler. Naturforskere og andre vitenskapsmenn var opptatt av hvordan denne kraften virket begrensende for menneskets bevegelse på jordas overflate kontra noen dyrearter som kunne fly. Ikke nok med det, så ønsker noen å se hva som er utenfor jordas grense. I dag er denne kraften ikke like dominerende overfor oss, i den forstand at vi bryter dens tidligere

begrensning hvert sekund når et fly tar av og frakter mennesker over skyene fra et sted til et annet. I en generell forstand har mennesket gjennom tilegnelse av informasjonen der ute og utvikling av avansert vitenskap om de naturlige utfordringene, klart å løsrive seg fra naturens determinerende krefter gjennom en løsningsorientert teknologisk utvikling. (Shariati 2007a: 178).

I korte trekk skjer menneskets frigjørelse fra naturens fengsel gjennom vitenskapelig kunnskap. Den teoretiske kunnskapen iverksettes gjennom vår kreative evne til å finne hva vi trenger og som ikke finnes ute i naturen fra før. Ved å kombinere kreativitet og kunnskap, klarer vi å produsere nye teknologiske hjelpemidler som åpner muligheten for å bryte med de determinerende kreftene i naturen. (Shariati 2007a: 180)

### **Frigjøringen fra sjelens fengsel**

Etter at mennesket har klart å frigjøre seg fra naturens-, historiens- og samfunnets fengsel<sup>19</sup>, gjenstår det egoets (nafs) fengsel. Det beskriver Shariati som det sterkeste fengslet, hvor mennesket føler seg svakt og hjelpeløst i forhold til evnen til å frigjøre seg fra det (Shariati 2007a: 185). Årsaken til det, ligger i at de andre fengslene eksisterer utenfor mennesket, mens sjelens fengsel er mennesket selv.

Mennesket er dermed fengsel i seg selv og bevissthet om dette fengslet er ikke like lett å oppnå, sammenlignet med bevissthet rundt materielle og kjennbare variabler.

Gravitasjonskraften er noe alle føler åpenbart, den kan testes enkelt og illustreres med enkle eksempler, som et eple som faller. De tre andre fengslene er også utenfor mennesket.

Historiske hendelser er godt dokumentert og skrevet i fysiske bøker som kan leses og forstås. Det samme gjelder sosiale strukturer, hvor eksempelvis noen mennesker blir undertrykket og møter på flere utfordringer knyttet til deres egenhet i forhold til ulike arbeidsoppgaver, kun på grunn av deres etnisitet, farge, kjønn eller seksualitet. Dette er noe som man på en enkel måte kan påpeke og utkjempe, til tross for at der finnes vanskeligheter. Derimot er egoets fengsel vanskelig å oppdage og gjøre seg bevisst om. Det blir derfor vanskelig å frigjøre seg fra det.

---

<sup>19</sup> Jeg har valgt å ikke gå gjennom den historiske- og sosiologiske (samfunnets) determinismen, samt de verktøy Shariati presenterer som kan frigjøre mennesket fra dem. De to deterministiske kreftene – historien og sosiologien - har like den relevansen i forhold til det jeg tar opp av tematikk i oppgaven, og for min sammenligning av Shariati i forhold til andre vestlige humanistiske skoler, filosofer og teologer som jeg har valgt å drøfte i oppgaven. For å lese mer om historisk- og sosiologisk determinisme, se Shariatis bok «Mennesket og islam» s. 169-172, 174-177 og 181-185.

Som nevnt tidligere er det kunnskap som er middelet for å frigjøre seg fra de tre første fengslene. Når det er sagt så kan ikke kunnskap være verktøyet for å løsrive seg fra sjelens fengsel. Det skyldes at kunnskap ikke lar seg skilles så enkelt fra egoet, og dermed er det en del av det som utgjør sjelens fengsel (Shariati 2007a: 187). Spørsmålet er derfor hvordan man kan være rebelsk overfor sitt ego og frigjøre seg fra dets fengsel, når kunnskap ikke lenger er middelet?

Svaret på spørsmålet kan tenkes å være komplisert, men for Shariati er det klart at det eneste middelet som gjenstår er kjærlighet, *hubb*. Imens den fornuftige kunnskapen som følger logikkens vei har som mål å være nyttemaksimerende for mennesket, har kjærlighet et annet mål, nemlig ofring. Shariati ser dette som en medfødt egenskap som eksisterer i alle menneskers essens, og han beskriver det som en hellig kraft som sprenger menneskets indre. En kraft som starter en indre revolusjon i hvert individ (Shariati 2007a: 191). Der fornuften virker som et verktøy for å finne ut løsninger som gagnar ens selv, er kjærlighetens agenda å endre vår mentalitet til å ofre egne fordeler og nytelser for et høyere mål. Vanligvis har mennesket et ønske om og strever for å leve et godt og behagelig liv. På den annen side finner vi mennesker som har valgt å bli munk og leve under harde kår. Noen munker velger å ofre enda mer, gjennom å helle bensin på seg selv og så tenne på, for å endre til det bedre livene til de undertrykte som ikke ellers har en stemme i samfunnet. Munkens lidelse er et aktivt valg bygd på hans høye bevissthet og en vilje til å kjempe for et høyere mål. Et mål om at andre samfunnsmedlemmer ikke skal lide av sult, urettferdigheter, undertrykkelse og andre elendigheter (Shariati 2007a: 192).

Shariati beskriver derfor kjærlighet som en «ikke- gi-og-ta» relasjon. Det er ikke en forelskelsesrelasjon, der begge partner elsker og krever å bli elsket tilbake for å få dekket egne behov. Den kjærligheten Shariati referer til, handler om å gi og ofre for det målet man står for uten å kreve noe tilbake. Som munken som velger død for seg selv, slik at andre skal kunne leve et verdig liv. Slik som Buddha som ga fra seg kongedømmets posisjon for å reflektere rundt hvordan mennesket skal unngå fattigdom og undertrykkelse i livet. Slik som Laozi som dedikerte sitt liv til å reflektere rundt dypheten av hans opprinnelige natur. Slik som Spartacus som gikk i opprør mot slaveeiere. Som Imam Hussain ibn Ali som ofret seg selv i slaget ved Karbala (680 e.Kr.) for å bekjempe urettferdige regimer som undertrykket de svake i samfunnet (Shariati 1979: 123). Dette nivået av kjærlighet kaller Shariati for «ythar»,

som benevner en situasjon hvor man sette andre foran seg selv<sup>20</sup>, og som kan forstås som *nestekjærlighet*. Nestekjærlighet er å overskride ens egne preferanser og ønsker, og sette andres fordeler fremfor ens egne (Shariati 2007a: 196). Jeg kommer tilbake til hvordan nestekjærlighet står sentralt i Shariatis humanistiske menneskesyn og synet på den «andre».

## **4.7 Shariatis humanistiske ideer sett i lys av vestlig humanisme**

Etter å ha nå drøftet i de tidligere kapitlene, de sentrale ideene til Shariatis humanistiske menneskesyn, hvilket karakterer han gir mennesket, og løsninger for å bli «menneskelig», er det nå viktig å undersøke hvor hans ideer posisjonerer seg i forhold til vestlig humanisme. Jeg ønsker derfor å drøfte spesielt tre epoker før jeg går videre til hans syn på den «andre». Den første historiske epoken er den Greske-antikken, deretter går jeg til middelalderen og tilslutt moderne tid og syne på mennesket og natur.

### **4.7.1 Den greske antikkens filosofer**

Shariati presentasjon av hans menneskesyn i islamsk tenkning, inneholder både likheter og forskjeller til ideene som frontes av et humanismeperspektiv i vestlig sammenheng. På den ene siden kan Shariati leses som en kritiker av et antroposentrisk menneskesyn, og dermed posisjonere seg i motpol til Lingås forståelse av humanisme, i sin livssynshumanistiske form. Denne distinksjonen mellom Shariatis ide og vestlig humanisme, oppstår fordi selv om mennesket, ifølge Shariati, er den beste skapningen, er Gud allikevel i sentrum og ikke mennesket. Gud er i sentrum fordi det er menneskets ytterste mål. Utviklingen mot å bli menneskelig og fullkommen er en vei som peker i retning mot den guddommelige ånden som Gud blåste i mennesket. Verset 156 i sura 2, påpeker den menneskelige utviklingen mot Gud, og at det er en evigvarende reise uten slutt: «Fra Gud er vi, og til han vender vi tilbake». Både i dette verset og i andre vers i Koranen, beskrives Gud som målet og meningen med livet (Shariati 2007a: 151-152).

Går vi lengre tilbake i tid, til den greske antikkens filosofer, ser vi at både Shariati og vestlige humanisme har ideer som stammer fra datiden filosofiske perspektiver. Diskusjonen

---

<sup>20</sup> Begrepet defineres på arabisk som en egenskap hvor man setter den «andre» fremfor seg selv eller prioriterer andre istedenfor seg selv. (Shariati 2007a: 196)

mellom naturfilosofene, sofistene og Platon om menneskets natur og dets relasjon til Gud, er et like aktuelt tema i dag også. Ser vi på likheter og forskjeller mellom datiden og samtiden, kan vi trekke linjer mellom naturfilosofenes menneskesyn med samtidens naturalistiske tradisjon, som Lingås argumenterer, og hvordan begge filosofiene ser på mennesket som en funksjon av den materielle naturen (Aas 2011: 24).

Sofistene, frontet av Sokrates, kan ses i sammenheng med en livssynshumanistisk tankegang. Her er menneskets liv, handlinger og hvilke veier det tar, variabler som er styrt av den individuelle fornuften hos hvert enkelt menneske. Mennesket får sin plass i sentrum av alt, og er dermed målet med livet (Aas 2011: 25). Platon kan ses i sammenheng med Shariatis menneskesyn. Det er noen ulikheter, men av de tre filosofiske retningene fra antikken, er Shariati nærmest Platon. Det benektes ikke at mennesket har en materiell del som det er avhengig av og som begrenser det til tider. Samtidig blir den materielle delen av mennesket sett på som noe verdiløst og forgjengelig. Det er ikke verdiløst i seg selv. Man skal ta vare på seg selv, se bra ut og ikke drive med selv-skading. Men den materielle delen er «skitten» i forhold til det immaterielle. Den immaterielle delen er den guddommelige ånden, det udødelige og menneskelige.

Platons og Shariatis dualistiske menneskesyn går ut på to ting. Den ene at mennesket ikke kun består av en materiell del, men også en åndelig del. Det andre poenget ved deres ide bygger på at sanseverden ikke er det som virkelige eksisterer, men at den kun er en skygge av ideverden. På samme måte som menneskets eksistens forhold til guds eksistens. Det er Gud som eksisterer i virkeligheten og vår eksistens er kun «skyggen» av hans. Bak dette ligger ideen om at Gud og skapelsen er en (fra Ibn al-Arabi, 1165-140), det som kalles for «*wahdat al-wujud*». Det temaet har gjennom historien vært omstridt blant muslimske lærde (John 2020). I følge Shariati er målet med livet å løsrive seg fra den sanselige verden, dens fengsel og all lyster knyttet til den. Videre skal man fokusere på utviklingen mot den åndelige ideverden som er ubegrenset i all godhet til ubegrenset tid. Platons og Shariatis menneskesyn står derfor i motsetning til den naturalistiske tradisjonen og ideen om mennesket som alle tings mål. Deres menneskesyn bygger på ideen om at målet med livet for et menneske er å komme nærmere sin åndelige del og på denne måten dannes til det fullkomne mennesket (Aas 2011: 27) (Shariati 2007a: 160).

## 4.7.2 Menneskesyn i middelalderen

Fra middelalderen (ca. 500-1500-tallet) kan vi også finne noen likheter i forhold til Shariatis syn på mennesket. Tidsepoken kjennetegnes med blant annet kristendommens spredning. Den kristne tradisjonens syn på mennesket har store likheter til Shariatis koranfortolkning av mennesket. Ifølge den jødisk-kristne tradisjonen mennesket forstås fra to perspektiver: som resultat av en gudommelig gnist – Gud skapte mennesket i «sitt bilde» – og fra et opphav i jorda: «Og Herren Gud formet mannen av jord fra marken og blåste livspust inn i hans nese, så mannen ble til en levende skapning» (Aas 2011: 37-38).

Tradisjonen bygger også på Jesus-skikkelsen som kommer til alle mennesker, ikke bare de religiøse, og bryter ned skillene. Det at Jesus er identifisert med Gud, endrer innholdet i setningen «i Guds bilde». Gudsbilledighet er ikke forbeholdt herskerrollen, men ligger heller i menneskeligheten som er underlagt svakhet og hjelpeløshet. Ifølge Aas, flyttet Jesus fokuset fra det religiøse til det humane: «Sabbaten ble til for mennesket, ikke mennesket for sabbaten.» Gode gjerninger skal også ta utgangspunkt i et medmenneskelig aspekt og ikke frelse. Gjennom å feste gjerningene til jorden og ikke himmelen, setter Jesus mennesket i sentrum.

Paulus forkynte også om en universalisering av menneskets status som uavhengig av kvalifikasjoner: «Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne. Dere er alle en i Kristus Jesus.» (Aas 2011: 39). Paulus sin presentasjon av kristendommens nye likeverds forståelse bunner ikke i menneskelig kvalitet, men en de-sentrering av subjektet. Altså er mennesket uavhengig av materielle kvaliteter - svakhet, styrke, sunnhet eller vellykket – er plassert på samme nivå (Aas 2011: 40). Videre bryter Paulus med jødedommen gjennom å forkynne et budskap som ikke lenger er bundet i de jødiske reglene. Mennesket skulle ikke lenger være preget av et «merke» som henviser til en spesifikk tradisjon<sup>21</sup> (Aas 2011: 39).

Likeverdsidealet i den kristne tradisjonen møtte også på klare grenser og var ikke enkelt å opprettholde gjennom historien. Å tilslutte seg den kristne troen innebar et skille med de jødiske og andre kulturene. Med kristendommens spredning og fotfeste i nye verdensdeler, ble den en bidragsyter til å skille ut de «andre»: jøder og muslimer (Aas 2011: 40). I tillegg var kirkefaderen Augustin påvirket av nyplatonismens hierarkiske virkelighetsforståelse. Det

---

<sup>21</sup> Det er spesifikt spise- og omskjæringsforskriftene som Paulus mente at man skulle ta avstand fra. Hedninger – altså ikke-jøder – som skulle konvertere til kristendommen, måtte ikke lenger følge disse jødiske reglene (Aas 2011: 39).

guddommelige var det øverste, og er sjelens mål. Menneskets fullkommenhet var å bli ett med Gud. Lengre ned i hierarkiet var englene, menneskene, dyrene, plantene og til slutt det anorganiske. Mennesket sto midt i kjeden og skulle forene det kroppslige med det åndelige.

Ideen om Gud i sentrum og menneskets mål – slik den fremkommer hos Platons idelære, kristne antikkens teologer og Shariati – står i kontrast til livssynshumanismens antroposentrisme som har mennesket som midtpunkt. Livssynshumanismens menneskesyn forneker ideen om en transcendent skaper som har gitt mennesket en verdifull posisjon i forhold til andre skapninger gjennom å ha tildelt mennesket en fornuft og fri vilje. Menneskets iboende verdi blir argumentert for utfra en ren medmenneskelighet (Lingås 2002: 11). The Cambridge Dictionary of Philosophy har en definisjon av humanisme som står både i motsetning til forklaringene om mennesket som avhengig av Gud og naturen. Definisjonen harmonerer med Sokrates ide om mennesket som dets eget mål i livet, der menneskets evner og muligheter ikke skal dyrkes for Guds men heller for menneskets egen skyld. Altså står definisjon kritisk opposisjon til antikkens naturfilosofer, Platons idelære, antikkens kristne filosofer og Shariatis menneskesyn (Aas 2011: 15).

### **4.7.3 Shariatis forhold til monistisk menneskesyn i moderne vestlig perspektiv**

Vestlig monisme hevder at alle prosesser i verden kan forklares utfra ett grunnprinsipp. Tradisjonen er delt i to retninger som står på hver sin ytterpol. Vi finner en idealistisk retning som setter det åndelig som kilden til alle grunnprinsipper i kosmos. Den andre retningen innenfor monisme, vektlegger et materialistisk verdenssyn. Shariati stiller seg kritisk til den materialistiske monistiske retningen og dets forklaring om forholdet mellom mennesket og naturen. Denne retningen tar utgangspunkt i filosofer fra både den greske antikken og moderne tid. Blant de fremste i den tradisjonen er Demokrit, Thomas Hobbes og moderne fysikere («monisme», 2020). Moderne tilhengere av denne retningen tar ofte utgangspunkt i Darwins evolusjonsteori. Lingås presentasjon av sitt humanistiske menneskesyn tar utgangspunkt i en materialistisk monisme. Mennesket fremstilles som en uløselig del av naturen, som kan derfor ikke posisjonere seg utenfor den eller over den (Lingås 2002:122).

Shariati kritiserer verdenssynet til den materialistiske retningen i monisme, fordi den underlegger mennesket den naturlige fengsel som determinerer menneskets frie vilje. Han mener nemlig at menneskets posisjon er over alt i kosmos. Det er fordi mennesket har en åndelig dimensjon, som er guddommelig. Mennesket har derfor potensial til å utvikle seg



utover det naturen har å tilby. Det er ikke kun den materielle delen av mennesket -kroppen – som utgjør mennesket, og som gjør mennesket til det den er. Det er derimot de evnene og karakterene som finnes i mennesket, som gjør det særegent. Kreativitets evne som eksisterer hos det mennesket, gjør at dets behov for å skape og handle er mye høyere enn hva naturen har fra før. Gjennom en vitenskapelig metode og de kreative evnene kan vi undersøke den ytre verden, hvordan den påvirker oss og hvilket endringer ønsker vi å gjøre for å dekke våre behov. Teknologiske oppfinnelser har og fortsatt er et resultat av våre menneskelige karakterer, som utgjør en del av den lange veien for den menneskelige frigjøringen fra de determinerende kreftene i naturen (Shariati 2007a: 159).

Vi kan se på lik måte som hos Shariati at filosofer fra den greske antikken hadde også ideen om hvordan kunnskap var et viktig middel for en løsrivelse fra deterministiske fengsler. Disse kreftene ble motvirket gjennom dannelsesprosessen hos mennesket (Aas 2011: 23). Den finske filosofen Georg Henrik von Wright (1916-2003) hadde både likheter og forskjeller i synet på mennesket, Gud og naturen, sammenlignet med Shariatis tilnærming til disse temaene. I likhet med Shariati mente han at humanisme i bunn og grunn går ut på at mennesket besitter muligheten til å bestemme over de determinerende kreftene den er underlagt, som for eksempel naturens lover. Samtidig mente Von Wright i motsetning til Shariati, at et av de menneskelige egenskapene er å faktisk nekte å leve under guds premisser (Aas 2011: 15).

## 4.8 Konklusjon

I dette kapittelet har jeg diskutert Shariatis humanistiske ideer og hvordan de kommuniserer med humanisme i vid forståelse slik Hareide presenterer det. De ulike momentene i Shariatis humanistiske menneskesyn, hvor mennesket besitter bevissthet, frivilje og kreativitet, har et forbindelsespunkt til de humanistiske grunnpilarer i forståelsen av mennesket i vestlig perspektiv. Gjennom Shariatis todeling av Koranens syn på mennesket, som menneske i materiell forstand (*basharr*) og mennesket i åndelig forstand (*insan*), beskriver han to ytterpoler som menneskets utvikling kan navigeres mot. Menneskelighet kan dannes til å bli *insan*, gjennom å frigjøre seg fra ens materielle dimensjon og alt annet materielt i verden, som for eksempel naturen, og utvikle seg mot den immaterielle guds ånd. Platons ideologi tok også utgangspunkt i en dualistisk forståelse av mennesket. Menneskets besto av to dimensjoner, et ondt materiell og en god immateriell del, hvor målet var å frigjøre seg fra det materielle og utvikle seg mot sjelens guddommelige mål som representerer det menneskelige ved

mennesket. Naturfilosofenes menneskesyn var kritisk til å knytte menneske til noe transcendent, og mente at mennesket kan ikke ses på som noe utenfor naturen, men at det er en funksjon av den. En annen humanistisk ide ved Shariatis tenkning som er forenlig med en vestlig tenkning, er synet på mennesket som et fritt, rasjonelt, kreativt og bevisst vesen. Definisjonen av humanisme slik det fremkommer i Cambridge Dictionary of Philosophy, Hareide, Lingås og Shariati menneskesyn, vektlegger menneskets autonomi og tar avstand fra en naturalistisk eller religiøs umyndiggjøring av den. Menneske har fri vilje til å handle utvunget for å delta i utviklingen av samfunnet i den retningen av dets gjennomtenkte og selvbestemte mål i livet.

## 5 Shariatis syn på den «andre»

«Jeg er en Sunni i lovscole. Min kilde er sufisme. Jeg er en buddhist med en eksistensialistisk tilhørighet, og en kommunist med en religiøs tro. Jeg er en vestlig person med en tradisjonell tankegang, og en realist som vektlegger fantasi. Jeg er en Sjia med en Wahabistisk ideologi, og mange andre ting. Å Herre legg til mer og send nåde.» (Ali Shariati 2007: 213)

Dette sitatet er gitt ulike meninger hos mange muslimske og ikke-muslimske tenkere. Noen mener at Ali Shariati ønsker å få frem at alle religioner, livssyn og ideologier er riktige og sanne, og derfor assosierer han seg med dem. Andre mener at han referer til nødvendigheten av en selvkritisk tankegang, der man må klare å møte ulike perspektiver og ideer med et åpent sinn. Altså at man prøver å se og forstå andres meninger fra et innenfra perspektiv. Jeg ønsker å bruke dette sitatet som et utgangspunkt for min analyse av Shariatis syn på den «andre».

I dette kapitlet ønsker jeg å drøfte Shariatis syn på den «andre» i lys av hans islamsk-humanistisk tilnærming. Hvordan ser Shariati på den «andre» som identifiserer seg med en annen religions- og livssynstilhørighet? Hvis det er slik Shariati foreslår, at alle mennesker har en gudommelig ånd i seg, hvordan kan det legge grunnlag for vår refleksjon om oss selv og den «andre»?

## 5.1 Shariatis humanistiske tilnærming til den «andre»

Shariati har både gjennom sitatet som er nevnt i starten av kapittel 5, og andre sitater, taler, bøker og verk, argumentert for et humant syn på den «andre», hvor menneskets iboende verdi er en ukrenkelig egenskap som går på tvers av tro. En muslim skal ifølge Shariati kunne ofre seg selv for den «andre». Drivkraften bak dette er nestekjærlighet (ythar), og en ideologi som aktiverer menneskets ansvar, bevissthet og viten om den ytre virkeligheten. Jeg kommer til å undersøke hvordan Shariatis humanistiske syn på den «andre» kan plasseres i forhold til ulike humanisme tenkere og strømninger i vestlig og muslimsk perspektiv gjennom en historisk utvikling.

Shariatis syn på den «andre» kan belyses fra ulike perspektiver. Disse perspektivene kan til tider virke paradoksale i forhold til hverandre. Det er viktig å forstå disse perspektivene utfra deres egne prinsipper og det feltet de studeres i. Anvender vi et analytisk blikk som tar utgangspunkt i en historisk kontekst, hvor man vektlegger den kulturelle, sosiale og politiske situasjonen, vil vi mest sannsynlig bemerke at Shariatis syn på den «andre» er mest farget av diskursen rundt marxismen og venstrefløyen som fantes i Iran på hans tid. Dette ser vi tidlig gjennom hans verk, som for eksempel «Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique». Er vi interessert i hans teologiske forståelse av den «andre», utledet fra hans lesning av Koranen og andre islamske kilder, vil vi finne at samtalen rundt den «andre» omfatter for det meste «bokens folk» (ahl alkitab), altså kristne og jøder, og noen andre religiøse grupper i og utenfor Iran (Shariati 1988: 8). Fra et filosofisk perspektiv – som kan være det mest interessante perspektivet for denne oppgaven – kan Shariati tolkes som en som ønsket å problematisere ideen om grensesetting og ulikheter mellom mennesker. Islamsk filosofi benekter ikke at det finnes noen eksistensielle grenser som differensierer et individ fra et annet. Men hvilken betydning har egentlig disse grensene i forhold til synet på den «andre», når alle mennesker er skapt med guds ånd og med et mål om å bli kjent med hverandre: «Å dere mennesker, Vi har skapt dere (alle) av hankjønn og hunkjønn. Og gjort dere til folk og stammer, for at dere må kjenne hverandre.» (Koran.no, 49:13)

Shariati levde som nevnt i en tid der marxismen var fremtredenen i Iran og andre muslimske land. Deres fokus på fornuft, sosial mobilitet, bekjempelse av urettferdigheter gjennom et ateistiske vinkling var appellerende for mange unge muslimer. Shariati og andre religiøse anså at det derfor var deres plikt å svare på påstander om den islamske ideologien. Samtidig presiserte Shariati at synet på de ikke-religiøse ikke måtte være farget av hat og vold. Han presenterte derfor en nytolkning av Koranen og hvilket budskap dens vers

formidler til muslimer om forholdet til den «andre». Blant annet er det fire hovedprinsipper som er lagt til grunn i møte med den «andre». Disse fire prinsippene er basert på vers fra Koranen og kan ses som humanistiske grunnprinsipper for hvordan man kan se på den «andre». For det første skal man i møte med noen ta utgangspunkt i det den «andre» godtar av prinsipper. Eksempelvis skal ikke en muslim bruke Koranen eller hadith som utgangspunkt for en samtale, da de kildene ikke er legitime kilder for en ikke-muslim. I stedet skal man ta utgangspunkt i logikk, historiske kilder og vitenskapelige fakta. Det andre prinsippet er at man må erkjenne at ingen mennesker besitter den rette og fullkomne sannheten og kunnskapen. Alle mennesker er mangelfulle og begrenset, og derfor kan den «andre» bære på den øvrige halvdel av sannheten. For det tredje er det slik Koranen forklarer i vers 126 i sura 16 «Kall til Herrens veier med *visdom* og *vakker formaning!* Diskuter med dem på *beste måte!*». Her nevnes tre hovedbegreper som står sentralt i møte med den «andre», nemlig at man skal bruke visdom, vakker formaning og den beste måte. Dette mener Shariati er det viktigste prinsippet blant de fire. Det siste prinsippet er at man i møte med den «andre» alltid skal prøve å lete etter fellespunkter man kan fremheve. Dette nevner Koranen i vers 64 i sura 3: «kom til et ord som vi har felles». Likheter i ideer, tanker og meninger er viktig å få frem og ta utgangspunkt i, fordi det bygger en kultur hvor åpen dialog, samarbeid og vennskap står høyt. En slik måte å møte den «andre» på med åpenhet, nysgjerrighet, og ærlighet om at sannheten kan være like mye hos den «andre» som en selv som en religiøs person, kan ses som et høyest humant perspektiv. Det krever nemlig at man går bort fra ideen om at den fulle sannheten ligger hos ens egen religiøse overbevisning. En persons tolkning av religion og Gud kan derfor ikke ses som den virkelige sannheten.

Går vi tilbake til forholdet mellom mennesket og Gud i lys av synet på den «andre», ser vi at Koranen ifølge Shariati, omtaler mennesket og Gud om hverandre. Altså at man faktisk kan erstatte ordet «Allah» med «insan» (menneske) i vers som angår politiske, sosiale eller økonomiske temaer i versene. Vi kan se dette i vers 18 i sura 64: «Hvis dere yter Allah et godt (og skjønt) lån» (koran.no). Her påpeker Shariati at «Allah» her ikke sikter til Gud selv, men til mennesket, fordi Gud trenger ikke å låne fra mennesker. Med lån menes ikke kun lån i seg selv, men også alle andre mellommenneskelige handlinger og samhandlings måter. Derfor sikter verset til å påpeke og oppmuntre muslimer til å samhandle godt med andre mennesker og hjelpe de trengende. En slik handling vil i Guds øyne ses på som at man samhandler godt med Gud selv. Den type metafor, hvor Gud bruker sitt eget navn om mennesket, brukes for å opphøye mennesker i helhet og vise viktigheten av å ta vare på hverandre som en del av den religiøse og humane plikten (Shariati 2007: 54). Et spørsmål

som reier seg er: Dersom mennesket er fra en guddommelig ånd, og handlinger gjort for mennesket blir opphøyet på den måten, er det da rimelig at noen mennesker krenkes av andre mennesker fordi de har foretatt andre valg i forhold til tro på bakgrunn av egen overbevisning og logikk? Å krenke det mennesket vil ses ifølge Shariat's menneskeforståelse i lys av Koranen, som å krenke det guddommelige.

## 5.2 Ideologisk religion mot tradisjonell religion

Til tross for at Shariati var en sjia-muslimsk tenker, ønsket han alltid å formidle en nytenkning rundt andre retninger innenfor islam og andre livssyn. Han bryter med datids majoritet av sjia-teologers tilnærming til sjia-sunni relasjonen, hvor han omtaler den første khalifa Abu Bakr (573-634) og den andre khalifa Umar ibn al-Khattab (584-644) med positive beskrivelser. Dette gjør han til tross for at de fleste sjia teologer har sett på de to khalifaene som dårlige personligheter, noe som har gjort dette temaet til et av de sentrale skillelinjene mellom sunni og sjia lovsskolene. Shariati ønsket å forene muslimer, gjennom å fokusere på likhetene, og vise respekt i diskusjonene av de emnene som lovsskolene er uenige om. Han viste også en uvanlig åpenhet i forhold til andre ideologier, livssyn og filosofiske retninger, og presiserte i et av hans utsagn viktigheten av å ivareta dette mangfoldet: «Et samfunn som består av én ideologi, er et fattig samfunn». (Shariati 2007a: 270)

Han mener videre at religion er to typer, og at religion kan være enten til fordel eller ulempe for individene og samfunnet. Religion kan være basert på kritisk teori eller sosio-kulturelle tradisjoner. En sosio-kulturell basert religion er basert på følelser og emosjoner inkorporert gjennom oppveksten, og doktriner som er arvet fra tidligere generasjoner. Dens fundament er ikke bygd på humanistiske verdier og sentrale egenskaper som fornuft, bevissthet og ansvar mister sin viktige plass. En slik religions variant baserer seg på et tradisjonelt, blindt, arvet og sosiokulturelt grunnlag som tar utgangspunkt i eksisterende vaner, myter og tradisjoner (Shariati 2007a: 271).

Et eksempel er hvordan noen religiøse ritualer som bygger på kulturelle tradisjoner kan gå imot humanistiske verdier. Slik ritualer stammer ofte fra sosiale handlinger utført innenfor en gruppe mennesker der disse handlingene arves i generasjoner og etter hvert blir sett på som en del av religionen. Formålet med en kulturelt basert religion er å holde individer sammen i en gruppe gjennom felles kultur og tradisjon. Videreføringen av nasjonalisme kan også bli et viktig aspekt her. Nasjonalisme smelter sammen med religionen og fører til at religion og nasjonalisme blir nærmest en og samme ting. Overføringen av religiøse ritualer

blir det samme som overføringen av den nasjonale følelsen og identiteten (Shariati 2007a: 272). En slik religionsvariant vil oppfattes ekskluderende for den «andre» med en annen tilhørighet enn den spesifikke gruppen eller nasjonen. Individene kan forskjellsbehandles på bakgrunn av deres annerledes tilhørighet, enten det er kultur eller etnisitet. Humanistiske verdier som bygger på et felles menneskeverd, hvor alle mennesker skal motta like rettigheter, være inkludert og respektert uavhengig av farge, språk eller etnisitet, kan undergraves her. Denne varianten av religion, tradisjonell religion, er Shariati kritisk til. Derfor dedikerte Shariati en stor del av sitt liv til å gjøre den ideologiske religionen kjent blant folk, for å motarbeide det tradisjonelle og kulturelle inhumane synet på den den «andre» i islamsk tenkning.

Shariat's presentasjon av en religiøs tenkning som tar utgangspunkt i en ideologisk overbevisning er ment å vekke en kritisk vurderingsevne hos mennesket, samt forhindre ekskluderende ideer om den «andre». En slik kritisk tenkning innebærer bevissthet rundt valg og handling, samt at mennesket ikke er skapt for å blindt følge tidligere generasjoner. Religion, ifølge denne forståelsen, skal vekke folkets oppmerksomhet rundt samfunnets sosiale-, økonomiske-, kulturelle- og politiske aspekt. Den skal danne en bevissthet rundt situasjonen man befinner seg i, hvor rettferdig den er og eventuelle forbedringer. Shariati ser derfor ikke på all religion som en vei til å opprettholde humanistiske verdier og rettferdighet i samfunnet. Kun religionen som har egenskapene til å oppdage negative faktorer ved samfunnet, bevisstgjøre individene om det og presentere løsningsforslag, er en ideologisk religion som er i tråd med insania (humanisme). Den er i tråd med humanisme fordi den opphøyer mennesket til noe mer enn en slave som følger nedarvede tradisjoner og vaner. Religion skal heller bevisstgjøre mennesket og gi det rom for kritisk vurdering og gjøre det i stand til å endre sine omgivelser (Shariati 2007a: 277).

Shariati mener at en av årsakene til at religion som en ideologisk overbevisning er ikke-eksisterende hos majoriteten av de religiøse, har noe med at samfunnets ledere ønsker å normalisere deres posisjoner. En slik normalisering krever en ideologiløs befolkning som vokser opp med en tradisjonell religion som forteller dem at disse lederne fortjener de nåværende posisjonene de befinner seg i, selv om det er bygd på urettferdighet og undertrykkelse. På denne måten kan religionen være med å normalisere at noen blir født som konger og lever i velstand og rikdom, mens andre er født i fattigdom og elendighet, og forblir i det (Shariati 2007a: 297). På den andre siden er en ideologisk basert religion bygd på at alle mennesker skal leve godt og likestilt. De fattige og undertrykte blir derfor bevisstgjort på denne måten rundt deres sosio-økonomiske posisjoner i samfunnet, og det vekker en følelse

om å ettersøke de humane rettighetene de fortjener som mennesker. Shariati mener derfor at det er kun gjennom den ideologiske varianten som bærer med seg muligheten for endring i en retning som virker frigjørende og human.

### **5.3 Shariati og vestlig syn på nestekjærlighet - et felles grunnlag i synet på den «andre»**

«Mennesker er av to typer: de er enten din bror i tro eller din make i menneskeheten.»

- Ali ibn Abi Talib (d. 661)

Slik jeg har diskutert tidligere ønsket Shariatias å fremme en ideologisk religion, hvor mennesker har en mer aktiv rolle i å søke endringer i samfunnet til fordel for menneskets frigjøring og individets ukrenkelighet. Samtidig kan ideen om religion, uansett variant, skape skiller mellom mennesker. Dette fordi ulike religioner har ulike ideer om hvem som har rett tro. Samtidig lar ikke Shariati seg begrense av den religiøse teologien i synet på den «andre». Hans tilnærming til et islamsk humanistisk syn på den «andre» kan undersøkes gjennom beretning om imam Ali som blant annet beskriver forholdet en muslim skal ha med en ikke-muslim. For Shariati danner beretningen om imam Ali et islamsk grunnlag for et menneskesyn basert på nestekjærlighet. Imens tradisjonell religion er med å danne skiller mellom mennesker, kan vi se på fenomenet nestekjærlighet som en vei å bygge broer mellom mennesker på tvers av ideologisk tilhørighet.

Nestekjærlighet knyttes ofte til kristendommens lære. Det står uten tvil som en sentral pilar og er en viktig del av troen til mange kristne. Samtidig har mange muslimer hørt historier og beretninger om profetens humane holdninger selv mot dem som ikke trodde på ham eller var muslimer, og de som ikke behandlet han godt. Holdningen hans minner godt om å «elske din fiende» i kristendommen. Den islamske tradisjonen er full av fortellinger fra profetens hverdagsliv som forteller om hans syn på det vi kan kalle den «andre», det vil si, de som ikke var enig med ham eller trodde på islam. En av disse er historien om den eldre kvinnen som ikke trodde på profeten og kastet stein på han hver gang han gikk forbi huset henne. En dag så profeten ikke henne og ble bekymret, og derfor gikk og spurte etter henne og om hadde det bra. Denne historien og flere andre, blir ofte fortalt blant muslimer. Denne historien blir ofte fortalt blant muslimer, både til eldre og barn, for å vise hvordan en muslims

skal være i relasjon med andre. Men også tenkere har analysert den og brukt den som et fundament for hvordan muslimer bør forholde seg til ikke-muslimer på et humant grunnlag. Et eksempel er Miskawayh som sier at: «Derfor må menneska elske kvarandre, for ein kvar finn si fullending i ein annan, og lukka til den eine er ufullkommen utan den andre si lukke.»<sup>10</sup> (Leirvik 2019: 173)

Shariatis menneskesyn er i likhet med Eriksens presentasjon av kristen humanisme opptatt av hvordan nestekjærlighetskraften gjør at vi ønsker det beste for andre mer enn oss selv. Fra et kristent perspektiv står nestekjærlighet som et sentralt bud og idehistorikeren Tron Berg Eriksen beskriver den religiøs inspirerte vestlige humanisme, altså kristen humanisme, handler om å tenke på de sultne, syke og døde og bry seg om dem. Det er ikke noe mer umenneskelig enn å feire sunnhet, styrke og et vellykket liv på bekostning av de svake, syke og døde (Aas 2011: 40). Det arabiske ordet for nestekjærlighet (ythar), inkluderer de grader av ens valg om å ofre alle sine fordeler for andres fordel og lykke (Shariati 2007a: 196). Vi kan se likheter og forskjeller mellom Shariati og livssynshumanismen i Lingås sin forståelse av kjærlighet i forhold til synet på den «andre». Lingås mener at kjærlighet er en grunnleggende egenskap ved livssynshumanisme. Kjærlighet strekker seg ifølge han lengre enn menneskerettigheter, hvor det inviteres til å vise godhet mot hverandre. Den franske humanistiske filosofen Luc Ferry mener at det er tre viktige egenskaper ved kjærlighet en må bære, nemlig samhold, nærhet og den sammensmeltede erotiske kjærligheten. Ferry mente at mennesket er guddommelig, hellig og ukrenkelig fordi den står oss så nær som et medmenneske (Lingås 2002: 139).

Hareides trekker frem den humanistiske grunnsteinen den gylne regel. Formuleringen av den gylne regel kom ifølge Hareide, både i jødedom, kristendom og islam. Den jødiske tenkeren Rabbi Hillel sa en gang: «Hva du finner usselt overfor deg. Gjør ikke det mot din neste». Jesus sier i bibelen: «Alt det du vil at andre skal gjøre mot deg, det skal du gjøre mot dem». Koranen sier: «Dere skal ikke gjøre urett mot andre, og det skal ikke bli gjort urett mot dere» (Sura 2, vers 279). Alle disse formuleringene kan ses å reflektere en felles ide om at «Det du selv ikke ønsker for deg, gjør ikke det mot andre», slik det ble sagt av Konfutse i år 500 f.Kr. Den gylne regel går ifølge Hareide ut over gjensidighetsprinsippet, på samme måte som kjærlighet i følge Lingås er noe mer enn menneskerettigheter. Her må man overskride egne behov og forstå den «andre», og ikke bare måle opp en sammenligning av gjensidighet. Et eksempel på dette fra kristendommen er sitatet av Jesus som sier: «Elsk dine fiender, gjør vel mot dem som hater dere». Her oppfordres det til en empati som ikke forskjellsbehandler



fiender og venner, og som overskrider den normale grensen om å kun elske de som kun gjør deg godt (Hareide 2011: 15).

En lignende sammenligning finnes i Shariatis ythar-begrepet. Gjennom dette begrepet mener Shariati at nivået for nestekjærlighet kan løfte mennesket til et nivå som gjør at en munk setter fyr på seg egen kropp for samfunnets og den «andres» beste og lykke. Dette likner hva utsagnet av Ali ibn Abi Talib har som mål å formidle. Nemlig at mennesket, uansett om det er muslim eller ikke, ikke skal ha et fiendtlig forhold til andre. Man skal til og med tenke at den «andre» er en «bror» og «make». Og ordet «make» er ikke noe mindre verdt enn «bror». Det er den andre halve delen av deg, som gjør deg fullkommen og viser deg dine feil sånn at man kan utvikle seg mot det menneskelige (insan). Kjærlighetsaspekt er dermed sentralt blant både livssynshumanisme, kristen-humanisme, og Shariatis menneskesyn. Gjennom kjærlighet kan humanisme fungere både harmoniserende mellom folk, og være et samlingspunkt for ulike tro og livssyn. Her blir mennesket uavhengig av tro, etnisitet eller farge, verdsatt og elsket av sin neste.

## 5.4 Konklusjon

Gjennom en kritisk ideologi og et grunnlag bygd på nestekjærlighet, ønsket Shariati å fremme et humanistisk syn av den «andre» i islamsk tenkning. Dette er et syn som så det andre mennesket som kun et menneske, og ikke noe annet, og som har samme verdi eller status som enten «bror» eller «make». Dette mennesket kunne være av ulike farge, etnisitet eller religiøstilhørighet. Det spilte ikke noe rolle. Tvert om var dette mangfoldet noe Gud skapte for at man skulle bli kjent, lære og samhandle med hverandre. Det viktigste var at mennesket går fra å være slave av egne lyster, slik dyr er, til å bli bevisst det som skjer i samfunnet. For eksempel, det spør hvorfor det er fattigdom, elendighet, og undertrykkelse? Dette bevisste mennesket trenger ikke religion for å handle rettfærdig og human. Det er faktisk slik at de som har tatt til seg tradisjonell religion og vist eierskap til den, er de som sover mest av alle. Revolusjonære som ofret seg selv for den «andre» og samfunnets beste har ofte vært de som har hatt et kontekstuell teologisk utgangspunkt. De klarte å aktualisere de humane ideene i religionen til samtiden deres. De så behovet og handlet etter det. Det er slik profeten Muhammed, Imam Ali, Hussan ibn Ali og andre muslimske hellige personligheter praktiserte sin tro. Tro er ikke kun ritualer. Slik Shariati sa i sin bok «Bevissthet og idioti» (2014), at hvis huset ditt brenner og noen inviterer deg til å be, så vit at personen er en som svikter. Og slik er hverdagen dessverre. Mennesker blir dehumanisert på grunn av mangfold i rase, farge og tro.

Dette er en menneskelig krise hvor Shariati har mye å bidra med. Det arbeidet har også vestlig humanisme stått for, tiltros for noen forskjeller i deres forståelse av humanisme i forhold til Shariatens religiøse tilnærming. Denne felles kampen i synet på den «andre» er en viktig likhet mellom Shariati og vestlig humanisme.

## 6 Islamsk hverdagshumanisme i Norge

I dette kapittel ønsker jeg å drøfte hvordan Shariatens humanistiske syn på den «andre» kan inspirere til en islamsk hverdagshumanisme i Norge. Dette er en hverdagshumanisme som bygger både på en religiøs tenkning og humanistiske grunnprinsipper i vår relasjon med den «andre». Formålet med denne diskusjonen er å utforske muligheten for at Shariatens tenkning kan være relevant for muslimer i Norge, dette til tross for at han levde i en annen tid og på et annet sted. Her ønsker jeg å løfte frem visse sentrale temaer, blant annet forholdet mellom menneske og ansvar, kunnskap, filosofi og ideologi, og til slutt nestekjærlighet. Spørsmålene jeg ønsker å diskutere er hvordan vi kan anvende ideen om islamsk humanisme i vår hverdag, og hvordan vil det se ut? Hvordan vil en slik anvendelse påvirke relasjonen og samarbeidet med den «andre» i hverdagen? Kan dette la seg gjøre i hverdagen, og finnes det eksempler på at det har fungert i norsk kontekst? Kan vi ta de eksemplene som forbilder og ha det som ideal for våre visjoner?

For å diskutere disse spørsmålene har jeg valgt å eksemplifisere tematikken gjennom to caser. Det første caset omhandler holdningen om at ikke-muslimer (kuffar) kan være kroppslig rene<sup>22</sup> som vi kan finne blant en del muslimer, til tross for flere muslimske teologer har konkludert at ikke-muslimer (kuffar) ikke er «skittene». Den andre casen er plikten enhver muslim har for å følge reglene i det landet man bor i selv om det ikke er et muslimsk-land, samt være en deltakende borger som bryr seg om det samfunnet. Disse casene har jeg valgt for å illustrere hvordan en islamsk hverdagshumanisme i Norge, som er inspirert av Shariati, kan se ut i praksis. Diskusjonen kommer til å ta for seg en kontekstuell teologisk tenkning og hvordan vanlige mennesker kan engasjeres til slik tenkning om den «andre». Jeg kommer også til å ta opp eksempler på hvordan muslimske ledere i Norge, utfra et humanistisk grunnprinsipp, har klart å bygge broer med den «andre». Men det viktigste for denne

---

<sup>22</sup> Kafir betegner en vantro, frafallen eller ateist. Muslimske teologer har vært uenig om bokens folk, kristne og jøder, også er vantro. Muslimer har ofte spesielle regler for interaksjonen med en vantro. (Vogt 2020: kafir)

diskusjonen er at det er den vanlig troende som eier retten til å reflektere og finne svar på hverdagslige spørsmål knyttet til interaksjonen med den «andre», slik som Shariati argumenterte for.

Tilslutt skal jeg drøfte om vi kan utvikle en såkalt «bindestrek-humanisme» som åpner for at vi kan snakke om en «islamsk humanisme». Et viktig poeng, når vi lar oss inspirer av Shariati, er at islamsk humanisme ikke bare handler om muslimer og humanisme for muslimer, men også inkluderer de som ikke er muslimer.

## 6.1 Norsk-muslimsk hverdagshumanisme

Før jeg går inn på hvordan Shariatisk perspektiver kan implementeres i en islamsk hverdagshumanisme i Norge ønsker jeg å forklare hva jeg mener med «islamsk hverdagshumanisme», og om det er noe nytt. Videre hvordan den norsk-muslimske relasjonen i Norge er per dags dato.

Betegnelsen islamsk hverdagshumanisme har ikke vært diskutert før på et akademisk og samfunnsrelatert plan i norsk sammenheng. Samtidig kan man være trygge på at konseptet er levende blant de fleste muslimer. Et eksempel er boka «Hvem snakker for oss – Muslimer i dagens Norge. Hver er de og hva mener de» (2017) av Bushra Ishaq. Her viser en omfattende kartlegging av muslimer at de aller fleste er lydige norske borgere som respekterer lovene, utdanner seg, jobber, respekterer andre mennesker og ikke krenker andre i sin hverdag.

Med begrepet «islamsk hverdagshumanisme» ønsker jeg å betegne en hverdagsreligiøsitet fundert på en islamsk-humanistisk tilnærming. Ofte spiller frykt, stereotypiske tanker og negative ideer en viktig rolle i vårt møte og samhandling med den «andre». Vårt første inntrykk er farget av våre erfaringer, oppdragelse og ideologiske ideer, slik Goffman betegnet det som den «frame» eller ramme vi har. Forforståelsen vi bærer på om verdensbildet, hvordan samfunnet fungerer og hvilket verdier og roller individer spiller i samfunnet, kan enten skape hindringer for vår forståelse eller være en effektiviserende mekanisme. Vår forståelse av den «andre» med en annen hudfarge, kjønn, alder eller tilsynelatende tro, kan igjen enten begrense eller øke muligheten for et samarbeid utfra den frame eller rammen vi har. Dette kan igjen bestemme hvilket resultat man kan få ut av et slikt samarbeid, og ikke minst hvilken personlig erfaring man gjør seg ut av det møte. I konkrete situasjoner, som jobbsammenheng, utdanning, offentlig sektor og andre møteplasser, kan ulike rammer erfaringer eller forståelseshorisonter hos muslimer ha en viktig påvirkning på handlingsmønsteret man velger.

I den norske hverdagen har forholdet mellom muslimer og ikke-muslimer, i kjølvannet av økende terrorangrep de siste årene på vestlig jord og etableringen av islamistiske terrorgrupper som IS, blitt mer intenst i de siste årene. Frykten for muslimer har økt blant noen grupper, noe som har blitt brukt som et politisk middel for å nå ulike posisjoner i staten. Boka «Islam den 11. landeplage» av lederen i Human Rights Service, Hege Storhaug, solgte omtrent 20.000 eksemplarer (Ørjasæter 2016). Både noen nettsider som Rights.no, organisasjoner som SIAN, politikere som Christian Tybring-Gjedde (Frp) og flere samfunnsengasjert har argumentert for at islam og muslimer er en fare for det norske samfunnet (NRK 2004; Castello 2020).

På den andre siden har muslimer hatt et blandet syn på den «andre», altså ikke-muslimer. Ekstreme miljøer i Norge som «Profetens Ummah», var en stund populære blant noen muslimske ungdomsgrupper og rekrutterte gjennom sine rigide fortolkninger av islamsk syn på ikke-muslimer. Flere av deres medlemmer endte som IS-krigere og ble drept i Syria og Irak (Garvik 2020; Stokke, Dragland og Foss 2016). Samtidig har det nærmest foregått daglig en intellektuell kamp hvor Muslimer prøver å fremme et humant syn blant muslimer rettet mot ikke-muslimer. Bøker som «Norsk islam – Hvordan elske Norge og Koranen samtidig» av Mohammad Usman Rana (år) og «Islamsk humanisme» av Ellen Reiss (år), er gode eksempler på forsøk på å presentere en islamsk tenkning som svarer med humanistiske og norske verdier som kritisk tenkning, menneskerettigheter og demokrati. De aller fleste muslimske organisasjoner, skribenter, teologer og samfunnsaktivister, har kjempet en intern kamp for å fremme et humant bilde av ikke-muslimer, respekt for norske lover og dermed bygge broer mellom muslimer og ikke-muslimer i Norge. De positive muslimske kreftene har derfor vært dominerende i etableringen av gode relasjoner til ikke-muslimer i Norge. Det er utallige eksempler på det. Blant annet viser mange muslimske imamer et åpent og fredfullt sinn knyttet til ikke-muslimer, respekt av norske lover og interaksjonen med andre. Flere imamer er også aktive samfunnsdebattanter, utdanner seg, blant annet gjennom religiøse leder utdanningen ved Det teologiske fakultetet, og jobber aktivt for å bygge et positivt syn på den «andre» (Kalajdzic 2018).

For noen muslimer er deres relasjon til den «andre» likevel begrenset når det kommer til interaksjonen med ikke-muslimer, bygge vennskap, arbeidssammenheng og det å følge de lovene i landet som kan føles krenkende overfor muslimsk praksis. Er en mann åpen for å håndhilse på en kvinne eller en ikke-muslim? Skal man respektere norske lover, selv om de kan føles krenkende for religiøs praksis? Skal man bygge nære og ærlige relasjoner til ikke-muslimer? Flere praktiske spørsmål en muslim møter på i hverdagen kan problematiseres her

i lys av «framen» man bærer, som kommer fra det man har lært fra før. Videre i kapittelet ønsker jeg nemlig å undersøke dette. Altså hvordan kan Shariatens humanistiske menneskesyn påvirke en islamsk hverdagshumanisme som viser vei i disse spørsmålene utfra et islamsk-humanistisk prinsipp?

## **6.2 Menneskets aktive rolle og respekt for loven i et ikke-muslimsk land**

I kapittel 4 diskuterte jeg Shariatens menneskesyn og det som angår individet selv, blant annet de kreftene som det er fengslet av og hvordan det kan frigjøre seg fra disse fengslene og utvikle seg mot fullkommenhet. Nå ønsker jeg å diskutere videre hvordan Shariati mener at en muslim skal forholde seg til den «andre» og samfunnet i helhet, på et prinsipielt nivå. Altså om en muslim skal følge lovene og reglene i et ikke-muslimsk land som man bor i. Spørsmålet er derfor hvordan islamsk tenkning utfra Shariatens humanistiske ideer kan tilrettelegge for at en muslim skal følge reglene i det landet man bor i, og være en aktivt og deltagende borger som jobber for at den «andre» skal få det bedre, til tross for at muslimen bor i et ikke-muslimsk land og blant ikke-muslimer. Dette kapittelet kan forstås som en teoretisk vinkling til hvordan islamsk hverdagshumanisme i Norge kan se ut i praksis utfra caset jeg har valgt, og muslimers deltagende rolle i det norske samfunnet.

Før vi går inn på diskusjonen om en muslims ansvar og plikten til å følge lovene i Norge, som innebærer at man viser respekt for den «andre» på tvers av religionstilhørighet, ønsker jeg å vise til tre verktøy som er sentrale her. Disse verktøyene, som er kunnskap, filosofi og ideologi, danner grunnverktøyene for forståelsen av viktigheten, og det å være et godt menneske i henhold til islamsk tenkning, mot den «andre» og mot samfunnet i helhet.

### **6.2.1 Kunnskapsnivået – første steg på veien**

Det har blitt både skrevet og gjort en del undersøker på muslimer som er positiv innstilt til det norske samfunnet, det lover og andre medborgere fra andre kulturer og religioner. Statistikken viser at muslimer flest (91%) er fornøyd og ønsker å ivareta norske lover, fordi de ser på dem som betryggende, demokratiske og at de verner både mangfoldet og minoriteters rettigheter. Videre ønsker 97% av muslimene i undersøkelsen å være gode borgere og en del av det norske samfunnet (Ishaq 2017: 230). Disse tallene er viktig å ha med i bildet, noe som viser at det kun er et lite mindretall muslimer som er ikke fornøye og ikke ønsker å ta del i samfunnet.

Jeg ønsker å undersøke her hvordan kunnskap påvirker den enkelte muslimens deltakelse og aksept av det norske samfunnet, og ikke minst opprettholde respekt for norske lover og regler. Shariat's ideer rundt kunnskap som en grunnstein i menneskets aktive rolle i det samfunnet man er en del av, er derfor et viktig bidrag som jeg kommer til å belyse.

Shariati forklarer *kunnskap* som refleksjon av den virkelige verden. I vårt eksempel ville det vært norske-muslimers refleksjon av det norske samfunnet. Det er altså vår kjennskap til hva det norske samfunnet er, hvorfor samfunnet er slik som det er og hvordan ulike normer og lover påvirker oss. Det er dermed de mentale bildene og beskrivelsene av den ytre virkeligheten i samfunnet.<sup>23</sup> Den systematiske innsamlingen av kunnskap er en sentral religiøs plikt også, som påpekes i flere hadith av profeten. Blant annet sier profeten Muhammed: «søke kunnskap selv om du må dra til Kina» og at «de er en plikt for enhver muslimsk mann og enhver muslimsk kvinne å tilegne seg kunnskap» (Shariati 2007a: 263).

Det er godt kjent at kunnskap er en religiøs plikt i den islamske teologien og humanistiske tenkningen for alle muslimer, ikke kun for de lærde. Man mener ikke her dyp kunnskap om alle ulike sosiologiske, religiøse, politiske og økonomiske felt., men man trener å danne seg grunnleggende forståelser av samfunnet, menneskene rundt og egne plikter og rettigheter. Likevel ser vi at noen muslimer som har immigrert fra andre land, ikke lærer språket og danner seg forståelse rundt det norske samfunnet. Det kan derfor forstås slik at noen av muslimers mistillit til norske samfunnet skyldes mangel på grunnleggende kunnskap. Det er fordi man har ikke engang satt seg i nok kunnskap og fakta med samfunnet og blir ikke kjent med den «andre», veien muslimer fra andre land eller ikke-muslimer. Uvitenhet bygger følelsen av at man er fremmed og ikke føler seg hjemme her, noe som også kan skape frykt for systemet og den «andre».

Det må også nevnes at kunnskap ikke er helt tilstrekkelig for at et menneske skal kunne være aktivt reflekterende rundt ulike samfunnsproblematikker og utfordringene som finnes der. Dette fordi en gjennomgår et passivt forhold til den ytre verden, samfunnet og den «andre», på kunnskapstilegnelsesnivået. Våre egne meninger og ideer spiller ingen rolle her og er ikke innblandet i vår handlinger. Kunnskap er derfor noe objektivt, som har som formål å formidle et så rent og «uforstyrret» bilde som mulig av det som er utenfor oss (Stigen og Tranøy 2020; Holmen 2020a; Holmen 2020b). Menneskets rolle er her lik speilet som har til oppgave å reflektere det som er foran det. Ved å vekke et menneske vedrørende dets forhold

---

<sup>23</sup> Den ytre virkeligheten betegner alt som eksisterer der ute som for eksempel mennesker, natur, kultur, religion osv. (Shariati 2007a: 262)

til den ytre virkeligheten, som i utgangspunktet er et passivt forhold, vil man kunne skape bevissthet. Denne bevisstheten rundt «hvorfor» og «hvordan» ting er slik de er og fungerer som de gjøre, vil være med å kunne endre verden til det som gagnar mennesket mer (Shariati 2007a: 262).

### **6.2.2 Det filosofiske nivået – andre steg på veien**

Når vi i første trinn, nivået av kunnskapsdannelse, har tilegnet oss nødvendig informasjon og forståelse til fenomener på et generelt nivå, kan vi ta dette videre i det *filosofiske* nivået. Det filosofiske nivået bør heller ikke forstås slik at det er noe som kun er for de intellektuelle og filosofene. Det men en grunnleggende filosofiske metoder egnet for alle mennesker som et verktøy som kan brukes i hverdagen.

Shariati definerer filosofi som studiet av omfattende og skjulte fenomener som det ikke finnes en vitenskapelig forklaring på. Med andre ord, er det emner som ikke er fysisk målbare, men som likevel er omfattende og påvirker menneskers liv. Eksempel på slike temaer er studiet av menneskets iboende verdi og posisjon i kosmos, meningen med livet, menneskets posisjon i forhold til skapelsen, etiske og moralske spørsmål eller om det eksisterer en høyere makt. Det er emner som flest muslimer er opptatt av en eller annen gang i livet. Dette fordi den religiøse teologien er godt knyttet til slike temaer. (Shariati 2007a: 265)

I vårt eksempel vil etiske og moralske spørsmål være relevante. Dette fordi det kan forstås slik at noen norske lover vektlegger andre verdier enn det islamsk etikk og moral vektlegger. Dermed kan det tenkes at siden de to ikke er kompatible med hverandres verdier, så er de norske lovene i prinsippet ikke legitime for en muslim. En muslim vil følge lovene kun for å slippe unna straffen for å bryte de, men med det første man ser en mulighet til å bryte lovene uten å bli holdt ansvarlig, så gjør man det. Det er altså ikke slik som med islamske regler, hvor Gud ser oss hele tiden, og man skal respektere lovene på grunn av deres guddommelighet. Denne ideen har selvsagt blitt kritisert på et filosofiske nivå, av både intellektuelle og allmenn mennesker. Dette eksemplifiserer også Shariati i hans moralbok som han dedikert til de unge og studenter. I boka forteller han historien om Sokrates som snakker om ansvaret mennesket har til å følge lovene selv om de går imot egne ønsker. Loven er her ment som noe hellig, som vernet mennesket. Loven må derfor følges når mennesket blir omfattet av den også i de situasjonen man ikke liker (Shariati 2006: 20 80-81) Et annet eksempel som belyser viktigheten av å respektere samfunnets lover, er historien om den fjerde Khalifa Ali ibn Abi Talib og hans forhold til datidens ledere. Imam Ali respekterte

menneskers valg om at han ikke skulle være khalifa etter profeten, til tross for at han mente han var mer egnet enn Abo Bakr og Umar, så respekterte han flertallets valg. Ali ibn Abi Talib, var til og med en støttespiller og rådgiver for de to khalifaene, og startet ikke en revolusjon mot dem, hisset folket mot dem, eller lot være å følge de lovene som ble iverksatt av dem (Shariati 2007d: 93). En muslim skal derfor respektere loven i helhet. Det er selvsagt mulighet til å endre fragmenter av den innenfor rammene, men det er også noe loven i helhet åpner for.

Mennesket kan derfor gjennom filosofi oppdage viktige likhetstrekk mellom islamsk tenkning og det norske samfunnet og skaffe en dypere viten om dem. En interessant studie gjort av anerkjente muslimske tenkere sammenlignet ulike land med den ideelle «islamske staten» for å se på likheter og forskjeller mellom dem. Undersøkelsen konkluderte med at skandinaviske land var mer «muslimske», til og med mer enn muslimske land. Dette fordi man vektla sosial mobilitet, minst mulig korrupsjon, likeverd for borgere på tross av tro og kultur, religionsfrihet, likestilling og rettferdig behandling av borgere på tross av ulikheter (Magnus, Engen og Adimaqunju 2014). En slik refleksjon gjort av muslimer kan være til stor nytte for allmenn muslimers forståelse av det norske samfunnet og interaksjonen med den «andre».

### **6.2.3 Det ideologiske nivået – tredje steg på veien**

Som nevnt tidligere mener Shariati at et bevisst, tenkende og ansvarsfullt menneske kan gjennom teoretiske kunnskapsmetoder og filosofiske ideer kunne kartlegge samfunnsrelaterte spørsmål og undersøke løsninger til dem. Samtidig er dette ikke nok for å innta en aktiv rolle og være engasjert i samfunnet. For å kunne være deltakende må man ha en spesifikk mening og synspunkter på hvordan ting bør være. Det er dermed viktig at mennesket har dannet seg en *ideologi*, mener Shariati.

Ideologi betyr idesystem eller grunnsyn. Begrepet kommer fra de greske ordene «ide», som betyr tanke, konsept eller mål, og «logos» som betyr logikk, lære eller kjennskap (Skirbekk 2020; Skirbekk 2002). Det arabiske ordet for ideologi er «*aqida*», mens i Koranen brukes begrepet «*milla*». Shariati definerer ideologi som kjennskap til et konsept (Shariati 2007a: 261). Den omfatter tre dimensjoner: verdensbilde (tro), kritisk vurdering av omgivelsene (ansvar) og forslag til løsningsmodeller (kamp) (Shariati 2007a: 266). Det er kun gjennom ideologi at man får dannet kritiske evner til å aktivt evaluere og stille spørsmål ved status quo. I norsk sammenheng vil ideologi bidra til at norske muslimer vurderer deres egne erfaringer og kunnskap om det norske samfunnet, og de eksisterende utfordringer og



muligheter for endringer av deres situasjon. På denne måten får norske muslimer skapt et rom for å innta en aktiv rolle til det norske samfunnet (Shariati 2007a: 263).

Dette nivået, slik som de to andre, er også for allmenn mennesker. Slik jeg har vært innom før så arver de flest sin tro og dermed har en tradisjonell tilnærming til religion. Men en ideologisk tilnærming som bygger på kritisk vurdering, vektlegger en fortolkning basert på kontekst. Norske muslimer anvender i noen tilfeller en religiøs fortolkning som er basert på land i andre verdensdeler og som har et utgangspunkt fra en annen tid. Det gjør at den religiøse fortolkningen ikke tar høye for samtidsutfordringer som muslimer møter i en norsk kontekst. Shariatens ide om at ideologisk religion, som er den religionen profeten kom med da han først forkynte budskapet om at alle mennesker er like, er derfor et viktig og brukbart bidrag som er nyttig for norske muslimer. Som muslim, må man se hvilke utfordringer som finnes i samfunnet, og dermed vektlegge de. Slik som utfordringen om at noen muslimer ser på norske lover som ikke legitime. Dette skyldes en rigid fortolkning av den islamske tenkningen, som Shariatens ideer om kritisk refleksjon er med å utfordre. (Shariati 2007a: 264)

#### **6.2.4 Bruk av kunnskap, filosofi og ideologi i ansvarliggjøring av muslimers rolle i det norske samfunnet**

Slik som forklart over, om hvordan kunnskap og filosofi er sentrale i kartleggingen av menneskets kjennskap av den ytre virkeligheten, er ideologi et mer omfattende verktøy. Imens kunnskap og filosofi presenterer et spesifikt verdensbilde, kan norske muslimer gjennom en ideologi foreta en kritisk vurdering av deres mentale forståelser av samfunnet og den «andre». Gjennom kritisk vurdering av status quo, utfordres eksisterende politiske, økonomiske, moralske, litterære og humanistiske samfunnsidealene. En slik vurdering oppdager de positive og negative sidene ved status quo, og er med å presentere mulige løsningsforslag (Shariati 2007a: 267). Eksempler på dette er når jeg observerer at mange norske muslimer jobber hardt for å tjene andre borgere i samfunnet, eller leser om statistikk som tilsier at flest muslimer ønsker å være aktive deltakere i det norske samfunnet (Ishaq 2017: 230).

Ansvar og kamp er, i følge Shariati, to sentrale egenskaper ved menneskelighet. Gjennom historien har revolusjonære figurer som har ønsket å se en utvikling av samfunnet og som har ofret seg selv for denne saken, ikke kun vært vitenskapsmenn og filosofer eller dem som kommer fra en høyere kulturell eller økonomisk klasse. Det har også vært vanlige folk som ønsket en endring. Profetene var vanlige folk som jobbet enkle jobber, etablerte familie og ønsket godhet for den «andre». De var ikke filosofer eller embetsmenn. Det som

karakteriserte dem før de sa at de var profeter, var deres gode moral overfor den «andre» og stor samfunnet. Profeten Muhammed var lenge kjent som den trofaste og ærlige før han kom med sitt profetiske budskap. Det viser også hvilke holdninger og deler av livet en muslim skal vektlegge. Det er uten tvil det å tenke kritisk, endre egne holdninger som strider med humane verdier som verdsetter alle mennesker, og søke endringer. Endring startet først med en indre revolusjon, som etterhvert fører til en ytre revolusjon i samfunnet (Shariati 2007a: 268).

Slik jeg har nå drøftet, står Shariatis ide om ansvar sentralt i hans humanistiske tilnærming til mennesket. Dette kan også være et hovedpoeng i hans utvikling av et humanistisk syn på den «andre» og det norske samfunnet. Slik som forklart, skal mennesket gjennom ansvar kunne arbeide mer aktivt for å forbedre situasjonen til den «andre», på tvers av religiøs og livssynstilhørighet. En muslimsk plikt er derfor å respektere lovene som er grunnlaget for at mennesket blir ivare tatt i landet. Selvsagt kan må endre disse lovene, spesielt hvis de er undertrykkende, men det må skje på et demokratisk vis, noe som loven selv legger opp til.

Utfra et islamsk kritisk blikk, Skyldes mangel på ansvar, blant noen muslimer, at de ikke engang har satt seg i nokk kunnskap og fakta med samfunnet og blir ikke kjent med den «andre», veken muslimer fra andre land eller ikke-muslimer. De har også ikke utviklet det filosofiske nivået med refleksjon, og det ideologiske nivået med kritisk tenkning og skape noe nytt.

### **6.3 Frihet og nestekjærlighet fremfor urenh**

Et interessant spørsmål som kan løftes her i forhold til hvordan en islamsk-humanistisk tilnærming til den «andre» som kan påvirke vår forståelse av interaksjonen med den «andre» i hverdagen, er nemlig tett knyttet til tematikken nestekjærlighet (ythar) og en forlengelse av ansvars perspektivet som har blitt presentert tidligere. Hvordan påvirkes våre rammeforståelse (frame) og vår hverdagsreligiøsitet når nestekjærlighet og ansvar blir vårt ideologiske grunnlag og fundamentet for troen? Muliggjør nestekjærlighetsperspektivet en islamsk-humanistisk tilnærming til vårt forhold til den «andre» i hverdagen, der mennesker på tvers av tro blir likestilt utfra sin iboende verdi? Hvilket konsekvenser vil samfunnet få hvis individene er ansvarsfulle overfor seg selv og andre? Hvordan kan dette utfordre synet på den «andre» som uren? Og hvilket konsekvenser kan vi får ut av det?

Shariatis tilnærming til nestekjærlighet kan ses på som en utvidelse av forståelse av kjærlighet (hubb) i islamsk tenkning. Det finnes utallige bøker skrevet om beretninger som tar

for seg kjærlighet mellom muslimske troende, som for eksempel den kjente boka *Mosadaqat al-Ikhwan* (2008) av den kjente sjia teologen al-Sheikh al-Saduq (923-991). En slik kjærlighet ses på som en sentral del av troen, hvis ikke hele troen. For hvordan kan man være troende og ikke elske sin troende bror og søster? Samtidig inkluderes sjeldent tematikken rundt kjærlighet til de ikke-troende. Noen skriver til og med om hvor bra det er å vise hat og fiendskap til ikke-muslimer. Men fremmer islamsk tenkning hat for de ikke-troende? Ekstreme islamistiske grupper vil naturligvis si det, og til og med handle i praksis med vold for å vise sitt hat. Dette finner vi gode eksempler på fra både historien og samtiden. Samtidig er muslimer generelt, muslimske tenkere, lærde, skole og retninger ikke samstemte i sin fortolkning. Noen av disse muslimsk tenkere, som Shariati, har gjennom en kontekstuell tilnærming til de religiøse skriftene, klart å vise en nytolkning som gå lenger med nestekjærlighet-idealet i islam. Nestekjærlighet er ifølge Shariati noe universelt som sprenger alle krefter, fengsler og murene som tradisjonell ideologi har bygd mellom mennesker. Det gir oss nye perspektiver på hvordan vi skal forholde oss til andre mennesker med ærlighet, kjærlighet og åpent sinn. Shariatis ideer kan derfor bidra med nye kritiske perspektiver til synet på ikke-muslimer som kroppslige urene. Noen som i første omgang er en inhuman tankegang, og som innskrenker den enkelte muslimens samhandling med den «andre».

### **6.3.1 Synet på urenheter i norsk kontekst**

I norsk sammenheng har det vært en del diskusjonsrunder rundt håndhilsning mellom en muslimsk mann og en kvinne, eller motsatt. Blant annet ble VGs tv-debatten mellom Islam Net lederen Fahad Qureshi og daværende innvandrings- og integreringsminister Sylvi Listhaug rundt håndhilsning. Qureshi ble hyllet som en helt i flere muslimske land, og sett på som en som ikke respekterer norske folkeskikk av flere nasjonalt og internasjonalt (VG 2017). Håndhilsning-diskursen har kun tatt for seg berøring av det motsatte kjønn. Samtidig er det slik at flere muslimske teologer mener også at man ikke skal berøre en ikke-muslim. Unntaket har nesten alltid vært kristne og jøder fordi de er bokens folk og er nevnt i Koranen. Mens ateister, gnostikere, buddhister, hinduister og alle andre ulike religiøse og ikke-religiøse, har blitt sett på som «urene». Ikke bare «urene» i sin ideologi slik noen mener, altså metaforisk sett, men også materielt urene. Å ta på en ateist blir sammenlignet som å ta på en hund, hvor en muslim må vaske seg med vann for å bli ren og kunne utføre rituelle handlinger (Al-Islam.org 2020). De kan man ikke ta på, hilse på, spise med, lage vennskap til eller andre relasjoner og kroppslig kontakt.

I en norsk kontekst kan dette være veldig krevende og gjør det veldig vanskelig for mange muslimer i møte med den «andre». Personlig var jeg også blant dem som fulgte disse reglene i ung alder. Min venn, som bodde sammen med, var ateist. Mine forstillinger den gang gjorde at jeg ikke brukte de samme redskapene han brukte for å lage og spise mat, og heller ikke kunne håndhilse, og fulgte mange andre innskrenkninger. Etter å ha undersøkt temaet nøye og spurt flere ulike lærde, ble jeg tilslutt vekket fra den tanken om at ikke-muslimer er urene. Dette er en tanke som ifølge Shariatis og flere moderne teologer er en inhuman tankegang. Ikke nok med det, ville en slik tankegang lett kunne utvikle seg videre til at man ser ned på andre mennesker, siden de er «skittene». Det vil resultere i et inhumant syn som i flere tilfeller har vært grunnideen bak groteske menneskelige katastrofer.

### **6.3.2 Frivilje, ansvar og menneskeverd**

Et spørsmål man kan stille seg er, hvordan kan islam først gi mennesket friheten til å velge religion og samtidig se på det mennesket som er skapt i Guds ånd som «skittene»? Koranen er tydelig på at Gud skapte mennesker i ulike folk og stammer, noe som innebærer ulike kultur, språk, hudfarge og tro, for nemlig at man skal bli kjent med hverandre (Koran.no 49:14). Og det er også nevnt at det er ingen tvang i religion, altså mennesket har blitt gitt friheten til å velge sin tro utfra egen overbevisning og ingen har rett til å tvinge noen til en annen tro (Koran.no 2:257). Jeg kommer til å løfte frem Shariatis syn på mennesket som et fritt vesen og sammenligne det med vestlig syn på det frie mennesket. En slik sammenligning kan vise at Shariati og vestlig humanisme kan kommunisere med hverandre i lys av det som igjen kan bidra med en nytolkning i forhold til synet på den «andre» som kroppslig uren.

Slik vi har sett tidligere, finner vi flere ulikheter mellom Shariatis menneskesyn og Lingås sitt livssynshumanistiske grunnlag. Til tross for det, bygger begge på noen vesentlige likhetstrekk i synet på menneskets karakteristiske egenskaper. Både Shariati og Lingås argumenterer for mennesket som et rasjonelt, bevisst og fritt vesen med et ukrenkelig iboende verd. I likhet med de to, har Hareide også en slik fremstilling av menneskets grunnleggende egenskaper. Samtidig fremlegger Hareide egenskapene menneskeverd, den gyldne regel, den frie tanke og dannelse, som hovedpilarene i en humanistisk tenkning (Shariati 7: 1980; Lingås 2002: 21).

Både Shariati, Lingås og Hareide er enige om at mennesket har evnen til fri vilje og kan dermed utfordre naturens lover og handle imot kroppens lyster, ønsker og preferanser. Både gjennom å velge å fly eller avstå fra mat, drikke og seksuell aktivitet, fremviser

mennesket den rebelske evnen til å trosse naturens- og egne materielle regler (Shariati 2007a: 157). Den enkeltes frie vilje skal heller ikke begrenses av andre. I følge Lingås er et av humanismens grunnverdier at mennesket sikres friheten til å handle utvunget og kunne få muligheten til å delta og påvirke utformingen av omgivelsene rundt seg. Det innebærer muligheten for å velge mellom ulike handlinger som utgir forskjellige konsekvenser. Samtidig er det slik at valget mennesket foretar bør ha en forutsetning om å være i tråd med fordelene for egen del og samfunnet i helhet. Det følger altså *ansvar* med fri vilje (Lingås 2002: 123).

Ansvars perspektivet er, som vi har sett, et viktig punkt som Shariati ofte tar opp og drøfter i sine tekster knyttet til fri vilje tematikken. Beslutningsmyndighet krever både et visst nivå for kognitiv utvikling, tilstrekkelig besittelse av nødvendig kunnskap, og kjennskap til noen av konsekvensene for handlingen. På denne måten kan en ta et riktig valg i forhold til sine ønsker. Shariati ser på «riktige valg» både som en religiøs og menneskelig plikt. Han definerer «riktige valg» som de handlingene som er til fordel for personens interesser og samfunnets positive utvikling i helhet. (Shariati 2007a: 263)

For at mennesket skal kunne kjenne til hva som fører samfunnet fremover og gagnar sin egne materielle og immaterielle interesser, er ideologi en viktig drivkraft. Å besitte en sann ideologi danner ifølge Shariati et fornuftig utgangspunkt som viser hva de riktige valgene er. Det er et sentralt redskap som understøtter den menneskelige dannelsen mot det fullkomne mennesket og forståelsen av synet på den «andre». For å utforme sunne meninger og arbeide for dem, kreves det både en viss forståelse av konteksten man er i og en kritisk vurdering av den. Shariati mener at en sunn kritisk vurdering kommer av en sunn ideologisk overbevisning som har fornuften som sitt fundamentet og utgangspunkt (Shariati 2007a: 264). En slik ideolog bygd på kontekstuell teologi er nødvendig i forståelse av den andres posisjon som mennesket i islamsk tenkning, samt hvordan en muslim skal samhandle med den «andre». Rigide fortolkninger med utgangspunkt i bokstavfortolkning har før til at lover har blitt utgitt, hvor ikke muslimer blir beskrevet med inhumane termer, hvor relasjonen til ikke-muslimer blir anbefalt til å bygges på uærlighet eller kuttes helt. Det er slike fortolkninger som utgir lover om at den «andre» er «skitten», noe som gjør at en muslim i Norge ikke kan lenger sitt, snakke, spise, spille, studere eller jobbe med en ikke-muslim, spesielt en som er ateist eller følger andre religioner enn kristendommen og jødedommen. Et slikt begrenset forhold, gjør hverdagen vanskelig i praksis, noe som i bunn og grunn går imot det islamske prinsippet om at Gud pålegger ingen mer enn det den tåler (Koran.no 2:287).

Videre er det viktig å ikke være en passiv person som ikke bryr seg om hvordan samfunnet rundt seg er. Er det slik at det dominerende perspektivet på den «andre» fra

islamsk tenkning, er med å forskjellsbehandle eller krenke, blir dermed det en plikt å si egne meninger for å fremme utfordrende og nye perspektiver i bildet. Uten en kritisk og kontekstuell ideologi er mennesket i en passiv relasjon til omverden, noe som Shariati var kritisk til. Det passive mennesket kan likevel besitte kunnskap om mange ulike aspekter ved livet, uten å tørre å danne seg en original mening og utale seg om urettferdigheten som finnes der ute. For å ta et standpunkt til samfunnsrelaterte utfordringer og ha et ønske om å forbedre verden, trengs det ikke at man vier hele livet til studie eller bli en anerkjent forsker i emnet. Det som derimot trengs er modighet, sansen for rettferdighet og et kritisk ideologisk utgangspunkt. Aas referer også til hvordan gresk antikkens filosofer så på menneskets frie vilje og ansvar. De menneskelige karakterene og egenskapene tok riktig form gjennom dannelsen mot fullkommenhet. Disse karakterene gikk ikke på å være mest mulig individuell, men heller å være ansvarsfull i henhold til fellesskapet. Altså danne seg en mening og jobbe for å utvikle samfunnet mot fullkommenhet (Aas 2011:23).

Tiltros for flere likheter mellom Shariati og moderne vestlig humanisme i forhold til synet på mennesket som et rasjonelt, frivillig og ansvarsfulle vesen med en iboende verdi, så kan vi også trekke ut noen ulikheter i de to måtene å forstå menneske på. Shariati mener at det er nødvendig at mennesket besitter en spesifikk ideologi som tar utgangspunkt i fornuftige metoder. Det er kun gjennom fornuftig ideologi at mennesket kan utvikle seg og samfunnet mot fullkommenhet. Vestlig humanisme adskiller seg på dette spørsmål fra Shariati. Hareide som en representant for en inkluderende humanisme, mener at humanisme ikke er bindet til en spesifikk ideolog, men er heller åpen for ulike ideologier og livssyn. Livssynshumanisme som representerer en spesifikk variant av moderne vestlig humanisme, mener på sin side at humanisme ikke lar seg binde til andre ideologier enn antroposentrisme.

Det frie mennesket kan derfor ikke krenkes i sin menneskelighet til tross ulikhet i tro. Shariati nevner det som et moralsk prinsipp i sin bok om moral (Shariati 2006) og referer til et utsagn av Imam Hussain ibn Ali (d. 680). Det utsagnet sa imam Hussain på den tidende dagen (Ashura) i den arabiske måneden Muharram. Den dagen han og hans følgesvenner skulle bli slaktet en etter en i ørkenen i Karbala i Irak. Han sa det til sine fiender, som han gråt over fordi han elsket dem og ønsket ikke at de skulle begå urett. Urett imot dem selv for å ha drept et menneske. Og hvilken synd er ikke det å drepe et menneske? Han ropte og sa: Hvis dere ikke har religion, vær i det minste frie i deres liv» (Shariati 2006: 82-83). Hans forståelse av frihet er at man er ideologisk fri og ikke bundet til hva andre bestemmer og ordrer til å handle. Dette frie mennesket, som har en guddommelighet i seg, kan trosse all inhumane valg. Det mennesket kan også la seg blindt følge av andres ordre uten et kritisk syn. Imam Hussain

ønsker frihet for den «andre», og ikke bare seg selv. Han ønsket å løsrive dem fra de ideologiske fengslene som hadde lenge vært en tåke mellom dem og sannheten. Et hinder som har stoppet dem fra å vise menneskelighet i deres handlinger. Men det viste dem heller ikke når de slaktet imam Hussain sitt spedbarn på noen måneder. Og de samme viser heller ikke menneskelighet i dag når de slakter barn og eldre i Irak og Syria. Det er den ideologien som Shariati ønsket å bekjempe. Han ønsket å fremme et humant syn på det frie «andre», som Gud selv elsker.

### **6.3.3 Nestekjærlighet og synet på den «andre» som uren**

Hverdagshumanisme baserer seg på en av hovedpilarene i den islamsk-humanistisk tilnærmingen, nemlig nestekjærlighet. Ideen om en islamsk hverdagshumanisme bygd på nestekjærlighet handler like mye om en teoretisk forståelse av mennesket i tråd med de humanistiske verdiene, som forståelsen av hvilken relasjon man i praksis skal ha til andre. En slik relasjon mener jeg vil ta utgangspunkt i respekt for andre meninger og ståsted, og som resultere i mer åpenhet, toleranse og samarbeid.

Den religiøse trosbekjennelsen i ulike religioner kan forstås som i bunn og grunn det som danner skille mellom troende og ikke-troende. Trosbekjennelsen viser på et overfladisk plan hvem som er inkludert og hvem som er ekskludert fra religionen. «Det er ingen gud utenom Allah, og Muhammed er hans sendebud (profet)» setter en klar grense om at den islamske troen bygger på troen på monoteismen om Allah og profetskapet til Muhammed. Selv en humanistisk tilnærming til religion kan ikke unnlate å opprettholde slike grenser. Likevel betyr det ikke at en slik grensesetting fører til at muslimer ser ned på mennesker med en annen tro. Koranen viser nemlig at man skal være venn med alle mennesker, selv de som viser fiendskap. Man prøver å spille på likheter for å kunne skape et vennskap med. Koranen viser dette prinsippet i vers 34 i sura 41: «Gjengjeld det onde med det beste, så vil du se at den som var din fiende, er blitt en varmhjertet venn.».

## **6.4 Hverdagshumanisme i praksis: Samarbeid på tvers av religiøse grupper**

Nå som jeg har gått inn på hvordan Shariat's forhold til vestlig humanisme kan utfordre det tradisjonelle synet på den «andre» i islamsk tenkning, samt utforming av en islamsk hverdagshumanisme, må det stilles et viktig spørsmål videre. Hvordan kan man utvikle i

praksis en hverdagshumanisme og hva kan bli resultatet av en hverdagshumanisme? Med dette spørsmålet ønsker jeg å løfte frem et viktig og dagsaktuelt problemstilling.

Et viktig eksempel å trekke frem her på hverdagshumanisme i livet på en konkret situasjon er nemlig samarbeid på tvers av religiøse og livssyns grupper. Et slikt samarbeid har artikulert seg gjennom samarbeidsorganisasjoner som «Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn», forkortelsen STL. Her møtes ledere av ulike religiøse og ikke-religiøse grupper for å ha en åpen dialog. At et slikt møte kan få et større omfang, er noe som jeg mener henger tett sammen med dannelsen av en ny forståelse av relasjonen med den «andre» fra en annen tro. Med lederskap tenker jeg her på religiøse ledere som har noen felles ideer og mål og som går sammen for å samarbeide, utveksle meninger og lærdom på tvers av gruppene de tilhører. På den måten kan de erfare autentiske relasjoner med den «andre» som rommer både enighet og uenighet, samt skape felles opplevelse av ansvar overfor samfunnet. Det kan også være hvordan den enkelte oppfatter en religiøs leder fra en annen tro, og om det finnes åpenhet for at en muslim kan dele personlige opplevelser og søke råd fra en kristen sjelesørger. Et annet eksempel er hvordan en religiøs leder legger om sin samtalepraksis, og om det er åpent og inkluderer folk med ulike tro.

I boka «Islam a short introduction» av Abdulkader Tayob, argumenterer Tayob fra utfra Koranens perspektiv hvordan islam oppmuntrer muslimer til å utvide inkluderingen av samarbeid med andre tros og livssyn ved å se på likheter og samarbeide utfra et felles grunnlag (Tayob 2000: 6). Flere Koranvers peker på dette:

*Si: «Dere skriftens folk, kom til et ord som vi har felles: 'Vi tilber bare Gud! Vi gir Ham ingen medguder, og ingen av oss har andre herrer enn Gud!'» (3:64)*

Verset referer til at guds tilbedelse og de hellige skriftene er fundamentet for det religiøse fellesskapet og et felles grunnlag mellom skriftens folk. Tayob mener at verset vektlegger ideen om å inkludere i det minste jøder og kristne til dialog og samarbeid. Videre presiserer Tayob at verset ikke ekskluderer andre religioner selv om de ikke er nevnt med navn (Tayob 2000: 6). En forklaring på at andre religioner ikke er nevnt er fordi de var ikke kjent for arabere på den tiden. I tillegg er det vanlig at Koranen bruker noen kjente personligheter eller religioner som regnes som allmennkjente til å beskrive et mer generelt bilde. Spesielt i de versene over er det åpent for fortolkning. Verset setter ikke klare grenser for at muslimer skal kun søke samarbeide med kristne og jøder.



Nå kan vi se hvordan en slik teoretisk tilnærming til synet på den «andre», både fra Koranen og islamsk filosofi, kan danne en ramme forståelse – slik Goffmann argumenterer for – som skaper et nytt relasjonsmønster til den «andre». Vil en kontekstuell fortolkning av Koranen på bakgrunn av humanistiske grunnideer, kunne fremheve et åpent og inkluderende syn på den «andre», som igjen kan åpne for et tettere samarbeid om felles verdier? Disse spørsmålene kan ses å være levende blant organisasjoner som STL, hvor religiøse ledere på tvers av tro, møtes på bakgrunn av et menneskelig utgangspunkt som fellesgrunnlag, for å skape en fellesforståelse og respekt mellom tros- og livssynssamfunn.

## **6.5 En vestlig humanisme som kan omfavne islamsk humanisme**

Når vi har undersøkt Shariat's ideer, har jeg ønsket å se om hans humanistiske menneskesyn lar seg kommunisere med vestlig humanisme. Det har vist seg på den ene siden at Shariat's menneskesyn har mange likheter til vestlig humanisme. Gjennom en bindestrek-humanisme, kan vestlig humanisme på den andre siden vise hvorvidt den er åpen overfor andre ideer, blant annet Shariat's. Det må som nevnt være noen verdier for at en idé skal kunne være inkludert i en bindestrek-humanisme. Slik verdier som menneskeverd, den gyldne regel, dannelse, demokrati, den frie tanke og dialog, som Shariat's menneskesyn bygger på, kan åpne for å inkludere en islamsk hverdagshumanisme i en norsk kontekst.

Dag Hareide har gjennom introduksjonsboken «Hva er Humanisme» argumenterte for at all humanisme er en bindestrek-humanisme. Slik som forklart tidligere, er humanisme i et eget felt, som er verdiens mellomnivå. Humanisme har derfor ikke som formål og tar ikke for seg religiøse, politisk og religiøse spørsmål i utgangspunkt. En som følger en spesifikk religiøs ideologi, kan samtidig ha en humanistisk tilnærming til ulike verdigrunnlag i livet sitt. Religiøs humanisme, enten det er kristen, jødisk, muslimsk eller et annet livssyn, kan derfor være like mulig som en sekulær variant.

Shariat's religiøst fundert menneskesyn som innebærer mye av de samme humanistiske kjerneverdier kan på denne måten inkluderes i like stor grad som livssynisme under humanismens paraply. På motsatt side defineres bindestrekhumanisme, ifølge Cambridge Dictionary of Philosophy, som en midtposisjon mellom det guddommelige og naturlig. Altså allierer bindestrek-humanisme seg på den ene siden med naturalisme og sekularisme mot en religiøs umyndiggjøring av mennesket. På den andre siden inntar den en idealistisk og religiøs allianse, hvor den hyller menneskets ånd, mot naturalistisk

umyndiggjøring av menneskets frivilje. Mennesket står altså myndig og autonomt mellom maktene. Med dette ekskluderer bindestrek-humanisme, slik den defineres av Cambridge Dictionary of Philosophy, både en naturalistisk- og religiøst basert humanisme, og dermed er ikke forenlig med Shariatis religiøs basert humanistiske menneskesyn.

For å derfor inkludere Shariatis menneskesyn og synet på den «andre» som en form for bindestreks-humanisme, må vi tilnærme oss en forståelse slik Hareide presenterer. Her er humanisme en åpen og inkluderende fellesforståelse for mennesket, og inkluderer på sin side ulike religiøse, politiske og andre ideologiske innfallsvinkler som ikke strider med menneskets iboende verdi og andre humanistiske grunnpillarer som det har blitt tidligere gjort rede for.

## 6.6 Kritisk blikk på Shariati

Shariatis humanistiske syn på den «andre» har også flere begrensinger i forhold til å skape en islamsk hverdagshumanisme i Norge. Det kan argumenteres for at Shariatis er en sjiamuslimsk tenker og hans tanker er derfor ikke gjeldende for muslimer som følger andre lovsskoler. Dette kan derfor hindre at hans tanker påvirker den største delen av det muslimske samfunnet, nemlig sunni-muslimer, og derfor ikke nå et større skala av muslimer. Noen endringer er bedre enn ingen endring, kan man da tenke. Altså det at noen enkelte individer lar seg inspirere av Shariatis humanistiske tanker er bedre enn ingen gjør det. Endring og påvirkning må altså ikke skje på et institusjonelt nå. Men for at islamsk hverdagshumanisme skal ha en virkelig innvirkning og betydning må det ha et visst omfang. Mennesker som ikke er muslimer kan på den annen side tenke at det blant muslimer finnes et paradoksalt syn på den «andre». Man tror at «alle» muslimer mener at de har rett og tilsynelatende bruker de samme kildene, nemlig Koranen og hadith. Samtidig har noen muslimer et ekstremt negativt syn på den «andre», mens andre i større grad aksepterer den «andre». Ligger «feilen» i kildene eller holdningene?

Shariati har heller ikke fått muligheten til å kommentere aktuelle saker knyttet til en norsk kontekst, som integrering, religionsfrihet og forholdet muslimer skal ha til nordmenn og det norske samfunnet. Det har derfor vært min egen forståelse av hans ideer og sakene som berører muslimer i Norge, som har vært til grunn for undersøkelsen av hvordan idene hans kan inspirere til en islamsk hverdagshumanisme i Norge. Slike koblinger kan selvsagt foretas i det store bilde, altså knyttet til hvordan en muslim skal generelt se på et menneske sett ifra hva man tror på, hvilke politisk saker man er opptatt av eller andre preferanser. Ideene hans

kan også være relevant for hvordan en muslim skal samhandle med den «andre» på et humant grunnlag, bygd på ærlighet og kjærlighet. Det er med andre ord slik at hans ideer kan være et grunnlag for å bygge verdier som etisk individualisme, individets ukrenkelighet og rasjonalisme. Slike verdier kan være en felles plattform for mennesker på tvers av tro i møte med hverandre her på norsk jord.

Et annet kritisk innvending mot Shariati handler om hvem som er majoritet og hvem som er minoritet. Vi vet at det spiller en rolle om man er en del av en større gruppe eller kun en liten gruppe i landet. Han skrev i en kontekst der muslimer er majoritet, altså i Iran, og ønsket muligens å appellere til den «andre» for å skape mer samspill for et felles mål, som var den iranske revolusjon i datidens situasjon. I vår sammenheng og kontekst i Norge, er muslimer kun en minoritet. For å skape sterk tilhørighet kan man tenke at å skape grenser er viktig for å vise hvem man er og dermed hvem man skal holde tett med. En gruppetilhørighet som er viktig når man er en minoritet. Samtidig går ikke gruppetilhørighet og integrerings imot hverandre nødvendigvis. Jeg som muslim kan ha følelsen av å tilhøre det muslimske samfunnet, samtidig som er norsk som er på lik linje med andre borgere en som bryr seg om stor samfunnet og menneskene rundt seg. Det er derfor fruktbart å tenke med Shariati i en norsk kontekst.

## 6.7 Konklusjon

Islamsk hverdagshumanisme er det som må til i norsk kontekst, tror jeg Shariati ville sagt hvis han hadde vært i Norge i dag. Det er etter min erfaring holdninger som finnes der ute blant mange muslimer, men som trengs å inkluderes i den islamske tenkningen og formidles til muslimer. De fleste muslimene i Norge kommer fra muslimske land der islam er majoritets religionen. Her i Norge er det andre lover og regler, andre mennesker og kulturer, og ikke minst et mangfold av religiøs praksis. Den «andre» som man møter i samfunnet er av høyst sannsynlighet en som ikke deler en muslims kultur eller tro. Shariatis ideer om den «andre» kan etter min lesning og forståelse av både situasjonen, konteksten og teologien, la seg implementere i den hverdagslige muslimske samhandlingen med den «andre». Både i eksemplet om ikke-muslimer som urene og respekt overfor loven, kan en islamsk hverdagshumanisme utfordre rigide fortolkninger som skaper uærlige mennesket som har et inhumant syn på den «andre» og utnytter loven som beskyttet det mennesket.

## 7 Sammendrag av hovedfunn

Hovedproblemstilling som jeg ønsket å undersøke i denne teksten er *hvordan kan Ali Shariatis menneskesyn brukes til å utvikle et humanistisk grunnprinsipp for synet på den «andre»?* For å komme frem til svar har jeg delt denne problemstillingen opp i tre underspørsmål og anvendt ulike metoder for å svare på hver av spørsmålene. Det første forskningsspørsmålet handlet om forholdet mellom Shariatis menneskesyn og vestlig humanisme. Spesifikt så jeg på om Ali Shariatis menneskesyn er forenlig med humanisme og hvordan står hans menneskesyn i kontrast til noen humanistiske varianter? For å besvare spørsmålet begynte jeg med å anvende en begrephistorisk metode for å belyse betydningen av hovedbegrepene i teksten, som er «humanisme» og den «andre». Hareides forståelse av begrepet humanisme skaper rom for ulike varianter av begrepet. Man kan for eksempel utvikle en religiøs inspirert humanisme, og dermed også en islamsk-humanisme. Dette kan la seg gjøre fordi humanisme ikke er en spesifikk religion, politisk ideologi eller sosiologisk ide, men heller slik Hareide betegner det, det handler om «verdiens-mellomnivå». Humanisme i den forstand omhandler det som angår menneskeverd, dialog, dannelses, den frie tanke og den gyldne regel.

Deretter foretok jeg en ideanalyse av Shariatis humanistiske ideer gjennom en hermeneutisk studie for å forstå Shariati utfra en kontekstuell lesning av hans verk. Jeg har derfor sett «bak» tekstene hans, altså undersøkt hans liv og hvordan hans ideer ble formet på hans tid, på grunn av ulike filosofiske, politiske og religiøse bevegelser. Dette har vært nyttig i min forståelse av hvorfor Shariati gikk imot datidens store muslimske teologer og vestliginspirerte tenkere. Han mente begge anvendte ideer fra en annen kontekst og så ikke hva folket i Iran på den tiden virkelig trengte. Derfor presenterte han en ideologisk religion som utfordret de to bevegelsene som var opptatt av deres egne affærer, livssituasjon og hverdag, for å vekke folket til å se den uretten de levde under. Han talte og skrev om mennesket og dets posisjon, om tradisjonell religion som brukes av ledere som et middel til å legitimere deres posisjoner, og om ansvaret mennesket har til å stå sammen imot urett. Han ønsket med andre ord å bygge et nytt verdensbilde eller, slik Goffman presenterer det gjennom sin «frame analysis» (rammeanalyse), en «ramme» (frame) som påvirker de handlingene og valgene man tar. Det kan konkluderes med at Shariatis lyktes med dette fordi ett år etter hans død i 1977, startet den iranske revolusjonen, delvis inspirert av hans tenkning.

I min analyse har jeg kommet frem til at Shariat's menneskesyn deler flere likheter enn forskjeller med vestlig humanisme, hvor verdier som menneskeverd, den gyldne regel, dannelse, demokrati, den frie tanke, dialog, ansvar og nestekjærlighet blir sett på som de viktigste verdiene. Mennesket blir sett på som et bevisst, frivillig og kreativt vesen. Disse verdiene er sentrale likheter mellom Shariat's menneskesyn og vestlig humanisme. Forskjellen er at Shariat har et dualistisk menneskesyn, altså at mennesket både består av en materiell del og en immateriell og guddommelig del. Vestlig humanisme har som sagt to ulike syn på humanisme. Den ene versjonen, som har vært presentert av Lars Gunnar Lingås, er livssynshumanisme, det vil si en ateistisk tilnærming til det religiøse. Her blir humanisme sett på som et livssyn som bygger på en materialistisk monistisk tradisjon. Mennesket blir sett på som en uløselig del av naturen og religiøse tradisjoner betraktes kun som myter og usanne fortellinger som er dehumaniserende. Den andre versjonen godtar bindestrek-humanisme slik Dag Hareide argumenterer for. En slik versjon er åpen for ulike religioner, politiske og filosofiske retninger. På denne bakgrunn kan man utvikle en islamsk-humanisme, som både bygger på humanistiske ideer som er nevnt over og teologiske perspektiver som Gud, et dualistisk menneskesyn, engler og livet etter døden.

Med det andre forskningsspørsmålet ønsket jeg å undersøke hvordan vektleggingen av Shariat's humanistiske ideer kan endre synet på den «andre» i islamsk tenkning. Jeg har både sett på rigide fortolkninger av islamske kilder, og bruken av disse kildene til å legitimere ideer som hevder at ikke-muslimer er «urene» og at muslimer ikke skal følge lovene i ikke-muslimske land fordi de går imot islamske verdier og moralske prinsipper. Muslimske lærde som Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya (1263-1328), Muhammad ibn `Abd al-Wahhab (1703-1792), Muhammad Nasiruddin al-Albani (1914-1999) og andre har argumentert for gyldigheten av slike ideer, hvor disse ideene har videre dannet grunnlaget for den Salafistiske bevegelsen som har tatt form i både IS, Al-Qaida og andre islamistiske militant grupper. På den andre siden har tradisjonelle og moderne muslimske lærde, tenkere og filosofer, som Muhammad Iqbal (1877-1938), Fazlur Rahman Malik (1919-1988), Sayed Hossein Nasr (1933-), Abdolkarim Soroush (1945-), Tariq Ramadan (1962) og ikke minst Ali Shariat, fremmet en kontekstuell fortolkning av religionen med et humanistisk syn på den «andre». Den «andre» i Shariat's tenkning kan forstås på ulike måter, men det jeg ser mest på i denne oppgaven er hvordan man kan forholde seg til ikke-muslimer. Shariat skrev om marxisme og vestlig liberalisme som den «andre», men også om ikke-muslimer og hvordan man skal forholde seg til dem. Han var kritisk til vestlig ideologi som skulle anvendes i hans kontekst i Iran uten å gjennomgå en kontekstuell vurdering. Han mente at ulike samfunn til ulike tider

har ulike behov. Marxisme er derfor ikke en god løsning, heller ikke tradisjonell religion. Derfor var han opptatt av en kontekstuell teologi som vekket menneskers nysgjerrighet rundt deres affærer og søken etter bedre livssituasjon.

Det tredje og mest aktuell forskningsspørsmålet jeg ønsket å belyse var hvordan Shariatis ideer kan stimulere til nytenkning blant muslimer når det gjelder deres interaksjon med ikke-muslimer og utvikling av en islamsk hverdagshumanisme? Den enkle forklaring av islamsk hverdagshumanisme er nemlig at en muslim bygger sin hverdagslige praksis på et humanistisk grunnlag og tilnærming til den «andre», kombinert med en islamsk tenkning og praksis. For å utdype det fra Shariatis tenkning kan man kortfattet si at det innebærer et syn om at mennesket er skapt av Guds ånd og dermed er et hellig vesen i seg selv. Når vi vet at mennesket er skapt i Guds ånd og er en verdifull skapning som representerer det guddommelig, vil det ikke da være vanskelig å samtidig se ned på et menneske kun på grunn av ulike valg av tro? Gud ga mennesker frivilje til å velge, og beskrev i Koranen at det ikke er noe tvang i troen. I tillegg presiserer Gud i Koranen om at han skapte folk med ulikheter for å bli kjent med hverandre og samhandle. Hvordan kan det da forsvares at et menneske som med egen fornuft og bevissthet har kommet til andre svar på sine spørsmål bli sett ned på og noen ganger dehumanisert, for eksempel bli beskyldt for å være uren?

Den rigide fortolkningen som dominerte og fortsatt dominerer i noen muslimske miljøer, som bærer videre ideer som «urenhet» hos den «andre», er noe Shariati ønsket å utfordre. Shariati så at de unge på hans tid, i sin kontekst, ikke hadde svar som mettet deres tørst etter kunnskap. Han presenterte derfor en kontekstuell teologi, som enhver person, ikke bare de lærde og filosofene, kunne kjenne seg i. Denne teologien var ment å danne en ny «ramme» for generasjonene fremover. Dette er en ramme som fremmer et nestekjærlighets (yhtar) perspektiv, istedenfor en tradisjonell ideologi, som gir redskap for å se egne meninger og handlinger med kritiske briller, og for å kunne endre dem. Her ligger roten til en islamsk hverdagshumanisme. Det er en tenkning som skal appellere til allmennheten, som setter i gang et ønske om endring, og aktivere ansvarsfølelsen for å skape denne endringen, enten det gjelder på det personlige eller samfunnmessige planet.

Shariatis humanistiske ideer kan, foreslår jeg, anvendes i en islamsk hverdagshumanisme når det gjelder synet på muslimer forhold til andre mennesker i ikke-muslimske land hvor de bor. Han motiverer til kritiske refleksjoner rundt hvilke forholdet en muslim skal ha til ikke-muslimske lover. Han viser at et humanistiske utgangspunkt til mennesker og samfunn, vil føre til at man også respekterer lovene i det landet som man lever i

og akseptere mennesker med an annen tro. Dette, mener jeg, er et godt utgangspunkt for en islamsk hverdagshumanisme i en norsk kontekst.

# Litteraturliste

## Bøker:

Aas, P. A. (2011). *Humanisme - Først og fremst et menneske*. Oslo: Pax

Algar, Hamid. (1979). *On the Sociology of Islam. Lectures by Ali Shariati*. New York: Mizan Press.

Bayat, Asef. (1990). *Shariati and marx a critique of an islamic critique of marxism*. *Alif: Journal of Comparative Poetics*.

Byrd, J. Dustin og Miri, S. Javad. (2018). *Ali Shariati and the Future of Social Theory: Religion, Revolution, and the Role of the Intellectual*. Leiden/Boston: BRILL

Daiber, Hans. (2013). *Humanism: A Tradition Common to both Islam and Europe*. Frankfurt

El Fadl, Khaled Abou. (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. New Jersey: Princeton University Press

Ende, Werner og Brunner, Rainer. (2001). *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. Leiden, Boston og Koln: BRILL.

Esposito, John L. & John O Voll. (1996). *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press

Filosoflexoconet (1988). *Politikens forlag*, Copenhagen.

Hareide, Dag. (2012). *Hva er humanisme*. Oslo: Universitetsforlaget

Jeanrond, Werner (2002). *Theological Hermeneutics. Developments and Significance*. London: SCM Press.



Jordheim, Helge (2001). *Lesningens vitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget.

Hviid Jacobsen, M. & Kristiansen, S. (2002). *Erving Goffman. Sociologien om det elementære livs sociale former*. København: Hans Reitzels Forlag.

Jensen, Becker. Leif. (2011). *Indføring i tekstanalyse*. Frederiksberg: Smafundslitteratur.

Goffman, Erving. (1986). *Frame Analysis An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.

Goodman, E. Lenn. (2003). *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.

Gran, Espen. (2000). *I martyrenes have: Erfaringsrom, forventningshorisont og narrativ validitet i livshistoriene til iranere i eksil*. Hovedoppgave. Oslo: Universitet i Oslo.

Kraemer, L. Joel. (1992). *Humanism in the renaissance of Islam. The cultural revival during the buyid age*. New York: BRILL

Kurzman, Charles. (1998). *liberal islam*. New york: Oxford University Press

Lærgreid, Sissel og Skorgen, Torgeir (2014). *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Scandinavian Academic Press.

Makdisi, George. (1990). *The rise of Humanism in classical Islam and the Christian west*. Edinburgh: Edinburg University Press.

Mayer, E. Ann. (2012). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Abingdon: Routledge.

Nortvedt, P., Slettebø, A. (2006). *Autonomi som utfordring. I Etikk for helsefagene*. Gyldendal akademisk, s. 193-214

Rahnema, Ali. (1998). *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shariati*. New York: I.B. Tauris Publishers.

Rassool, Hussein. (2016). *Islamic Counselling- An introduction to theory and practice*. Routledge. Humanistic approach kap 10

Reindal, S.M. (1998). *Disability, personal autonomy and the subject – a dilemma in special needs education?* Doctoral Dissertation. Department of special needs education. University of Oslo.

Reiss, Ellen og Noor, Linda. (2016). *Islamsk humanisme*. Oslo: Frekk forlag.

Roberson. A. R. (2003). *Shaping the Current Islamic Reformation*. London: Frank Cass.

Sartre, J.P. (1993). *Eksistensialisme er humanisme*. Gjøvik: Cappelens forlag AS.

Shariati, Ali. (2014). *Al-Nabaha wal Istihmar (Bevissthet og idioti)*. Oversatt av Yasin, S. Hadi. Beirut: Dar al-Amir (arabisk)

Shariati, Ali. (2007a). *al-Insan wal-Islam (Mennesket og islam)*. Oversatt av Al-Tarjuman, Abbas. Beirut: Dar al-Amir (arabisk)

Shariati, Ali. (2007b). *Imam Ali*. Qum: Dar al-Kitab al-Islami (arabisk)

Shariati, Ali. (2006). *Al-Akhlaq lil Shabab wal Tolab (Moralske prinsipper for unge og studenter)*. Oversatt av Mosa Qasir. Beirut: Dar al-amir lil-Thaqafa wal-Ulum. (arabisk)

Shariati, Ali. (1988). *Religion vs Religion*. Oversatt av Bakhtiar, Laleh. New Mexico: ABJAD.

Shariati, Ali. (2007c). *Din Dhid al-Din (Religion vs Religion)*. Oversatt av Majid, Haidar. Al-Itar Al-Thaqafi. (arabisk)

Shariati, Ali. (2009). *Tarikh va Shenakht-e Adyan (History and recognition of religions)*. Tehran: Sahami Entershar Publication. (Persisk)

Shariati, Ali. (1980). *Marxism and other Western fallacies: an Islamic critique*. Berkeley: Mizan Press

Shariati, Ali. (2010a). *Fatima er Fatima*. Beirut: Daar ibn Tawus. (arabisk)

Shariati, Ali. (2007d). *Imam Ali i hans tre dimensjoner*. Oversatt av Husayni, Ali. Dar ibn Tawus. (Arabisk)

Shariati, Ali. (1979). *On the Sociology of Islam*. Oversatt av Algar, Hamid. Berkeley: Mizan Press.

Shariati, Ali. (1980). *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique*. Oversatt av Campbell. R. Mizan Press.

Shariati, Ali. (1979). *On the Sociology of Islam. Lecures By Ali Shariati*. Oversatt av Algar, Hamid. New York: Mizan Press.

Tayob, Abdulkader. (2000). *Islam a short introduction*. Oxford: Oneworld Publications.

Vetlesen, A. J. (2007) *Hva er etikk*. Oslo: Universitetsforlaget.

Waardenburg, Jacques. (2003). *Muslims and Others. Relations in Context*. Berlin: Walter de Gruyter.

## **Elektroniske kilder:**

Aas, Per Anders. (2019, 3. januar). *humanetikk*. I Store norske leksikon. Hentet 28. mai 2019 fra <https://snl.no/humanetikk>

" Abu Dharr al-Ghifari ." I The Oxford Dictionary of Islam. Red av John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online. Hentet 15. Oktober 2020. Fra: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e30>

Ayatollah Khomeini. (2019, 4. november). I Store norske leksikon. Hentet 19. februar 2020 fra [https://snl.no/Ayatollah\\_Khomeini](https://snl.no/Ayatollah_Khomeini)

Bayat, Asef (1990) *Shariati and marx a critique of an islamic critique of marxism*. Alif: Journal of Comparative Poetics: 19-41. Kairo: Department of English and Comparative Literature. Hentet 03. januar 2020 fra [https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/9774/12\\_606\\_015.pdf?sequence=1](https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/9774/12_606_015.pdf?sequence=1)

Castello, Claudio. (23. Juni 2020). Stortingerepresentant: - Islam rettferdiggjør hat og vold mot hvite i Utrop. Hentet 03. november 2020 fra <https://www.utrop.no/nyheter/nytt/220655/>

Dalgaard-Nielsen, A. (2008). *Studying Violent Radicalization in Europe I: The Potential Contribution of Social Movement Theory*. Danish Institute for International Studies (DIIS) Working Paper, 2008 (2): 2-17. København: Danish Institute for International Studies website. Hentet 04 Januar 2020 fra [https://pure.diiis.dk/ws/files/56375/WP08\\_2\\_Studying\\_Violent\\_Radicalization\\_in\\_Europe\\_I\\_The\\_Potential\\_Contribution\\_of\\_Social\\_Movement\\_Theory.pdf](https://pure.diiis.dk/ws/files/56375/WP08_2_Studying_Violent_Radicalization_in_Europe_I_The_Potential_Contribution_of_Social_Movement_Theory.pdf)

Duenger Bøhn, Einar: humanisme i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 25. oktober 2020 fra <https://snl.no/humanisme>

Faraji, Sara og Rezaei, Somaye. 25. Oktober 2017. Shariati was intellectually open to all religious and ideological horizons I Tehran Times. Hentet 21. Oktober 2020 fra <https://www.tehrantimes.com/news/417906/Shariati-was-intellectually-open-to-all-religious-and-ideological>

Fatima - i islam i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 28. oktober 2020 fra [https://snl.no/Fatima\\_-\\_i\\_islam](https://snl.no/Fatima_-_i_islam)

Garvik, Olav; Stenersen, Anne: Profetens Ummah i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 2. november 2020 fra [https://snl.no/Profetens\\_Ummah](https://snl.no/Profetens_Ummah)

Goplen, Ådne. (2018, 10. august). Muhammad Reza Pahlavi. I Store norske leksikon. Hentet 17. februar 2020 fra [https://snl.no/Muhammad\\_Reza\\_Pahlavi](https://snl.no/Muhammad_Reza_Pahlavi)

"Hadith Qudsi." In The Oxford Dictionary of Islam. red av John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online. Hentet 29. April 2020 fra:

<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e760>

Holmen, Heine: teorier om kunnskap i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 5. oktober 2020 fra [https://snl.no/teorier\\_om\\_kunnskap](https://snl.no/teorier_om_kunnskap)

Holmen, Heine: kunnskap i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 5. oktober 2020 fra <https://snl.no/kunnskap>

Hovstad, Johan. 1956. «Human-etikk og religion», i Dagbladet 20.04.

Human-Etisk forbund. *Om humanisme*. Hentet 24. Desember. 2019 fra <https://human.no/om-humanisme/>.

Kalajdzic, Pedja. (14. februar 2018). UiO satser mer på islamsk teologi og skal utdanne religiøse ledere i NRK. Hentet 02. november 2020 fra: <https://www.nrk.no/norge/uio-satser-mer-pa-islamsk-teologi-og-skal-utdanne-religiose-ledere-1.13916527>

Leraand, Dag. (2019, 12. august). Patrice Lumumba. I Store norske leksikon. Hentet 25. februar 2020 fra [https://snl.no/Patrice\\_Lumumba](https://snl.no/Patrice_Lumumba)

Leirvik, Oddbjørn. (2019, 05. Juni). *Islamsk humanisme som kritisk religion?*. I Kirke og Kultur (123). Hentet 27. Februar 2020 fra: <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2019-02-06>

Leirvik, Oddbjørn. 2020. *Islamic humanism or humanistic Islam?*. Hentet 15. April. 2020 fra: <https://doi.org/10.1558/isit.40611>

Lingås, G. L. (2002). *Skape en himmel her. Humanisme og andre verdslige livssyn*. Hentet 03. mars 2020 fra: <https://etikk.net/VL.pdf>

Listhaug møtte omstridt islam-profil i VG-tv (04. september 2017). Hentet 01. november 2020 fra <https://www.vgtv.no/video/146057/listhaug-moette-omstridt-islam-profil>

Magnus, C. Per, Engen, V. Runa, og Adimaqunju, Rias. (2014). *Norge er blant verdens 10 mest islamske land* i NRK. Hentet 8. november 2020 fra <https://www.nrk.no/vestland/-norge-blant-verdens-mest-islamske-1.11753230>

Mahdavi, Mojtaba. "Ali Shariati's Legacy and our Future." In M. Jami, Ed. *The Legacy of Shariati and the Future of Iran*. London: H& S Media Ltd. 2017, pp. 244-256. [[pdf](#)]

Mahdavi, Mojtaba. "[One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati.](#)" *Studies in Religion*, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52. [[pdf](#)]

*Millet*. 2019. The Oxford Dictionary of Islam. Hentet 30. desember 2019 fra <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1515>

Molland, Einar; Elstad, Hallgeir: Erasmus av Rotterdam i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 25. oktober 2020 fra [https://snl.no/Erasmus\\_av\\_Rotterdam](https://snl.no/Erasmus_av_Rotterdam)

«Monisme» i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 2. oktober 2020 fra <https://snl.no/monisme>

Paulsen, Erik O.: Francesco Petrarca i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 25. oktober 2020 fra [https://snl.no/Francesco\\_Petrarca](https://snl.no/Francesco_Petrarca)

Prasojo, H. Zaenuddin. (02. november 2016). Islam and the West: Tariq Ramadan and the Discourse of Religion of Peace for a Global Understanding. Volum 2 i Al-Albab. Hentet 14. oktober 2020 fra [https://www.researchgate.net/publication/315918408\\_Islam\\_and\\_the\\_West\\_Tariq\\_Ramadan\\_and\\_the\\_Discourse\\_of\\_Religion\\_of\\_Peace\\_for\\_a\\_Global\\_Understanding](https://www.researchgate.net/publication/315918408_Islam_and_the_West_Tariq_Ramadan_and_the_Discourse_of_Religion_of_Peace_for_a_Global_Understanding)

Rizvi, S. Mohammad. I. Najasat & Taharat i Al-Islam.org. Hentet 03. november 2020 fra: <https://www.al-islam.org/ritual-and-spiritual-purity-sayyid-muhammad-rizvi/i-najasat-taharat>

Skirbekk, Sigurd: ideologi i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 5. oktober 2020 fra <https://snl.no/ideologi>

Skirbekk, Sigurd. (2002, 30. juli). *Arven fra opplysningstiden*. I forskning. Hentet 05. juni 2020 fra <https://forskning.no/filosofiske-fag-kommentar-statsvitenskap/kommentar-ideologier---farlige-men-nodvendige/1187020>

Stigen, Anfinn; Tranøy, Knut Erik: erkjennelsesteori i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 5. oktober 2020 fra <https://snl.no/erkjennelsesteori>

Stokke, Olga, Dragland, L., Lene og Foss, B., Andreas. 2016. Dette er Profetens Ummah i Norge i Aftenposten. Hentet 01. november 2020 fra <https://www.aftenposten.no/norge/i/43EV/dette-er-profetens-ummah-i-norge>

Svendsen, Lars Fredrik Händler. (2019, 20. februar). *Human-Etisk Forbund*. I Store norske leksikon. Hentet 28. mai 2019 fra [https://snl.no/Human-Etisk\\_Forbund](https://snl.no/Human-Etisk_Forbund)

Thomas More i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 25. oktober 2020 fra [https://snl.no/Thomas\\_More](https://snl.no/Thomas_More)

Tjora, Aksel. (2018, 21. september). *Erving Goffman*. I Store norske leksikon. Hentet 3. februar 2020 fra [https://snl.no/Erving\\_Goffman](https://snl.no/Erving_Goffman)

Tranøy, Knut Erik. (2017, 19. september). *humanisme*. I Store norske leksikon. Hentet 28. mai 2019 fra <https://snl.no/humanisme>

Tranøy, Knut Erik. (2018, 4. juni). antroposentrisk. I Store norske leksikon. Hentet 8. februar 2020 fra <https://snl.no/antroposentrisk>

Vogt, Kari. (2018, 20. februar). fiqh. I Store norske leksikon. Hentet 12. februar 2020 fra <https://snl.no/fiqh>

Vogt, Kari: kafir i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 1. november 2020 fra <https://snl.no/kafir>

Vogt, Kari. (2018, 20. februar). ijma. I Store norske leksikon. Hentet 13. april 2020 fra <https://snl.no/ijma>

Vogt, Kari: Husayn ibn Ali i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 5. oktober 2020 fra [https://snl.no/Husayn\\_ibn\\_Ali](https://snl.no/Husayn_ibn_Ali)

Vogt, Kari: Ali - muslimsk kalif i Store norske leksikon på snl.no. Hentet 28. oktober 2020 fra [https://snl.no/Ali\\_-\\_muslimsk\\_kalif](https://snl.no/Ali_-_muslimsk_kalif)

"Wahdat al-Wujud." I The Oxford Dictionary of Islam. Red av John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online. Hentet 01. Oktober 2020. Fra: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2466>

Ørjasæter, Elin (5. januar 2016). Hege Storhaug under lupen i Aftenposten. Hentet 01. november 2020 fra: <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/pAPV/hege-storhaug-under-lupen-elin-oerjasaeter>