



Del 3 Strömningar och friktioner

6. Islamism i Sverige

SPLITTRINGARNA MELLAN RIKSFÖRBUNDEN pekar dels på vad som kan kallas en etnifiering av islam i Sverige – att muslimer i en viss utsträckning har organiserat sig utifrån etnisk och språklig bakgrund – men också på skiljelinjer mellan olika ideologiska strömningar vilka har sina motsvarigheter globalt. Förenklat kan man se tre förgreningar representerade bland religiöst orienterade muslimer i Sverige; vilka jag i de följande kapitlen kallar reformism, fundamentalism och traditionalism.

Med reformism menas då en strömning inom vilken man läser och tolkar de islamiska källorna och muslimsk historia i relation till samtida utmaningar. Den reformistiska strömning som ska beröras nedan har huvudsakligen sina rötter i 1800- och 1900-talets Egypten där en rad inflytelserika ideologer ville återvända till Koranen och de profetiska traditionerna (*sunna*) för att ur dessa textkällor nytolka (*ijtihad*) islam på ett sätt som bättre passade den tidens samhälle. Ur denna reformrörelse växte vad som senare kommit att kallas islamism fram, men även en rad andra reformistiska rörelser som betonar exempelvis feministiska tolkningar eller hbtq-rättigheter inom islam.¹ Fundamentalism är ursprungligen ett begrepp som använts om kristna grupper som under det sena 1800-talet betonade Bibelns ofelbarhet, och förespråkade en bokstavstrogen läsning av bibeltexten, vilken även skulle ligga till grund för såväl privatliv som samhällssystem. Liknande förhållningssätt finner vi inom islam, främst bland de grupper som kallas salafitiska eller wahabitiska, som menar att källorna ska följa (*ittiba*) de profetiska traditionerna och imitera hur Muhammed och de första muslimerna praktiserade islam, snarare än de lagtraditioner som utvecklats efter Muhammeds död. Det innebär att islam så som de menar att religionen uppenbarats i Koranen och prak-

tiserades av Muhammed och de första generationerna muslimer blir ett ideal som ska följas i alla tider och på alla platser. I det sjunde kapitlet kommer vi att fokusera på salafismen. Traditionalism, slutligen, står i sammanhanget för mer eller mindre institutionaliserade tolkningstraditioner – teologiska, juridiska, andliga – som vuxit fram efter Muhammeds död. I kapitel 8 ska specifikt ett uttryck för en mer traditionellt orienterad islamtolkning fokuseras, nämligen sufism.

Även om dessa grupper ofta framställs som varandras absoluta motsatser bör vi vara medvetna om att gränserna mellan dessa traditioner kan vara flytande. Grundarna av den reformistiska rörelsen i Egypten, liksom Hasan al-Banna som grundade det Muslimska Brödrskapet kom alla från sufisk bakgrund, samtidigt kom vissa inom den reformistiska rörelsen i Egypten att inspireras av saudisk wahhabism² och generellt vände man sig mot populära uttryck för sufism. Vissa former av salafism kan också ha likheter, i sin fromhetsutövning, med sufism och som vi sett ovan kan vissa sufigrupper närma sig salafism i hur de legitimerar och utövar sin religion. Det finns också en mängd exempel på sufiska grupper som engagerar sig både militärt och politiskt på sätt vi snarare förknippar med islamistiska eller salafitiska grupperingar medan andra islamistiska och salafistiska grupper kan vara pacifister. Flera sufiordnar tog till vapen i kamp mot den brittiska kolonialmakten i Afrika, exempelvis, och ett framträdande samtida exempel är Tjetjenien där presidenten Ramzan Kadyrov (f. 1976) också är sheikh i qadiri-sufiorden.

Muslimska Brödrskapet i Sverige?

2013 RASADE EN VILD DEBATT kring Omar Mustafa i svenska medier. Mustafa var då ordförande för Islamiska Förbundet i Sverige (IFIS) och hade tidigare varit ordförande för Sveriges Unga Muslimer (SUM). Nu skulle han dessutom väljas in i partistyrelsen för Socialdemokraterna. Från många håll höjdes kritiska röster. Tidningen *Expo* lyfte fram att Islamiska Förbundet i Sverige tillsammans med studieförbundet Ibn Rushd och Sveriges Unga Muslimer anordnat en konferens dit talarna Yvonne Ridley och Azzam Tamimi bjudits in. Båda hade vid tidigare tillfällen uttalat sig antisemitiskt och *Expo* ifrågasatte att Socialdemokraterna kunde ha en person i partistyrelsen som samtidigt var engagerad i en organisation som bjudit in antisemiter.³ Andra



S-politikern Omar Mustafa kritiseras nu från flera håll för samre med homofoba och antisemitiska talare. FOTO: KRISTIN HANSSON/AF FÖNLÄGGET BILD



Ulrika Westerlund, förbundsordförande i RFSL, ropades på valet av Omar Mustafa till partistyrelsen i Socialdemokraterna. FOTO: ROBIN HÅLBERG/SYGNAFYR



Är det några som står upp mot antisemitism och all form av diskriminering så är det vi, säger S-ledaren Stefan Löfven. FOTO: CLAUDIO BRESCHI/SYGNAFYR

Ny kritiksvalva mot Omar Mustafa

Omar Mustafa, ordförande i Islamiska förbundet och ny i Socialdemokraternas partistyrelse, får nu också kritik för att ha bjöd till homofoba talare. En lokalpolitiker lämnar nu partiet i protest mot valet av Mustafa.

Det är den socialdemokratiska lokalpolitikern i Malmö, Nina Gholami Ali Pour, som hänvisar till ett islamskiskt förbud för att

är omöjligt att kritisera homosexualitet.

Ordförande i Hbt-socialdemokrater i Sverige, Anders Selin, anser att Omar Mustafa bör övergå sin plats i partistyrelsen.

– Det känns inte som om de aktiviteter som han har stöttat och bidragit till är riktiga förenings med att sitta i partistyrelsen, säger Selin.

Även från RFSL i söndags men

Både hon och Anders Selin hänvisar till tidigare uttalanden från Mustafa, där han har sagt att för troende muslimer gäller att äktenskap är mellan man och kvinna.

TT har inte lyckats få kontakt med Omar Mustafa. Varken partiledaren Stefan Löfven eller partisekretären har haft tid att prata med TT. Till Årsmötet kommenterar Löfven frågan om antisemitism men inte homobin.

– Vårt parti ska vara vällett

tism finns inte i partiet, framhåller han.

– Nej, absolut inte. Vi är väldigt tydliga på den punkten. Är det några som står upp mot antisemitism och all form av diskriminering så är det vi. När det gäller Itmar (Republi, kommunalråd i Malmö) så var det en diskussion i fol. men vi redde ut det, säger Löfven.

Ordförande för valberedningen inför valet av ny partisekretär var

VAD GÄLLER SAKEN?

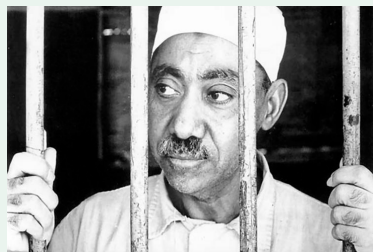
Ny i S-toppen

Omar Mustafa är ordförande i Islamiska förbundet och ny i Socialdemokraternas partistyrelse. Under påsken arrangerade bland andra Islamiska förbundet muslimska familjedagar. Där var Azzam Tamimi och Yasir Qadih inbjudna att tala. Tamimi har beskrivits

Svenska Dagbladet, 12 april 2013.

kallade Omar Mustafa för islamist och menade att de föreningar han företrädde var kopplade till Muslimska Brödraskapet. Nalin Peggul, som fram till 2011 var ordförande i Sveriges socialdemokratiska kvinnoförbund, menade exempelvis i *Dagens Nyheter* att Islamiska Förbundet är en islamistisk organisation med ”starka kopplingar till Muslimska Brödraskapet i Egypten. De strävar efter att införa sharialagar från 600-talet i muslimska länder och att den (*sic*) ska tillämpas på europeiska muslimer.”⁴ I samma tidning skrev debattören Dilsa Demirbag-Sten, några dagar senare: ”Omar Mustafa är inte en vanlig muslim. Han är ordförande för ett förbund med medlemskap i en politisk rörelse som mördar och förtrycker oliktänkande, kvinnor och icke-muslimer.”⁵

Artiklarna är skrivna på ett sätt som gör det svårt att avgöra om det är Muslimska Brödraskapet eller Islamiska Förbundet som anklagas för att eftersträva sharialagar och för att mörda och förtrycka oliktänkande, kvinnor och icke-muslimer. Diskussionen i Sverige har ofta fokuserat på hur en handfull svenska muslimska organisationers eventuella kopplingar till Muslimska



Sayyid Qutb. FOTO: OKÄND



Yusuf Qaradawi. FOTO: WIKIPEDIA



Hassan al-Banna. FOTO: OKÄND

Brödraskapet⁶ sett ut och ofta tillsammans med en oro för att deras arbete skulle ha negativ effekt på integrationen av de muslimer som är engagerade i dessa organisationers verksamheter. Färre studier eller utvärderingar finns av den faktiska verksamhet dessa organisationer faktiskt bedriver i Sverige. I flera av dessa rapporter, liksom i medierapporteringen, kategoriseras dessa organisationer som islamistiska. I samtal med muslimer utanför dessa organisationer är det också vanligt att de helt enkelt kallas *Ikhwan*, vilket är arabiska för Brödraskapet.

Islamism är ett relativt nytt begrepp vilket dök upp först i akademisk litteratur på 1960-talet, det har sällan använts av muslimer som en självbeteckning.⁷ Liksom andra begrepp kan det också fyllas med olika innebörd av olika personer. Den kanske enklaste definitionen av begreppet är ”politisk islam.” Så förstått är islamism ett samlingsnamn på en brokig mängd ideologier och rörelser som växte fram i mötet med modernitet och i motstånd mot kolonialism under sent 1800-tal, men som främst får sin moderna form under 1900-talet. Det Muslimska Brödraskapet, som bildades 1928 av Hassan al-Banna (1906–1949) är det mesta kända exemplet. Hasan al-Banna var lärare

och hade alltså inte en traditionell teologisk skolning. I mötet med samhällsklyftorna i Egypten under tidigt 1900-tal började han argumentera för islamisk väckelse med stark betoning på social rättvisa. Han ville se en islam som gynnade det egyptiska folket mer än eliten vilket även medförde en starkt anti-kolonial och anti-västlig ideologi. Banna tycks dock ha varit en ombytlig, eller kanske pragmatisk, snarare än systematisk tänkare. Han presenterade ingen tydligt sammanhållen ideologi utan uttryckte motstridiga ståndpunkter vid olika tillfällen. Det medför, menar islamologen Rickard Lagervall, att alla som åberopar sig på al-Banna måste göra en selektiv läsning.⁸

Den egyptiska monarkin såg tidigt Muslimska Brödrskapet som ett hot och trycket mot dem hårdnade. 1949 sköts al-Banna till döds och regimen har beskyllts för att ligga bakom mordet. De hårdnande motsättningarna medförde en radikalisering inom Muslimska Brödrskapet vilken blev synlig främst hos den efter al-Banna viktigaste ideologen, Sayyid Qutb (1906–1966). Men inte heller Qutb är en entydig politisk tänkare utan genomgick även han olika ideologiska stadier. Qutb hade inte heller en teologisk utbildning utan var först verksam som författare och kritiker, och liksom al-Banna arbetade han som lärare innan han utvecklades till en ideologiskt orienterad skribent under 1940–50-talen. I dessa tidiga politiska texter propagerade även han för en islamisk stat som kunde garantera medborgarnas politiska rättvisa.⁹ 1954 fängslades Qutb och kom att spendera nästan hela sitt återstående liv i fängelse, där han också utsattes för svår tortyr. Under dessa år hårdnade hans budskap och den sene Qutb, så som han formulerade sig i den postumt utgivna boken *Ma'alim fi al-Tariq (Milstolpar)*, propagerade för en väpnad kamp mot islams fiender. Qutb menar i boken att det egyptiska samhället återfallit i *jahiliyya*, den hedniska okunskap som rådde i Mecka före och under Muhammeds tid. Ledare och folk må kalla sig muslimer, men i själva verket hade de hemfallit till otro, *kufir*, och avfallit från islam. Detta, att utpeka andra muslimer som otrogna kallas *takfir*, och har efter Qutb blivit en viktig strategi för våldsoorienterade grupperingar. Den sene Qutb, och de som inspirerats av hans bok *Milstolpar*, ser väpnad *jihad* som en individuell, religiös plikt.¹⁰ Denna nytolkning har kritiserats av företrädare för traditionalistisk islam, och bidragit till globala mellan-muslimska konflikter vilka i viss utsträckning gör sig gällande även i Sverige.¹¹

Under Muslimska Brödrskapets historia, har olika falanger i rörelsen beto-

nat olika ideologier. I och med att rörelsen spritts till olika länder har det också inneburit att den ideologiska betoningen varierat från situation till situation och vilken tolkning som prioriteras beror vanligen på de lokala utmaningar den lokala kontexten ställer upp. Vissa har lyft fram al-Bannas och den tidige Qutbs fokus på social rättvisa, medan andra har betonat den sene Qutb och väpnad kamp. Det medför att det inte på ett entydigt sätt går att säga vad Muslimska Brödrskapet står för. Detsamma gäller för islamism generellt.

I svensk litteratur slår begreppet islamism igenom sent. I islamologen Jan Hjärpes banbrytande bok *Politisk islam* från 1980 finner vi inte begreppet, men det dyker upp i antologin *Blågul islam*, redigerad av etnologen Ingvar Svanberg och religionsvetaren David Westerlund 1999. Där läser vi att islamistiska muslimer är de som särskilt betonar att "islams regler och värderingar ska genomsyra hela samhället." Detta innebär "i första hand ett krav på social rättvisa. Samhället ska präglas av solidaritet med svaga och utsatta, jämlikhet och respekt för människovärdet."¹² Några år senare, i samband med terrorattentaten 11 september 2001, blev islamism ett ord på var människas läppar och eftersom det så starkt kom att förknippas med terrorattentat försvann många av begreppets tidigare nyanser i dagligt tal. Snarare blev det ett entydigt negativt begrepp, närmast synonymt med terrorism. Ett exempel finner vi i statsvetaren Magnus Norells bok *Islamismens seger från Libanon till Iran* från 2009. Trots titeln för inte Norell något resonemang kring begreppet, men definierar det i den löpande texten som radikal islams "militanta utväxt."¹³ Om Svanberg och Westerlund bland svenska islamister kände igen al-Banna och Qutbs tidiga, socialt inriktade tänkande, har begreppet senare kommit att förknippas med militariserade grupperingar som istället drar sin inspiration från den sene Qutb. Att kalla någon för islamist blir i ett sådant debattklimat en allvarlig anklagelse vilket kan förklara varför personer som sympatiserar med delar av exempelvis Hassan al-Bannas ideologiska skrifter värjer sig för begreppet.

I relation till denna historia blir det viktigt att tydligt definiera vilken betydelse man lägger i begreppet om man ska använda det. En definition, som är framtagen för att kunna operationaliseras och som fått betydelse i vårt land, är den säkerhetspolisens arbetar efter i rapporten *Våldsbejakande extremistisk islamism* från 2010. Där slår Säpo fast att islamism ska förstås som ett samlingsbegrepp:

Islamism används i många fall för att göra åtskillnad mellan människor som bekänner sig till islam och anser sig vara muslimer respektive människor som är anhängare av ett synsätt där islam uppfattas som en hel samhällsordning och därmed innefattar politiska perspektiv. [...] Bland personer och grupper som utger sig för att vara islamister finns dem som accepterar och arbetar inom ramarna för existerande politiska system, parallellt med dem som tar helt avstånd från sekulära politiska system - och hela skaran däremellan. På motsvarande sätt finns bland islamister hela spännvidden från personer och grupper som helt tar avstånd från våld till dem som begår våldshandlingar för att uppnå sina syften.¹⁴

SÄPO intresserar sig, av naturliga skäl, främst för våldsorienterade individer och grupper – att driva en islamistisk agenda inom ramarna för Sveriges politiska system är inte olagligt. En ytterligare skiljelinje, vilken anas i Säkerhetspolisens definition och som också Rickard Lagervall pekat på, är den som går mellan islamistiska ideologier som menar att staten ska islamiseras, och de som snarare eftersträvar ett samhälle där islamiska värderingar ska råda, eller i alla fall få plats. I Sverige har vi inte haft något islamistiskt politiskt parti, i betydelsen ett politiskt parti som verkat för att staten ska islamiseras. Inte heller något parti som propagerat för att islamiska normer ska gälla i Sverige. Däremot har det funnits såväl individer som organisationer som arbetat för att islamiska normer ska få ha en plats i det svenska samhället. Det är, som vi sett, också något de muslimska riksorganisationerna arbetat för och som kommer till uttryck i deras stadgar från första början. I FIFS första stadgar heter det exempelvis att de strävar efter:

att förena alla i Sverige bosatta muslimer till ett gemensamt islamiskt mål;
att främja, bevara, skydda och förstärka deras islamiska identitet;
att skapa sådana yttre och inre förhållanden som möjliggör för muslimer att kunna leva sina liv i enlighet med Islams lära som finns uttryckt i Al Qur'an och Sunnah; att sprida islam i Sverige genom att driva Da'wah.¹⁵

SMF:s första stadgar är närmast identiskt formulerade på dessa punkter:

Att förena alla i Sverige boende Muslimer till ett gemensamt islamiskt mål; att skydda, bevara och förstärka deras Islamiska identitet; att arbeta för den Mus-

limska gemenskapens andliga och materiella välfärd; att skapa sådana yttre förhållanden som möjliggör [för] Muslimer att kunna leva sina liv i enlighet med Islams lära som finns uttryckt i Al-Qur`än och As-Sunnah.
Att sprida Islam i Sverige genom att driva Da'wah.¹⁶

Da'wah betyder ”att bjuda in” och kan i sammanhanget beskrivas som missionsverksamhet. FIFS, SMF, Sveriges Muslimska Råd (som FIFS och SMF grundade tillsammans) och framförallt Islamiska Förbundet i Sverige (IFiS) har av forskare – och andra – ofta definierats som islamister¹⁷ och då oftast i betydelsen att de vill att muslimer ska kunna leva i enlighet med vad de definierar som islamiska normer i det svenska samhället, snarare än att hela det svenska samhället ska styras av islamiska normer. Det bör samtidigt poängteras att massor av muslimer är politiskt engagerade i Sverige, utan att ha någon som helst koppling till någon islamistisk tolkning av islam. Ovan citerade Nalin Pekgul, som länge varit verksam inom Socialdemokratin, är ett exempel.¹⁸

2014 uppmärksammades hur Sveriges Muslimska Råd i samarbete med Socialdemokrater för tro och solidaritet gemensamt verkade för att få in fler muslimer i politiken. Detta kritiserades från flera håll och vissa har menat att detta kan förstås som ett uttryck för att islamistiskt orienterade muslimer i Sverige har för avsikt att få ett större inflytande över svensk politik.¹⁹ Den tidigare socialdemokraten Carina Hägg uppmärksammade samarbetet och uttryckte stark kritik då Omar Mustafa skulle väljas in i Socialdemokraternas partistyrelse och menade att ”Muslimska brödraskapets mål i Sverige är att jobba långsiktigt för att införa kalifat och sharialagar i förorterna.”²⁰ Exakt vad Hägg menar med kalifat och sharialagar och hur detta var tänkt att implementeras framgick inte i rapporteringen, men troligtvis menar hon att konservativt orienterade muslimer försöker tillskansa sig större social kontroll i svenska förorter, bland annat genom att låta deras tolkningar av muslimsk socialetik bli rådande. Flera har vittnat om hur företrädare för moralkonservativa och reaktionära islamtolkningar försöker kontrollera andra muslimers, och främst muslimska kvinnors, vardagsliv och livsval. Religionsvetaren Annesofie Roald har diskuterat hur muslimska kvinnor i sådana situationer ofta hamnar i kläm mellan den muslimska gemenskapen och majoritetssamhället. I konfliktsituationer måste de endera hålla fast vid islam, så som denna tolkas av närstående män, och den muslimska, sociala gemenskapen – eller

kräva sina juridiska och sociala rättigheter. Detta, skriver Roald, kan leda till att de hamnar utanför hela sitt sociala nätverk och den kulturella och religiösa trygghet denna för med sig.²¹

Att många oroar sig för att islamistiska grupperingar ska få starkare fäste i Sverige och att detta skulle medföra negativa effekter inte minst på integrationen och kvinnors rörelsefrihet och möjligheter är förståeligt. Samtidigt står det inte klart att de organisationer som kommit att kopplas till Muslimska Brödraskapet arbetar för en sådan utveckling. Socialantropologen Aje Carlbom bedömer exempelvis att europeiska organisationer vilka han kallar associerade till Muslimska Brödraskapet har anpassat sig till den europeiska verkligheten och att det är svårt att finna några belägg för att dessa har som målsättning att islamisera staten i de länder i vilka de lever.²² Han menar istället att dessa arbetar politiskt ”på samma sätt och utifrån samma demokratiska premisser som vilken annan västerländsk organisation som helst, exempelvis miljörörelsen eller kvinnorörelsen.”²³ Men även han ser ändå potentiella risker med statlig resursfördelning till vad han menar är organisationer associerade med Muslimska Brödraskapet i Sverige. Enligt Carlbom arbetar dessa snarare än för ett kalifat, för att etablera vad han kallar ett parallellt muslimskt civilsamhälle, bland annat genom att grunda muslimska friskolor eller kräva separata badtider för män och kvinnor, vilket i förlängningen kan ha en segregrande verkan.²⁴ Vidare menar Carlbom att dessa organisationer står för ett budskap som ”underminerar den dominerande värdegrunden i samhället.” Han pekar specifikt på yttrandefrihet i religionsfrågor, värdet av jämställdhet mellan kvinnor och män, synen på homosexualitet och sexuella minoriteter och även antisemitiska uttryck.²⁵

Det finns studier som indikerar att organiserade muslimer i Sverige tenderar att vara mer socialkonservativa än majoritetsbefolkningen,²⁶ men det saknas än så länge studier som undersöker effekten av det arbete som utförs inom de organisationer Carlbom klassar som associerade till Muslimska Brödraskapet. I samband med att Aje Carlboms rapport om Muslimska Brödraskapet publicerades våren 2018 krävde företrädare för Ibn Rushd, som motsatte sig den bild som målades upp av dem, att de skulle utsättas för granskning av Folkbildningsrådet.²⁷ Kanske kan en sådan granskning, om den blir av, visa hur det faktiskt förhåller sig.

Redan Svanberg och Westerlund menade alltså att Islamiska Förbundet är

inspirerat av Muslimska Brödraskapet och att de kan kategoriseras som moderata islamister.²⁸ Som vi ska se nedan har denna lite vaga formulering följt med genom åren – om Sveriges unga muslimer (SUM) heter det exempelvis i en nyhetsartikel att de ska ha ”kopplingar till organisationer med band till Muslimska brödraskapet”²⁹ – men hur dessa kontakter, kopplingar och band faktiskt ser ut har varit svårt att visa.³⁰ Flera forskare har framhållit att sådan organisatorisk otydlighet är ett led i en strategi från Muslimska Brödraskapet och deras associerade organisationers sida.³¹

Som underlag för sin kategorisering av IFiS som islamistisk hänvisade Svanberg och Westerlund till tidskriften *Salaam* som gavs ut av Islamiska Informationsföreningen (IFF) mellan 1986 och 2000. I en analys av *Salaam* kategoriserar islamologen Jonas Otterbeck texterna som väckselitteratur med inspiration av organisationer som brukar stå som själva sinnebilden för islamism. De mest framträdande muslimska ideologerna i *Salaam* var Mawlana Mawdudi (som grundade den indiska islamistiska rörelsen *Jama'at-i Islami*), Hassan al-Banna och Sayyid Qutb.³² Främst var det den tidige Qutb som lyftes fram, ideologen som propagerar för islam som ett system som kan garantera social rättvisa.³³ Även den senare ideologen Yusuf al-Qaradawi (f. 1926) framhölls som en självklar auktoritet i *Salaam*, skriver Otterbeck.³⁴ al-Qaradawi anslöt sig till Brödraskapet redan i tonåren och satt fångslad samtidigt som Qutb i mitten av 1950-talet. Under 1990-talet fick han stor global spridning genom tv-programmet *al-Sharia wal-Hayat (Sharia och livet)* och fick då epitet som ”Muslimska Brödraskapets andlige ledare.” även om hans relation till Brödraskapet idag inte är klarlagd.³⁵ al-Qaradawi presenterar sig själv som företrädare för en medelväg (*wasatiyya*) mellan det han kallar religiös extremism och sekularism. Han menar att muslimer måste utbilda sig och engagera sig både i sin religion och i de samhällen de lever i, så att de kan bidra till en islamisering med demokratiska medel.³⁶ Enligt Aje Carlbom betonar al-Qaradawi att muslimer i Europa ska bedriva en form av missionsverksamhet både genom att föra ut islams budskap med ord, men också genom exemplariskt beteende, ”getting Islam’s voice heard among non-Muslims through good word, rational dialogue and exemplary conduct.”³⁷ Det bör dock framhållas att al-Qaradawi också gjort sig skyldig till en rad uttalanden som uppfattats som extrema i Europa och Nordamerika, exempelvis när han kallat Hamas självmordsattentat i Israel för legitim, defensiv jihad.³⁸ Detta

har medfört att halten hos hans demokratiska värderingar ifrågasatts och al-Qaradawi har beskyllts för att prata utåt om en sak, men egentligen ha en annan agenda.

Flera forskare har alltså pekat på ideologiska förbindelser mellan Muslimska Brödraskapet och muslimska organisationer och förbund i Sverige, men menat att det inte går att visa på en formell organisatorisk koppling.³⁹ Det närmsta vi tycks komma sådana organisatoriska överlappningar är relationen mellan svenska organisationer och den europeiska paraplyorganisationen *Federationen av Islamiska Organisationer i Europa* (FIOE). Om denna ska betraktas som en islamistisk organisation råder det delade meningar, men det verkar tydligt att drivande personer inom organisationen har eller haft anknytning till Muslimska Brödraskapet. I de flesta länder där Muslimska Brödraskapet varit verksamma har de befunnit sig i opposition mot mer eller mindre diktatoriska regimer, vilket inneburit hårt tryck och förföljelse av dess medlemmar och sympatisörer. Detta har i sin tur medfört att många av Muslimska Brödraskapets sympatisörer flytt till Europa under efterkrigstiden och i sina nya länder varit drivande i grundandet av nationella organisationer. 1989 gick flera europeiska riksorganisationer samman för att grunda paraplyorganisationen FIOE och senare *Forum för europeiska muslimska ungdoms- och studentorganisationer* (FEMYSO). Islamiska förbundet i Sverige är medlemmar i FIOE⁴⁰ medan Sveriges Unga Muslimer är medlem i FEMYSO.⁴¹ Svensken Chakin ben Makhlof är ordförande för FIOE, och under sin tid i Sveriges Unga Muslimer satt Omar Mustafa också i Styrelsen för FEMYSO.⁴²

Islamiska förbundet

ISLAMISKA FÖRBUNDET I SVERIGE (IFIS) och ungdomsförbundet Sveriges unga muslimer (SUM) hör alltså till de svenska organisationer som oftast pekats ut som en del av, eller med kopplingar till, Muslimska Brödraskapet.⁴³ IFiS är en riksorganisation som växte fram ur Islamiska Förbundet i Stockholm på 1980-talet, och som under sig samlar en rad lokala förbund runt om i landet.⁴⁴ Det är också Islamiska Förbundet i Stockholm som byggt och driver moskén på Södermalm i Stockholm, vilken finansierades med medel från finansiärer i Saudiarabien och Förenade arabemiraten.⁴⁵

Flera av Islamiska Förbundets lokala föreningar är också anslutna till

FIFS⁴⁶ och Islamiska Förbundet i Sverige är medlem i Sveriges Muslimska Råd (SMR).⁴⁷ Som Lagervall påpekar har FIFS, SMR och IFiS alla samma adress som moskén på Södermalm och samma personer har ofta förtroendeuppdrag i alla organisationerna, ”ibland samtidigt men ofta vid olika tidpunkter i karriären.”⁴⁸ Detsamma gäller ett antal andra organisationer som Sveriges unga muslimer (SUM), biståndsorganisationen Islamic Relief och Studieförbundet Ibn Rushd.⁴⁹ Enligt muslimer kritiska till IFiS och FIFS, som jag talat med, har en mindre krets personer turats om att ta tunga uppdrag inom dessa organisationer. Därigenom, menar dessa kritiska röster, har denna krets av personer kunnat kontrollera såväl ideologiskt som ekonomiskt kapital vilket gjort det mycket svårt att arbeta inom organisationerna med en vision eller ideologi som avviker från den som dominerar inom den ledande kretsen – vilken de i sin tur definierar som Muslimska brödraskapets representanter i Sverige.⁵⁰ Genom åren har också kritiska röster höjts mot att dessa föreningar och förbund fått tolkningsföreträde vad gäller hur islam i Sverige ska förstås och praktiseras, genom att såväl politiker som journalister och skolklasser tenderar att vända sig till dem så snart de vill ha svar på frågor som rör islam.⁵¹ Kritiker menar att dessa politiskt eller socialt engagerade grupperingar strävar efter att bygga upp ett muslimskt parallellsamhälle.⁵² Exakt vad som menas med det är inte alltid tydligt, men farhågan tycks vara att dessa föreningar tvärt emot vad de säger inte arbetar för att integrera islam och muslimer i det svenska samhället, utan för att de istället har en segregande agenda.⁵³

Forskningsetiskt kan det vara problematiskt att utgå från att organisationer eller religiösa företrädare ljuger om sina egentliga avsikter och att de i själva verket handlar utifrån hemliga konspirationer. Så *kan* naturligtvis vara fallet, men det har visat sig ytterst svårt att påvisa. En enklare tolkning, som inte behöver utesluta eventuella hemliga konspirationer, är att dessa organisationer grundats och utvecklats under uppmuntran av svenska politiska initiativ. Som vi sett ovan grundades FIFS med hjälp av Sveriges Frikyrkoråd och deras första stadgar tycks inspirerade av de riktlinjer för invandrar- och minoritetspolitik som regeringen antog 1975. Dessa lades fram i en proposition undertecknad av dåvarande statsminister Olof Palme och biträdande arbetsmarknadsminister Anna-Greta Leijon och i texten heter det att ”Invandrarna och minoriteterna bör ges möjlighet att välja i vilken mån de vill gå upp i en



Mahmoud Aldebe. FOTO: ARNE HYCKENBERG

svensk kulturell identitet eller bibehålla och utveckla den ursprungliga identiteten” och att politiken bör öka ”möjligheterna för invandrarna och minoriteterna att påverka beslut som rör deras egen situation.” Vidare heter det i propositionen att ”statsbidrag bör kunna utgå till...trossamfund och svenska organisationer för avgränsade projekt, som främjar invandrarernas sociala och kulturella situation.”⁵⁴

Man behöver alltså inte röra sig så långt som till Hassan al-Banna eller Yousuf Qaradawi för att finna incitament för FIFS eller IFiS och deras verksamhet i Sverige. Samtidigt kan svensk integrationspolitik ha spelat vissa religiösa rörelser extra väl i händerna och medfört att det är lättare att odla en minoritetsidentitet i Sverige än i en del andra länder. Huruvida detta haft en positiv eller negativ effekt på integrationen av just muslimer i Sverige generellt är svårt att säga och beror även på hur vi väljer att definiera integration.

Men genom åren har också representanter för ovan nämnda organisationer gett uttryck för vad som kan kallas särskiljande och segregering aktiviteter. Ett ofta anförda exempel är ett brev till Sveriges riksdagspartier från Mahmoud Aldebe. Han var vid tillfället ordförande i Sveriges Muslimska Förbund och styrelseledamot i Islamiska Förbundet i Sverige, och i sitt brev ställde han en rad krav – om viss särslagstiftning i familjerättsliga frågor och rätt till ledighet vid muslimska högtider – i svenska muslimers namn. Texten citeras nedan (utan att språkfel åtgärdats):

Muslimska minoriteten kritiserar den snäva definitionen av religion som ligger till grund för den svenska religionsfrihetslagstiftningen. Det behövs särslagstiftning när det gäller godkännande av muslimska minoriteten. Med ett sådant godkännande kan vi begära rättelse av svenska familjerätten för att anpassa den islam. Det är den som är viktigast för Sveriges muslimer. Äktenskap, skilsmässa, vård av barn, omhändertagande av minderåriga barn.

Det handlar också om att ha rätt till att ta ut ledighet vid vissa av de två stora religiösa högtiderna, att få vara ledig ett par timmar mitt på dagen på fredagar för att kunna delta i fredagsbönen. I sådana frågor behövs särslagstiftning som betraktas ett nödvändighet för att skydda de svenska muslimernas muslimska identitet. Möjligheterna att kunna leva helt och fullt enligt den islamiska familjelagstiftningen om man så önskar är mycket svårt i Sverige, om vi inte får status som eget minoritet.⁵⁵

Bland de ytterligare krav Aldebe ställde upp fanns a) en moské i varje stad samt statliga räntefria lån för moskébyggen, b) imamledd undervisning i islam och hemspråk för homogena muslimska barngrupper i den kommunala skolan, c) islamiska friskolor i områden där många muslimer bor, d) en kväll varje vecka bara för män och en bara för kvinnor i kommunala simhallar, e) rätt för judar och muslimer att slakta djur i enlighet med sina religiösa föreskrifter, f) muslimska begravningsplatser för muslimer i alla svenska kommuner och slutligen, g) imamutbildning vid svenska universitet och högskolor.

Aldebes brev och krav mötte emellertid inget gehör hos svenska politiker och fick dessutom skarp kritik i de egna leden. Mehmet Kaplan, som då var talesperson för Sverige Muslimska Råd, kommenterade brevet i *Svenska Dagbladet* och menade att ”Det här har ingen som helst förankring i någon av våra organisationer. Detta är ickefrågor för oss. Jag har också pratat med vice ordförande i SMF som inte heller känner till det.”⁵⁶ I och med den interna kritiken backade Aldebe och hävdade att allt var ett missförstånd. ”Jag kräver inte parallella lagar, jag kräver inte särslagstiftning för muslimer. Jag vill anpassa våra lagar så att den muslimska minoriteten känner sig trygg i samhället.”⁵⁷ Aldebe hamnade senare i konflikt med Islamiska Förbundet, en konflikt som blev ett rättsärende. Efter att han lämnat sina uppdrag har Aldebe blivit en av förbundets skarpaste kritiker och i en intervju med *Dagens Nyheter* knyter han dem till Muslimska Brödrskapet. ”Alla som finns i Islamiska förbundets

styrelse är en del av Muslimska brödraskapet.”⁵⁸ Detta är också anklagelser vilka han formulerat i en text på arabiska, vilken i svensk översättning cirku-
lerar på nätet.⁵⁹

Aldebe motsägs dock av forskning som menar att det är vilseledande att säga att Muslimska Brödraskapet bedriver verksamhet i Sverige.⁶⁰ Istället tycks situationen vara mer komplex och som att det snarare rör sig om ”ett islamiskt-politiskt-ideologiskt nätverk som är förhållandevist diffust i konturerna.”⁶¹ Denna otydlighet tycks kunna utnyttjas för att bygga upp hotbilder som gör gällande att de arbetar för att införa sharia, andra fortsätter han, begår misstaget att på grund av okunskap associera rörelsen till våld och terror.⁶² Snarare ser alltså Carlbom potentiella integrationspraktiska problem med att dessa organisationer ges bidragsmedel och legitimitet av staten.

Debatt och diskussion om islamism i Sverige och islamisters försök att skapa ett muslimskt parallellsamhälle har fortsatt, och vanligen har kritiken riktats mot just IFiS eller SMR och dem närliggande organisationer och förbund. Sommaren 2016 fick exempelvis Yasri Khan, som varit engagerad i SUM, Ibn Rushd och Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa (SMFR), och Mehmet Kaplan, som haft tunga uppdrag både i SUM och SMR, lämna sina uppdrag i miljöpartiet efter kontroverser. En annan av de personer som innehaft ledande personer i flera av dessa olika organisationer, och som gång på gång pekats ut som islamist, är alltså Omar Mustafa. Men vad säger han själv om dessa anklagelser?

Vad säger de anklagade själva?

OMAR MUSTAFA VALDE ATT BESVARA kritiken som riktades mot honom 2013, tog avstånd från antisemitism och menade att det stred mot hans egna och Islamiska Förbundets värderingar.⁶³ Mustafa framhöll att syftet med att bjuda in de talare som visat sig ha gjort antisemitiska uttalanden var ett uttryck för värdet av dialog med ”väletablerade muslimska föreläsare världen över, utan att för den delen dela alla deras åsikter”.⁶⁴ Men han framhöll att de tyvärr brustit i professionalitet i de aktuella fallen:

Kampen för rättvisa, alla människors lika värde och fria val har för mig [...]alltid varit en ledstjärna i mitt samhällsengagemang. Jag tror starkt på ett samhälle som präglas av mångfald och jämlikhet, där en muslimsk kvinna i slöja ska ha

samma grundläggande mänskliga rättigheter som en ateistisk kvinna som hatar slöja [...] Jag tror på och försvarar den svenska äktenskapslagstiftningen som bland annat ger rätt till homosexuella par att ingå äktenskap samtidigt som den ger rätt till religiösa församlingar att själva definiera sina riter och vigseltraditioner, så länge de inte strider mot svensk lag. Jag tror på möten och dialog som överskrider våra livsåskådningar, ideologier och livsval. Jag tror på ett samhälle där jag kan vara jag och du kan vara du, utan att hat behöver uppstå oss emellan.⁶⁵

Fem år efter den mediala turbulens som uppstod i samband med att han skulle väljas in i Socialdemokraternas partistyreelse träffar jag Omar Mustafa för att diskutera dessa frågor. Representerar han Muslimska Brödraskapet? Han verkar ju starkt knuten till de organisationer som vanligen pekats ut som Brödraskapets förgreningar i Europa och Sverige, och dessutom arbeta politiskt för att islamiska normer ska ha en plats i det svenska samhället. Är han islamist? Med varsin kopp automatkaffe slår vi oss ner vid ett bord i Omar Mustafas ljusa kontor i Ibn Rushds lokaler i Solna. Mustafa säger att han alltid har velat arbeta med demokrati- och jämställdhetsfrågor utifrån sin islamiska värdegrund. Men han vill inte kalla sig islamist. Begreppet, så som det kommer att användas, ”känns hotfullt, som en stämpel på någon som försöker påverka samhället på ett negativt sätt.”⁶⁶ Men han sticker inte under stol med att han kan inspireras av en rad av Muslimska Brödraskapets ideologer, och då främst texter från 1940 och -50-talen. ”Det var den första islamiska rörelsen som pratade om progressiva värderingar, om demokrati.” Han är emellertid nog med att framhålla att han inte läser dem okritiskt. ”Jag är mogen nog att välja ut det jag tycker är bra och det jag tycker är dåligt. Hassan al-Banna skrev och gjorde en massa bra saker, och andra saker som inte håller idag. Detsamma gäller Mawdudi eller al-Qaradawi – de har skrivit både bra och dåliga saker.” Som aktiv i Socialdemokraterna hade han en liknande inställning till partiets politiska arv. De tidiga socialistiska tänkarna kan vara mycket inspirerande idag, men mycket av det som skrevs för femtio eller hundra år sedan är naturligtvis överspelat eller direkt felaktigt idag, menar han. ”Bland många andra kan jag inspireras av Muslimska Brödraskapet och några av deras ideologer, men det innebär inte att jag får direktiv från fängelset i Egypten. Det är befängd.”⁶⁷



Omar Mustafa. FOTO: JOHAN RESELE



Ur Studieförbundet Ibn Rushds presentationsmaterial

Som vi sett ovan bytte såväl al-Banna som Qutb åsikt i viktiga frågor under sina politiska karriärer, och som Rickard Lagervall påpekat kräver de en selektiv läsning. Det finns inte en enhetlig syn på exempelvis demokratifrågor, vare sig hos Muslimska Brödraskapets tidiga ideologer eller inom Brödraskapet som transnationellt nätverk. Det är svårt att uttyda hur al-Banna föreställde sig den islamiska stat han strävade mot. Han talade om social rättvisa och förespråkade ett ekonomiskt fördelningssystem, men förkastade inte privat ägande. Han förespråkade både en folkvald församling, och en konstitution som begränsar lagstiftares möjligheter att stifta vad han menade var oislamiska lagar. Han kritiserade partiväsendet på 30-talet och verkade partipolitiskt på 40-talet.⁶⁸ Efter al-Bannas död har det Muslimska Brödraskapet i Egypten haft olika förhållningssätt till demokrati vid olika tidpunkter, men från 1980-talet har man i allt högre grad agerat inom ramarna för ett demokratiskt system, sedan 2011 genom Frihets och rättvisepartiet som med ledaren Muhammed Mursi i spetsen året därpå vann ett demokratiskt val i Egypten. Den konstitution som Mursi skrev under som president anklagades dock dels för att ge honom själv allt för stor makt, och dels för tillskriva islamisk lag för stor vikt i rättssystemet och massiva protester följde. Redan i juni 2013 störtades Mursi och tillsammans med hundratals andra medlemmar dömdes han till döden i massrättegångar 2015. ”Rättegången var en parodi, men resultatet

inget skämt: 529 medlemmar av Muslimska Brödraskapet dömdes till döden i Egypten”, skrev Gunnar Jonsson i *Dagens Nyheter*.⁶⁹ Dödsdomen har dock (ännu) inte verkställts.

I samtalet om vilka texter och skribenter som inspirerar honom nämner Omar Mustafa endast tänkare från 1900-talet. Inte Koranen, Sunna eller klassiska teologiska eller juridiska texter. När vi vid ett senare tillfälle återkommer till detta svarar han att han är otraditionell i den bemärkelsen att han kan följa olika tolkningstraditioner i olika frågor. De olika lagtraditionerna, säger han, kan ha helt olika svar på olika frågor han möter i sin vardag. ”Jag kan läsa deras olika utlåtanden och ta det jag tycker tilltalar mig bäst, utan hänsyn till vilken skola det kommer ifrån.” Han framhåller då också att Koranen är den text som har störst betydelse för honom, men att han tycker att det är sorgligt att korantolkningstraditionen stannat upp och inte söker nya tolkningar av texterna. ”Idag finns inte många etablerade korantolkare som vågar se på verserna med nya glasögon och läsa dem ur vår samtid och kontext.”⁷⁰

Omar Mustafas uttrycker en tydlig reformistisk ideologisk position i sina svar och han knyter sig själv alltså till reformistiska strömningar av vilka Muslimska Brödraskapet varit en del. När vi senare återkommer till dessa frågor skriver Mustafa i ett mejl att det som kan attrahera hos dessa ideologer är att de enligt honom står för vad han kallar en medelvägsislam:

En medelväg mellan olika extremer. En balans mellan att värna om det andliga med hänsyn till de autentiska källorna. En balans mellan att hålla fast vid en stark muslimsk identitet och att integrera sig med sin omgivning. Idén om att förändringar ska vara progressiva och utgå från folkviljan och avståndstagande från våld, tvång och förtryck på medborgare. Tron på att demokrati är förenligt med islam. Synen på att Islam är mer än ritualer i moskéerna, att man kan med Islam som inspirationskälla jobba socialt och folkrörelsemässigt.⁷¹

Men han framhåller samtidigt att det finns uttryck som han inte känner igen sig i. Främst rör det sig om en starkt negativ och generaliserande syn på väst. Han tycker sig också ana ”på tok för mycket konspirationsteorier i en del av texterna” och att dessa inte sällan har varit av en antisemitisk natur. Vidare, skriver Mustafa, önskar han att Muslimska Brödraskapet hade varit mer progressiva i synen på jämställdhet:

jag kan inte annat än häpna när jag läser vissa idéer som begränsar kvinnan till traditionella sysslor i hemmet. En idé som återkommit hos MB är att en kvinna inte har rätt att inta högsta beslutande ämbetet. För mig är det självklart att kvinnan ska ha rätt att inta alla maktpositioner. Det finns mycket i Koranen, i Profetens tradition och i islams tidiga historia som visar på att islam förespråkar jämställdhet mellan könen och lyfter kvinnan på ett sätt vi idag kan kalla feminism.⁷²

Mustafas position tycks alltså bekräfta forskning som menar att anknytningen till Muslimska Brödraskapet är ideologisk snarare än organisatorisk, att organisationer i Europa kan vara guidade av ideologiska principer med ursprung hos tänkare associerade till Muslimska Brödraskapet, ”snarare än att de är styrda av direktiv från den egyptiska moderorganisationen.”⁷³

Omar Mustafa framhåller att hans arbete inom Ibn Rushd syftar till att skapa möjligheter att vara ”fullt ut muslim, och fullt ut svensk på samma gång”.⁷⁴ Samma budskap återfinns under rubriken ”värdegrund” på förbundets hemsida, där de skriver att de arbetar ”aktivt för att stärka den svenskmuslimska identiteten, samt stärka och utveckla demokratin inom den muslimska folk-rörelsen.”⁷⁵ Det tycks också ligga i linje med hur FIOE:s nationella medlemsorganisationer arbetar med att introducera islam och islamiska värderingar i Europa och skapa en islamisk kultur anpassad till europeisk kontext.⁷⁶ FIOE och det Europeiska fatwa-rådet har värderats som ett pragmatiskt orienterat projekt, som syftar till att samtidigt hjälpa muslimer att integrera sig i Europa, och bibehålla sin muslimska identitet. Härigenom har det också hamnat på kant med fundamentalistiskt orienterade muslimer.⁷⁷ Detta, att skapa möjligheter att leva som integrerad muslimsk minoritet i europeisk miljö, är ett projekt som ofta förknippas med den muslimske tänkaren Tariq Ramadan, barnbarn till Muslimska Brödraskapets grundare Hassan al-Banna, formulerad främst i boken *Att vara en europeisk muslim* (1999), men som också är i enlighet med de svenska integrationspolitiska direktiv från 1975 som fortfarande i hög grad påverkar hur minoritetsgrupper organiserar sig i Sverige.

Hur man än vänder sig...

VID MÅNGA TILLFÄLLEN i arbetet med den här boken, och i tidigare samtal med aktiva muslimer i Sverige har jag hört uppfattningen att det de gör ofta uppfattas fel – främst i media. Det blir tydligt inte minst när man på ett eller annat sätt har relationer till individer i marginalen, personer som har radikala åsikter eller sympatiserar med icke-demokratiska eller till och med våldsförespråkande islamtolkningar. Å ena sidan säger man sig vilja försöka ta sig an dessa personer och få in dem på en annan väg – många upplever också ett krav från politiker, journalister, samhället att man ska ”ta sitt ansvar” i dessa frågor. Å andra sidan uttrycker flera av dem jag talat med att de är rädda att komma att förknippas just med icke-demokratiska eller våldsförespråkande strömningar om man låter personer med sådana åsikter vara en del av verksamheten. En del är naturligtvis också rädda för att överhuvudtaget ha med sådana personer att göra.

Omar Mustafa beskriver på ett liknande sätt hur arbetet inom Ibn Rushd ofta sätter dem i ett dilemma. De vill att deras studiecirkel ska vara öppna för alla som håller sig inom lagens ramar. Inte minst är det de i marginalerna som är i behov av folkbildning, menar han. Bland medlemsorganisationerna finner vi IFiS, FIFS, SMF och SUM som av kritiker brukar pekats ut som representanter för Muslimska Brödraskapet i Sverige, men också Shiasamfundet i Sverige, liksom IKUS som knyter an till turkiska, sufiska traditioner, alltså rörelser som inte förknippas med Muslimska Brödraskapet. Och bland de organisationer som bedriver verksamhet under Ibn Rushd finns en ännu större bredd. ”Vi har varit försiktiga med att samarbeta med starkt konservativa moskéer, om man predikar hets eller hat väljer vi bort dem,” säger Omar. Att låta grupper i marginalen vara en del av verksamheten är ett sätt att locka in dem i gemenskapen tycks han mena, en del av demokratiarbetet. Därmed öppnar de sig naturligtvis också för kritik. Det är inte en enkel fråga. Om Ibn Rushd utesluter dessa personer, vem fångar upp dem då? Risken är påtaglig att de då istället hamnar i ljusskygga eller kriminella nätverk. Samtidigt är det berättigat att förhålla sig kritisk till att svenska skattemedel går till organisationer som agerar som arena för individer med anti-demokratiska värderingar. Problematiken är heller inte ny. På ett liknande sätt diskuterades och kritiserade exempelvis Anders Carlboms arbete med nynazister under Fryshusets barndom eller de så kallade ”värstingresorna” under 1980- och 1990-talet.⁷⁸

Under vårt samtal återkommer Omar Mustafa till hur de i arbetet med Ibn Rushd tar inspiration från de tidigare folkbildningsförbunden, av arbetarrörelsen och kvinnorrörelsen, som genom sitt arbete lyckades ena disparata grupper med liknande mål i ett gemensamt arbete. Därigenom har de bidragit till att arbetarnas respektive kvinnornas röster blev hörda och respekterade i samhället, ”vi vill göra det samma för muslimerna.”⁷⁹ Det är tankar som förbundet också vill kommunicera utåt. I Ibn Rushds visionsdokument läser vi:

Ibn Rushd Studieförbunds vision är att muslimer ska vara en självklar del av Sverige.

Det betyder att en person ska kunna vara praktiserande muslim och aktiv i det svenska samhället på samma gång. Det betyder att vi arbetar mot allt förtryck, hat, våld och diskriminering mot muslimer. Det betyder samtidigt att vi jobbar aktivt med att skapa plattformar, engagemang och bryggor för att muslimer ska delta och leva i det svenska samhället på lika villkor. Vi menar att man med islam som värdegrund kan vara en aktiv del av det svenska arbetet för demokrati, jämställdhet, kultur, miljö, hälsa, mänskliga rättigheter och folkbildning. Muslimer är och har alltid varit en del av Sverige, vår vision innebär att också samhället erkänner muslimerna som en självklar och naturlig del av samhället.⁸⁰

Som en del i det arbetet vill Ibn Rushd samla personer som är muslimer på olika sätt, framhåller Mustafa. ”Här ska shiiter och sunniter, traditionella muslimer och moderata muslimer samlas i samma studieförbund utan att bli tillsagda hur de ska definiera sin egen muslimska identitet. Vi agerar inte som politiska företrädare för den breda skaran vi samlar, vi skapar istället förutsättningar så att de, med folkbildning som verktyg, får möjlighet att stärkas enskilt och i grupp.”⁸¹

Samtidigt som Ibn Rushd av debattörer och forskare pekats ut som knutna till eller inspirerade av Muslimska Brödraskapet och kritiserats för att ha bjudit in talare som i tidigare sammanhang uttryckt sig antisemitiskt eller gett uttryck för homofobi har de också rönt mycket uppskattning. De har centrerat sitt arbete kring fyra teman: livsåskådning, demokrati, kultur och natur/miljö. Frågor som engagerar många i dagens samhälle. Även Islamiska Förbundet anger som sitt syfte att arbeta för att stärka en svenskmuslimsk iden-

titet och uppmuntra muslimer att engagera sig i samhället.⁸² Kritiker menar att detta är ett medvetet bruk av dubbla budskap. Exempelvis debattören och doktoranden Sameh Egyptson skriver i tidningen *Dagen* att man använder sådana dubbla budskap för att skaffa sig en position och makt. ”Inför egna trosfränder i arabvärlden framställer svenska ledande personer i den utpekade organisationen [Egyptson specificerar inte vilken organisation han syftar på här, men sannolikt är det IFiS] bilden av Sverige som ett av de värsta exemplen, ett samhälle på fall som ’muslimer’ ska rädda och ta över när det är dags. Medan man hos svenska myndigheter och kristna samfund talar om dialog och bekämpning av olika fobier, integration och jämlikhet.”⁸³ Om dessa talare bjudits in trots eller på grund av sina antisemitiska och homofobiska ståndpunkter, eller kanske för att arrangörerna inte kände till dem är svårt att avgöra.

Islamism?

SOM VI SETT FINNS IDEOLOGISKA kopplingar mellan Islamiska Förbundet i Sverige och med dem förknippade personer och förbund, och ideologer inom Muslimska Brödraskapet. Och medan företrädare för de svenska föreningarna också säger sig vara inspirerade av (delar av) dessa ideologers texter, menar de samtidigt att de inte formellt lyder under Muslimska Brödraskapet. I stadgar och visionsdokument formulerade av de ovan berörda organisationerna framhålls gång på gång att man vill verka för att muslimer ska kunna leva i enlighet med sin religion i Sverige, och att man vill stärka en svensk muslimsk identitet. Man vill arbeta samhällstillvänt och ibland politiskt utifrån vad man uppfattar vara en islamisk värdegrund. Om det ska kallas islamism beror på vilken definition av begreppet man använder.

Flera av de ovan berörda organisationerna har varit verksamma i Sverige sedan decennier och sannolikt gjort ett stort arbete för att muslimer ska känna sig mer hemma i Sverige. Härigenom har de bidragit inte minst till social integration. Vid upprepade tillfällen har representanter för några av föreningarna också bjudit in talare som i andra sammanhang gett uttryck för antisemitism eller homofobi och exempelvis Mahmoud Aldebe har argumenterat för särlagstiftning eller särbehandling för muslimer i Sverige. Det har sannolikt haft en negativ inverkan för muslimers integrationsmöjligheter. Men det

finns ingen systematisk forskning på integrationseffekten av dessa organisationers verksamhet och som vi sett ovan finns olika uppfattningar om verksamheternas syften och resultat. 2016 arrangerade Ibn Rushd ensamt 5 600 projekt inom områdena *demokrati, kultur, människa/natur, språk* och *tro*⁸⁴ och sedan förbundet grundades 2006 har tiotusentals muslimer tagit del av deras verksamheter. Kanske kan den granskning Ibn Rushd själva begärt av Folkbildningsrådet, om den blir av, säga något om effekterna och värdet av förbundets arbete.

7. Salafism i Sverige

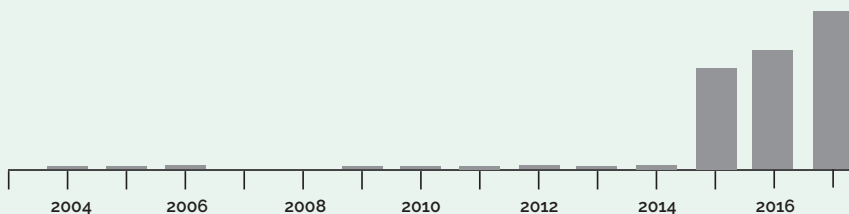
Abdul har bekantat sig med en ny rörelse och deras lokala företrädare är tydligen hemma hos mig. Jag har hört talas om dem men aldrig haft med dem att göra. De ägnar sig huvudsakligen åt att trakassera de mindre lyckade muslimerna. De rekognoserar trakten, hör sig för med de frommare moskébesökarna, och tvingar sig sedan in i storsyndarnas hem för att omvända dem. Ska du inte tänka om? Var inte envis. Vi lämnar dig inte förrän du erkänner dina synder för oss och lovar bättring.

Sami Said, *Mycket sällan fin*

CITATET OVAN FRÅN SAMI SAIDS roman *Mycket sällan fin* (2012) är en humoristisk beskrivning av hur bokens huvudperson – en ljumt religiös muslimsk student i religionsvetenskap vid Linköpings universitet – får påhälsning av en grupp salafister med synpunkter på hans religionsutövning. Detta, att tillrättavisa muslimer de anser praktiserar islam fel, eller för lite, är en metod många salafistiskt orienterade muslimer använder sig av. Med jämna mellanrum rapporteras i media om hur personer upplever sig begränsade av sådana ”religionspoliser” i Sverige liksom hur främst kvinnor får sin handlingsfrihet kringskuren med hänvisning till könssegregerande islamtolkningar.¹

En sådan praktik söker legitimitet bland annat från Koranen 3: 103 där Guds vägledda omtalas som ”en gemenskap av människor som uppmanar varandra att göra gott och anbefaller det som är rätt och förbjuder det som är orätt.”² Senare kom den att förespråkas och systematiseras i boken *Al-Hisba fi al-Islam* av teologen Ibn Taymiyya (1263–1328) som är en förebildsgestalt för salafister. Han inspirerade även Muhammad Abd al-Wahhab (1703–1792) som grundade den teologiska strömning som utgör inofficiell statsreligion i

Förekomsten av ordet salafism i svenska tidningar har ökat drastiskt från 2014 och framåt.



Sökning på ordet salafism i databasen Svenska dagstidningar, 22 februari 2018.

Saudiarabien, *wahhabism*. Wahhabism och salafism har kommit att korsbefrukta varandra i sådan utsträckning att de idag ofta används som synonyma begrepp. Det är inte minst med hjälp av saudiska oljepengar denna lära fått spridning i världen under de senaste 40 åren, genom global distribution av salafistisk litteratur, genom generösa stipendier till studenter som vill studera islam på universitet i Medina och genom donationer till församlingar och moskébyggen runt om i världen. Till mer allmän kännedom har fenomenet, och begreppet, salafism kommit först under senare år och då främst genom våldsorienterade grupper som al-Qaida, Boko Haram eller IS. I svenska medier slog begreppet igenom så sent som 2015, men redan 2006 uppmärksammades den salafitiske predikanten Anas Khalifa som sedan dess gång på gång hamnat i medias blickfång på grund av kontroversiella uttalanden.³

Vad är salafism?

PROFETEN MUHAMMED ÄR ETT RÄTTESNÖRE för muslimer. Profetens liv, så som det beskrivs i en svåröverskådlig mängd berättelser (*hadith*) nedskrivna i samlingar med början från drygt 150 år efter hans död, utgör en sorts normerande sed (*sunna*) muslimer har att förhålla sig till. Enligt en sådan berättelse ska Muhammed ha sagt att ”de bästa människorna tillhör min generation, och sedan de som följer dem, och sedan de som följer dem. Därefter sprider sig lögnen.”⁴ Sådana traditioner har skapat föreställningar om de tre första generationerna muslimer som normerande förebilder, och dessa kallas då för *al-salaf al-salih*, de ”rättrådiga föregångarna.” Ur denna beteck-

ning härleds begreppet *salafism*, som kan beskrivas som en fundamentalistisk strävan att praktisera islam så som de menar att religionen uppenbarats i Koranen och praktiserats av Muhammed och de rättrådiga föregångarna. De förkastar religiösa uttolkningar och praktiker som tillkommit efter dessa första muslimers liv som oislamiska innovationer (*bida*). Såväl de teologiska och juridiska skolor vilka traditionellt orienterade muslimer följer, som ideologier och idéer vilka inspirerar reformister eller islamister avfärdas som innovation. Inte minst ställer man sin kritisk till shiitisk islam och till sufism – strömningar man menar varit extra mottagliga för utomislamiska influenser. Man ställer sig också kritisk till alla andra religiösa, kulturella och politiska system utöver det egna.

Inom forskningen har det också blivit vanligt att skilja mellan olika former av salafism – *puritansk*, *politisk* respektive *våldsorienterad*. De har alla det gemensamt att de strävar mot ett samhälle, en värld, som ska styras på samma sätt som de uppfattar det islamiska samhälle Muhammed styrde. Men deras metoder skiljer sig åt. Den största gruppen, puritanska salafister, tar generellt avstånd från såväl politiskt arbete som våldsamma metoder, och vill istället islamisera samhället genom att få allt fler att övertygas om deras form av islam som den rätta. De är därför aktivt missionerande främst bland andra muslimer. Inom gruppen finns en framträdande betoning av strikt fromhetsliv, islamiska dogmer och man klär sig ofta som Profeten och hans följeslagare ska ha klätt sig, och försöker imitera det liv man föreställer sig att Muhammed och de fromma föregångarna levde. Salafitiska kvinnor har ofta heltäckande klädsel, så kallad niqab medan männen ibland bär traditionell klädsel vilken utmärks inte minst av de lite korta byxorna som slutar mitt på vaden. Typiskt är att de sparar ut sina skägg, men ansar eller rakar sina mustascher.

Den minsta gruppen av de tre är de politiskt orienterade, en strömning som uppstod på 1960-talet i mötet mellan saudiska salafister och medlemmar av Muslimska Brödraskapet. Det mest kända exemplet är *Nour*-partiet, som ställde upp i valet i Egypten 2012. I Sverige finns så vitt jag vet inte några politiskt orienterade salafister verksamma.

Den mest kända gruppen är dock de så kallade våldsorienterade salafisterna, vilka ser *jihad* som metod för att förverkliga den ideala islamiska staten. Rent etymologiskt betyder *jihad* ”ansträngning” eller ”kamp” och kan användas på en rad olika sätt. Inom sufisk islam kan man tala om *jihad* som



Moneim El Shahat är ledare inom det salafistiska al-Nour partiet i Egypten. FOTO: LILIAN WAGDY

kampen mot egot och de låga drifterna, inom reformistiska islamtolkningar kan exempelvis feminister tala om *gender jihad* och hbtq-aktivister om *queer jihad*. Ett svenskt exempel var när fältbiologen och tidigare medlemmen av Muslimska Brödrskapet Pierre Durrani utropade ”grön jihad mot Öresundsbron.”⁵ Men i våldsorienterade salafitiska sammanhang syftar begreppet generellt till väpnad kamp för att sprida islam. Utmärkande för gruppen är också bruket av *takfir*, att stämpla andra muslimer som avfallingar (*kuffar*) och göra dem till legitima mål för våld och aggression. Här har de alltså delvis tagit inspiration av Sayyid Qutbs sena skrifter, vilket är ytterligare ett exempel på hur olika inomislamiska traditioner kan överlappa. Både IS och al-Qaida har annars anklagat Muslimska Brödrskapet för att ha avfallit från islam genom att erkänna parlamentarisk demokrati. Men de gör dock ett undantag just för Sayyid Qutb.⁶

Våldsorienterad salafism i Sverige

2014, året då IS begick några av sina mest spektakulära och brutala mordattacker, uppskattade Säpo att närmare 300 svenskar hade rest för att ansluta sig till våldsorienterade grupperingar i Syrien och Irak.⁷ Många av dessa hade

rekryterats via kontakter online, eller uppmuntrats att åka av sympatisörer till våldsorienterade grupper i Sverige. I en serie reportage i *Gefle Dagblad* pekades al-Rashideenmoskén i Gävle ut som en plats som samlade IS-sympatisörer. Imamen Abu Raad anklagades för att öppet ha sympatiserat med IS i sociala medier och kallades den ”militanta islamismens ledare i Sverige”.⁸ Citatet är ett exempel på hur salafism och islamism kan användas synonymt i svenska medier.⁹

Abu Raad kommer ursprungligen från Irak och ska innan han kom till Sverige ha studerat för kända salafitiska lärare i Saudiarabien.¹⁰ I samband med rapporteringen i *Gefle Dagblad* ville Abu Raad inte svara på journalister-
nas frågor¹¹ men i andra sammanhang har han meddelat sig i eller med media och då tillbakavisat att han skulle stödja våldsorienterad salafism. Han sa sig ha valt att bojkotta media eftersom de förvränger det muslimer gör och säger så att det ”framställs som sympatiserande med extremism.”¹² Han valde dock sedan att ställa upp på en intervju i Sveriges Radios *Människor och tro*. ”Allt är lögn och grundlösa antaganden,” sa Abu Raad i programmet, ”vi följer inte en salafistisk tolkning ... vi är oberoende.” På frågan om han hyllade IS på sociala medier tillbakavisade han även detta och menade att media förvränger allt de gör. Abu Raad och de andra i moskéledningen ville istället lyfta fram sitt arbete mot missbruk och sociala problem bland stadens ungdomar.¹³

Jag har inte fått möjlighet att själv träffa Abu Raad under arbetet med denna bok, men däremot med Saaiq som är medlem i församlingen och ibland hjälper till med administrativa sysslor i moskén. Han är 23 år, klädd i tredelad mörk kostym och en ljusgrå skjorta, och bär ett ganska typiskt ”salafiskägg” med välansad mustasch. ”Mina föräldrar reagerade när jag kom hem med skägg” berättar han, ”de är annars inte så praktiserande.” Saaiq har själv inte varit praktiserande muslim så länge, utan blev det efter att han flyttade till Gävle för att studera på Högskolan för drygt tre år sedan. Idag är han salafimuslim, även om han inte är helt bekväm med benämningen. ”Om du med salafism menar extremism, då är jag långt borta från det. Om du med salafism menar att det är att följa profetens och hans följeslagare, då är jag salafist.” Han menar att begreppet är missförstått, ”även muslimer tror att salafism är något extremt, fast de inte vet vad det innebär. Det finns ingen sekt som heter salafism. Ordet betyder att följa profetens följeslagare så gott man kan.”¹⁴

Även Saaiq menar att rapporteringen i gävletidningen var felaktig och



al-Rashideenmoskén i Gävle. Foto: Wikipedia

orättvis. ”Abu Raad stödjer inte IS,” betonar han, ”jag har känt honom i flera år och han är extremt mycket emot IS. Vi tycker att IS är *khawarij*, de är extrema.” Khawarij (”de som lämnar”) kallas en grupp som först stred på Alis sida i slaget mot guvernören och konkurrenten om kaliftiteln Muawiya, men som sedan lämnade Alis armé. Då Ali gått med på en förlikning i kampen mot Muawiya, menade de att han brutit mot Guds vilja, att han inte länge kunde kalla sig muslim och att det därför var deras plikt att döda honom, vilket en i gruppen också gjorde år 661. De gjorde alltså *takfir*. Det är vanligt att som Saaiq kalla IS och liknande terrorgrupper för khawarij, som ett sätt att visa på hur extrema man anser dem vara. Saaiq tillbakavisar också uppgiften att det skulle ske rekrytering till våldsorienterade grupper i församlingen. ”Det sker ingen rekrytering till extrema rörelser i Gävle moské, inte ens i närheten.” Att använda sig av våld eller takfir menar han går tvärt emot Koranen och sann islam. ”Tror du på islams fem pelare, då är du muslim. Dyrkar du någon annan, det är *kufir* (”otro”). Men jag ska inte påpeka att nån annan inte är muslim. Vem är jag (att göra det)? Det är inte bra *dawa*, om jag vill kalla dig till islam, ska jag inte säga ’akta dig, du ska brinna.” Sedan citerar han en vers i Koranen, som han menar tydliggör hur *dawa*, kallelsen till islam bör gå till:

KALLA [människorna, Muhammad] med kloka och goda ord att följa din Herres väg, och lägg fram argumenten på ett måttfullt och försynt sätt; din Herre vet bäst vem det är som avviker från Hans väg och Han vet bäst vem det är som följer Hans ledning. (16: 125)

Det är svårt att veta vad som faktiskt försiggår i en församling som den i Gävle. I mediegranskningen finns både skärmdumpar från medlemmars sociala medier med uttryck som kan tolkas som stöd till IS och liknande organisationer, och intervjuer med muslimer i Gävle som pekar ut moskén som en extrem miljö. Själva tillbakavisar de alla anklagelser. Saaïq tar gång på gång avstånd från våld och extremism under vårt samtal. Chefen för polisområdet Gävleborg, Per Ågren, bekräftar när jag vänder mig till honom att de känner till misstankarna som riktats mot församlingen och att de arbetar med dessa frågor. ”När det finns uppgifter eller misstankar om någon form av kriminell verksamhet blir vi naturligtvis nyfikna,” säger han. ”Vi jobbar mot, och i vissa fall även med, moskén för att utreda vad som händer där.” Men Per Ågren vill också understryka att de jobbar lika förutsättningslöst med detta ärende som om det rörde vilken annan föreningen eller samhällsaktör som helst. ”Vi gör ingen skillnad på moskén, Svenska kyrkan eller en idrottsförening i sådana ärenden.”¹⁵

Men det finns också personer som öppet sympatiserar med våldsbejaktande salafism. 2014 reste den då 28-årige Mikael Skråmo från Biskopsgården i Göteborg med sin fru och sina fyra barn till Raqqa i Syrien för att ansluta sig till IS. Därifrån har Skråmo, eller Abu Ibrahim al-Swaidi som han också kallar sig, uppmuntrat fler att ansluta sig. Han har också uppmanat till terrorattacker i Sverige. En av dem som minns Michael Skråmo från åren innan han reste till Syrien är Dawid. ”Jo, honom minns jag ju, såg honom ganska ofta i Biskopsgården,” berättar han, ”det bästa sättet att beskriva honom är nog som ’en go gubbe’ som drog Göteborgsskämt”. Första gången Dawid träffade Michael Skråmo var på spårvagnen tillsammans med en gemensam kompis:

Det jag reagerade på, förutom att han var jätligt trevlig... var att han hade en röd palestinasjal på huvudet så som de bär den i Saudi. Det tyckte jag var en rätt komisk och märklig kombination. Så jag tänkte att han måste vara salafi... Jag frågade min kompis, som är hardcore-sufi, om han var salafi och han ba ”skojar du eller?”. Så jag förstod då att han var salafi.¹⁶

Dawid berättar att Michael Skråmo brukade besöka en salafistisk källarmoské i Biskopsgården och predikade där åren omkring 2010. ”Jag minns att jag blev lite förvånad att han hade fått den rollen. När blev han en lärd man?” Men Skråmo samlade snart en grupp ungdomar från Biskopsgården runt sig, som lyssnade på hans predikningar. När Dawid tänker tillbaka på mötena minns han hur Skråmo upplevdes som ”en av oss, som en arbetargrabb från miljonprogrammet.” Så det är kanske inte så märkligt, menar han, att Skråmo fick det inflytande han fick. ”Det kanske var precis de känslorna han ingav de yngre grabbarna som lyssnade till honom och gick på hans föreläsningar.”¹⁷

Michael Skråmo, som enligt uppgift fortfarande befinner sig i Syrien,¹⁸ var inte ensam i Sverige om att ansluta sig till IS eller andra liknande grupperingar. Mellan 2013 och 2015 uppskattar alltså Säkerhetspolisen att cirka 300 personer reste från Sverige för att ansluta sig till stridande grupper i Syrien och Irak. Dessa personer hade flera likheter med varandra. I en analys av Säkerhetspolisens material om 267 av dessa resenärer framgår att majoriteten av dem anslutit sig till IS, samt en minoritet till Jahbat al-Nusrah, som är en konkurrerande våldsorienterad salafitisk gren. Tre fjärdedelar av dem var unga män med en medelålder på 26 år. Så många som en tredjedel av alla resenärer kom också från miljonprogram i Västra Götaland, som Biskopsgården. Av de övriga kom en fjärdedel från Stockholmsområdet, och resten från Skåne eller Örebro. Den absoluta majoriteten, fler än sjuttio procent av samtliga resenärer, kom från så kallade särskilt utsatta områden med stora sociala problem, låg utbildningsnivå och hög kriminalitet. I dessa områden finns låg tilltro till myndigheterna och andra strukturer än de staten tillhandahåller får betydelse för invånarna, om det så är familjen, klanen, församlingen eller de kriminella gängerna.¹⁹ Det finns uppgifter om rekryterare i de aktuella områdena, men det är tydligt att sociala medier har spelat stor roll för dem som valt att ansluta sig till stridande grupper i Syrien och Irak. Av de som anslutit sig var en tredjedel födda i Sverige och tre fjärdedelar svenska medborgare, majoriteten har minst en förälder född utanför Sverige. Många har rötter till Nordafrika, Afrikas horn eller Mellanöstern, liksom till forna Jugoslavien eller Ryssland. Ett drygt femtiotal av dem ska ha dött i Syrien eller Irak, och drygt 100 har hittills återvänt till Sverige.²⁰

Individer och grupper har uppmuntrat till attacker i Sverige, och det finns en befogad oro att någon av dem som återvänt från Syrien och Irak skulle



Skärmdump från Michael Skråmos Facebooksida, 11 juni 2015. Haqq och batil betyder "sanning och falskhet". Mujahideen betyder "de som gör jihad".



Anvar Awlaki (1971–2011) – en av den våldsorienterade salafismens viktigaste propagandister under 2000-talet.

FOTO: MUHAMMAD UD-DEEN/WIKIPEDIA

planera attacker i Sverige. Hur många sådana attacker som avvärjts av Säkerhetspolisen vet vi inte. Inte heller hur många attacker mot exempelvis shiitiska moskéer eller församlingslokaler som kan vara begångna av våldsorienterade salafister. Det finns heller inga entydiga svar om hur eller varför individer attraheras av våldsorienterade budskap. Analysen ovan antyder att unga män med invandrarbakgrund i socialt utsatta områden är överrepresenterade – men de flesta med samma profil blir inte våldsorienterade salafister. På samma sätt är unga och socialt marginaliserade män överrepresenterade i andra extremistiska rörelser, utan att extremister är representativa för gruppen unga män i socialt utsatta områden. De två mest kända salafistiskt legitimerade attackerna i Sverige kan användas för att illustrera hur svårt, eller omöjligt, det kan vara att ta fram en entydig profil på vilka som attraheras av militant salafism.

Två attacker

KLOCKAN FEM PÅ EFTERMIDDAGEN lördagen den 11 december 2010 detonerade Taimour Abdulwahabs bombbälte på Bryggargatan i Stockholm. Strax innan hade han skickat ett mejl till nyhetsbyrån TT samt till Säpo:

kort och omfattande till Sverige och svenska folket. Tack vare Lars Vilks och hans målningar av profeten Muhammed, *sallallahu alaihi wasallam* (Guds fred vare över honom) och era soldater i Afghanistan och er tystnad på allt detta så ska era barn, döttrar, bröder och systrar dö lika som våra bröder och systrar och barn dö.

Nu har islamiska staten uppfyllt vad de har lovat er. Vi finns nu här i Europa och i Sverige, vi är en verklighet, inget påhitt, mer vill jag inte säga om detta.

Våra aktioner kommer att prata för sig själva. Så länge ni inte slutar ert krig mot islam och förnedrande mot profeten, *sallallahu alaihi wasallam* (Guds fred vare över honom) och ert dumma support till grisen Vilks.

Och till alla muslimer i Sverige säger jag: sluta fjäska och förnedra er själva för ett förnedrande liv långt från islam. Hjälp era bröder och systrar och frukta ingen och inget, bara Gud som ni dyrkar.²¹

Taimour Abdulwahab föddes i Irak 1981 men kom som flykting till Tranås i tioårsåldern. Efter en initialt bråkig skoltid tycks han ha funnit sig ganska bra till rätta i den småländska småstaden, blivit en uppskattad spelare i det lokala basketlaget och framstått som en levnadsglad person.²² ”Gud vad trevlig han var,” minns en kvinna som gick i samma klass som Abdulwahab, ”glad, lätt-sam, inga konstigheter.”²³ Han läste naturvetenskaplig linje på gymnasiet, och ville sedan läsa till sjukgymnast. Sökte och kom in på en utbildning i Luton, England dit han flyttade 2001. Där gifte han sig också, bildade familj.

Men någonting hände. Taimour Abdulwahab tycks ha drabbats hårt känslomässigt av den amerikanska invasionen av Irak 2003 och det efterföljande ”kriget mot terrorismen.” Imamen Quadeer Baksh vid Al Ghurabaamoskén i Luton har berättat hur Abdulwahab började besöka moskén 2007, men att det snart skar sig mellan dem. Han upplevde att Abdulwahab var på fel väg, pratade om sitt hat mot ”väst” och menade att muslimer måste ena sig och ta



till aktion. Quadeer Baksh ska ha försökt tala honom tillrätta, men Abdulwahab lämnade församlingen och sökte sig till salafistiska miljöer i staden. Det finns gott om dem i Luton. Under de kommande åren sökte han upp våldsorienterade grupperingar, både i närmiljön och på internet, i Jordanien och i Irak. Till sin fru ska han sagt att han reste till Mellanöstern i affärer, i sitt avskedsbrev ber han henne om ursäkt för sina lögner. Egentligen var han där för att få träning av Islamiska staten i Irak.²⁴ I slutet av november 2010 reste han hem till Sverige. För att fira jul med sina föräldrar och syskon i Tranås, sa han. Mindre än en månad senare sprängde han sig själv till döds på Bryggargatan i Stockholm.²⁵ Sannolikt hade bomberna råkat detoneras i förtid på den tomma sidogatan och Abdulwahab blev själv det enda offret för attacken.

Sju år senare, 7 april 2017 kapade Rakhmat Akilov en lastbil och körde ihjäl fem personer och skadade femton på Drottninggatan i Stockholm. När polisen grep honom senare samma kväll sa han ”Jag är från ISIS jag körde lastbilen”.²⁶ Terrorgruppen har dock inte tagit på sig dådet och den i skrivande stund pågående rättegången kan kanske utvisa hur hans koppling till gruppen faktiskt sett ut.

Akilov föddes i Samarkand i Uzbekistan 1978, enligt uppgift i en sekulär familj. ”Du skulle inte ens hitta Koranen i hans hus. Det finns inga religiösa personer i vår familj,” har hans bror sagt i en intervju.²⁷ Han gifte sig i Samar-

kand, fick fyra barn och arbetade som svetsare. Dessutom bedrev han handel i Turkiet, tillsammans med sin fru. Men i och med att de separerade 2012 lämnade Akilov Uzbekistan och två år senare hamnade han i Sverige. Han sökte asyl men fick slutgiltigt avslag 2016, gick under jorden och tycks ha levt ur hand i mun. Akilov har tagit en del svartjobb, flyttat runt och levt närmast som en uteliggare. Tiden innan attentatet på Drottninggatan tycks han samtidigt ha utvecklat ett drogmissbruk och ett växande intresse för våldsorienterad salafism.²⁸ Målsägandeбитräde i rättegången mot Akilov menade att han hade dåliga kunskaper om islam, att han ”helt okritiskt och utan egentliga kunskaper om den religion han säger sig utöva, har fastnat för ett antal budskap från personer som är okända för honom.”²⁹ Hans egna motiv för attentatet är oklara. I en chatt dagarna innan skrev han att han tänkte utföra attentatet en fredagskväll ”när gatan är full med bögar, lesbianer och annan skit.”³⁰ Homofoba uttalanden återkommer genom förhören. I andra svar anger han att syftet var att straffa Sverige för vad han uppfattar vara ett stöd i krig mot muslimer.³¹

Abdulwahab och Akilov – två mycket olika levnadsbanor som båda leder fram till salafitiskt kodade terroråd i centrala Stockholm. Finns det något sätt vi kan förstå hur de hamnade där de hamnade?

Internationell utblick

SEDAN 11 SEPTEMBER 2001 har det producerats en svåröverskådlig mängd forskning om radikaliseringsprocesser, vilket är det begrepp som numera används för att beskriva den process som leder fram till ställningstagande för våldsorienterade rörelser.³² Som vi sett ovan framträder vissa mönster. Unga, marginaliserade män från socialt utsatta områden är överrepresenterade. Men de flesta unga, marginaliserade män uppväxta i socialt marginaliserade områden blir ju inte extremister. Hur kommer det sig att Michael Skråmo anslöt sig till Islamiska staten, medan Dawid och hans kompis inte gjorde det?

Men även bland dem som radikaliserats är olikheterna ofta stora. Taimour Abdulwahab tycks ha kommit från en religiös familj, och genomgått en långsam radikaliseringsprocess som sträcker sig i alla fall över sju år och även inbegriper faktisk träning hos Islamiska staten i Irak. Akilov kom istället från en sekulär familj och tycks ha funnit islam, i form av militant salafism, en tid innan sitt

Terrorrådet på Drottninggatan.

Akilov döms till livstids fängelse för terrorbrott

Terroristbrott genom fem mord och allmänfarlig ödeläggelse. Försök till terroristbrott genom 119 mordförsök. 24 fall av framkallande av fara för annan. Rakhmat Akilov dömdes på torsdagen för attentatet på Drottninggatan

Dagens Nyheter, 7 juni 2018.

av fara för annan. Och i ett fall föll åklagarens yrkande helt - det var alltför osäkert var på Drottninggatan den aktuella personen hade befunnit sig.

Åklagare Hans Irlman är nöjd med domen - och med att de mål som han och åklagarsidan hade satt



terrordåd. Abdulwahab var ung vid attentatet, Akilov närmare fyrtio. Abdulwahab hade bra betyg, utbildning, familj. Akilov är obildad, skild, och levde i djup social misär. Men båda tycks ha upplevt personliga misslyckanden, som gavs en större mening genom att speglas i vad de uppfattade som muslimers utsatthet och förnedring i världen. Abdulwahabs referens till Lars Vilks rondellhund som ett utslag av förnedring av profeten Muhammed i direkt anslutning till svenska trupper i Afghanistan är ett uttryck för detta. Genom att skapa föreställningen att man offrar sig för familjen, den muslimska gemenskapen (*umma*) kan deras handlingar omtolkas som heroiska.³³

I försöken att förstå varför vissa, men inte andra, attraheras av våldsorienterad extremism är svaren ungefär lika många som angreppssätten. Inom psykologiskt orienterad forskning nämns deprivation som en orsak, kan förtyvlan över det utanförskap Akilov levde i varit en orsak till hans radikalisering? Andra pratar istället om *relativ* deprivation, de som radikaliseras är personer som ansträngt sig och hoppats på framtiden, men upplever att den berövats dem på grund av deras etniska eller religiösa bakgrund. Kan det hjälpa oss att förstå varför Abdulwahab, som efter sina studier ljög om affärer i Mellanöstern och istället planerade en attack mot ett Sverige han menade förnedrar muslimer? Sådant ställföreträdande lidande, ställföreträdande förnedring och utsatthet har lyfts fram som en möjlig förklaringsgrund – både Akilov och Abdulwahab tycks vilja straffa Sverige eller västvärlden för det våld och den förnedring de menar att de utsätter muslimer för. Flera forskare

har talat om IS och liknande grupper som moraliska gemenskaper, och att terroristerna handlar utifrån moralisk indignation över västvärldens orättvisor. Kanske behöver heller inte personlig revanschlusta och moralisk indignation utesluta varandra.

Andra pekar på extrema rörelser som starkt identitetsskapande. Militanta jihadistiska grupper lyckas på samma sätt som kriminella gäng erbjuda marginaliserade unga män en möjlighet att bli något, att hyllas som martyrer och hjältar. De erbjuder ett farligt äventyr och en stark tillhörighet som kan attrahera unga män med låg självkänsla. Hos IS, Nordiska Motståndsrörelsen (NMR) eller Hells Angels blir de, i alla fall initialt, sedda, uppburna och tagna i anspråk. De blir något, får ett socialt sammanhang där precis de egenskaper alla andra tidigare klagat på, belönas. Det skapar en känsla av att de duger och älskas "för vad de är".

Här finns också en svart-vit världsbild vilken ställs mot en komplex värld full av mångkultur, genusteorier och postmodernism. Kan det ha lockat homofoben Akilov eller andra-generationsinvandraren Abdulwahab, som inte kände sig hemma vare sig i Tranås, Luton eller i Irak? Någon ser istället en form av nihilism som främsta drivkraft. Självmordsbombarna vänder det världsliga och materiella ryggen, och längtar efter det paradiset som lovas dem efter martyroperationerna. "Frukta inte döden" uppmanar Abdulwahab sina trosfränder. Den som spränger sig själv får alla sina synder förlättna, enligt den våldsorienterade salafismens ideologi, det skulle kunna förklara varför nyfrälsta missbrukare och småkriminella – som Akilov – är överrepresenterade i statistiken.³⁴

Vad jag vill illustrera med denna uppräkningslista av några framträdande radikaliseringssteorier, är att det inte tycks finnas något enkelt svar på varför vissa attraheras av och engagerar sig i våldsorienterade rörelser. Sannolikt ligger svaret i en blandning av olika faktorer – mentala, socioekonomiska, genetiska, geografiska – som kommer samman i en och samma kropp. Antropologen Scott Atran betonar att radikaliseringsprocessen är en social process, även om den sker hemma framför datorn.³⁵ Att detta gäller även i Sverige har statsvetaren Marco Nilsson visat i ett projekt där han intervjuat åtta svenska våldsorienterade salafister som stridit i Bosnien, Afghanistan, Syrien eller Irak. Även om dessa tolkar *jihad* olika, eller ger uttryck för olika orsaker och motiv till varför de anslöt sig till militanta grupperingar visar Nilsson att socialiseringsproces-

sen spelade stor roll för att de hamnade där de hamnade.³⁶ Oftast är det hela kompisgäng som dras med och det vanligaste är att radikaliseras genom en bror, svåger eller kompis. De kända europeiska terrornätverken består nästan alla av personer med familje- och vänskapsband³⁷ och en studie av 41 svenskar som dött i strid för terrorstämplade organisationer i Syrien och Irak visar att nästan hälften av dem (19 av 41) var släkt eller vän med någon annan som dött i strid.³⁸ Två tredjedelar hade en kriminell bakgrund. Det skulle kunna förklara varför nästan alla som rest från Sverige till Syrien och Irak kommer från samma områden – en polis från Vivalla i Örebro berättade cyniskt att deras IS-problem var löst. ”Alla har redan åkt.”³⁹ Kanske hamnade Abdulwahab i ett sådant umgänge i Luton, medan Akilov kort före dådet fann sin föreställda gemenskap på nätet.

Unga, arga män med dålig självkänsla kommer våra samhällen alltid att alltid dras med, men kanske kan vi ändå med omfattande socialpolitiska insatser förhindra att så många lockas till extremistiska miljöer.

Puritana salafister i Sverige

MAJORITETEN SALAFISTER ÄR EMELLERTID INTE våldsorienterade, utan så kallade puritaner. Ofta kan de befinna sig i direkt konflikt med våldsorienterade grupper, men som ska beröras avslutningsvis kan gränsen mellan puritana och våldsorienterade grupper vara flytande.

Religionsvetaren Susanne Olsson har studerat en sådan gruppering i Sverige, vars verksamhet huvudsakligen centreras kring gemensam bön och undervisning. De mest framträdande personerna i gruppen är manliga lärare eller föredragshållare utbildade i Medina i Saudiarabien, som turas om att hålla föreläsningar en eller flera gånger i veckan. Åhörarna har en generellt låg medelålder och sammankomsterna är öppna för både män och kvinnor, men kvinnorna sitter avskilt ibland i ett rum för sig där de kan lyssna på föredragen i högtalare. ”De kvinnor som vill ställa frågor skriver oftast lappar som bärs in till läraren.”⁴⁰ Flera av kvinnorna säger att de upplever en större frihet där än i andra muslimska miljöer. ”De ges utrymme, trots könssegregationen, och de uppmuntras att studera också ’sekulära’ utbildningar som på sikt kan gynna den muslimska gruppen,” skriver Olsson. ”Ett exempel på ett sådant yrke är forskollärare med siktet inställt på muslimska förskolor.”⁴¹



Att vara sann muslim, i dessa miljöer, är att följa hela profetens tradition, så som de uppfattar den. ”Allt som inte går att förankra i Koranen, profetens Sunnah och de fromma föregångarnas exempel anses därmed vara innovation. Att inte följa dessa källor ses också som innovation. Innovation betraktas i sin tur som förkastligt och som något som leder mot helvetet.”⁴² En stark trosvisshet och en övertygelse om Koranens och islams sanning är också ett framträdande tema under mitt samtal med Saaiq i Gävle. Flera gånger under vårt samtal återkommer han till hur Koranen och islam ger vägledning i alla livets detaljer, och att de innehåller all den kunskap muslimer behöver. ”Koranen behöver inte tolkas om för att passa in i samhället, Koranen passar i dagsläget som den är.”⁴³ Saaiq menar att Koranen har svar på alla livets frågor. Han berättar om en gång i skolan, då han hade prov i biologi och fick en fråga om hur ett foster utvecklas, ”då mindes jag versen i Koranen om hur fostret utvecklas och skrev det som svar fast med mina egna ord. Och det var rätt svar.”⁴⁴ I Sverige tror de flesta på vetenskapen, men vetenskapen förändras hela tiden, påpekar Saaiq. Det betyder att man tror på något som kan vara fel, som kommer att ändras. ”Men Koranen kan inte ha fel, islam kan inte ha fel, kan inte förändras.”⁴⁵

Saaïq ger intryck av att finna sig väl i samhället, men för en del strikt praktiserande salafimuslimer kan det vara ganska besvärligt att leva i Sverige. Dels på grund att man ses som annorlunda än majoriteten av befolkningen, och dels för att man inte förväntas integrera sig i samhället utan istället aktivt ska undvika vissa miljöer.⁴⁶ För att fullt ut kunna leva ett rättroget liv, enligt deras uppfattning, måste umgänge med icke-muslimer undvikas. Andra muslimer, som inte delar deras religionsförståelse, ska försöka lockas in i gemenskapen eller likaså undvikas.

I en närgående studie av en grupp salafitiska män i Sverige har religionsvetaren Güney Dogan visat hur de medvetet eller omedvetet delar in världen i moraliska respektive omoraliska sfärer, varav de senare ska undvikas. Männerna i gruppen undviker att röra sig i miljöer där alkohol finns eller där könsgränser inte upprätthålls, liksom på platser där de kände sig uttittade och stigmatiserade.⁴⁷ Ett sådant livsval gör det besvärligt att röra sig i samhället, att studera, eller att ta vissa arbeten. Vissa moskélokaler eller de egna hemmen blir frizoner, där de upplever sig skyddade från ovälkommen omoral. De unga männen i Dogans studie är födda i Sverige, eller kom hit som mycket små och de beskriver att de vant sig vid en ”svensk livsstil,” som de måste vänja sig av med nu när de har blivit salafimuslimer. Att ”vara svensk” eller ”bete sig svenskt” blir synonymt med omoraliskt, förkastligt. Inte minst förknippas svensk (o)moral med en ”sexualisering av hela samhällslivet” där främst kvinnor och kvinnors kroppar används som handelsvaror. De har svårt att röra sig på stan, eftersom tjejer går i korta kjolar eller reklamtavlor visar kvinnor i bara underkläder. Det är också svårt att se på film eller spela tv-spel, eftersom omoraliskt beteende eller omoraliska bilder är så vanligt förekommande. När sådana omoraliska ”*haram*-scener” förekommer, blir det dags att kolla mobilen, eller göra något annat som tar fokus från bildskärmen.⁴⁸

I dessa miljöer tar man alltså avstånd från våld som medel för att islamisera samhället. Istället islamiserar man sin vardag, och försöker på olika sätt – som i citatet ur Sami Saïds bok som inledde detta avsnitt – övertyga andra muslimer om den egna islamtolkningens överlägsenhet. Det finns också salafimuslimer som vänder sig starkt mot, och försöker omvända våldsorienterade salafister. Ahmad är ett exempel. Han tillhör en grupp som enligt den akademiska terminologin kan kallas puritana salafister, men vill inte själv använda sig av beteckningen då han menar att salafism fått ensidigt negativa

associationer till våld och förtryck. Han ser heller inga likheter mellan den islam han praktiserar och islam så som religionen tolkas av våldsorienterade grupper som al-Qaida eller Islamiska staten. ”Skillnaden mellan oss och dem är som dag och natt” säger han. Centralt för islam, som Ahmad tolkar religionen, är ”en stark tro på Gud, bön och goda gärningar.” Till de goda gärningarna räknar han även att vara en positiv kraft i samhället. ”Därför lägger vi fokus på just att utbilda muslimer inom deras tro så att de kan bygga en relation till sin skapare och bli positiva krafter i samhället.” De våldsorienterade grupperna menar han har flyttat fokus från andlighet och samlevnad, till politiska mål och deras egna intressen. Deras mål, menar Ahmad, är att etablera en stat styrd av deras egna självutnämnda ledare och att implementera en extrem tolkning av islam. ”De är redo att ta till allting för att uppnå sina mål.” Att ta oskyldiga människors liv, som dessa grupper gör, menar han är en av de allra största synderna inom islam.

Ahmad betonar att skillnaden mellan den islamtolkning han företräder, och de våldsorienterade salafistiska grupperna är tydlig redan i förståelsen av islams själva mening. ”Enligt oss är islam en tro och relation till skaparen som leder till hopp och frid på jorden samt salighet i nästa liv”, slår han fast, ”men för dem är det ett verktyg för att uppnå världsliga politiska mål.” Men han betonar också att även de vill göra skillnad i samhället, fast med helt andra metoder, genom *dawa*. Ahmad citerar samma Koranvers som Saaiq, sura 16:25, när han lyfter fram missionskallelens betydelse. Missionen riktas även mot de våldsbejakande salafisterna, och Ahmad berättar att han kämpat mot våldsorienterad salafism i Sverige i över tio år. I början främst på internet, men efter att ha fördjupat sina studier av religionen har Ahmad börjat arbeta mer organiserat. ”Idag är vi flera imamer som samarbetar mot samma mål. Arbetet fokuserar på två typer av muslimer: dels ungdomar som ännu inte låtit sig påverkas av takfristernas budskap, dels de som redan fastnat i det”, berättar han. Detta är frågor Ahmad tar upp på föreläsningar, i sina fredagspredikningar, på sociala medier eller i privata möten med andra muslimer.

Journalisten Magnus Sandelin beskriver hur konflikten mellan puritana och våldsorienterade salafister i Sverige också kan vara regional. I exempelvis Stockholmsområdet är skiljelinjen inte bara ideologisk, utan också geografisk. De våldsorienterade salafisterna, skriver han, är starkare i vissa förorter längs röda tunnelbanelinjen – som Skärholmen eller Alby – medan de purita-



En grupp muslimska kvinnor klädda i niqab. FOTO: RKL_FOTO / SHUTTERSTOCK.COM

na salafisterna dominerar längs den blå tunnelbanelinjen, i Rinkeby och Tensta.⁴⁹ Hur tydlig en sådan uppdelning är framgår inte i Sandelins material, inte heller hur den uppstått eller bibehålls – men en ökad förståelse kring dessa frågor är önskvärt inte minst i det viktiga förebyggande arbete som bedrivs av polis, socialsekreterare, församlingar och andra. Ahmad och den grupp han tillhör, vilken samlas i en förort kring tunnelbanans blå linje, vill erbjuda unga muslimer som kan attraheras av IS budskap alternativ. De menar att många av dem som anslutit sig till IS har en ärlig vilja att hjälpa muslimer i exempelvis Syrien och Irak, och därför vill de erbjuda konstruktiva och fredliga sätt att hjälpa. Ahmad har också själv besökt IS-dominerade områden för att kunna berätta hur det verkligen är där, hur det skiljer sig från de propagandafilmer som delas på nätet. ”Jag har kunnat redogöra för att lokalbefolkningen, som IS påstår sig värna om, är de första som tar avstånd från dem”, säger han. Kampen mot våldsorienterad salafism beskriver han som en kamp om ”hearts and minds” och genom åren har de fört denna med goda resultat.⁵⁰

Det faktum att puritana salafister engagerat sig i kampen mot våldsori-

enterade grupper har medfört att vissa sett dem som en viktig allierad för myndigheter och organisationer som arbetar mot radikaliserings. Men detta är inte en okontroversiell metod och kritiska röster har menat att man på ett naivt sätt då samarbetar med grupper som, även om de inte förespråkar våld, är bärare av odemokratiska och segregera religiösa föreställningar.⁵¹ Det råder inga tvivel om att Ahmad och de andra i gruppen kring honom är starkt engagerade i dessa frågor, att de har ett starkt engagemang i sina lokalsamhällen och där bedriver ett socialt arbete för att locka ungdomar inte bara bort från våldsorienterad salafism, utan också från droger och kriminalitet. Men det finns inga svenska studier av de mer långsiktiga effekterna av deras missionsarbete, eller av hur personer som varit engagerade i salafitisk väckelse lyckats etablera sig i samhället senare i livet.

Ökar dragningen till salafism?

SALAFISM TYCKS ÖKA I POPULARITET, både internationellt och i Sverige. Varför så är fallet finns det olika teorier kring. Ett möjligt svar rör ekonomi i kombination med geopolitik och kampen om vem som ska föra islams talan internationellt. Sedan oljekrisen 1973 har Saudiarabiens rikedomar ökat, och i konkurrens med islamiska republiken Iran som grundades 1979 om att företräda en relevant och anti-västlig islam har betydande summor gått till att propagera för den egna wahhabitiska/salafitiska islamtolkningen runt om på jorden. Detta genom att sprida litteratur, erbjuda utbildningar med förmåner i Medina eller genom att finansiera moskéer och imamer runt om i världen. En annan förklaring kan vara att unga muslimer idag i högre grad än tidigare görs medvetna om att den islam som praktiseras inom familjen kan skilja sig från deras kompisars och klasskamraters islam. Att som ung och identitets-sökande muslim få klart för sig att det finns olika kulturella bruk kan föda ett behov av att ta reda på vad *ren* eller *riktig* islam är. Det kan sägas vara salafismens främsta försäljningsargument. Att salafism dessutom har en starkt anti-västlig ton attraherar sannolikt också många unga, dels som ett uttryck för subkultur, men också som ett sätt att kanalisera upplevelser av utanförskap och diskriminering. Kanske kan salafismens eventuellt ökande popularitet också förstås i relation till en upplevd konflikt mellan islam och väst, inte minst efter 11 september attacken och ”kriget mot terrorismen.” Föregångare

som Ibn Taymiyya och Abu Wahhab framträdde i perioder av stor social oro – efter Bagdadkalifatets fall och under kolonialmaktstidens ökade inflytande i Mellanöstern. Idag upplever många åter igen att islam hotas av en yttre fiende och att salafimuslimer av olika schatteringar är de som bäst tillhandahåller svar på hur muslimer kan gå stärkta ur krisen. Salafimuslimer har också varit mycket framgångsrika på sociala medier. Det kan finnas flera anledningar till att det är så. Dels just på grund av att det är en ung rörelse, och dels för att salafislam har en ofta svartvit tydlighet som gör sig bra på Twitter och Facebook.⁵² Härigenom kan vi sannolikt se stora likheter med framväxten av andra extrema politiska och religiösa rörelser vilka ofta erbjuder frustrerade unga gemenskap och en svartvit världsbild.⁵³

Hotet från, och rädslan för våldsorienterad salafism är en av våra stora och mest komplexa samhällsutmaningar. Den förståeliga rädslan för våldsorienterade grupper, och avskyn inför de våldsmetoder de använder sig av riskerar att bidra till en rädsla för eller ett ogillande gentemot islam och muslimer generellt. Det är sannolikt ett av de militanta gruppernas mål. Extremister både bland muslimer och bland islamofobiska grupperingar *vill* ha konflikt och konfrontation och arbetar, trots att de är varandras tydligaste fiender, delvis därigenom mot samma mål. Sådana konfliktorienterade och segregera krafter har en påtagligt negativ samhällspåverkan. Salafitiska grupperingar, såväl puritana som våldsorienterade, kan också ha en splittrande effekt även inom den större muslimska komuniteten i världen och i Sverige. Motsättningar mellan å ena sidan salafimuslimer och shiamuslimer liksom sufimuslimer har utpekats som några av de mest utmanande i världen idag.⁵⁴ I mindre skala är de framträdande även i Sverige, och svenska sufimuslimer nämner motsättningar och konflikter med vad de definierar som salafister och islamister som sin största utmaning i samhället.⁵⁵ Det är slutligen denna grupp, sufimuslimer, vi ska bekanta oss med i nästa kapitel.

8. Sufism i Sverige

BOTANISTEN OCH KYRKOHERDEN Reinhold Matsson (1870–1938) har berättat hur han i Uppsala i slutet av 1800-talet blev ombedd att agera tolk åt en exotisk artist som kommit till stan och som endast talade engelska. Hos en bekant mötte han artisten som ”syntes komma direkt från urtiden.”

Håret föll i rika lockar ner på ryggen; och ett böljande helskäg dolde bröstet ända till midjan. På huvudet bar han en mjuk filthatt av jättelika dimensioner och dräkten i övrigt verkade något, som jag icke förstod mig på.

Då den märklige artisten började hålla vad som verkade vara ett föredrag om svensk kyrkoarkitektur föreslog Matsson, på svenska, för en av de närvarande att de skulle ”lämna ... den långhårige idioten i frid och gå därifrån.” Artisten brast ut i skratt och frågade om Matsson verkligen inte kände igen sin gamle vän Aguéli.

- Nog kände jag en Aguéli, men han hade en stor, hederlig näsa, större än min egen. Ni däremot har ju bara ett ynkligt rudiment till näsa.
- Det är nog så rätt, menade Aguéli. Men de ha huggit av mig näsan i Paris. Blev en kväll tillsammans med några turkiska studenter överfallen av en hop förbannade greker och armenier. De slogos med kniv och högg vilt i ansiktet på mig, så att doktorn måste laga ihop det lilla, jag har, av de slamsor, som funnos i behåll.
- Nå, då skall identiteten icke betvivlas. God dag, gamle vän!¹

Berättelsen är på många sätt typisk och vittnar om Ivan Aguélis (1869–1917) excentriska framtoning och äventyrliga liv. Han föddes som John Agelii i Sala

i Västmanland men kom att vara verksam huvudsakligen i Paris, Egypten och Spanien. Aguéli hade tydliga auktoritetsproblem, vilket resulterade i att han gång på gång relegerades från de skolor han sattes i. Därför kom han att flytta runt, från Sala till Västerås, Falun, Visby och till Stockholm. Där lärde han känna swedenborgspastorn Adolph Boyesen (1823–1916) och bli nära vän med dennes son Einar. Swedenborgs skrifter kom sedan att följa honom genom livet.²

Det stod tidigt klart att John Agelii ville bli konstnär, och 1890 fick han tillåtelse att resa till Paris där han ändrade sitt namn till Ivan Aguéli och kastade sig in i tidens alla avantgardistiska strömningar. Konstnären Fritz Lindström (1874–1962) har redogjort för hur någon vid denna tid ”berättade... att i Aguélis byrålåda låg en hög av medlemskort till K.F.U.M., Teosofiska samfundet, en anarkistklubb, nå'n Swedenborgsociety etc. – och historien kan nog vara sann, om Aguéli nånsin haft nå'n byrålåda.”³ Teosofi var förra sekelskiftets största alternativreligiösa strömning, och inom de teosofiska logerna studerade man världens olika religiösa traditioner och de teosofiska ledargestalterna utvecklade egna synteser av riter och föreställningar ur olika religioner till ett eget system. Aguélis bidrag till teosofin i Paris var främst hans beläsenhet i den svenske mystikern och andeskådaren Emanuel Swedenborgs skrifter, liksom hans intresse för islam.⁴ Genom sina vänner i Paris avantgardistiska kretsar kom han också i kontakt med anarkismen och 1894 greps han för att ha gömt en anarkistisk attentatsman. Under tiden i fängelse fördjupade han sina studier i arabiska, Koranen och muslimsk teologi. Genast efter det att han släppts reste han till Egypten. Där konverterade han till islam 1897 – samma år som Ebrahim Umerkajeff kom till Stockholm – och tog namnet Abd al-Hadi Aghili.⁵

Enligt egen uppgift ska han ha studerat vid al-Azhar i Kairo, ett av sunnitisk islams äldsta och viktigaste lärdomscentra. Det finns dock inga uppgifter om att han skulle ha varit inskriven på al-Azhar, och mest troligt är att han bevistade några öppna föreläsningar på skolan.⁶ Främst kom han att intressera sig för den sufiske mystikern Muhyiddin Ibn Arabis (1165–1240) skrifter, vilka han också behandlade i en rad essäer.⁷ År 1907 ska han också ha blivit initierad i sufiorden shadhiliyya-arabiyya, och dessutom givits rätt att initiera andra i orden. Inte heller någon dokumentation som styrker Aguélis roll i orden finns, och dessutom verkar ordensverksamheten ha legat nere vid



Ivan Aguéli/Abd al-Hadi (t.h.) med okänd kamrat. Fotograf: Okänd



Rene Guénon. FOTO: OKÄND

denna tid.⁸ Huvudsakligen tycks sufism, och kanske islam generellt, ha varit ett intellektuellt intresse för honom – snarare än en religion han praktiserade i sin vardag – bredvid andra religiösa strömningar som han fortsatte studera livet igenom.

År 1916 utvisades Aguéli ur Egypten av briter, misstänkt för att ”föra propaganda bland araberna”. Utfattig och döv efter en gammal öronskada hamnade han i Barcelona där han fortsatte sitt landskapsmåleri, men på olika sätt försökte han ta sig hem till Sverige. Prins Eugen (1865–1947) hjälpte honom med en pengaförsändelse, men innan den hann fram blev Aguéli överkörd av ett tåg och avled den 1 oktober 1917.

I Paris hade Aguéli kommit i kontakt med perennialisten René Guénon (1886–1951) som han initierade i shadhiliyyaorden 1912. Perennialism rör föreställningen om en universell och evig (perenn) religiös sanning vilken ska ligga till grund för de olika religiösa traditionerna. Guénon utvecklade en form av sufism influerad av perennialism som tog sig allt mer reaktionära uttryck och vände sig mot modernistisk och materialistisk framstegsideologi. Den rörelse som sedan utgår från Guénon har kommit att kallas traditionalism. I Sverige fick Guénon, hans adept Frithjof Schuon (1907–1998) och den

Hur dog Ivan Aguéli?

Den 1 oktober 1917 dog Ivan Aguéli, överkörd av ett tåg i byn L'Hospitalet utanför Barcelona. Hem till Sverige skriver konsuln Magnus Nordbeck:

Härmed har jag äran, med bifogande av dödsanmälningssedel, meddela att svenske undersåten Gustaf Agelii avlidit genom olyckshändelse orsakad av ett framrusande lokomotiv, då han passerade en järnvägsbana invid byn Hospitalet, invid Barcelona den 1 dennes.

Konsuln slår fast att det var en olyckshändelse. Aguéli var i det närmast död, och ska inte ha hört det framrusande tåget. I brevet redogör Nordbeck även för Aguélis efterlämnade ägodelar, "bestående av ytterst enkla kläder, samt några tavlor och böcker. Några föremål av värde torde ej finnas ..." Prins Eugén hade emellertid kommit att engagera sig i Aguélis måleri och livsöde, och i ett senare brev, daterat den 6 mars 1918, skriver Nordbeck:

Aguélis kvarlåtenskaper bestod endast av några underkläder och strumpor i synnerligen dåligt skick och utan värde, samt en del böcker och tidskrifter, ett stativ och palette, samt 145 skizzer (i oljefärg) på duk, 34 på papper samt 80 pennritningsutkast, vilka alla tagits i väl förvar för att enligt Kungl. Beskickningens i Madrid instruktioner på begäran av H.K.H. Prins Eugen vid första tillfälle hemsändas.

Den 26 januari 1920 öppnade en minnesutställning på AB Konstverk vid Strandvägen i Stockholm, vilken blev Aguélis genombrott och erkännande för den bredare allmänheten.

Kan Aguéli i sin förtvivlan ha begått självmord?

Inget i breven han skrev vittnar om ett sådant sinnelag. Pengabrist och turbulens var inget nytt, utan snarare en konstant i Aguélis liv, och i ett brev berättas hur han "avgudar Spanien. Trivs bättre här än annorstädes i Europa. Då o. då längtar jag till orienten förstås. Det där märkvärdiga opium med mosquéeer o. gamla arabiska handskrifter göra en omöjlig för västerlandet." Han gör planer för framtiden, för nya resor, nya arbeten. Självmord verkar osannolikt.

Men kanske blev han mördad?

Till sin mor Anna skrev han att "Barcelona har blivit omöjligt för mig. Oroligheterna äro fientliga mot främlingar ... för upprorsmännen här äro alla främlingar spioner." Han berättade hur han plötsligt "regelbundet blivit ofredad alla dagar av folk som jag aldrig sett förr" och är rädd att "pöbeln" ska slå ihjäl honom. För att kunna finna en lugn plats att arbeta på måste han gå "miltals genom fiendeland". Sannolikt var det på en sådan vandring han passerade det där järnvägsspåret i L'Hospitalet.

Som bland andra konstvetaren Viveca Wessel påpekat, är det något som skaver med förklaringen att Ivan Aguéli dog i en olycka. Han var död, inte blind. Ser sig inte en död person extra noga om när hen ska passera en järnvägsräls?

Men vi kommer aldrig få svar. Inga vittnen fanns, ingen obduktion utfördes.

Inget slut kan bättre passa för ett liv så dramatiskt och gåtfullt som Aguélis.



(Sorgenfrei 2017e)

traditionalistiska rörelsen efterföljare i bland andra Tage Lindbom (1909–2001) och Kurt Almqvist (1912–2001) som i varierande grad intresserade sig även för sufism. Framför allt gäller det Kurt Almqvist, som under namnet Abd al-Muqsit blev lärjunge till Schuon och medlem i dennes sufiorden alawiyya-mariamiyya. Lindbom och Almqvist fick i sin tur några efterföljare och under 2000-talet tillhörde exempelvis den svenske poeten Mohamed Omar (f. 1976)⁹ och iranisten och översättaren Ashk Dahlén (f. 1972) den traditionalistiska sufiska miljön. Gruppen var aldrig stor, under 2000-talet rörde det sig om sju, åtta personer och idag finns två, tre individer kvar.¹⁰ Men denna korta översikt av Aguélis liv och eftermäle pekar ändå på att det finns någon sorts kontinuitet av sufism i Sverige, under 1900-talet och in i vår egen tid. Vad anarkisten Aguéli skulle tyckt om denna reaktionära utveckling efter hans död kan vi bara spekulera kring. Men innan vi går vidare att diskutera olika uttryck för sufism i Sverige ska vi kort bekanta oss med strömningen.

Vad är sufism?

OM DE OVAN PRESENTERADE TRADITIONERNA – islamism och salafism – ofta generaliserats utifrån sina minst tilltalande uttryck och fått exemplifiera ”dålig islam,” har sufism vanligen framställts i ett romantiskt skimmer och framställts som ”bra islam.” Sufism har då ofta också beskrivits som en marginell företeelse, som ett undantag från ”vanlig islam”. Denna uppdelning har långa rötter och en komplex historia.¹¹ Historiskt sett har sufism inte varit en marginell företeelse utan snarare en form av majoritetsislam och på många håll är det så än idag. Det har heller aldrig varit en entydig eller enhetlig strömning. Snarare tvärt om.

Sufism växte fram samtidigt med andra islamiska traditioner, som juridik och filosofi, från 700–800-talet och framåt och utmärktes tidigt av ett intresse för vad som kanske kan kallas ”sjäslivet” och möjligheten att nå upplevelse-baserad erfarenhet av Gud. Detta brukar inom religionsvetenskapen definieras som mystik. Asketiska övningar som syftar till mystiska upplevelser har också ofta stått i fokus för sufiska traditioner, men genom historien har sufism tagit sig många olika uttryck och det är inte självklart att strävan efter sådan gudsnärhet stått i centrum.¹²

Från 900-talet och framåt utvecklades ordenssällskap kring karismatiska

ledares läror som fick svåröverskådlig betydelse för muslimsk kultur och religion in i modern tid. Ordnaerna etablerade sig snart som transnationella nätverk med lokala grupperingar runt om i olika länder och från att ha varit en intellektuell och urban strömning, kom sufism från 1100-talet att i allt högre grad ta sig folkliga uttryck. Ibland framställs sufism som en tredje gren av islam, utöver sunni- och shiaislam. Men snarare än som en egen tradition, kan sufism förstås som ett sätt att förhålla sig till islam, oavsett om någon är sunni- eller shiamuslim. Det finns alltså både sunnimuslimska och shiamuslimska sufiordnar.

Inom sufiska traditioner utvecklades en tolkningstradition som på ett effektivt sätt kunde införliva lokala, förislamiska, föreställningar och riter i en islamisk terminologi och förståelsehorisont. Det innebar att lokala förislamiska traditioner kunde leva vidare, vilket bidrog till islams popularitet, liksom till sufimissionärers framgång i Afrika, Asien och på andra håll i världen. Men som vi såg i kapitlet om salafism har det också medfört att sufimuslimer har kritiserats för att ha bevarat eller infört oislamiska traditioner.¹³

Sufiska riter och praktiker

DEN MEST UTMÄRKANDE SUFISKA RITEN är en sorts repetitiv, ofta kollektiv, bön som kallas *dhikr*, vilket betyder ”äminnelse”. Praktiken kan kopplas till Koranen där det bland annat står att Gud leder dem till sig ”som tror och vars hjärtan blir stilla när Guds namn nämns” (13:28). I 3:190–191 står att man ska erinra sig Gud när man sitter, står och när man lägger sig att vila. Men för att uppnå en sådan koncentration måste man träna, och inom de sufiska grupperna har man utvecklat kollektiva riter där man tillsammans – i tystnad eller ljudligt – erinrar sig Gud. Dessa riter kan ta sig olika uttryck. Vanligt är att man sitter tillsammans i ring och rytmiskt upprepar exempelvis den muslimska trosbekännelsen, *laillaha ilallah wa muhammed rasulullah*, ”ingen gud, utom Gud och Muhammed är Guds sändebud”, eller endast *Allah, Allah*.¹⁴ Inom vissa ordnar har det också blivit vanligt att lyssna, *sama*, på exempelvis Koran- eller poesirecitation eller sång, *nashid*, under rituella former. Ibland är recitationen också ackompanjerad av musik. Detta har skapat kontrovers eftersom vissa andra muslimer kan mena att musik är förbjudet enligt islam, eller ska brukas under restriktiva former.¹⁵ Den mest



Gemensam dhikr vid retreaten *Where Lands meets Sea* utanför Göteborg. FOTO: MAX DAHLSTRAND

kända formen av *sama* är mevleviordens, ”de dansande dervischerna” – där vissa utövare snurrar runt i vita kläder till musik.¹⁶

Ett exempel på hur sufism utvecklat en förmåga att införliva äldre kulturuttryck är den ursprungligen profana persiska sångdiktningen, med sina bilder från tavernor och bordeller. I sufisk poesi har vinberusningen tolkats som en metafor för gudsberusning, tavernorna för sufernas bönehus, och de sköna ynglingarna eller flickorna diktarna åtrår får representera Gud själv.¹⁷ Bruket av poesi på folkspråken – vare sig det rör sig om persiska, hindi eller afrikanska språk – bidrog till sufismens breda folkliga popularitet, då en majoritet av världens muslimer inte behärskat arabiska. Mest känd av de sufiska poeterna är sannolikt Jalal al-Din Rumi (1207–1273), vars välbesökta grav finns i Konya i Turkiet, och vars läror ligger till grund för mevleviorden.¹⁸ Så här kan en dikt om jagupplösande gudsberusning av Rumi låta, i svensk översättning:

Jag är inte jag, du är inte du och inte heller är du jag.
 Men ändå är jag jag och du är du och du är jag.
 På grund av dig, ack skönhet från Khotan, är jag idag
 förvirrad över huruvida jag är du eller du är jag.

(Översättning, Simon Sorgenfrei)

En sista utmärkande sufisk praktik är vallfärd till och bön vid döda sufiledares, *sheikhers*, gravar vilket kallas *ziyara*. Inom sufisk tradition finns den föreställningen att sådana sheikher kan fungera som förmedlare mellan de bedjande och Gud och att de besitter en form av välsignande kraft (*baraka*). Svenska sufimuslimer reser då vanligen till sådana helgongravar i muslimska majoritetsländer – Eva Evers Rosander har i en spännande studie skildrat sådana besök bland kvinnliga medlemmar i den senegalesiska sufiorden *mouridiyya* i boken *Nyckeln till paradiset* (2011). Men det finns också sporadiska berättelser om sufimuslimer i Sverige som gjort liknande vallfärdsresor till exempelvis Ivan Aguélis och Kurt Almqvists gravar. ”Ivan är en självklar bit av svensk islam och jag och frugan har åkt och gjort *ziyara* vid hans grav,” berättar en informant för mig. ”Det kändes som en bra grej som muslim i Sverige att göra. Varför åka till Afrika eller Mellanöstern när man kan åka till Sala?”¹⁹ Om ett besök vid Kurt Almqvists grav har poeten Mohamed Omar skrivit en dikt, två av de senare stroforna lyder:

I våras vallfärdade jag för första gången till
Strängnäs.
Till helgonet Abd al-Muqsits grav.
Jag knackade på hos Tilsis, hans änka
i deras röda stuga på Regementsgatan.
Hon öppnade, kände genast igen mig
någonstans ifrån, vet ej var.
Tillsammans for vi ut till kyrkogården. Hon
körde.

Vi ställde oss intill graven.
Hon knäppte händerna,
jag öppnade dem
och läste ett stycke ur Koran.²⁰

Sufism i svensk historia

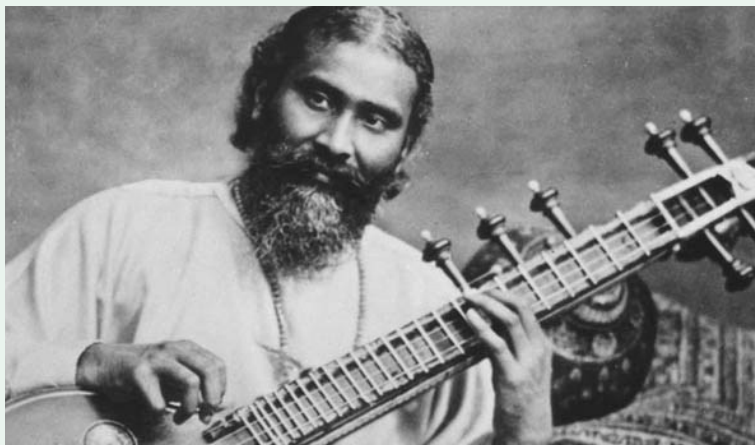
AGUÉLI VAR ALLTSÅ DEN FÖRSTE KÄNDE SVENSK som blivit sufi och han har varit en inspirationskälla för flera senare konvertiter till islam i Sverige – som Kurt Almqvist eller Mohamed Omar.²¹ Men mindre än tio år efter Aguélis död, 1924, fick Stockholm besök av den indiske musikern och sufisheikhen Inayat Khan (1882–1927). Khan kom ursprungligen från Baroda i Indien, och var där utbildad både inom den klassiska indiska musiken och initierad i en gren av chishtiyyaorden, kallad nizamiyya. Han växte upp i en reformistiskt sinnad familj²² och reste mellan 1910 och 1926 runt i Europa och USA för att ge konserter och föredrag om sufism. Som en del av hans verksamhet växte ett euro-amerikanskt ordensnätverk fram som kallades Sufi Movement International. Hans besök i Sverige är relativt väldokumenterat. I *Dagens Nyheter* presenterades Khan som en indisk filosof och mystiker som hade kommit till huvudstaden i syfte att vinna anhängare till sin rörelse genom att hålla några föredrag. Tonen i artikeln är nyfiken och kanske en aning raljant:

Till tjänst för de tänkande damer och herrar, som vilja se profeten på närmare håll, meddelas att han gärna tar emot på Grand Hôtel. Däremot kunna vi inte upplysa om vad det är för en symbolisk dekoration han bär på bröstet.

För övrigt tvivla vi inte ett ögonblick på att Stockholm om en vecka har en blomstrande sufisk församling.²³

Den symboliska dekoration Khan bar på bröstet, vilken förbryllade *Dagens Nyheter*s utsända reporter, var Khans Sufirörelsens symbol, det bevingade hjärtat.

I *Aftonbladet* förhöll man sig mer förvånadfull inför mötet med ”den indiske vise”. Inayat Khan beskrevs som en ”man i sina bästa år, med österlandets djupa, drömfyllda ögon”. Hans röst, hette det vidare, var ”låg och väljudande, hela hans uppträdande präglad av en överlägsen värdighet – österlandets stilla, kontemplativa ro.” Hans sufism beskrevs som en religiös strävan att förena ”olika raser och trosbekännelser i kärlek och skönhet.” Artikelförfattaren avslutar sin rapportering:



Inayat Khan. FOTOGRAF: OKÄND

Då man sitter och lyssnar till den låga, blida stämman och ser de källklara mörka ögonen lysa av trosvisshet, får man en förnimmelse av en ro som knappast är av denna världen. Hela mänskligheten förenad i kärlek och förstående – är icke detta blott en drömmare från Österlandet? Är Europa moget för ett sådant budskap? Längta folken till frid och försoning efter världskrigets vanvettiga mördande?²⁴

Karaktäristiskt för Khans rörelse och budskap var att han predikade om sufism som en universell andlig tradition vilken syftade till att förena världens olika folk och religioner i en gemensam strävan mot Den Enda (guden). Ett ytterligare karaktäristiskt drag för Khans aktivitet – vilket fick betydelse för hur hans nätverk etablerades – var att han i hög grad utsåg kvinnor till ledare för de lokala samfundet.²⁵ Så också i Sverige där Elsa Haglund och senare Anna-Greta Ångström blev rörelsens ledare.

Elsa Ulma Haglund

I SVERIGE KOM ELSA HAGLUND (1892–1943) att leda Sufirörelsen i Sverige, under namnet Ulma, från 1924 fram till sin död 1943. Hon blev med tiden en framstående gestalt i Khans internationella rörelse och reste regel-

bundet ut i Europa för att delta i möten och samlingar. Hemma i Sverige ledde hon en liten, men trogen skara sufier i regelbundna träffar på Snickarbacken 6 i Stockholm – ett stenkast från Ebrahim Umerkajeffs pålsaffär. Den absoluta majoriteten av medlemmarna var kvinnor ur de högre klasserna och de träffades regelbundet för att hålla universella gudstjänster, esoteriska undervisningsklasser och helandesammanskomster. De universella gudstjänsterna var Sufirörelsens mest offentliga verksamhet, och en sådan finns beskriven i *Sydsvenska dagbladet* 1927:

I Stockholm har undertecknad en gång närvarit vid en Sufiordens gudstjänst, en den underligaste tillställning man kan tänka sig. Varje söndag hålles den i en liten lokal vid Snickargatan. Man kommer in där det är nästan mörkt, några få människor av obestämbart typ och kanske även nationalitet sitta väntande. Ett altare med ett tätt och sju otända ljus samt några böcker står längst fram. En ”profetissa” – något annat ord är svårt att begagna – inträder; hon är klädd i kåpa med bred krage. Hon leder sedan gudstjänsten, församlingen är passiv. Hon tänder de sju ljusen såsom symbolen för hinduism, buddism, parsism, judendom, kristendom, muhammedanism och sist, det innersta och högsta, sufism. Hon läser – på svenska – ur de olika religionernas textböcker, ur Bibeln valde hon begynnelsen av Johannesevangeliets första kap. Vid hennes ord: ”Vi ingå i tystnaden”, försjunkar församlingen i meditation, vid orden: ”Vi bedja gemensamt”, reser den sig men förblir dock passivt åhörande hennes åkallan av ”allvetande Gud”.

Sådan framträder Inayat Khans förkunnelse, omsatt för våra förhållanden. Säkerligen är vårt land inte det lämpligaste för förkunnandet av sådana läror. Men kan man inte finna Inayat Khans storhet i ”Universell gudstjänst” – ty så kallas den – vid Snickargatan i Stockholm – kan man väl göra det i hans skrifers stilla mystik.²⁶

Som framgår av beskrivningen ovan var Sufirörelsen allt annat än renlärigt islamisk, och det tycks inte som att Ulma eller de andra medlemmarna i Sverige definierade sig som muslimer. Liksom Khan såg de sufism som en universell andlighet som i sig förenade det sanna från alla världens religioner. Ulma Haglund led livet igenom av skör hälsa och avled till slut av sin tuberkulos 1943. Ledarskapet för rörelsen togs då över av Anna-Greta Karima Ång-



Elsa Ulma Haglund med den internationella sufirörelsen i Suresnes, utanför Paris. Ulma bär vit klänning och svart halsband och står i mitten i mellersta raden. FOTO: OKÄND.

ström (1904–1999) som även hon träffade Khan under hans besök i Stockholm 1924. Under Ångströms ledarskap blev rörelsen under 1960 och främst 1970-talet del av en framväxande alternativreligiös marknad – New Age – och lockade en del yngre personer till sig. Men huvudsakligen bestod gruppen av nu åldrande kvinnor som blivit medlemmar redan under 1920 eller 1930-talet. Ångström ledde verksamheten fram till mitten av 1990-talet, och därefter dog verksamheten ut. Sufirörelsen blev aldrig stor och attraherade som mest ett drygt hundratal personer, men var alltså kontinuerligt aktiv i Sverige under större delen av 1900-talet.²⁷

Sufism i dagens Sverige

PARALLELLT MED DESSA SMÅ esoteriska sufisällskap, kom mer traditionell sufism att etablera sig i Sverige i och med efterkrigstidens arbetskrafts- och flyktinginvandring. Sannolikt var en del av de arbetskraftsinvandrare som kom från Turkiet och Jugoslavien på 1950- och -60-talen sufiskt orienterade, men liksom de flesta andra muslimska organisationer är det först på 1970- och 80-talen sufier i någon utsträckning haft en mer organiserad verksamhet i landet. I dag finns de flesta av de stora sufiska ordnarna etablerade

i Sverige, och deras etableringsmönster följer i hög grad invandrings- och flyktingströmmarna.

Liksom andra muslimska grupper i Sverige samlas de sufiska ordnarna ofta efter medlemmarnas etniska bakgrund. Naqshbandiyya etablerade sig exempelvis under 1970- och 1980-talen i samband med politiska oroligheter i Turkiet vilket bland annat drabbade religiösa grupper. MTO Shahmagsoudi som huvudsakligen samlar exiliranier grundades i Sverige 1983, vilket kan kopplas till den ökade invandringen från Iran i samband med revolutionen 1979 och det efterföljande kriget mellan Iran och Irak. Mouridiyya och tiji-niyya, två ordnar med rötter i Västafrika, tar form efter den invandring som ökade i och med inbördeskriget i Senegal som startade 1982. Flera av de qadiriyyagrupper som finns i Sverige samlar ofta personer med rötter i Somalia, och etablerades också under 1990-talet i relation till den ökade invandringen från Somalia efter inbördeskriget som bröt ut 1991. Rifa'iyya började ta form bland invandrare från Libanon och Palestina vilka kom till Sverige dels efter konflikten mellan Syrien och Libanon som inleds 1982 och dels efter den så kallade andra intifadan 1987.²⁸ Dessa grupper kan förstås som ett uttryck för vad forskaren Nile Green kallar ”kommunitets-sufism” och utmärks genom att de praktiserar sufism inom ramarna för etniskt mer eller mindre homogena grupper som ”tagit med sig” ordensgemenskapen och dess strukturer i migrationsprocessen.²⁹

Men i Sverige finns också vad som kan kallas *ad hoc*-grupperingar, vilka utgörs av individer med olika, eller ingen ordenstillhörighet och som samlas på ett mindre institutionaliserat sätt. Vissa sådana grupper har en karismatisk ledare som samlande punkt, andra delar etnisk bakgrund men inte ordensbakgrund och kommer samman under kortare eller längre vistelser i Sverige, i samband med arbete eller studier. Nedan ska vi bekanta oss dels med qadiri-sufier med rötter i Somalia inom ramarna för vad som kan kallas kommunitetsufism, samt med en *ad hoc*-gruppering som leds av konvertiten Sheikh Mohammad Muslim Eneborg.

Även i Sverige får sufism ofta representera en ”bra” eller ”god” islam. Ett exempel på hur sufism förs fram som ett uttryck för positiv andlighet har analyserats av islamologen Simon Stjernholm som visat hur just sufiskt orienterade muslimer och sufiskt färgade budskap är de dominerande, då muslimer bjuds in att leda Sveriges radios program *Morgonandakten*.³⁰

Sufigrupper i Sverige. Idag finns de flesta större sufiordnar representerade i Sverige, och de bedriver en omfattande såväl religiös som social verksamhet. Som framgår av tabellen nedan varierar grupperna i storlek, från en handfull till några tusen medlemmar. Flertalet av grupperna har heller inte tydliga medlemskapsformer, varför det är svårt att uppskatta hur många som ska räknas in i gruppen. Siffrorna som presenteras i tabellen nedan är alltså självuppskattningar och ska läsas som en fingervisning om hur många individer som praktiserar en ordensorienterad sufism i Sveriges tre största städer.

Sufigrupper i Stockholm, Göteborg och Malmö

Orden	Representation	Antal
Chishti-Saberi-Imdadi	Stockholm, Gbg	100-140
Darqawiyya	Malmö	Ca 5?
Mouridiyya	Stockholm, Malmö	200-300
MTO Shahmaghsoudi	Stockholm, Göteborg	Ca 300
Naqshbandi/Qadiri/Chishti	Göteborg	5-10
Naqshbandi/Mevlevi/Qadiri	Stockholm	10-20
Naqshbandi-Iskanderpaşa	Stockholm	-
Naqshbandi-Khalidiyya	Stockholm, Göteborg, Malmö	700-1000
Naqshbandi-Suleymaniyya	Göteborg	Ca 50
Qadiriyya Rooh ul-Madina	Stockholm	Ca 15
Qadiriyya-Ghosiah	Malmö	Ca 500
Qadiriyya	Stockholm	Ca 200
Qadiriyya-Oweysiyya	Stockholm, Göteborg	Ca 2000
Qadiriyya-Zayla'iyya	Stockholm	10-1500
Rifa'iyya	Malmö	Ca 1000
Shadhiliyya-Haydariyya	Stockholm, Göteborg	5-10
Tijaniyya	Stockholm, Göteborg, Malmö	200-300
Tijaniyya (Mutawaqqilun/Dairatul ehlamol Islam)	Stockholm, Göteborg, Malmö	Ca 200
SUMMA		3 700-7 550

Källa. Sorgenfrei 2016: 29

I andra sammanhang talas om sufism som ”en fredlig gren inom islam”³¹ eller som en tolerant form av islam.³² Sådana generaliserande uttalanden kan bidra till föreställningar om annan form av islam än sufisk som våldsam och intolerant. Dessutom bygger de på en romantisk bild av sufism som per definition tolerant eller fredlig, och bortser från att även sufismens historia kan berätta om i högsta grad intoleranta föreställningar och praktiker, liksom om beväpnade sufiordnar som tagit strid mot såväl andra muslimer som mot kolonialmakter och andra yttre fiender.³³

Qadiriyya – ett exempel på komunitetssufism i Sverige

SOM FRAMGÅR AV TABELLEN OVAN är det svårt att uppskatta hur många sufier som är aktiva i Sverige. Siffran beror dels på hur man väljer att definiera sufism som fenomen, och dels på vilken betydelse sufism ska ha i en persons liv för att de ska tas med i statistiken. Det är ytterst ovanligt med formaliserade medlemskap eller medlemsregister. Ett talande exempel är den huvudsakligen somaliskättade qadiri-kommunitet som samlas i och omkring Tensta och Rinkeby utanför Stockholm och i Bergsjön i Göteborg.

Qadiriyya söker sig tillbaka till Abd al-Qadir al-Jilani (1076–1166) från Jilan-distriktet i dagens Iran, och som senare var verksam bland annat i Bagdad. al-Jilani var en respekterad lärd inom den hanbalitiska rättsskolan, och en populär sufisheikh som ska ha predikat en sufism inom ramarna för hanbalitisk tradition. Den hanbalitiska rättstraditionen uppfattas i många frågor som den mest restriktiva och minst pragmatiska av de fyra sunnitiska rättsskolorna och ur hanbalitisk tradition kommer flera av de mest kända kritikerna av sufiska praktiker, som till exempel Ibn Taymiyya och wahhabismens grundare Muhammed ibn Abd al-Wahhab och dagens wahhabiter. Vi känner till tidiga sufisheikhur ur hanbalitisk tradition, men under senare historia har ofta hanbaliyya och sufism kommit att föreställas som motsatta traditioner.³⁴ Qadiriyya blev tidigt den kanske mest geografiskt spridda av de sufiska ordnarna och redan på 1400-talet fanns grenar över hela den arabiska världen och i Afrika. Hundra år senare fanns rörelsen även i Kina och Malaysia och under 1600-talet spreds orden i det osmanska rikets europeiska provinser.³⁵ Sedan några decennier är orden alltså även etablerad i Sverige. Qadiriyya kom att bli inflytelserik i Somalia, främst den gren som utgår från sheikh Uways Muhammad al-Barawi (1846–1909), qadiriyya-uwaysiyya, som blivit dominerande speciellt i de södra delarna av landet. Men där finns även en annan gren, qadiriyya-zayla'iyya, som utgår från Abd al-Rahman al-Zayla'i (1820–1882) som har varit vanligare i Ogadenprovinsen och i norra Somalia.³⁶

I Sverige finns olika grenar av qadiriyya representerade, och de flesta har sina rötter i Somalia. De somaliska qadiriyyagrupperna började etablera sig i Sverige under 1990-talet, alltså i relation till den ökade invandringen från Somalia som blev fallet efter det att diktatorn Mohammed Siad Barre (1919–1995) störtades 1991 och landets drogs in i en spiral av konflikter som pågår än idag.³⁷ Majoriteten av de somaliska qadiri-sufierna tillhör grenen uwaysi-

yya, men det finns även en mindre grupp *zayla'iyya*, huvudsakligen representerade i Stockholm.

Sufier i Bergsjön

EN SNÖIG JANUARIDAG i Göteborgsförorten Bergsjön berättar Muhammed om hur *qadiriyya* etablerat sig i området. ”Det började omkring 1995, först hemma hos varann, man började organisera *dhikrkvällar* hos folk. Efter ett tag började man hyra lokaler.”³⁸ Från 1999 har man samlat medlemmar, ofta släktingar, från USA, Kanada, Finland, Norge, England, i ”*qadiri-konferenser*” i Göteborgsområdet vilket bidragit till en kontinuerlig och växande aktivitet.³⁹ I hög grad beror verksamheten på den Göteborgsbaserade sheikhen Abdirahman Muhadis, som kom till Göteborg 1995 och sedan dess har kommit att inta en ledande position för *qadiri-somalier* i Sverige.⁴⁰ När han kom till Sverige upplevde Abdirahman Muhadis att många *exil-somalier* endera inte praktiserade religion alls, eller hade lockats till fundamentalistiska islamtolkningar.⁴¹ Sufiislam har en lång historia i Somalia, men under modern tid har wahhabitisk islamtolkning kommit att få allt större inflytande i landet, inte minst efter det att inbördeskriget bröt ut 1991.⁴² Detta är spänningar vi kan se även i Sverige. Sheikh Abdirahman grundade en sufiskt orienterad koranskola i sitt hem när han kom till Göteborg och den blev grunden för en mer organiserad *somalisk qadiri-verksamhet* i staden. En drivkraft har sedan dess varit att verka som en motkraft till wahhabism, och att locka så många *exilsomalier* som möjligt att närma sig sufism.⁴³ Numer träffas *qadiri-gruppen* på Komettorget i Bergsjön varje torsdag för att göra *dhikr*. ”Då kommer det ett tjugotal personer”, berättar Muhammed, ”om det är bra väder. Men om det regnar stannar alla hemma. *Somalier* är vädermänniskor förstår du.”⁴⁴

Uppslutningen vid veckosamlingarna är alltså både liten och väderberoende. Men vid de stora högtiderna kommer långt många fler. Muhammed förklarar att man i Somalia vanligen föds in i en av de existerande ordnarna, ”alla är släktingar med mycket nära band,” men att det sedan skiljer sig åt hur mycket man engagerar sig i ordens verksamhet. De mer hängivna följer en sheikhs undervisning och samlas regelbundet för *dhikr* och andra riter, andra kan välja att ha en lösare koppling till orden. Samma mönster ser vi inom *qadiri-gruppen* i Stockholm. Där samlas mellan tre och tio personer för *dhikr*

en vanlig torsdag, säger Burhan som jag träffar över en kopp kaffe i hans lägenhet i Tensta, men under firandet av profetens födelsedag, *mawlid*, samlas mellan 1 000 och 1 500 personer.⁴⁵ Detta är ett exempel på hur svårt det är att sätta en siffra på hur många sufimuslimer eller sufiskt orienterade muslimer som finns i Sverige, eller hur många som är engagerade i de olika ordnarna i Sverige. Med olikheter vad gäller medlemskapsformer i åtanke kanske förhållandet ändå kan jämföras med det vi finner inom Svenska kyrkan, där endast uppskattningsvis ca 5 % av det totala antalet medlemmar regelbundet deltar i gudstjänsterna, medan besöksantalet ökar under storhelgerna.⁴⁶

Liksom inom de flesta muslimska grupper i Sverige delar qadiriyya i Göteborg upp sina aktiviteter mellan män och kvinnor. Muhammed berättar att kvinnorna inte deltar i ritualerna, men är en del av ordens aktiviteter genom att laga mat och ordna annat praktiskt runt träffarna. I Stockholm, fortsätter han, ser det annorlunda ut och där finns kvinnor som både leder och deltar i *dhikr*.⁴⁷ Detta är ett exempel på lokala variationer, och på hur individuella initiativ kan utveckla sufitraditioner åt olika håll.⁴⁸

Friktion

SOM VI KUNNAT SE OVAN finns kritik och konflikt mellan islamistiskt, och främst salafistiskt och sufiskt orienterade muslimer. Salafister ser generellt sufism, och praktiker som *sama* och *mawlid* som oislamiska innovationer (*bida*). Bland sufier är det istället vanligt att argumentera för att just de praktiserar sann islam, då med argumentet att de praktiserar i enlighet med den långa tradition som utvecklats av muslimska lärde, utifrån tolkningar av Koranen och Sunna. Qadiri-grupperna i Sverige profilerar sig som representanter för vad de anser vara traditionell islam, i konkurrens med vad de kallar salafistiska/wahhabitiska grupper samt ikhwan/islamister. Muhammed i Göteborg lyfte exempelvis fram rättstraditionens betydelse såhär:

”Ahlu Sunna Waljama’⁴⁹ är nätverkets namn som startade 1983 när wahhabismen gjorde sitt intrång i Somalia, då behövde vi framhäva att vi är sunnimuslimerna, och då startade man [*Ahlu Sunna Waljama’*]. Innan detta så såg man de tre sufiordnarna [*Qadiriyya, Idrisiyya och Salihyya*] som rivaliserande grupper, det var ju politiska ledare kom från olika tariqa-familjer, men när wahhabismen

kom så såg alla att ”subhanAllah,⁵⁰ wahhabismen är en förvrängd form av sunni islam”, då samlades alla [sufiordnarna] och kallade sig bara för ”Ahlu Sunna Waljama’a” som våra *sheikher* valt att kalla oss, det är bättre än att kalla sig *qadiriyya*, ”vi är ju också *shafi’i*”⁵¹ och sunnimuslimer.”⁵²

Han berättar vidare att de inte använder ”ordet sufism eller sufiyya, för ordet har förvrängts av västerländska orientalister ... om någon frågar oss vad vi tycker om sufiyya så säger vi självklart att sufiyya är en del av islam, men vi kallar oss inte sufiyya, vi säger att vi är muslimer. Vi är sunnimuslimer, det räcker.”⁵³ Även Burhan från den somaliska qadiri-gruppen i Tensta berättar om motsättningar mellan den egna gruppen och vad han identifierar som *al-Shabaab*, en våldsorienterad salafistisk grupp aktiv i Somalia, med sympatisörer även i diasporan. Han berättar att de inte öppet pratar om att de är sufi eftersom detta kan leda till konflikter mellan grupperna.

Mohammad och Burhan är inte ensamma om sin oro för spänningar mellan sufiska och salafistiska grupper i Sverige, utan detta är en oro som delas av många sufiorienterade muslimer i Sverige.⁵⁴ Oftast tycks motsättningarna stanna vid diskussioner, men i några fall beskrivs hur individer ur dessa konkurrerande grupper ”infiltrerat” sufiska organisationer och därigenom tagit över styrelser eller lokaler.⁵⁵ Vissa berättar till och med om direkta hot och konfrontationer genom åren.⁵⁶

Dessa spända relationer kan förstås som lokala uttryck för globala trender. Konflikter mellan sufi- och salafimuslimer är, bredvid konflikter mellan salafi- och shiamuslimer, bland de mest framträdande inom islam under 1900- och 2000-talet.⁵⁷ Sådana sekteristiska motsättningar har ökat i modern tid, inte minst under och på grund av de pågående konflikterna i Syrien och Irak.

Mohammad Muslim – *ad hoc*-sufism i Sverige

DEN OVAN NÄMNDE Mohammad Muslim är en medialt uppmärksammas konvertit till islam, och initierad sheikh inom en gren av chishtiyyaorden. Chishtiyya härleder sig tillbaka till Abu Ishaq Shami (? -940) från Syrien, men verksam i staden Chisht nära Herat i dagens Afghanistan. Chishtiyya har sedan utvecklats till en av den indiska subkontinentens mest populära och inflytelserika sufiordnar. Chishtiyya kom till Indien med Mu’in al-Din



Mohammad Muslim i
Åsa utanför Göteborg.
FOTO: MAX DAHLSTRAND

al-Chishti (1142–1236) på 1100-talet och fick snart stor betydelse bland muslimer i Indien.

Liksom många andra ordnar har chishtiyya genom åren förgrenats i en rad undergrupper. På 1400-talet grundade Sheikh Ahmad Abd al-Haqq (? -1436) en subgren av chishtiyya som kom att kallas *saberiyya*.⁵⁸ Inom denna gren framträdde i slutet av 1800-talet Haji Imdad Allah (1814–1899) vars aktivitet ligger till grund för en ytterligare avgrening kallad *chishtiyya-saberiyya-imdadiyya*.⁵⁹ Chishtiyya har historiskt sett inte krävt formell konvertering till islam av *murider*, ”elever” eller följare till en sheikh. Snarare än ett krav vid inträde i orden, har man sett konvertering till islam som ett önskvärt resultat av ordenspraktiken.⁶⁰

Chishtiyya i Sverige

SOM VI SÅG OVAN TILLHÖRDE den indiske sufimissionären Inayat Khan en gren av chishtiyya, och även Sufirörelsen i Sverige som var aktiv mellan 1924 och 1999 kan alltså sägas stå i en chishti-tradition – om än kraftigt marginaliserad och ifrågasatt av majoriteten. Det innebär att chishtiyya är den orden som har längst kontinuerlig verksamhet i Sverige.⁶¹ Idag finns chishtiyyagrupper på olika håll i Sverige, exempelvis i Märsta finns en grupp som huvudsakligen samlar personer med rötter i Pakistan och som skulle kunna beskrivas som komunitetssufism. Här ska vi istället fokusera på en *ad hoc*-gruppering löst samlad kring sheikh Mohammad Muslim. Med *ad hoc*-grup-

pering menas här ett löst sammanhållet nätverk av personer med olika (eller ingen) *tariqa*-tillhörighet, som träffas på grund av praktiska eller personliga skäl snarare än att de delar samma tradition.

Mohammad Muslim har själv fått sin islamiska utbildning i Storbritannien där han också blev initierad i chishti-saberi-imdadi-orden och fått status som sheikh med rätt att initiera andra. I England var Muslim också verksam som imam, innan han återvände till Sverige i mitten av 1990-talet. I nuläget uppger Mohammad Muslim att han inte betonar någon officiell koppling till chishtiyya och att han inte betraktar den grupp han leder som en chishti-orden. ”Tillhörigheterna blir mindre och mindre relevanta”, säger Mohammad, ”jag börjar tänka mer och mer i termer av post-*tariqa* och post-*madhhab*.”⁶² Men Mohammad Muslim tycker inte endast att det traditionella sufiska ordensväsendet eller de muslimska rättstraditionerna som institutioner kanske har spelat ut sin roll, utan även andra föreställningar om tillhörighet. ”Jag skulle gärna vidga även över religionsgränserna”, fortsätter han, ”och välkomna judar, kristna, ateister... alla som har ett seriöst andligt intresse är välkomna oavsett religionstillhörighet... eller avsaknad av religion också för den delen. Jag är gärna andlig ledare för vem som helst.”⁶³

Mohammad Muslim samlar enligt uppgift cirka 100 personer som ibland kommer till gruppens träffar, då man samlas för bön, *dhikr*, samtal och gemensam måltid. Av dessa har mellan 30 och 50 gett *baya* – vilket innebär att man formellt ses som initierade i chishtiyyaorden. Mellan 20 och 30 kommer mer regelbundet på fredagskvällarna – då de har sin *dhikr*-samling. ”Många av dem är etniska svenskar, annars är det ganska blandat. Men utmärkande för dem som kommer”, framhåller Mohammad Muslim, ”är att de upplever sig som svenskar. Vi har en svensk framtoning.”⁶⁴ Majoriteten av de som kommer på träffarna, ”mer än hälften”, är män.⁶⁵ De träffas ofta i Ayshamoskén på S:t Eriksgatan i Stockholm, eller hemma hos varandra. För några år sedan bodde Mohammad Muslim på Ekerö utanför Stockholm och då inredde han en *zawiyah* i sin källare. *Zawiyah* är arabiska för sufiska ordenshus eller möteslokaler, och Mohammad menade att en bra översättning av *zawiyah* är gillestuga, därför passade det så bra att de träffades i hans gillestuga i villan på Ekerö.

I Göteborg leder Ashar Khan, som tagit Mohammad Muslim som sheikh, *dhikr* i en liknande *ad hoc*-grupp. De träffas regelbundet och samlar vanligen mellan 3 och 15 personer en vanlig lördag, då de har sina *dhikr*-träffar.

Men på den sms-lista som är kopplad till verksamheten finns ett drygt 40-tal namn. I Göteborgsgruppen har de flesta inte tagit Mohammad Muslim som sheikh och flera av dem som kommer på samlingarna är istället initierade i andra ordnar. ”Vem som helst kan komma. Även icke muslimer.”⁶⁶

Ashar Khan berättar att de brukar dela upp könen under dhikr-sammansamlingarna, ”vi har försökt hålla samlingarna för bröder, så att man stärker brödraskapet och så där, men kvinnor är välkomna framför allt när sheikhen är där, men annars brukar vi hålla oss för bröder, vi säger inte nej om det kommer kvinnor. Systrarna har träffar för bara systrar...I andra sammankomster har man dock ingen uppdelning mellan könen.”⁶⁷ När jag besökte en av gruppens *dhikr*-kvällar var endast män närvarande, och efter själva ritens slut satt de flesta kvar och diskuterade andliga och existentiella frågor.⁶⁸ Gruppen i Stockholm gör dock inte den uppdelningen. En kvinnlig deltagare i nätverket kring Mohammad Muslim berättar att de har träffar för båda könen och att det oftast är några kvinnor med på *dhikr*-träffarna. Enligt Mohammad Muslim själv är det dock mest män som kommer på *dhikr*-kvällarna, medan kvinnor dominerar under retreaterna.⁶⁹ Det är ytterligare ett exempel på hur praktiker och könsrelationer kan ta sig olika lokala uttryck, inom samma tradition.

Gemensamt för grupperna i Stockholm och Göteborg är att de under sina *dhikr*-sammansamlingar samlar personer med olika etnisk bakgrund. Detta har medfört att svenska eller engelska har blivit det gemensamma språket under samlingarna, men att man ibland även använder arabiska och urdu. Arabiska är alltid det rituella språket. När jag besökte sammankomsten i Mölnadals moské inleddes kvällen med att de som kommit dit samlades för *salat*, den muslimska tidebönen. Därefter inleddes *dhikr*-riten genom att alla satte sig i en ring på golvet. Ashar Khan ledde sedan ritens slut, där alla gemensamt med lätt vaggande kroppar och slutna ögon hundratals gånger rytmiskt upprepade första delen av den muslimska trosbekännelsen, *la illaha illallah* vilken var elfte gång bröts av trosbekännelsens andra del *wa muhammad rasulallah* och *sallallahu alaihi wasallam* vilket är en välsignande fras man gärna yttrar efter att ha uttalat profetens namn. Alltså ”Det finns ingen gud utom Gud och Muhammad är Guds sändebud, Guds frid och välsignelser varo med honom.” Därefter upprepades endast den sista delen i trosbekännelsens första led, *ilallah* (”utom Gud”) hundratals gånger, och slutligen frasen *Allahu Allah* (un-

gefar ”Gud är Gud”) även den hundratals gånger. Alla fraser reciteras på ett rytmiskt sångliknande sätt, och deltagarna gungar med i rytmen med överkroppen. Hela ritens tar kanske 45 minuter att genomföra.⁷⁰

Dhikr-sammankomsterna står alltså i centrum för praktiken, men de drivande personerna i nätverket är också engagerade i en rad andra aktiviteter, kopplade till den sufimuslimska praktiken. Gruppen i Göteborg har exempelvis startat en koranskola för barn och vuxna/föräldrar. Ashar Khan berättar att föreningen *Månsken* sedan tre år driver en koranskola dit föräldrar går med sina barn. ”Grundtanken är att man inte bara lämnar barnen där utan också föräldrarna lär sig *sira*, *adab* och enklare *fiqh*.”⁷¹ *Sira* betecknar en biografi över profeten Muhammed, *adab* är i sufisammanhang namnet på en sorts etiska läror, en beteendekodex, och *fiqh* är namnet på muslimsk rättslära. De träffas tre gånger i veckan, på måndagar, onsdagar och lördagar.⁷²

Sufism, eller inte?

ASHAR KHAN ÄR OCKSÅ VERKSAM som musiker under artistnamnet Amerykhan. Han är uppvuxen i Göteborg, men har starka familjeband både till Pakistan och till USA och i musiken kan man spåra influenser från såväl modern electronica, soul och hip-hop som från pakistansk qawwali-musik. Artistnamnet är en lek med ord som ska spegla just detta, berättar han. På omslaget till hans senaste skiva syns också en amerikansk flagga i svenska färger. Musiken är en mix av det amerikanska, det pakistanska och det svenska. På skivan sjunger han på urdu och texterna är tydligt influerade av sufisk poesi. Ett exempel är refrängen till låten *Nasha* (berusning). I engelsk översättning lyder den:

To drink is not forbidden
 To let anyone else drink is not forbidden
 When the intoxication fades
 Into soberness
 Being sober is what is forbidden

Ashar förklarar att det är en gammal dikt och att hans morfar brukade reci-

SUFISM I SVENSK SKÖNLITTERATUR

I Sverige har vi även en relativt lång, och unik, tradition av litterär sufism. Främst tack vara den svenske baronen och översättaren Eric Hermelin (1860–1944). På 1880-talet tog Hermelin värving först i den amerikanska och senare i den brittiska armén och hamnade i Indien där han lärde sig persiska och kom i kontakt med sufisk litteratur. På grund framförallt av alkoholmissbruk spenderade Hermelin långa perioder i fängelse eller på sjukhus och slutligen fick hans familj honom inlåst på S:t Lars hospital utanför Lund från 1909 fram till hans död 1944. Under sin långa vistelse på S:t Lars översatte Hermelin omkring 10 000 sidor medeltida persisk sufilyrik till svenska (om Hermelin, se Lindahl 1976, Ekerwald 2017).



Eric Hermelin

Detta innebär att det är få länder i Europa, eller Nordamerika, som har mer klassisk persisk sufilyrik översatt än Sverige. Eric Hermelin var, vad vi vet, själv inte sufi. I alla fall inte i meningen att han blev medlem i någon tariqa. Han tycks ha hållit fast vid sin kristna tradition livet igenom, men inspirerades av de sufiska diktarna och använde dessa texter för vägledning i sitt eget liv, bredvid en rad andra författare som de kristna mystikerna Jacob Böhme (1575–1624) och Emanuel Swedenborg (1653–1772).

Sannolikt finns det många individer i Sverige som läst eller regelbundet läser sufisk litteratur och likt Hermelin inspireras av denna i sitt privata liv, utan att kalla sig sufi. Speciellt, naturligtvis, bland landets muslimer. Men även bland icke-muslimer. Många av dessa har sannolikt också läst de urval av Hermelins översättningar som sammanställts och introducerats av Carl-Göran Ekerwald (f. 1922). Den första av dessa *Den persiska antologin* gavs ut på Cavefors förlag 1976 och har sedan blivit något av en kultbok som getts ut i tre nyutgåvor och sålt i mer än 10 000 exemplar. År 2007 sammanställde Ekerwald en andra samling sufisk lyrik i Hermelins översättning, med titeln *Persisk balsam*. Tio år senare kom boken *Vreden och begäret* i vilken han berättar om sin personliga läsning av den kanske främste sufipoeten, Jalal al-Din Rumi.

Det är också främst den sufiska litteraturen och filosofin som attraherat västerlänningar, framför riter och praktiker. Sverige har också sedan första halvan av 1900-talet haft en rad framstående författare som intresserat sig för sufism på olika sätt. Poeten Gunnar Ekelöf (1907–1968) fångades redan i unga år av sufism, och främst Ibn Arabis diktverk *Tarjuman al-Ashwaq (Långtans tolk)* vilken kom att inspirera flera av hans tidiga dikter (Retsö 1997; Gustavsson 2009; Utas 2014). Även prosaisten Willy Kyrklund (1921–2009) intresserade sig för sufism, vilket märks inte minst i hans reseskildring *Till Tabbas* (1959) där han också översätter en rad sufiska lyriker.



Gunnar Ekelöf

En samtida författare som låtit sig inspireras av sufism är göteborgsförfattaren Claes Hylinger (f. 1943). Hylinger har bland annat låtit översätta den afghanisk-brittiske sufiförfattaren Idries Shahs (d. 1996) historier om Mulla Nasruddin till svenska (2001), och intresset för sufism märks även i romaner som *Det hemliga sällskapet* (1986) och *Kvällarna på PärLAN* (1995).

Prosaisten Torbjörn Säfve (f. 1941) samt poeterna Bo Gustavsson (f. 1946) och ovan nämnde Mohamed Omar sticker ut i raden av svenska författare som inspirerats av sufism då de även konverterat till islam och under perioder i sina liv varit praktiserande sufier. I Säfves produktion märks detta främst i romaner som *Ivan Aguéli – en roman om frihet* (1981) och *Var inte rädd* (en roman om Ibn Arabi) (1992) samt i den lilla antologin *Den stulna bönemattan: sufisk visdom* (1990). Gustavssons diktsamling *Qasida om de tre portarna. En sufisk dokumentärdikt* (2006), liksom Omars *Tregångare* (2005), *Parakletos* (2008) är även de tydligt påverkade av sufisk tankevärld.



Torbjörn Säfve

tera de där raderna. Refrängen är inte en uppmaning om att dricka alkohol, utan berusningen ska förstås som en metafor för gudsberusning. Det är som vi sett ett vanligt bildspråk i den klassiska sufilyriken. ”Vad man talar om är att låta sig berusas, eller låta någon annan berusa sig... då syftar man på Gud eller det gudomliga – det är inte förbjudet, det som är förbjudet är att komma ur den berusningen”, förklarar Khan. ”Gudsberusningen... det är som man är nyfrälst eller nykär... man går på moln nästan liksom.”⁷³ Han berättar att ambitionen är att skivan ska vara som en andlig resa, att lyssna på den ska ge nästan samma upplevelse som att delta i en dhikr, ”att få ta del av de där millisekunderna när man uppnår det gudomliga.” Betyder det, frågar jag, att det är någon form av sufisk musik? ”Eeeuhm...njaaaauuu...euhmmmm.... nej. Nej, nej...jag skulle inte säga att det är sufisk musik. Däremot har den sufiska influenser.”⁷⁴

I vissa fall – som med projektet Amerykhan – kan det vara svårt att avgöra vad som görs som ett uttryck för sufism, och vad som kanske rör en annan sfär. Mohammad Muslim är delvis verksam som imam och utför i den rollen alla de sysslor som följer med uppgiften. Han leder också organisationen *Det Yttersta Trädet* som erbjuder studiebesök i moskéer (huvudsakligen Ayshamoskén på S:t Eriksgatan), besök på skolor, i kyrkor, kommuner, hos föreningar et cetera och håller då kurser och föreläsningar om islam. Mohammad Muslim är även aktiv i religionsdialog.

Några gånger om året anordnar Det Yttersta Trädet också retreatar i IOGT-NTO:s gamla gård i Åsa utanför Göteborg. Sista helgen i april 2018 besökte qadiri-sheikhen Afeefuddin al-Jailani al-Qadiri al-Baghdadi från Kuala Lumpur, den brittiske läraren och översättaren Sidi Abdalaziz Ahmed Fredericks, och imamen Nusrah Cassiem ad-Darqawi Ash-Shadhili från Sydafrika kursgården utanför Göteborg. Mohammad Muslim själv deltog också som talare på retreaten. På vägen från receptionen ner till gården vid havet, som en gång i tiden byggdes för kolloverksamhet, slår jag följe med två kvinnor i 20-årsåldern som kommit hit från Malmö. ”Det brukar vara mysigt,” säger den av dem som varit med tidigare till sin kanske lite nervösa väninna. De röda husen med vita knutar ligger vackert vid havet och just denna helg är de pyntade med arabisk kalligrafi och mjuka bönemattor. Ett femtiotal personer från Sverige, Norge, Holland och några fler länder har kommit till retreaten, många är i yngre medelåldern och har tagit med sig sina små barn. Ett relativt stort



Omslag till Ashar Khans skiva som kom ut 2018.

antal tycks vara konvertiter till islam. Mohammad Muslim hälsar alla välkomna, och efter kvällsbönen stannar alla för *dhikr* och andliga samtal (*sohbet*). Sedan följde fyra dagar av bön, samtal, *dhikr* och meditationsövningar.⁷⁵

Såväl projektet Amerykhan som Det yttersta trädet är exempel på hur svårt det kan vara att avgöra vad som är ett uttryck för sufism eller inte, vad som är religion och inte. Härigenom blir de exempel på hur begrepp som religion, sufism eller islamism inte är naturliga kategorier, utan skapade begrepp som kan ha olika betydelser i olika situationer och för olika personer.

Det finns också både stora likheter och viktiga skillnader mellan de två sufigrupper som skissats i detta avsnitt. Inom båda grupperna praktiseras riter vilka brukar förknippas med sufism, och inom båda grupperna läser man sufisk litteratur med starkt fokus på individuell andlig utveckling och praktiserar en emotionellt orienterad religiositet. Men det finns också uppenbara skillnader mellan grupperna. Qadirigruppen beskrivs här som ett uttryck för komunitetsufism och utgörs huvudsakligen av personer med rötter i Somalia. Liksom för många andra grupper som beskrivits ovan fyller orden viktiga sociala funktioner utöver de religiösa. Genom orden kan man träffa andra med liknande migrationsbakgrund, tala hemspråket, fira högtider med somalisk mat och andra kulturuttryck. Som vi sett kommer de flesta just under de större högtiderna, medan få sluter upp på de regelbundna *dhikr*träffarna. De jag talat med som tillhör gruppen betonar också sin identitet som

traditionellt orienterade sunnimuslimer. Det är en betoning som tycks ha tagit form i relation till den våldsorienterade grupperingen al-Shabaab som sedan ett tiotal år är närvarande inte bara i Somalia, utan även i den somaliska diasporan runt om i världen.

Gruppen kring Mohammad Muslim har en annorlunda karaktär. Om man generellt föds in i ordensgemenskapen i Somalia, har de som samlas kring Muslim sökt sig dit av olika orsaker. Många är också konvertiter till islam och det gemensamma språket blir vanligen svenska eller engelska. Även om man samlas även för andra sociala evenemang, står de religiösa riterna i centrum för sammankomsterna. Det är till dessa man kommer och många har sannolikt lockats av den karisma de finner hos Mohammad Muslim som sheikh. Muslim har på senare år också allt mer kommit att ifrågasätta traditionella strukturer och beskriver sin verksamhet i termer som post-tariqa och post-madhab, alltså som ett sammanhang där ordensstrukturerna och vissa av de ramar och gränser lagskolorna kan ställa upp inte längre har samma relevans.

Avslutande reflektioner

DE TRE STRÖMNINGAR som behandlats i de närmast föregående kapitlen engagerar i någon mån en majoritet av världens och Sveriges praktiserande muslimer.⁷⁶ Som vi sett gör de det delvis i konkurrens eller till och med konflikt om hur islam ska praktiseras och representeras. Men dessa är heller inte entydiga eller koherenta rörelser, utan mångfacetterade och ibland överlappande traditioner som inte enkelt låter sig definieras. Trots att sufism och salafism ofta beskrivs som varandras motpoler,⁷⁷ kan det finnas stora likheter i hur man föreställer sig och praktiserar ett muslimsk fromhetsideal inom dessa strömningar. Såväl sufiskt som islamistiskt orienterade muslimer kan inspireras av islam i ett samhällsengagemang, och dagens våldsorienterade salafism är till viss del resultatet av mötet mellan militant islamism och saudisk wahhabism.

Inom strömningarna finns olika sätt att förhålla sig till islams källor och till islam som tradition. Medan sufism som tradition söker sina rötter till islams tidiga århundraden och ofta använder tradition som ett argument för legitimitet och autenticitet, är salafism och reformism båda moderna förete-

elser, som uppstått och utvecklats i mötet med modernitetens utmaningar.⁷⁸ Men det innebär inte på något sätt att de gör avkall på att företräda autentisk islam. Snarare tvärt om. Inom reformistiska strömningar har man betonat möjligheten att nytolka (*ijtihad*) källtexterna och historien, för att utvinna vad man menar är islams essentiella och universella sanningar. Härigenom vill man finna en autentisk islam som man tycker passar samtidens utmaningar. Inom fundamentalistiska strömningar eftersträvar man istället att läsa källorna så bokstavstroget som möjligt, man vill imitera islam så som man uppfattar att religionen uppenbarats i Koranen och som den praktiserades av den första generationen muslimer och härigenom återskapa vad man menar är ursprungliga och autentisk islam i samtiden. Inom alla strömningarna kan man alltså säga att man eftersträvar en sann islam, men hur denna föreställs skiljer sig åt.

Oavsett när och hur strömningarna uppstått, påverkas de alla av den kontext i vilken de befinner sig. Att vara salafi, sufi eller islamist i ett demokratiskt land som Sverige är något mycket annorlunda än att vara det i en militärdiktatur som Egypten, i en teokrati som Iran eller i ett demokratiskt land med muslimsk majoritetsbefolkning som Indonesien. Den svenska kontexten och svenska förhållanden har påverkat hur representanter för dessa strömningar organiserat sig och för hur deras arbete ser ut. Medan en sufiorden och dess ledarskap kan ha administrerat hela byar i Somalia, blir dess roll mycket annorlunda i Sverige där skolundervisning, bankväsende, familje- eller hälso- rådgivning sköts av redan inrättade instanser. Sufiordnarna blir då huvudsakligen strukturer för andlig och social gemenskap, ungefär som andra religiösa föreningar i Sverige. Även om många vänder sig till sheikher för rådgivning eller helande också i Tensta eller Bergsjön, tycks ordensverksamhet för de flesta spela roll endast vid de större högtiderna. Hur relationer till sheikher kommer att se ut för barn och barnbarn till de somaliska invandrare som etablerat qadiriyyasufism i Sverige återstår att se. Men det är tydligt att Sheikh Abdirahman har en stark förhoppning att fånga upp den yngre generationen svensksomalier, i konkurrens med salafiorienterade grupper som al-Shabaab. Men också med sekulära aktörer. Detta gäller inom alla de tre strömningar som fokuserats i avsnittet, att de konkurrerar inte bara med varandra utan på en sorts "fritidsmarknad".⁷⁹ För att locka ungdomar till sina verksamheter måste de erbjuda något som lockar mer än fotbollsklubbar, dataspel, ung-

domsgång och hundratals andra tänkbara fritidsaktiviteter. Det är en situation de delar med andra religiösa samfund i landet. Det är också därför religiösa samsamfund ungdomsverksamhet bredvid bön eller textstudier erbjuder just fotbolls- och dataspelsturneringar, discon och andra former av sociala aktiviteter vilka vi inte specifikt identifierar som religiösa.

Den betydelse religiösa organisationer och strukturer kan få för personer i Sverige är alltså till viss del beroende av i vilken utsträckning staten, kommunen eller andra sekulära aktörer kan tillgodose människors behov. Om muslimska friskolor anses erbjuda muslimska barn större trygghet, kommer sannolikt fler muslimska föräldrar välja dessa till sina barn framför de kommunala skolorna.⁸⁰ Om studieförbundet Ibn Rushd erbjuder möjligheter för muslimska ungdomar att starta studiecirkel som för dem är mer attraktiva än andra fritidsverksamheter kommer de att söka sig dit, och om sufisheikherna eller salafipredikanterna kan erbjuda en mer meningsskapande gemenskap än fritidsgården, de kriminella gängerna eller annan ungdomsverksamhet kommer de också att locka fler ungdomar. Det innebär också att alla dessa predikanter och organisationer till viss del rör sig på en köparnas marknad, och vi kan se hur entreprenörer inom dessa strömningar agerar i relation till den efterfrågan som finns. Det bidrar ytterligare till att den direkta omgivningen, den aktuella situation i vilken en strömning tar plats, påverkar hur den kommer att yttra sig.⁸¹ Liksom annan kulturell verksamhet tar religion färg och form av den miljö i vilken den praktiseras.

9. Islamofobi i Sverige

Man kan säga att det finns en skala från 0 till 100. I den ena änden av den skalan är man 100 procent fullt ut människa, human, allt vi lägger in i det begreppet. I den andra ändan är man 100 procent muhammedan, och alla muslimer finns någonstans på den skalan. Är man IS då är man ganska nära att vara 100 procent muhammedan. Om man är ex-muslim då har man kommit ganska långt mot att bli fullt ut människa.

Martin Strid, Sverigedemokraternas landsdagar, 25 november 2017

”De delar in människor i vänner och fiender.”

”Det är värre än så”, sa mamma. Jag hörde ofta något i hennes och pappas röster när de samtalade i köket på kvällarna: en pulserande skräck under orden.

”De delar in oss i människor och djur.”

Jag minns att jag bad ihop med dem sen, och såg att spåren som våra händer lämnade på bönemattorna såg ut som fjädrar.

Johannes Anyuru, *De kommer att drunkna i sina mödrars tårar*

DEN 27 NOVEMBER 2017, två dagar efter Martin Strids ovan citerade tal på Sverigedemokraternas landsdagar, tilldelades Johannes Anyuru August-priset för *De kommer att drunkna i sina mödrars tårar* (2017). Romanen rör sig kring en grupp muslimer som begår ett terrordåd i Göteborg, och samtidigt om en vag framtid där muslimer behandlas som andra klassens invånare inspärrade i den fiktiva Göteborgsförorten Kaningården. En institutionaliserad islamofobi tycks i romanen legitimera diskriminering och våld mot muslimer, vilket i sin tur, i våldsorienterade salafitiska kretsar tycks legitimera terrorhandlingar riktade mot vad som uppfattas som representanter för den

förtryckande majoritetskulturen. Anyurus roman är skriven som en dystopi, men har samtidigt många likheter med vår egen samtid. Att de olika extremera kan ge varandra näring har påpekats även av forskare. Religionsvetaren Eli Göndör skriver träffande:

Muslimfientliga röster som anser att islamisk religionsutövning inte hör hemma i Sverige och islamiska Sverigefientliga röster som anser att Sveriges sekulära dominansposition är en styggelse och bör motarbetas tycks vara överens om både bilden av hur islam bör utövas och hur relationen mellan islam och Sverige bör se ut. De muslimfientliga rösterna tjarar om vad som står i koranen och tycks mena att muslimer till skillnad från andra i princip är bokstavstroende så till den grad att de är oförmögna att tolka, välja bort eller anpassa sig till samtiden. De islamiska Sverigefientliga rösterna menar att det inte finns något utrymme för tolkning och att de som har andra uppfattningar är avfallingar. Därmed ser de också i varandra en bekräftelse på sina egna uppfattningar.¹

Martin Strid anmäldes för hets mot folkgrupp efter sitt uttalande och anklagades för att ge uttryck för islamofobi.² Han valde själv att lämna Sverigedemokraterna kort därefter.³ Hets mot folkgrupp är ett brott, men det är inte islamofobi. Det senare är dessutom ett omdebatterat begrepp och inte sällan får diskussioner av begreppet stå i vägen för de problem det vill sätta ljuset på.⁴ Här kommer inte en sådan diskussion föras, utan den som är intresserad hänvisas till den litteratur som refereras i notapparaten. En enkel men användbar definition av begreppet har föreslagits av den amerikanske statsvetaren Erik Bleichs. Islamofobi menar han kan definieras som *urskillningslösa negativa attityder och känslor riktade mot islam och muslimer*.⁵ Adjektivet *urskillningslösa* betonar att islamofobiska attityder är negativa stereotyper och generaliseringar kring islam som religion och muslimer som grupp.⁶ På ett liknande sätt har den svenske religionshistorikern Mattias Gardell betonat att islamofobi, liksom rasism, utgår från vad han kallar ett essentialistiskt skillnadstänkande. I en islamofobisk föreställningsmodell framstår islam som ett entydigt fenomen som har ett bestämmande inflytande över hur muslimer tänker och handlar.⁷ En definition av islamofobiska hatbrott finner vi i Brottsförebyggande rådets (BRÅ) så kallade hatbrottsrapport, vilken publiceras årligen:



Martin Strid under SD:s landsdagar 2017. FOTO: TV4

Författaren Johannes Anyuru. FOTO: KHIM EFRAIMSSON

Brott som begås på grund av rädsla för, fientlighet eller hat mot islam och muslimer, som aktiverar en reaktion mot islam, muslimsk egendom, dess institutioner eller den eller dem som är, eller uppfattas vara, muslimer eller representanter för muslimer eller islam.⁸

En viktig skillnad mellan Bleichs och BRÅ:s definitioner är att den förra endast fokuserar attityder och känslor, medan den senare betonar handlingar rotade i sådana attityder. Att vara rädd för eller hata islam och muslimer är inte olagligt, men att agera utifrån sådan rädsla eller hat kan vara det. Martin Sköld tycks mena att muslimer inte kan vara fullt ut människor, men att de som lämnar islam närmar sig ett mänskligt tillstånd. Den som är fullt ut muslim, enligt Martin Strid, är helt omänsklig. Det är få som är fullt ut muslimer, inte ens terrorsekten Islamiska Staten är så omänskliga som man måste vara för att vara hundra procent muslim, enligt hans bedömning. De flesta skulle nog vara överens om att det är ett islamofobiskt uttalande enligt Bleichs definition – det är en urskillningslöst negativ utsaga om islam och muslimer. Om det dessutom ska klassas som ett islamofobiskt hatbrott, blir en juridisk fråga.

De flesta som bär negativa attityder gentemot islam uttrycker sig emellertid inte så grovt som Martin Strid, och rädsla eller oro inför islam behöver

heller inte vara uttryck för islamofobi. Sådana känslor och attityder går också att förstå i relation till de senaste tjugo årens nästan dagliga rapporter om våld utfört i islams namn. Ofta kan också sådan rädsla eller oro hänga samman med upplevelser av de stora sociala förändringar en accelererande globalisering för med sig, inför vilka enskilda individer kan känna sig maktlösa.⁹ En värld tar form som kan vara svår för många att känna igen sig i, svår att orientera sig i.

Låt oss föreställa oss en man, Erik, i sjuttioårsåldern, bosatt i värmländska Kristinehamn. När Erik föddes fanns ytterst få utomeuropeiska invånare i Sverige, kanske en handfull muslimer i Stockholm. När han började mellanstadiet dök en del arbetskraftsinvandrare från Italien, Spanien, Turkiet och Jugoslavien upp i landet. Kanske kom några att arbeta på Degerfors järnverk, Bäckhammars bruk, Karlstads mekaniska verkstad, Wasabröds fabrik i Filipstad eller något annat av alla de bruk och fabriker i och kring staden. Men sällan att han såg någon av dem i Kristinehamn under sin uppväxt. Egentligen var det först när Erik närmade sig medelåldern som en del personer med turkisk och persisk bakgrund började synas på stan. Större förändringar skedde ungefär samtidigt som hans egna barn började grundskolan. Kriget mellan Iran och Irak, sedan kriget på Balkan, i Somalia, Afghanistan, Syrien och Irak. Med jämna mellanrum kom nya invandrare från muslimska majoritetsländer till flyktingförläggningar i och kring Kristinehamn, samtidigt som de bruk och fabriker som behövde utländsk arbetskraft under 1960 och 1970-talen hade gått i konkurs eller minimerat sina personalstyrkor. De produkter som tagits fram på de stora arbetsplatserna kan göras billigare av maskiner, eller någon annanstans, och från slutet av 1980-talet ökade arbetslösheten dramatiskt.¹⁰ När hans egna barn tog studenten hade de inte lika lätt att skaffa jobb som han själv hade haft. Samtidigt tog staden emot flyktingar som konkurrerade om arbeten, bostäder och bidrag. Butikerna på nedre delen av Kungsgatan – som i och för sig alltid varit skum där den ligger mellan en mörk park och ett tomt torg – har nu nästan helt tagits över av vad Erik uppfattar som invandrare. Erik och hans fru törs inte gå där på kvällarna på grund av alla invandrarkillar som rör sig där. Hans sondotter får absolut inte vara där. På teve visas dagligen bilder från krig där muslimer är inblandade, och inte minst från terrorattacker i USA och Europa. Från Stockholm. Den lilla undervisning som kan ha nämnt islam under hans egen skolgång räcker

inte till för att nyansera dessa skräckbilder.¹¹ Världen, Sverige, Värmland och Kristinehamn har förändrats – till det sämre tycker Erik – och helt plötsligt ser man muslimer överallt. Med vapen på teve, i konstiga kläder på Konsum.

Många personer i Sverige känner, liksom den fiktive Erik, oro, rädsla eller obehag inför den utveckling som skissas ovan. Även om de flyktingar som de senaste decennierna kommit till Kristinehamn och andra städer runt om i Europa sannolikt drabbats mer än Erik av globaliseringens negativa aspekter, blir de något konkret att fästa upp dessa känslor på. Inte minst de som bär sjal eller andra utmärkande religiösa symboler. Denna rädsla eller oro artikuleras inte alltid, och behöver inte ta sig ideologiska uttryck. Men den har framgångsrikt utnyttjats av populistiska partier och politiker, och på sociala medier matas en strid ström av uppgifter om negativa händelser som knyts till islam och muslimer. Om dessa uppgifter stämmer eller inte är svårt att veta, och bekräftar de redan etablerade negativa attityder tenderar källkritiken att bli lidande. Det är alltså inte olagligt att vara orolig, rädd eller tycka illa om islam och muslimer. Samtidigt kan vi konstatera att dessa känslor och attityder för många uppfattas som en belastning och att den sociala sammanhållningen i Sverige på sikt blir lidande. I slutändan finns det också en risk för att de negativa attityderna tar sig uttryck i diskriminerande eller våldsamma handlingar riktade mot muslimer.

Sådana negativa attityder drabbar heller inte endast muslimer, det samma gäller islamofobiska hatbrott. I BRÅ:s definition kan vi lägga märke till att den räknar in brott som begås mot personer eller institutioner som *uppfattas* vara muslimer eller på något sätt representera islam. Det innebär att exempelvis turkiska aleviter eller kristna från Syrien – som kanske flytt undan Islamiska Statens terror – kan misstas för att vara muslimer, eller en journalist som skriver om muslimers utsatthet, kan drabbas av islamofobiska hatbrott. Majoriteten av dem som bär på stereotyp negativa föreställningar om eller rädsla för islam och muslimer begår emellertid inga brott kopplade till sådana känslor eller föreställningar, men som vi ska se nedan kan vissa göra det och då dessutom uttrycka att de upplevt att deras handlingar haft legitimitet med hänvisning till islamofobiska diskurser.

Inställningen till världreligioner 2005 och 2011 efter kön, ålder, boendeort och familjeklass

(andel med positiv respektive negativ inställning i procent)

	Kristendom		Judentom		Buddism		Hinduism		Islam		Ateism			
	Positiv	Negativ	Positiv	Negativ	Positiv	Negativ	Positiv	Negativ	Positiv	Negativ	Positiv	Negativ		
Samtliga	05 48	15 49	05 11	05 15	13 17	29 28	05 15	05 15	14 17	05 15	26 25	05 15	15 24	
Kön														
Kvinnor	51	49	6	11	15	19	21	20	26	32	19	16	15	18
Män	44	42	12	20	11	14	37	37	25	26	24	27	13	16
Ålder														
15 – 29 år	36	36	18	22	16	19	27	26	37	32	16	16	25	25
30 – 49 år	43	44	8	15	16	19	22	24	28	37	15	14	15	22
50 – 64 år	52	47	7	15	12	17	30	25	24	34	22	19	12	17
65 – 85 år	60	51	4	12	7	12	41	35	11	16	35	31	5	8
Utbildning														
Lägutbildad	50	47	6	13	6	7	38	45	12	11	34	43	6	5
Medelläutb	44	44	9	16	12	15	28	29	22	25	21	23	12	17
Medelhögutb	47	47	12	15	16	16	26	25	32	31	18	18	19	19
Högutbildad	53	45	9	16	20	22	21	22	38	40	10	12	22	20
Boendeområde														
Landsbygd	51	47	7	18	12	15	30	35	18	28	28	27	10	17
Mindre tätort	49	48	6	10	10	13	27	28	21	19	23	24	12	12
Stad/större tätort	48	45	9	15	14	17	30	26	26	29	21	18	14	17
Storstad	42	43	12	17	16	19	26	26	36	40	13	19	22	23

Kommentar: Om definitionen av positiv och negativ, se anmärkningen till figur 1.

Källa: Den nationella SOM-undersökningen 2005 och 2015.

Synen på olika världreligioner och ateism, 2015 (procent)

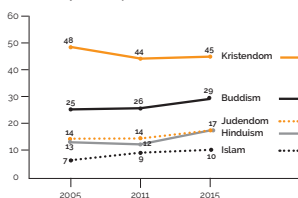
	Mycket negativ			Varken positivt eller negativt					Mycket positiv		Totalt	Medel-värde	Standard-avvikelse	Antal svar	
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9					10
Kristendom	6	2	3	3	2	39	5	7	12	5	16	100	6,1	2,7	1 662
Islam	31	6	8	6	4	36	2	2	1	1	3	100	3,1	2,7	1 614
Buddism	11	2	3	3	2	50	6	7	7	3	6	100	5,0	2,5	1 602
Hinduism	13	2	4	4	2	58	5	5	3	1	3	100	4,5	2,3	1 596
Judentom	13	3	4	4	4	55	4	5	3	2	3	100	4,4	2,4	1 599
Ateism	14	2	3	2	2	54	3	4	5	2	9	100	4,9	2,8	1 598

Kommentar: Fråga: Allmänt sett, vilken inställning har du till följande världsreligioner/trosuppfattningar? År 2005 fanns inte alternativet ateism med. Svaren har markerats på en skala mellan 0 och 10, där 0 markerats som Mycket negativt och 10 som Mycket positivt och 5 Varken positivt eller negativt. I texten definieras värdena 6-10 som uttryck för positiv inställning, 5 som varken positivt eller negativt och värdena 0 – 4 som negativ inställning.

Källa: Den nationella SOM-undersökningen 2005 och 2015.

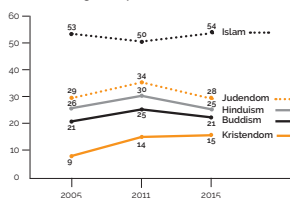
Inställningen till fem världreligioner 2005, 2011 och 2015

A. Andelen positiva i procent



Kommentar: Om definitionen positiv och negativ se tabellen ovan. Källa: Den nationella SOM-undersökningen 2005, 2011 och 2015.

B. Andelen negativa i procent



Attityder till islam och muslimer i Sverige

I EN ANALYS AV SVENSKARS ATTITYDER till världsreligionerna visar massmedieforskaren Lennart Weibull att islam över tid varit den religion svenskar generellt haft mest negativa attityder till. När han sedan bryter ner och kategoriserar materialet framträder intressanta mönster. Det visar sig att män generellt är mer negativt inställda till islam än kvinnor, äldre mer negativa än yngre och att lågutbildade och folk på landsbygden är generellt mer negativa än högutbildade och folk i storstadsområden.¹²

Det tycks alltså som att personer som träffar muslimer oftare i sin vardag – som ungdomar i storstadsmiljöer – är mindre negativt inställda till islam och muslimer än personer som mer sällan har med muslimer att göra i sin vardag – som äldre personer på landsbygden. Det kan finnas många orsaker till ett sådant mönster, men en enkel analys föreslår att yngre personer i storstadsområden i högre grad får möjlighet att bilda sin egen uppfattning om islam och muslimer utifrån klasskamrater, grannar och kompisar – medan äldre personer utanför storstadsområdena inte har samma möjligheter att själva få muslimska vänner och bekanta eller arbetskamrater, och därför i högre utsträckning baserar sina uppfattningar utifrån vad de möter om islam och muslimer i media.¹³ Det är ett mönster vi kan se även i andra länder, och som gäller inte bara attityder till muslimer utan även i relation till exempelvis sexuella, etniska eller andra religiösa minoriteter.¹⁴

Om man huvudsakligen får sin kunskap om islam och muslimer från medier är det kanske inte så konstigt att man blir negativt inställd till islam? Studier av representationer av islam och muslimer i svenska media visar nämligen att artiklar som berör islam eller muslimer nästan alltid på något sätt relaterar till våld, hot eller spänningar i samhället. Ofta rör rapporteringen våld där muslimer eller grupper som kopplas till islam står som förövare. En annan kategori artiklar är de som behandlar just islamofobi eller händelser där muslimer skildras som offer, men dessa artiklar ger ofta uttryck för en implicit spänning mellan ett ”vi” (icke-muslimer) och ett ”dom” (muslimer). Det totala intrycket, skriver religionssociologen Marta Axner, är att ”nästan allting som skrivs om islam och muslimer på något sätt är förknippat med problem.”¹⁵ Och så har det sett ut sedan de första studierna av islam och muslimers representation i svenska medier gjordes på 1990-talet.¹⁶

Men det är inte endast i mediebruset muslimer figurerar som en mer el-

ler mindre homogeniserad kategori människor förknippade med besvär och problem, utan även i ökande grad i politiken. I en analys av samtalet om islam och muslimer i svensk offentlig politik mellan 1975 och 2010 visar islamologen Johan Cato hur detta samtal förändrats. Fram till 1980-talet diskuterades muslimer huvudsakligen i relation till religiösa frågor som exempelvis halalslakt, men efter det har muslimer i allt högre grad kommit att omtalas som en homogen grupp som är möjlig att generalisera även i frågor som rör annat än religion. Där man tidigare talat om etniska eller nationella grupper – jugoslaver, turkar – talar man nu om alla dessa sammanklumpade under beteckningen ”muslimer.” Sammantaget, visar Cato, framstår fältet islam och muslimer som ett område där det finns inneboende problem – vare sig detta stavas islamism eller islamofobi.¹⁷

Under arbetet med den här boken har också personer jag talat med påpekat att de tycker tonläget hårdnat, och det som skrämmer mest är att fler politiker från fler partier uttrycker sig kategoriskt och generaliserande. Integrationsminister Morgan Johanssons uttalande den 18 december 2017, efter en brandattack mot synagogan i Göteborg, har flera gånger förts på tal:

Vi ska reagera starkt när [antisemitism] kommer från höger, från nazistiska kretsar på gatorna eller från de högerextrema trollen på nätet. Vi ska reagera lika starkt när det kommer från muslimskt håll.

Min [Morgan Johanssons] uppfattning är den att har man fått en fristad i Sverige är det också våra regler som gäller, då kräver jag att man bidrar till avspänning och konfliktlösning och inte till ökade spänningar mellan olika grupper. Den konfliktnivån som finns i Mellanöstern kan man inte ta hit, man måste bidra till avspänning.¹⁸

Personer jag pratat med under arbetet med boken har uppfattat Morgan Johanssons uttalande både som både stereotypifierande och kränkande, inte minst då det kom under en tid då flera muslimska organisationer gått ut och fördömt attacken mot synagogan och på olika sätt solidariserat sig med den judiska gruppen i Sverige.¹⁹ Detta samtidigt som muslimska företrädare och föreningar inte bara tog avstånd från attacken, utan också gick i kippavandringar eller besökte landets judiska församlingar.²⁰ Mustafa Kharraki som kom till Sverige på 1970-talet och har varit en av dem som förverkligade

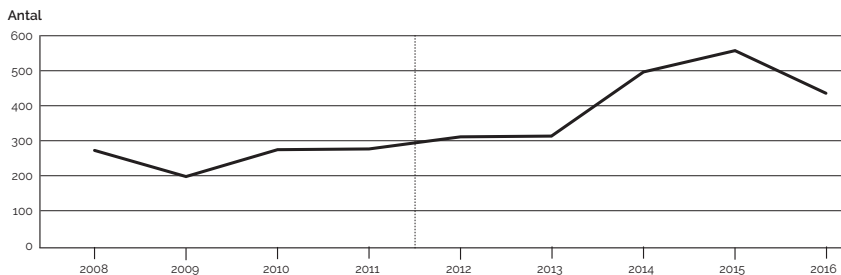
moskén på Södermalm i Stockholm, tycker att situationen för muslimer blivit sämre i Sverige under de senaste åren och att det är svårare att leva som muslim i Sverige nu än tidigare. För första gången funderar han på att lämna landet och flytta tillbaka till Marocko. ”Men vad ska mina barn och barnbarn göra? De har inget annat hemland än Sverige.”²¹

Diskriminering och våld mot muslimer i Sverige

I EN KUNSKAPSÖVERSIKT över forskning om diskriminering av muslimer i Sverige sammanställd av Diskrimineringsombudsmannen (DO) framträder ett oroande mönster som pekar på att svenska medborgare diskrimineras på basis av sin faktiska eller förmodade muslimska religionstillhörighet på en lång rad områden i det svenska samhället. Rapporten lyfter fram studier som visar hur muslimer är föremål för negativ generalisering och diskriminerande behandling exempelvis i möten med socialtjänsten,²² liksom, kanske ännu allvarigare, i svenska rättsprocesser.²³ Andra studier visar att personer som har ”arabisk klingande namn, såsom Mohammed, Ali eller Abdullah” har hälften så stor chans som en person med ”svensk klingande namn” som Erik eller Malin att bli kallade till en anställningsintervju.²⁴ Liknande diskrimineringsmönster framträder i studier av muslimers möjligheter på svensk bostadsmarknad – Erik har lättare att få en hyresrätt än Abdullah.²⁵ Det bör dock påpekas att sådana undersökningar inte tydligt visar att det i dessa fall rör sig om diskriminering på islamofobisk grund. Arbetsgivare kan välja bort personer med namn som Muhammed eller Ali utifrån andra orsaker, av oro för att de inte ska behärska svenska eller av andra skäl. Muslimers sämre villkor på bostadsmarknaden kan också kopplas till socioekonomiska faktorer – på grund av att Mohammed diskrimineras på arbetsmarknaden och därmed kan vara ekonomiskt svagare kan en hyresvärd anse Malin vara en tryggare hyresgäst...

Vad gäller den faktiskt konstaterade islamofobiska brottslighet vilken det finns statistik över kan vi se att anmälda islamofobiska hatbrott svagt har ökat över tid, men att det konstant har varit olaga hot/ofredande liksom hets mot folkgrupp som varit de mest anmälda brotten. En ökande kategori är skadegörelse – de senaste åren har ett flertal moskéer vandaliserats eller utsatts för attentat.²⁶ Men i relation till nedanstående statistik är det viktigt att komma

Utvecklingen av antal anmälningar med identifierade islamofobiska motiv, åren 2008 – 2016



Från 2012 är nivåerna uppskattade, baserat på ett hälftenurval av anmälningar. Källa: Djärv & Faramarzi 2017.

ihåg att den endast redovisar anmälda incidenter, som också klassats som islamofobiska av polisen. Det reella talet är mycket högre. Som en fingervisning kan man jämföra BRÅ:s hatbrottsstatistik med den uppskattning av faktiska antireligiösa hatbrott som görs inom ramarna för den årliga Nationella trygghetsundersökning (NTU). Enligt NTU utsattes uppskattningsvis 47 000 personer för 81 000 antireligiösa hatbrott 2015,²⁷ cirka 1180 av dessa har anmälts enligt BRÅ:s statistik.²⁸ Av *samtliga* hatbrott som anmäldes 2015 klarades 4 procent upp.²⁹ Det är försvinnande få. En anledning därtill är att det är ytterst svårlösta fall, där gärningspersonen vanligen är anonym och brotten sällan har vittnen.

Mest utsatta för islamofobiska hatbrott är personer som bär tydliga symboler vilka kan förknippas med islam, som kvinnor med sjal eller män med skägg som kan förknippas med religionen. Många har under arbetet med boken berättat om obehagliga incidenter. Qanita Sadiqa från ahmadiyyasamfundet minns hur hon ”bokstavligen blev spottad på” och kallad förrädare när hon konverterade till islam. ”Detaljer om de otaliga trakasserier jag utsattes för är inte något jag vill försöka komma ihåg idag.” Hon tycker heller inte att situationen har blivit bättre, utan snarare upplever hon hur både antisemitism och islamofobi ökar i samhället och försöker undvika trakasserier genom att hålla en låg profil.³⁰ Ett av de senaste årens medialt mest uppmärksammade islamofobiska hatbrott skedde utanför ett sjukhus i Malmö. En man, som också var medgrundare i den antimuslimska sammanslutningen *Tryckfrihetssäll-*

skapet, gav sig oprovocerat på en mor och dotter som båda bar *hijab*. I SVT:s *Uppdrag granskning* berättade dottern hur han gav sig på hennes mamma: ”Han slog hennes huvud mot fasadväggen jättehårt så hon trillade ner på marken.” Ett vittne hörde hur mannen under misshandeln ropade att ”allt är muslimernas fel”.³¹ Mannen dömdes senare i hovrätten för ett islamofobiskt hatbrott.³² Den mest utsatta miljön är moskéer eller andra lokaler som på ett tydligt sätt kan knytas till muslimsk aktivitet, och vanligen rör det sig om skadegörelse och klotter.

Samtidigt som rasism, diskriminering och hatbrott riktade mot muslimer är ett stort samhällsproblem bör påpekas att islamofobiska hatbrott inte på något dramatiskt sätt skiljer sig från hatbrott riktade mot andra utsatta grupper, som exempelvis romer, judar eller hbtq-personer.³³ Muslimer är, tyvärr, endast en av många utsatta minoritetsgrupper i samhället.

Islamofobiska attityder och våld i Sverige, två kritiska perioder

DET ÄR SVÅRT ATT SÄGA NÅGOT SÄKERT om hur attityder och handlingar hänger samman. Islamofobiska fördomar kan leda till diskriminering, men de flesta som bär på negativa generaliserande uppfattningar om muslimer begår aldrig något hatbrott. Men liksom alla former av rasism och fördomar är islamofobi ett samhällsproblem som måste tas på allvar. Det finns också studier som tyder på att allmänna attityder, och inte minst politikere eller andra makthavares och opinionsbildares uttryckta negativa attityder om islam och muslimer, kan upplevas som legitimerande av personer som begår islamofobiska hatbrott.

Forskning visar att attityder tenderar att vara starkt händelsestyrda. Omkakande händelser – som exempelvis terrordåd legitimerade med islam – får islamofobiska attityder att snabbt blossa upp, för att i lugnare tider bedarra.³⁴ Andra studier visar att sambanden mellan allmänt rasistiska attityder och islamofobi är starka och pekar mot att islamofobi i viss utsträckning kommit att ersätta eller sammanfatta rasism eller ”främlingsfientlighet”.³⁵ Detta är tydligt även i svenskt material.³⁶ Om man förr inte gillade ”invandrare” är det nu ”muslimer” man inte gillar – vare sig de som drabbas av ogillandet definierar sig som muslimer eller inte.

I Sverige har vi under modern tid haft två perioder med dramatiska ökningar

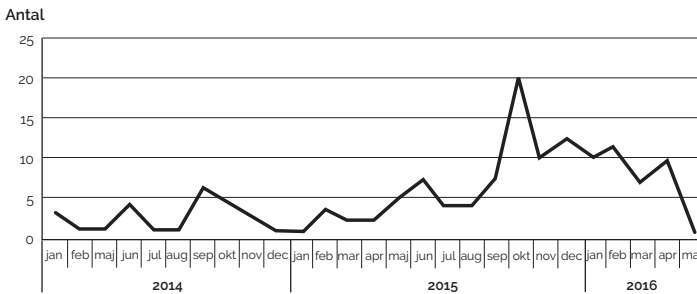
i rasistiska och islamofobiska dåd som visar på stora likheter. I samband med ett ökat flyktingmottagande, speciellt kopplat till krigen i det forna Jugoslavien vilka inleddes 1991, eskalerade antalet attentat mot flyktingförläggningar och moskéer. Under samma period kom *Ny Demokrati* in i riksdagen med en politik som vände sig mot invandring och islam och en ökad synlighet och militarisering av den rasideologiska miljön. Sådana uppblussande processer finner syre, skriver historikern Heléne Lööw, i "ett ständigt existerande bakgrundsbrus av fördomsfulla, negativa föreställningar om olika minoriteter."³⁷

Det tycks alltså som att individer i de organiserade invandrings- eller islamfientliga miljöerna kan uppleva sina våldshandlingar önskade och legitimerade av rasistisk eller aggressiv retorik från politiker och opinionsbildare.³⁸ Under valrörelsen 1993 menade Ny demokratis Vivianne Franzén att svenska barn snart kunde tvingas vända sig mot Mecka i bön, och partiledaren Ian Wachtmeister skrev i en debattartikel att moskéer inte fanns med i hans framtida vision för Sverige. Dagen därpå brann moskén i Trollhättan. De tre män som senare greps för dådet hade kopplingar till Sverigedemokraterna och i polisförhör uppgav en av dem att han hört "en kvinna från Ny demokrati säga att snart får våra barn vända sina huvuden mot Mecka"³⁹ Mellan januari 1991 och augusti 1992 sköt den så kallade Lasermannen, John Ausonius, personer han uppfattade hade invandrarbakgrund i Stockholm. En dog och elva skadades svårt. I en intervju uppgav han att "Ny demokratis invandrarfientlighet gav mig respons och stärkte mitt självförtroende" och att han ville göra det som Sverigedemokrater och Nydemokrater bara pratade om. Genom sin verksamhet "ville han skapa en sådan skräck i samhället att inga fler 'utom-européer' skulle våga sig till Sverige – och att de som redan fanns här skulle fly."⁴⁰ Dessa händelser ligger nu ganska långt tillbaka i tiden, men ett liknande mönster skulle komma att upprepas tjugo år senare.

Som ett resultat av krigen i Afghanistan, Irak och Syrien tog Sverige emot ett allt större antal flyktingar under 2010-talet med kulmen år 2015 då drygt 160 000 personer sökte asyl i landet.⁴¹ Under samma period ökade Sverigedemokraterna från 4,9 % i januari 2010 till 21,6 % i december 2015,⁴² på en starkt invandrings- och islamkritisk politik. Ett av de främsta forumen för invandrings- och islamkritiska yttringar under dessa år var bloggen *Politiskt inkorrekt* som 2011 bytte namn till *Avpixlat* och som stöddes av bland andra Sverigedemokraten Kent Ekeröth.⁴³ En av bloggarnas återkommande besö-

Antal insatser till bränder i flyktingboende fördelat per månad
2014-01-01 t.o.m. 2016-05-15

Källa: MSB 2016.



kare⁴⁴ var malmöbon Peter Mangs som 2012 dömdes för minst två mord, fyra mordförsök och en rad andra skjutningar vilka fick andra brottsrubriceringar. ”När allt mer började peka mot att en ensam seriemördare låg bakom de många attentaten mot mörkhyade och muslimer i Malmö sommaren 2010,” skrev Lars Linder i DN i anmälan av två studier av Mangs, ”steg glädjen i kommentarsfälten på sajter som Avpixlat och Politisk Inkorrekt. En hyllningsdikt till den nye lasermannen publicerades bland annat på den sverigedemokratiska riksdagsmannen Thoralf Alfssons blogg.”⁴⁵

Samtliga brott var riktade mot individer Mangs uppfattade som invandrare och del i en verksamhet han hoppades skulle leda till ett uppblussande raskrig i Sverige.⁴⁶ Under samma period skedde också en rad andra rasistiskt och islamofobiskt orienterade brott som attentat mot moskéer och flyktingförläggningar, en trend som ökade 2015.⁴⁷ I oktober samma år lade Sverigedemokraten Ted Ekeröth ut kartor och adresslistor som pekade ut aktiva och planerade flyktingförläggningar i landet.⁴⁸

Från ord till handling?

HELÉNE LÖÖW MENAR ATT DET ÄR centralt att uppehålla sig vid kopplingen mellan vad hon kallar hatets språk och hatets praktik i analysen av dessa skeenden. I studier av den extremaste formen av hatbrott, folk mord, står det tydligt att dessa föregås av omfattande propaganda som syftar till att

avhumanisera offren. De räknas inte som hundra procent humana utan reduceras till icke-människor och hålls kollektivt ansvariga för alla upptänkliga missförhållanden. Symbiosen existerar även i det lilla och vardagliga, menar Lööw. Attentatsmän upplever att de agerar på ”folkligt mandat” och i olika nätmiljöer trissas stämningarna upp allt mer. ”Goda råd om hur mordbränder bäst anläggs, listor över lämpliga mål att slå till mot varvas med dehumaniserande propaganda och skapar ett mentalt klimat där gränser överskrids.”⁴⁹

Två veckor efter Martin Strids tal på Sverigedemokraternas landsdagar i november 2017 rapporterade *Eskilstunakuriren* hur Flens moské (åter igen) fått ett hakkors klottrat på fasaden. För att skydda moskén har man fått sätta upp ett högt stängsel: ”Taggtråden ritar taggiga streck mot hösthimlen för den som blickar ut från moskéns innergård.”⁵⁰ Dagen innan rapporterades om Facebookgruppen *Stå upp för Sverige* vilken beskrivs som Sveriges största hatgrupp på nätet.⁵¹ Moskén i Flen är ett av hatobjekten:

”Spika upp ett grishuvud på dörren.”

”Äckligt.”

”Bomba skiten.”

”Ett litet gasinsläpp under fredagsbönen kanske”

”Skaffa Kalschnikov o Molotovcocktail.”⁵²

På mindre än ett år hade gruppen samlat 170 000 medlemmar. Det är nästan 20 000 fler än antalet medlemmar i samtliga av de muslimska riksorganisationer som erhåller statligt stöd. Under den perioden har polisen fått in över 200 anmälningar om hets mot folkgrupp kopplade till gruppen.

Följer man en och samma medlem från insläppet och framåt, vilket Eskilstunakuriren gjort i flera fall, kan man också se hur många av dem radikaliseras på kort tid.

Bitterhet övergår i ilska. Ilskan förvandlas till hat och hatet överskrider ofta gränsen för det brottsliga.⁵³

En stor grupp hatare, en mindre grupp hetsare, några få som agerar. Heléne Lööw pekar på likheter, och några skillnader, mellan händelserna i slutet av 1980- och början av 1990-talet, och den tid vi lever i nu. I bägge fallen ökar

det svenska flyktingmottagandet på grund av konflikter i länder med muslimsk majoritetsbefolkning. Det innebär i sin tur att antalet flyktingförläggningar, ”konkreta mål i lokalsamhället”, snabbt ökar. Ryktesspridning och protestaktioner tar fart – på senare tid med hjälp av sociala medier – vilket också ger känslan av att vara del i en större social gemenskap, att göra det andra bara pratar om.⁵⁴

Som vi sett finns teorier om ett symbiotiskt förhållande mellan vissa uttryck av islamofobi och radikaliserings bland unga muslimer – de är två destruktiva uttryck som ger varandra näring. Samtidigt som hat och diskriminering mot muslimer inte ska överdrivas – i den mening att det inte är dramatisk värre än hat och diskriminering mot andra minoritetsgrupper – är det ett stort problem att ta på yttersta allvar. De psykiska konsekvenserna av att få sjalen avsliten på spårvagnen eller bli spottad på för att man uppfattas som muslimer kan vara djupa för den som drabbas. Men de där spottloskorna har en bredare träffyta än så och det är delvis därför hatbrott bedöms som så allvarliga. De är inte riktade mot just den person som drabbas – utan mot vad gärningspersonerna anser att offret representerar. Islamofobiska hatbrott är riktade mot alla muslimer och kan därför skapa rädsla och oro hos långt många fler än de som blir direkt utsatta. I kombination med diskriminering på arbets- och bostadsmarknaden, och det faktum att muslimer generellt tillhör en socioekonomiskt utsatt grupp i landet ställer det hela samhället inför viktiga utmaningar – utmaningar där alla måste bidra till konfliktlösning snarare än till ökade spänningar.

