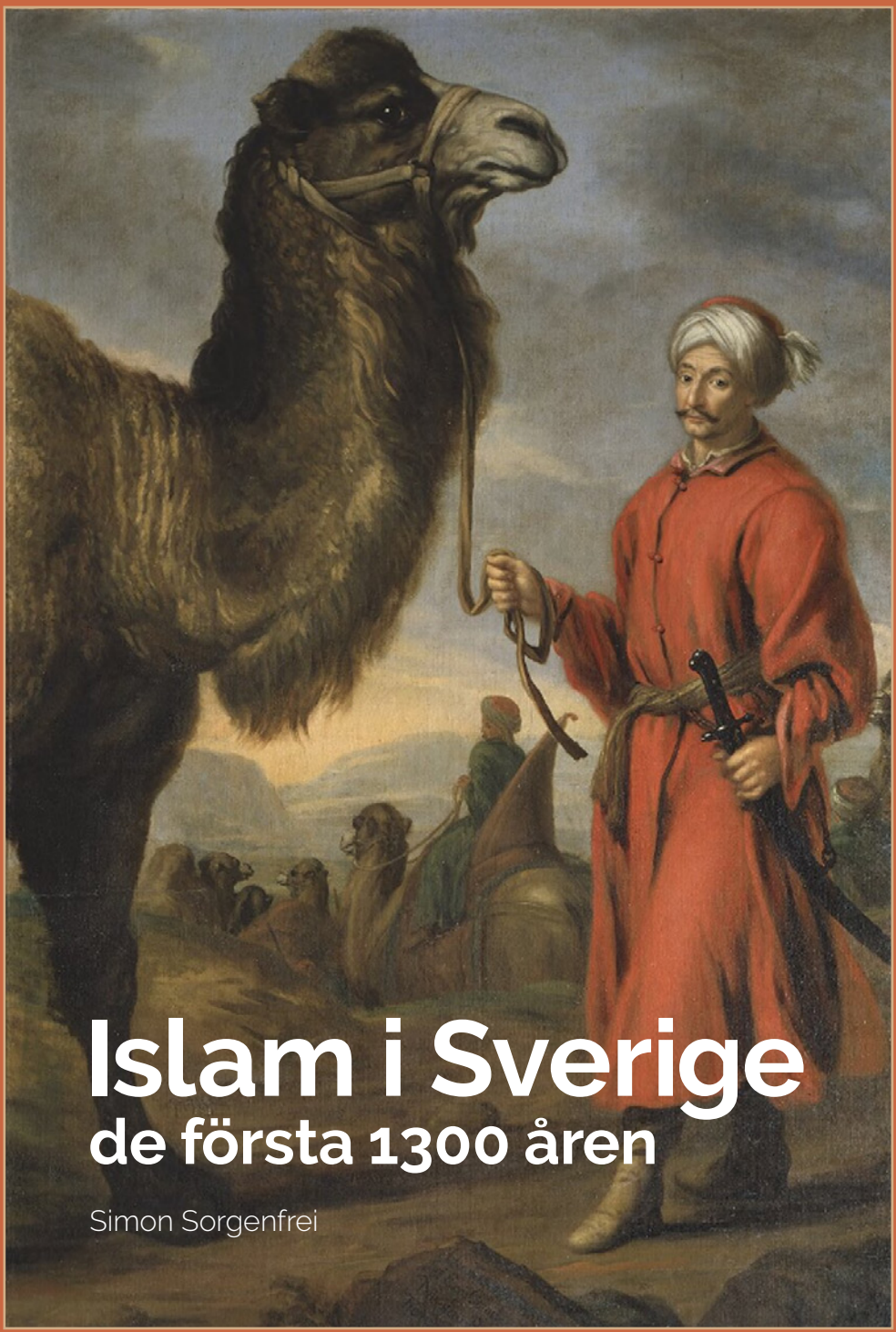


Islam i Sverige
de första 1300 åren

Simon Sorgenfrei

Islam i Sverige
de första 1300 åren

Simon Sorgenfrei

Islam i Sverige – de första 1300 åren
Simon Sorgenfrei

Myndigheten för stöd till trossamfund (SST)
Box 14038, 167 14 Bromma • Tel 08-453 68 70 • info@myndighetensst.a.se • www. myndighetensst.se

Språkgranskning: Karin Olsson
Form: Helena Wikström, HewiDesign – www.hewistuff.se
Tryck: DanagårdLitho, 2018
ISBN: 978-91-983453-2-2

Omslaget visar kamelskötaren Shiaba, den första avbildade muslimen i Sverige, målad av David Klöcker Ehrenstral i slutet av 1600-talet.

Inledning

1930 GENOMFÖRDES DEN SENASTE folkräkningen i Sverige där befolkningens religionstillhörighet efterfrågades. Då svarade 15 personer att de var muhammedaner eller tillhörde andra asiatiska trossamfund. Bland dessa trossamfund kunde urskiljas bramaläran, buddhism, konfucianism och taoism, liksom Sufirörelsen i Sverige, islam och muhammedanism.[1] Statistiska centralbyrån redovisade inte hur många som föll under respektive kategori, varför vi får sluta oss till att det enligt SCB:s statistik fanns mellan 2 och 11 muslimer i Sverige år 1930.[2] En aktuell uppskattning gör gällande att 800 000 individer, asylsökande inräknade, på ett eller annat sätt identifierade sig som muslimer i Sverige år 2017.[3] Antalet konfucianer, taoister, hinduer och buddhister har också ökat, men inte i samma omfattning som antalet muslimer. Att islam idag är landets näst största religion har också skapat behov av kunskap om hur islam kan praktiseras i Sverige, som religion och kultur.

Den här boken syftar huvudsakligen till att vara en historisk översikt över kontakter mellan Sverige och muslimska kulturer – ibland på kollektiv- men ofta på individuell nivå – men ska också fungera som en presentation av hur islam organiseras och praktiseras i efterkrigstidens Sverige. Texten faller ut i fyra separata delar.

Den första delen, *Förhistoria*, behandlar kontakter mellan vad vi idag kallar Sverige, svenskar och muslimska kulturer och individer, från vikingatid fram till förra sekelskiftet. Mer än tusen års historia målas här med breda penseldrag, men i texten görs också nedslag på enskilda personer, platser och händelser där relationerna varit mer förtätade. Denna del innehåller också ett avsnitt som diskuterar hur islam och muslimer förstås i boken.

Den andra delen, *Etableringshistoria*, sträcker sig från slutet av 1800-talet och in i vår egen tid. Här lämnas stort utrymme åt de två första församlingar

som kom att organisera sig i landet, *Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur* samt *Ahmadiyya Muslimska Samfundet*. Trots deras betydelse för islams etablering i landet har de endast översiktligt behandlats i tidigare studier, varför de ges mer plats här. Denna del av boken avslutas med ett avsnitt om etableringen av de sex muslimska riksorganisationer som erhåller statliga bidrag för sin verksamhet och som under sig samlar sunnitiska och shiitiska församlingar spridda över hela landet.

Den tredje delen, *Strömningar och friktioner*, behandlar tre framträdande muslimska traditioner och diskuterar hur dessa kan ta sig uttryck i Sverige; nämligen islamism, salafism och sufism. Detta är globala strömningar som ibland skapar friktion såväl i relation till varandra, som till majoritetssamhället. I denna del berörs också rasism och diskriminering av muslimer i Sverige, så kallad islamofobi.

I bokens sista del, *Islam i dagens Sverige*, går vi ännu ett steg närmare och sätter fokus på hur religionen praktiseras bland muslimer och församlingar i Sverige idag. Muslimskt samfundsliv i moskéer och föreningar presenteras, liksom muslimskt ledarskap och representation. Här finns också ett avslutande avsnitt som försöker knyta samman några av de trådar som löper genom boken.

Boken bygger delvis på tidigare studier men i hög grad också på arkivforskning, observationer och intervjuer. Personer med ledande roller i olika föreningar och samfund figurerar generellt med sina egna namn, medan flera av de församlingsmedlemmar eller andra ”vanliga muslimer” som intervjuas i boken getts pseudonymer. Alla citat är korrekt återgivna, men ibland har jag ändrat ordföljd för att få texten att flyta bättre. Islamiska termer är transkriberade utan diakritiska tecken eller andra specialtecken. Om inget annat angetts är alla citat ur Koranen tagna ur Mohammed Knut Bernströms översättning från 1998. Det är min förhoppning att boken ska fungera som en översikt för den som vill bekanta sig med islam och muslimer i svensk historia, men också att den ska fungera introducerande för den som vill få kunskap om hur islam kan praktiseras i dagens Sverige.

Simon Sorgenfrei
Södertörns högskola

Innehåll

Del 1 – Förhistoria

1. Islam i Sverige från Röde Orm till Arn De Gothia 9
2. Några ingångar till islam 17
3. Muslimer i Sverige – från Gustav Vasa till Gustav III:s tid 33

Del 2 – Etableringshistoria

4. De första muslimska församlingarna 57
5. Oordning och reda – riksförbunden tar form 105

Del 3 – Strömningar och friktioner

6. Islamism i Sverige 131
7. Salafism i Sverige 155
8. Sufism i Sverige 177
9. Islamofobi i Sverige 205

Del 4 – Samtidshistoria

10. Muslimskt församlingsliv i Sverige 223
11. Moskén i Sverige 233
12. Koranen på svenska 245
13. Muslimska högtider i Sverige 253
14. Muslimskt religiöst ledarskap i Sverige 269

Efterord 289
Om boken 295
Notförteckning 297
Källförteckning 317
Bildregister 344



Del 1
Förhistoria

1. Islam i Sverige från Röde Orm till Arn De Gothia

Till Särkland

I FRANS G. BENGTSSONS ROMAN *Röde Orm. Sjöfarare i västerled* från 1941 hamnar huvudpersonen Orm och hans resesällskap i tjänst hos härskaren Almansur (978–1002) i det muslimska Cordova-kalifatet i det som idag är Spanien och Portugal. Där blir de del av emirens armé och ombeds att omfamna islam. ”Lyssna nu noga, hedning,” säger Almansur till Orm, ”Allah är en, den Evige, den Upphöjde; och Muhammed är hans profet.”[1] Emiren står i begrepp att dra ut i krig mot de kristna i Santiago de Compostela och vill att hans soldater ska bekänna sig till islam. Till sina män säger Orm:

> Han säger att vi måste bekänna oss till hans gud. Han har endast en, och den heter Allah och han tycker illa om andra gudar. Min tro är att hans gud är stark i detta land, men våra gudar svaga så långt borta från hemlandet. Vi få bättre anseende genom att i denna sak göra som bruket är här, och det vore oklokt av oss att göra emot Almansurs vilja i detta.[2]

Orm och hans män väljer, i alla fall nominellt och tillfälligt, att bekänna sig till islam. Men, skriver Bengtsson, ”att tjäna Allah och vara Profeten till lags tedde sig stundom besvärligt för dem. När de under krigstiden funno vin och fläsk hos de kristna, var det dem förbjudet att njuta av dessa ting…”[3]

Röde Orm är naturligtvis fantasi och fiktion, men att handelsmän och krigare från det som idag är Sverige hade omfattande kontakter med muslimska kulturer under vikingatiden har vi belägg för. Otaliga silverskatter från 700-talets slut till 1100-talets början har hittats runt om i landet, och de som daterats från 900-talet och framåt består huvudsakligen av arabiska mynt



FOTO: NORDISKA MUSEET

Allah-ringen. Det kanske kändaste föremål, utöver de otaliga silverskatterna, som visar på förbindelser mellan vikingar och muslimer är en ring med en glaspärla i vilken man kan uttyda vad som skulle kunna vara ordet Allah, eller kanske bi Allah (till/för Allah) eller il-Allah (utom Gud). Samtida analyser av ringen visar att denna fortfarande har slipmärken kvar och närmast obefintligt slitage vilket får forskare att tro att ringen haft få eller inga mellanhänder innan den kom till Birka. Kanske har kvinnan som begravs med ringen fått den direkt i någon muslimsk kultur – kanske kan hon ha varit från en muslimsk kultur? Det finns mycket forskning kvar att göra vad rör kulturella kontakter mellan våra förfäder och muslimska kulturer under vikingatiden.

med muslimsk prägling. Den hittills största silverskatten i Norden, den så kallade Spillingeskatten, påträffades i Othems socken på Gotland under sommaren 1999 och utgörs av mer än 13 000 mynt och fler än 600 armringar daterade till strax efter år 870.[4] De flesta av mynten var arabiska dirhems. Bland de fynd som gjorts i utgrävningarna av vikingastaden Birka, på Björkö utanför Stockholm, märker vi agater från Indien, karneoler från Jemen, kristaller och pärlor från Bysans och Västturkestan och inte minst en mängd smycken och mynt från kalifaten i dagens Irak-Iran och Spanien-Portugal.[5]

Att föremål med härkomst i, eller koppling till, muslimska kulturer har tagits till Gotland, Birka och andra platser i dagens Sverige under vikingatid bevisar inte att det funnits direkta kontakter mellan vikingar och muslimer under denna tid. Fynden kan mycket väl ha rövats eller handlats av mellanhänder, i Ryssland eller på kontinenten. Men det finns andra fynd som pekar på direkta kontakter mellan vikingar och muslimska kulturer. Några finner vi i inskrifter på en rad runstenar runt om i Sverige, som exempelvis Gripsholmsstenen i Mariefred där runraden lyder:

> Tola lät resa denna sten efter sin son Harald, Ingvars broder.
> De foro manligen fjärran efter guld och österut gåvo örnen föda.
> De dogo söderut i Särkland.[6]



FOTO: SIMON SORGENFREI

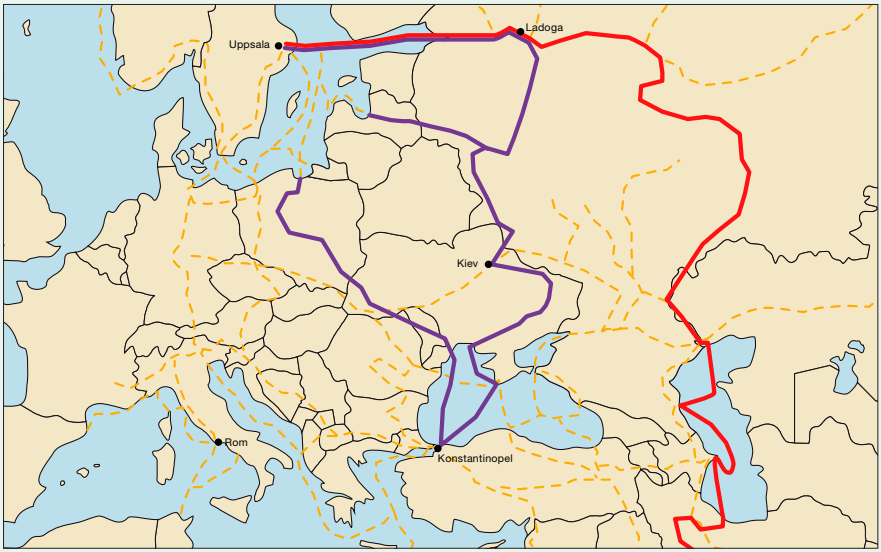
Gripsholmsstenen, som står utanför Gripsholms slott i Mariefred, är den mest kända av de så kallade Ingvarsstenarna som berättar om Ingvar Vittfarnes vikingatåg. Fler än 30 skepp ska ha avseglat från Mälardalen, men endast ett återvände hem efter fem års resa. De flesta ska ha dött av sjukdomar i Goergien, bland dem Ingvar själv endast 25 år gammal.

Ingen annan enskild händelse under vikingatid har så många runstenar resta över sig som Ingvarståget – det rör sig om mellan 25 och 30 stenar – vilket antyder hur många mäktiga män som själva blev örnmat under resan till Särkland.

Särkland betecknade de muslimska kulturerna i dagens Turkiet, Iberiska halvön och Mellanöstern, och Harald som gav örnen föda – alltså dödade fiender – tros ha deltagit i det så kallade Ingvarståget. Detta fick sitt namn efter Ingvar den Vittfarne (ca 1013–1041) som ledde 3 000 vikingar genom Volga, förbi Konstantinopel, in i dagens Georgien och Azerbajdzjan och vidare ut i Kaspiska havet mellan åren 1036–1041. Endast ett skepp ska ha återvänt hem till vad vi idag kallar Sverige, och genom dess manskap har berättelsen om Ingvarståget levt vidare.[7] Dessa berättelser bör naturligtvis läsas källkritiskt och pekar mer på *att* kontakter mellan vikingar och muslimska kulturer – exempelvis i Azerbajdzjan – ägt rum, än de berättar om *hur* sådana kontakter tog sig uttryck.

Muslimska vittnesmål

BAGDAD OCH CORDOVA VAR ALLTSÅ KÄNDA i Skandinavien under vikingatid och förbindelserna mellan vad vi idag kallar Sverige och det arabiska kalifatet var livaktiga fram till mitten av 900-talet. Nordmännen var likaså kända i kalifatet där de gick under benämningen *rus*, kring vilken det finns flera teorier. Vissa menar att det ska stamma ur ett ord för ”rodd” eller ”rod-



Några av de vikingatida rutter som användes för handel med kalifaten.

darlag" andra att det är samma ord som vi finner i förleden till Roslagen eller rospiggar. Enligt en teori kommer det ur fornfinskans *rothr* – "rövarband" – vilket lever kvar i dagens finska beteckning på svenskar som *ruotsi*, enligt en annan att det stammar ur grekiskans *rhos*, "rödblond." Det finns fler teorier och etymologier, men de flesta pekar mot att det är skandinaver, eller kanske till och med specifikt personer från det område vi idag kallar Sverige, som åsyftas med beteckningen.[8]

Krönikören Ibn Khurdadbeh (ca. 820–912) berättar redan på 840-talet hur rus tog sig hela vägen till Bagdad, med kamel, från hamnarna vid Kaspiska havet. De utgav sig då för att vara kristna eftersom kristna stod högre i kurs än polyteistiska hedningar.[9] Generellt berättar källor från de högt utvecklade arabiska civilisationerna mer än våra kärva runrader och arkeologiska fynd om möten mellan vikingar och muslimer. I dessa krönikor nämns också konvertiteter till islam och att några av dessa, liksom Orm och hans mannar, hade svårt med muslimska dietregler. Den persiske 1500-talsgeografen Amin Razi vet exempelvis att berätta att vikingarna var så förtjusta i griskött att även "de som konverterat till islam åt fläsk".[10] Andra källor berättar om vikingar

som anföll såväl muslimska som kristna stater på den Iberiska halvön, men också om vikingar som blev bofasta i sydöstra Sevilla, konverterade till islam och försåg Cordova med ost (!).[11] Krönikören al-Masudi (896–956) berättar i mitten av 900-talet om livet i khazarernas kosmopolitiska huvudstad Atil i sydvästra hörnet av Kaspiska havet. Där levde judar, muslimer, kristna och hedniska rus tillsammans enligt egna religiösa och juridiska system.[12] Mindre harmoniska möten kan vi läsa om i filosofen Ibn Miskawayhs (932–1032) *Boken om folkens erfarenheter*. Där berättas hur vikingar belägrar och intar staden Berda'a, söder om Baku i dagens Azerbajdzjan år 943, dödar tusentals invånare och tar med sig resten som slavar.[13] Vad som sedan hände med dessa – och andra slavar tagna i muslimska kulturer – vet vi inget om. De flesta har sannolikt sålts eller avlidit längs vägen, men kanske några hamnade i vad som idag är Sverige?[14]

Det finns också några intressanta beskrivningar av vikingar och skandinaviska förhållanden av resenärer från muslimska kulturer som tagit sig upp till Ryssland och Skandinavien. Ett exempel är den judiske köpmannen från Cordova, Abraham ben Jacob al-Tartushi (1059–1127) som på 960-talet reste i Europa och bland annat besökte Hedeby på Jylland i Danmark. Även poeten Yahya ibn Hakam al-Bakri (772–866), känd som al-Ghazal, besökte Danmark och Irland. Men mest känd är sannolikt skildringen av den andalusiske resenären Ahmad ibn Fadlans (877–960) möte med rus någonstans i Volgabäckenet för cirka 1100 år sedan. En berömd skildring är den av vikingarnas morgontoalett:

> De är Allahs smutsigaste varelser: de tvättar sig inte efter baj eller kiss, inte heller efter samlag, och tvättar inte händerna efter maten. De är som vilsegångna åsnor.
>
> De kommer från sitt land och förankrar skeppen vid Atils stränder. Det är en stor flod. Vid stranden bygger de stora trähus. I ett hus bor det tio eller tjugo personer, ibland något mer eller mindre, var och en har en säng att sitta på. De har med sig sköna slavinnor, avsedda för handlarna. Den ene har umgänge med sin slavinna medan kamraten tittar på. Ofta beter sig en hel mängd av dem på det sättet, i varandras närvaro. Kommer det en köpman in för att köpa en slavinna av en av dem och finner honom i samlag med henne, så fortsätter denne tills han tillfredsställt sitt behov.



Målningen *Handel i öst-slaviskt läger* (1909) av den ryske konstnären Sergei Ivanov (1864-1910).

> Varje dag tvättar de ansikte och huvud i det smutsigaste och snuskigast tänkbara vatten. Det går till så, att varje morgon kommer en slavinna med ett handfat vatten. Hon räcker det åt sin herre, och han tvättar händerna, ansiktet och håret och reder ut det med en kam i handfatet. Sedan snyter han sig och spottar i vattnet ja, det finns inget snusk som han inte gör i samma vatten. När han har gjort ifrån sig sitt, bär slavinnan handfatet vidare till nästa och han gör detsamma som kamraten. Och så bär hon det vidare från den ene till den andre tills det gjort sin rund till alla i huset. Och var och en snyter sig och spottar i handfatet och tvättar däri ansikte och hår.[15]

Ahmad ibn Fadlan har också givit en detaljerad beskrivning av en hövdingabegravning som tillsammans med ovanstående finns att läsa i Stig Wikanders *Araber, vikingar, väringar* från 1978. En av de mest kittlande uppgifterna i Fadlans krönika är hur han möter 5 000 *al-baringar* – vilket tolkats som väringar, vikingasoldater – som konverterat till islam. Dessa har byggt en moské av trä där de förättar sin gudstjänst.[16] Liksom med andra reseskildringar och äventyrsberättelser bör Fadlans krönika läsas källkritiskt. Genom att framställa ruserna som barbarer, framstår hans egen kultur samtidigt som mer

civiliserad och han själv och hans resa dessutom som mer spännande, och genom berättelser om hur han omvänder hedningarna till islam framstår han dessutom som en from missionär som reser i islams, snarare än i sitt eget intresse. Källkritiskt läst utgör hur som helst Fadlans och andras krönikor spännande vittnesmål om kulturmöten mellan muslimer och vikingar för mer än 1000 år sedan.

Sammantaget talar dessa uppgifter för att vikingar hade goda kunskaper såväl om muslimska kulturer som den muslimska religionen. Det behövde de för att kunna resa och handla. Källorna nämner också ett mindre antal vikingar som konverterat till islam. Om de gjort så av religiös övertygelse eller av pragmatiska skäl kan vi inte veta. Vi vet heller inte om det fanns personer som identifierade sig som muslimer i det vi idag kallar Sverige under vikingatid, men detta är ett fält där det pågår spännande forskning, delvis med nya metoder.[17]

Till Jorsala

VIKINGATIDEN KAN SÄGAS HA TAGIT SLUT i och med slaget vid Hastings 1066 och efter 1100-talet var kontakterna mellan våra trakter och muslimska kulturer mer sparsamma. Men det innebär inte att resorna österut helt upphörde, och åter igen har vi bland annat runstenar som berättar om dessa. Men snarare än om vikingar som matat örnarna i Särkland berättar dessa senare stenar om så kallade Jorsalafarare – pilgrimer till Jerusalem. I och med kristendomens förhöjda status blev titeln ”jorsalafari” lika hedrande, skriver arkeologen Ture Arne i *Svenskarna och Österlandet*, ”som titeln Hadji för en musulmansk pilgrim som besökt Mecka”.[18] Bland de mest kända jerusalemfararna var biskop Kol från Linköping som begav sig till Palestina för att i den heliga staden få förlåtelse för sina synder. Han dog i Jerusalem 1195 eller 1196.[19]

Men medeltiden var också de många korstågens tid, och alla som läst Jan Guillou känner till den svenska korsriddaren Arn Magnusson de Gothia som reser från Varnhem i Skara för att delta i korstågen. Arn är dock en lika fiktiv person som Röde Orm och vi har inga belägg för att det ska ha funnits svenskar i korstågen till det Heliga landet.[20] De svenska korsriddare vi känner till deltog istället i korståg till Baltikum på 1200-talet.[21] Det närmaste vi tycks komma Arn är kanske den norske kungen Sigurd Jorsalafar (1090–1130) –

från dagens Kungälv i Bohuslän – som gjorde vad som kan beskrivas både som en pilgrimsfärd och ett korståg 1108–1111. Han tog sig hem helskinnad och ska dessutom ha fört med sig en flisa från Kristi kors, som sedan ska ha rövats bort av venderna 1135.[22] I Gustaf Frödings (1860–1911) dikt om den hemkomne Sigurd har hjältekonungen svårt att finna sig i ett vintrigt Bohuslän och längtar istället tillbaka till äventyren i det Heliga landet:

> Och yret piskar och stormen snor.
> Kung Sigurd sitter i tempelkor
> och stirrar tungsint och folket tror,
> att Sigurd lyssnar på psalmer.
> ”Vår store hövding, vår gode kung,
> hans hår har grånat, hans själ är tung!”
> – Kung Sigurd drömmer, att han är ung,
> kung Sigurd drömmer om palmer!
> […]
> Och snöstorm viner om tempelknut,
> och aftonsången är sjungen slut.
> ”Följ med, o kung, förrän snön fyllt ut
> de sista stigade spåren!”
> Han svarar icke, hans tanke flyr
> från frost och vinter och storm och yr
> – som segerherre kung Sigurd styr
> med gyllne stam i Bosporen.[23]

Att enstaka andra personer från det vi idag kallar Sverige kan ha anslutit sig till något av korstågen är inte omöjligt, men har mig veterligen inte belagts. Under medeltiden tycks kontakter mellan svenskar och muslimer alltså närmast upphört, för att återupptas igen under Gustav Vasas regeringstid. Men då är det inte med araber man har kontakt, utan snarare med tatarer och turkar. Som vi ska se är detta relationer som sedan sträcker sig över hela stormaktstiden och in i vår egen tid. Från 1500-talet och framåt känner vi också till en rad muslimer som vistas i Sverige, liksom svenskar som konverterar till islam. Men innan vi dyker in i Gustav Vasas Sverige ska några mer principiella och teoretiska ingångar i materialet presenteras.

2. Några ingångar till islam

ATT FÖREMÅL SOM HAR SITT URSPRUNG i muslimska kulturer hittats vid arkeologiska utgrävningar i Sverige, betyder det verkligen att islam har en 1300-årig historia i Sverige? Nej, det gör det väl egentligen inte. Vi vet ju faktiskt inte om islam, som religion, praktiserades här på den tiden. Om någon enstaka muslimsk slav hamnat här eller om någon konvertit letat sig tillbaka till Birka så utgör de sannolikt undantagsfall. Dessutom fanns ju i egentlig mening inte Sverige vid den här tiden. Hur Sverige ska förstås och definieras lämnas därhän, men innan vi går vidare behöver några ord sägas om hur islam kan förstås.

Vad är islam? De flesta skulle nog svara ungefär, ”en religion” eller ”muslimers religion”. Det är naturligtvis korrekt. Men religion är inget självförklarande begrepp och precis som islam kan betyda olika saker för olika personer – muslimer eller icke-muslimer – finns ingen konsensus kring hur begreppet religion ska förstås. Ofta förknippas religion med tro, i betydelsen tron på att det finns någon form av högre makt, en Gud, som på något sätt övervakar, eller till och med styr, världens skeenden. Religion förknippas också med etiska föreställningar som kan följa med en sådan tro, varför religion bidrar till att skapa och befästa kulturmönster. Det medför att religion – hur begreppet än definieras – får betydelse för hur människor lever, vilka vi gifter oss med, hur vi klär oss, när vi är lediga och vad vi äter för mat. Men potentiellt också för hur vi målar krukor, präglar mynt och utformar smycken. För de flesta människor genom historien har dessa senare aspekter – religion som kulturmönster, som ett etiskt normsystem att förhålla sig till – sannolikt haft större betydelse än teologiska frågor om vad Gud är, om änglar finns eller om människan har en fri vilja eller inte. Grovt skulle man därför kunna säga att islam kan användas som samlingsbegrepp för religiösa föreställningar muslimer har, liksom för riter, högtider och etiska normer kopplade till sådana föreställningar.

Men vi kan också se att islam används i överförd bemärkelse på muslimers kulturproduktion och ibland som namn på en hel kulturkrets som tar sin början i 600-talets Mecka och sedan sträcker sig över stora geografiska områden och in i vår egen tid. När man talar om islam som en kulturkrets på det sättet kan vi kanske jämföra med hur man ibland talar om Europa, inte bara som en geografisk plats, utan också som idé och ideal, som en gemenskap där man i alla fall idealiskt sett har vissa symboler gemensamma även om de i tolkning och praktik tar sig mycket olika uttryck eller till och med är grund för krig och konflikt.[1] Hur Europa då ska definieras är inte heller självklart. Den brittiske historikern Alan J. P. Taylor menade att europeisk historia är allt som ägt rum i eller kan härledas till det geografiska område vi kallar Europa. Men, fortsätter Taylor, ”eftersom jag är osäker på vad detta område exakt skulle vara, är jag tämligen vilsen även om resten.”[2] Den ”muslimska världen” är minst lika svår att avgränsa geografiskt eller ideologiskt. Är det platser där muslimer regerar, där muslimer utgör majoritet, eller där muslimer lever och verkar även om de är i minoritet? Oavsett dessa utmaningar är det vanligt att man exempelvis i kulturhistoriska studier talar om de kulturer där islam är dominerande religion som ”den muslimska världen” och föremål därifrån – vare sig de har religiös koppling eller inte – beskrivs som muslimsk keramik, konst eller textil.[3] Utifrån en sådan historie- och kultursyn kan vi kanske, som i föregående kapitel, tala om islam i Sverige under vikingatid.

Islams historia i kortformat

DEN HÄR BOKEN SKA ÖVERSIKTLIGT behandla islam och muslimer i Sverige i historia och samtid och det finns här inte utrymme att på något utförligt sätt redogöra för islams generella historia. Det finns flera bra introduktioner till islam på svenska, som Jan Hjärpes *Islam: lära och livsmönster* (1979), Christer Hedins *Islams historia* (2010) eller antologin *Islam – en religionsvetenskaplig introduktion* (2015) redigerad av Susanne Olsson och Simon Sorgenfrei. Nedan vill jag dock ge en ytterst skissartad redogörelse för några utvecklingslinjer i islams historia, som underlättar förståelsen även av hur islam som religion har etablerat sig och organiserats i Sverige.

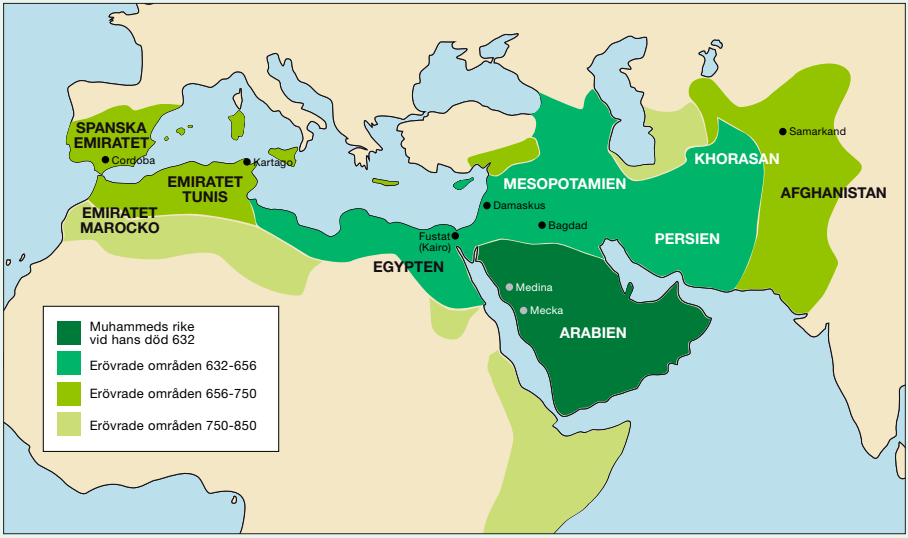
Muslimer är överens om att deras religion går tillbaka på den uppenbarelse profeten Muhammed (570–632) ska ha fått från Gud mellan 610 och 632,

och som senare samlades i Koranen. Koranen liksom berättelser om vad Muhammed gjort och sagt *(hadith)* utgör de källtexter som muslimska teologer oavsett inriktning förhåller sig till i sin uttolkning av islam. När Muhammed dog år 632 uppstod meningsskiljaktigheter om vem som skulle leda dem som erkänt honom som andligt eller världsligt överhuvud. Muhammeds vän och följeslagare Abu Bakr (573–634) utsågs till ställföreträdande ledare, eller *kalif*. Men alla ville inte se Abu Bakr som kalif, utan några menade att profetens kusin och svärson Ali (598–661) var den rättmätige ledaren. Dessa kallades därför *shiat Ali*, vilket betyder ungefär ”Alis parti”. Meningsskiljaktigheterna kring ledarskapet efter Muhammeds död kan sägas vara fröet till den splittring som sedan, över lång tid, skulle utvecklas till de två större grenarna av islam – majoritetsinriktningen sunniislam, och minoritetsinriktningen shiaislam.

Abu Bakr kom sedan att följas av Umar (579–644), Uthman (577–656) och slutligen ovan nämnde Ali som ledare och härskare över de allt större områden i Mellanöstern och Nordafrika som erövrades. I och med att Ali utsågs till efterträdare uppstod en konflikt när en Mecka-ädling, nu Damaskus starke man, Muawiya (602–680), gjorde anspråk på kalif-titeln. Han blev ledare för den första sunnimuslimska dynastin, eller *kalifatet*, umayyaderna (661–750), som sedan följdes av en andra dynasti, abbasiderna, som regerade från Bagdad fram till 1258.

Allt eftersom tiden då Muhammed själv ledde muslimerna och kunde förklara sina uppenbarelser och lösa konflikter blev allt mer avlägsen, och allt eftersom muslimer etablerade sig i äldre kulturområden där andra religioners företrädare kunde ifrågasätta den nya religionen, väcktes fler frågor om vad denna uppenbarelse egentligen innebar. Vad ville Gud med människorna? Vad var islam? Hur skulle man leva för att vara en god muslim? Dessa frågor drev fram en febril aktivitet. Berättelser om vad Muhammed gjort och sagt samlades i så kallade hadith-samlingar *(sunna)* och biografiska skildringar *(sira)* om hans liv producerades. Filosofiska skolriktningar utvecklades influerade främst av grekisk och hellenistisk filosofi, teologiska skolbildningar tog form och inte minst utvecklades muslimsk rättslära *(fiqh)* och de så kallade muslimska lagtraditionerna *(madhhab)* tog form. Inom sunnitisk islam har fyra sådana lagtraditioner kommit att dominera – shafi, maliki, hanafi, hanbali – medan den jafaritiska traditionen dominerat shiitisk islam. Sam-

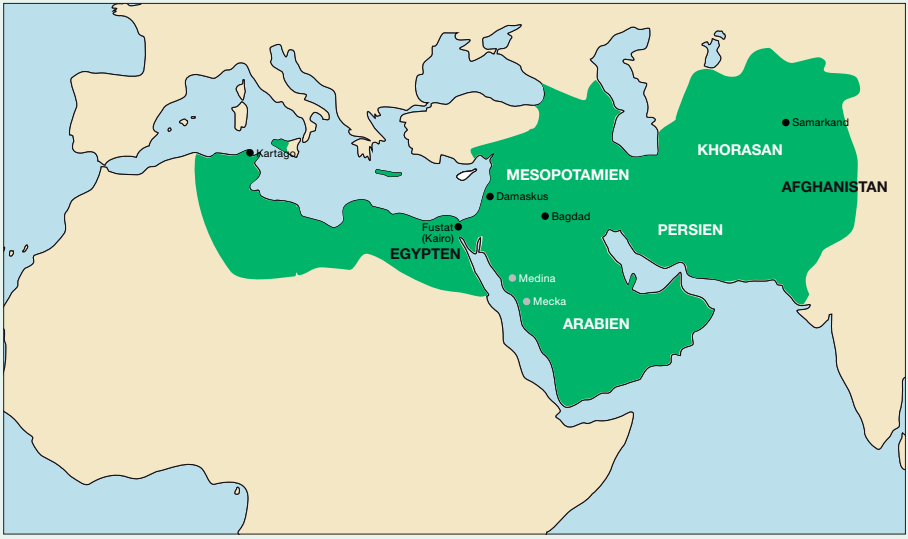
Kartor över de muslimsk-arabiska rikenas expansion år 632 - 1000



Territoriell expansion 632-850.



Umayyadiska kalifatet omkring år 750.



Abbasidiska kalifatet omkring år 850.



Cordobakalifatet omkring år 1000.

De fyra så kallade rättledda kaliferna inom sunnitisk islam

Abu Bakr 632-634
Umar 634-644
Uthman 644-656
Ali 656-661

De tolv imamerna, enligt tolvshia:

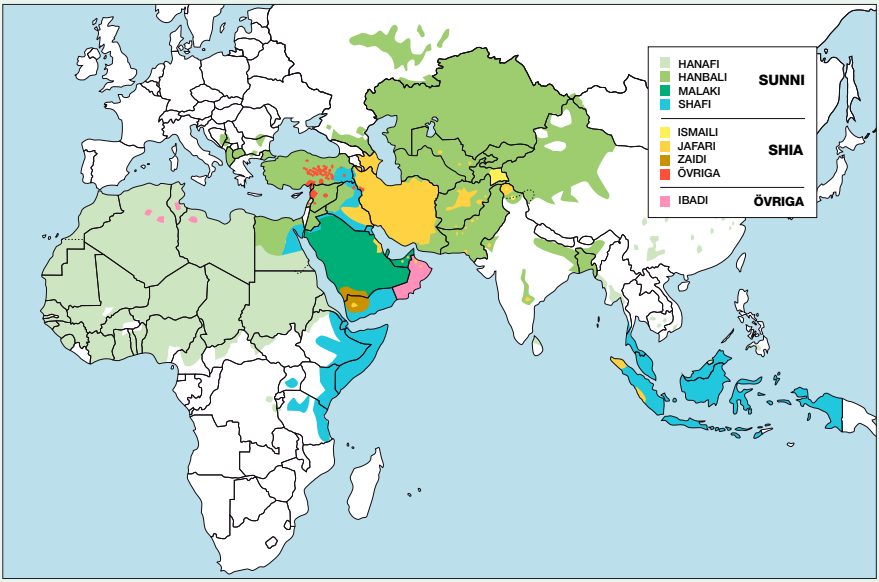
1. 'Ali ibn Abu Talib (598-661)
2. Hasan ('Alis son) (624-669)
3. Husayn ('Alis andre son) (626-680)
4. Zayn al-Abidin (Husayns son), (658-713)
5. Muhamad al-Baqir (Zayns son) (676-735)
6. Ja'far as-Sadiq (Muhamads son) (702-765)
7. Musa al-Kazim (Jafars son) (745-799)
8. Ali ar-Rida (Musas son) (765-818)
9. Muhamad at-Taqi al-Jawad ('Alis son) (811-835)
10. 'Ali al-Hadi (Muhamads son) (827-868)
11. Hasan al-Askari ('Alis son) (844-873)
12. Muhamad al-Mahdi (Hasans son) (868-?)

tidigt med lagtraditionerna utvecklades också lärdomstraditioner och skolbildningar *(tariqa)* med ett starkt fokus på andliga läror inom det som ofta kallas sufism. Alla dessa traditioner kan sägas ta sin början under 700-talet, och har sedan dess spelat roll för hur muslimer orienterat sig genom livet.

Vissa muslimer har investerat mycket i att följa sådana traditioner i sin religionsutövning liksom i sitt vardagsliv, medan andra inte varit mer engagerade än vad omgivningen krävt. Dock har de lärda ofta uttalat ambitionen att islam ska vara en lära eller ett system som ska gälla i alla livets detaljer, och försökt uttyda föreskrifter för hur man ska agera både i sin relation till Gud som till sina medmänniskor. Liksom inom andra religiösa traditioner har dessa auktoriteter haft skiftande framgång i försöken att få folk att åtlyda dem och ofta också konkurrerat med varandra om vilken tolkning av islam som är den mest autentiska eller korrekta.

Under senare delen av 1100-talet och 1200-talet lade mongoler, ursprungligen ledda av Djingis Khan (1162–1227), under sig stora delar av Asien. 1258 intog Djingis Khans sonson Hülagü Khan (1217–1265) det abbasidiska kalifatets huvudstad Bagdad, och gjorde slut på kalifsuccessionen, som gick tillbaka till profeten Muhammed. Denna katastrof kastar en lång skugga över islams senare historia. Efter det abbasidiska kalifatets fall uppstår tre stora dynastier vilka får stor betydelse under senmedeltiden och in i modern tid, det sunnimuslimska osmanska riket (1300–1923), den sunnimuslimska Mogul-dynastin i Indien (1526–1857) och det shiitiska safavid-riket i dagens Iran-Irak (1501–1736). Inom dessa praktiserades mycket olika former av islam, både inom de enskilda dynastierna över tid och mellan dem. Det är inte minst i konkurrensen och konflikten mellan osmaner och safavider som den klyfta vi idag kan se mellan shia- och sunniislam tydliggörs.

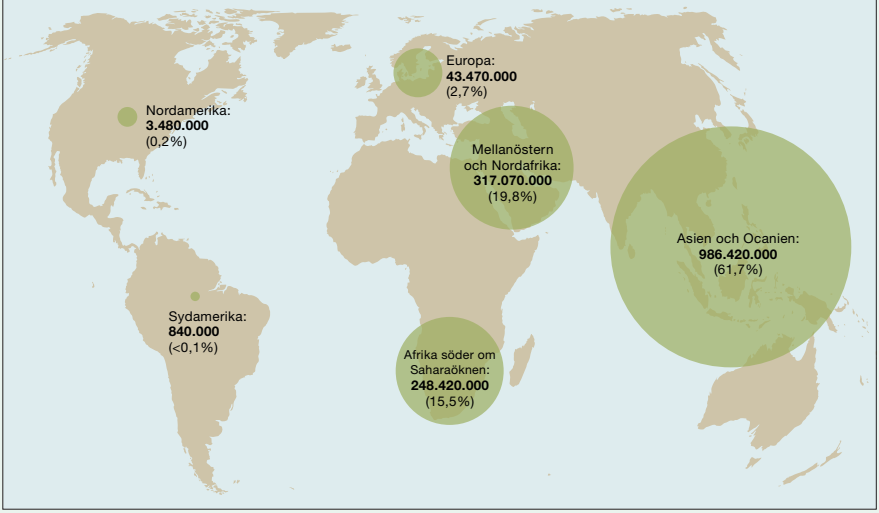
Dessa riken faller alla samman i en kombination av eget vanstyre och som en effekt av de västerländska kolonialmakternas splittrande politik. I reaktionerna och kampen mot kolonialmakterna under 1800- och 1900-talen uppstår tongivande reformistiska rörelser i bland annat Egypten och Indien. I en kombination av självkritik och opposition mot kolonialmakterna växte en reformistisk rörelse fram där man vill göra upp med den långa islamiska traditionen av lagskolor och teologiska traditioner, och återgå till källorna – Koranen och hadith-samlingarna – för att nytolka *(ijtihad)* islam för att bättre anpassa religionen till då rådande omständigheter och den nya tidens



Ungefärlig karta över de islamiska lagskolornas utbredning.

Världens muslimska befolkning

2010 beräknades att omkring 1,6 miljarder människor i världen skulle kunna kategoriseras som muslimer.



Källa: Pew Research Institute (2017).



Ungefärlig utbredning under 1500-talet av de tre stora muslimska imperierna.

utmaningar.[4] Dessa rörelser och tankeströmningar har fått svåröverskådlig betydelse för olika muslimska tolkningstraditioner och attityder i vår egen tid – från islamism och salafism, till muslimsk feminism och queer-teologi.[5]

Idag är islam världens – och Sveriges – näst största religion och det finns en stor mängd tolkningstraditioner som trots sina olikheter alla samlas under paraplybeteckningen islam. Islamologen Jan Hjärpe har i en ofta citerad text liknat islam vid en korg fylld av texter och texttolkningar, etik- och moralföreställningar, riter, högtider och ceremonier et cetera. Korgen fylls på med nytt material varje gång en ny tolkning sker eller en ny tradition utkristalliseras, och ur denna korg väljer individer, grupper eller statliga aktörer komponenter som passar specifika situationer i skapandet av ”sin” islam. Vissa beståndsdelar är brännande aktuella och ligger överst och synliga för alla, medan andra kanske glöms bort och hamnar långt ner i korgen, eller till och med trillar ur. Det innebär att varje uttolkning eller utformning av islam är ett resultat inte bara av innehållet i korgen, utan även – och kanske viktigare – om de psykologiska, politiska, sociala, ekonomiska eller andra omständigheter som kringgärdar den situation i vilken urvalet sker.[6]

Hur kan Islamiska traditioner kategoriseras?

ISLAMS HISTORIA – vare sig vi förstår islam som en religion eller en kultursfär – är alltså brokig och svårnavigerad. Finns det då något sätt att bena upp detta myller av grupper och rörelser och traditioner? På ett idealiskt plan kan muslimer prata om den muslimska gemenskapen, *umma*, på ett sätt liknande hur kristna – trots de splittringar som finns mellan olika kristna grupper – kan tala om den kristna gemenskapen. Men ovanstående skissartade historieöversikt visar hur det finns en rad skiljelinjer mellan olika muslimska grupper. För att bringa ordning i denna brokiga historia finns olika sätt att ”dela upp islam”. Det vanligaste – och mest grovkorniga – sättet är att skilja mellan sunni- och shiamuslimer. Utöver dessa finns mindre inriktningar, som exempelvis ahmadiyyamuslimer eller afroamerikansk islam. Men inte heller sunni- och shiatraditionerna är enhetliga, utan kan i sin tur delas upp utifrån exempelvis de olika lagskolor som presenterades ovan.

Ett annat sätt att dela upp islam, som man ibland möter i muslimsk litteratur, är mellan olika föreställda dimensioner, eller betoningar av religionen. Ofta gör man detta utifrån en hadith som ibland kallas Gabrielshadithen. I svensk översättning lyder början av denna:

> Ur: *”Gabrielshadithen”*
> *‘Umar ibn al-Khattab sade:*
> En dag när vi satt tillsammans med profeten Muhammed kom en man fram till oss. Hans kläder var skinande vita och hans hår var svartare än svart. Han såg inte ut att ha varit på resa men ingen av oss kände igen honom. Han gick fram till profeten och satte sig. Hans knä vilade mot profetens knä och händerna vilade på höfterna. Han sade: O, Muhammed, berätta för mig om *islam*. Profeten svarade: Islam är att vittna om att det inte finns någon gud utom Gud och att Muhammed är Guds budbärare, att utföra bönen, betala *zakat [den religösa skatten]*, fasta i Ramadan och förrätta pilgrimsfärden till Huset [Ka‘ba i Mekka] om man har möjlighet. Mannen sade: Du har sagt sanningen. Vi blev förvånade över att han först frågade och sedan sade att svaret var rätt. Han sade: Så, berätta nu för mig om iman. Profeten svarade: Det är att tro på Gud, Hans änglar, Hans böcker, Hans budbärare och Domens dag, på att allt ingår i Guds plan [Guds beslut, eller ödet], ont som gott. Mannen sade: Du har sagt sanningen. Berätta nu för mig om *ihsan*. Profeten svarade: Det är att dyrka Gud som om Han var synlig;

> fast vi inte kan se Honom så ser Han sannerligen oss. Mannen sade: Berätta nu om Timmen [Domedagen]. Profeten svarade: Den som tillfrågats vet inte mer än den som frågar. Mannen sade: Berätta om dess tecken. Profeten svarade: Att slavinnan föder fram sin härskarinna och att de barfota, nakna och utblottade herdarna kommer att tävla om att konstruera de högsta byggnaderna. Så gick mannen sin väg och jag stannade kvar en stund. Profeten sade: O, ʻUmar, vet du vem mannen med frågorna var? Jag svarade: Gud och Hans profet vet bäst. Han sade: Det var [ängeln] Gabriel som kom till er för att lära er om er religion.[7]

I denna berättelse delar ängeln Gabriel upp religionen i tre dimensioner, *islam*, som rör de yttre ramarna för religionen och vad man bör göra för att vara praktiserande muslim, *iman*, som rör innehållet och vad man bör *tro* för att vara en rättrogen muslim, och slutligen *ihsan* som snarare kan ses om en etisk dimension och handlar om hur man idealiskt sett ska leva för att vara en god människa. Dessa kan då sägas motsvara rättslära, troslära och praktik – en praktik som fulländas om den i allt återknyter till islams juridiska och teologiska dimensioner.

För mer sekulariserade muslimer kan uppdelningen snarare vara mellan vardagslivet, och specifika tillfällen – som vid livsritsceremonier eller högtider – då ”islam” i form av traditioner och riter aktiveras.

Vem är muslim?

MÅNGA MUSLIMER MENAR att grundkravet för att vara muslim är att med intention ha uttalat den muslimska trosbekännelsen, *shahada*, som lyder: ”Ingen gud utom Gud, Muhammed är Guds sändebud”. Som vi kommer att se ligger detta nära hur många av de svenska muslimska riksförbunden valt att definiera vem som är muslim. De flesta av världens muslimer har helt enkelt fötts in i en muslimsk familj och följer därav i varierande grad muslimska kulturmönster i form av diet- eller umgängesetiska system. Andra menar att det krävs mer än så, att man också ska praktisera alla islams så kallade fem pelare: uttala trosbekännelsen (shahada), be de dagliga bönerna (salat), betala den religiösa skatten (zakat), fasta under månaden ramadan (sawm), samt om man har ekonomisk möjlighet en gång i livet vallfärda till Mecka (hajj) – alltså vad som framhålls i den första delen av den ovan citerade hadithen. Ytterligare andra – de som i dagligt tal brukar kallas fundamentalister – har

en ännu snävare tolkning och menar att det endast är de som följer religiösa påbud och förbud på ett speciellt sätt som är riktiga muslimer.

Den svenska religionshistorikern Åke Sander har i sin forskning pekat på hur man kan göra skillnad mellan vad han kallar etniska, kulturella, religiösa och politiska muslimer. Med *etniska* muslimer menas alla dem – oavsett om de är troende eller praktiserande – som är födda i en muslimsk majoritetskultur, eller har föräldrar födda i en sådan och som bär ett namn med koppling till muslimsk tradition. Kategorin säger alltså inget om personers kulturella eller religiösa kompetens, tro, deltagande i muslimska traditioner eller individuella attityder gentemot islam. En etnisk muslim kan alltså själv identifiera sig som muslim, vara ateist eller till och med identifiera sig med någon annan religion. Vi vet exempelvis att många som flyr från länder med muslimsk majoritetsbefolkning gör det eftersom de förföljs för att de inte är muslimer, som exempelvis aleviter från Turkiet, yezidier från Irak eller ateister från Iran. Dessa kan alltså ändå komma att klassas som muslimer, mot sin vilja, utifrån denna kategorisering. *Kulturella* muslimer är en något snävare kategori och får beteckna människor som socialiserats in i muslimsk kulturell och religiös tradition och alltså har en viss ”muslimsk kulturell kompetens”. Kulturella muslimer kan ha sinsemellan olika normsystem, olika attityder gentemot islam liksom olika intensitet i sin religiösa praktik. De vet hur man förutsätts be, eller hur man bör bete sig i en moské, kanske firar de större högtider utan att för den skull definiera sig som så särskilt troende eller praktiserande. Med *religiösa* muslimer menar Sander personer som aktivt definierar sig som muslimer och i alla fall försöker praktisera sin religion i någon utsträckning. *Politiska* muslimer, slutligen, får beteckna personer som identifierar sig som muslimer, som förstår islam som ett socio-politiskt fenomen och som vill att islam i någon tolkning ska ha en inverkan på hur samhällslivet är organiserat.[8]

Vem som är muslim beror alltså på hur ordet definieras, och vem som definierar det.

Hur många muslimer finns det i Sverige?

I RELATION TILL DEN KATEGORISERING Åke Sander diskuterar kan man då fråga sig, hur många muslimer finns det egentligen i Sverige? Det beror på utifrån vilken definition av ”muslim” vi ställer frågan. I Sverige registrerar vi inte trostillhörighet efter 1930 och därför blir alla siffror gissningar och upp-

skattningar. Forskaren Tobias Hübinette har gjort en uppskattning baserad på statistik över svenska medborgares ursprungsland eller deras föräldrars ursprungsland, och beräknar utifrån denna statistik att det skulle kunna finnas 1 022 850 muslimer i Sverige, motsvarande 10,2 % av befolkningen, den 31 december 2016.[9] Hübinette medger själv svagheter i metoden, och framhåller att det rör sig om en uppskattning. Den siffra han kommer fram till skulle i så fall inbegripa samtliga av Sanders kategorier ovan – alltså allt från etniska muslimer till politiska muslimer.

Den amerikanska tankesmedjan PEW Research Center har utifrån ett tvärsnitt av befolkningen, asylsökande medräknade, som fått frågan ”vilken är din religion, om någon?” uppskattat att det lever 810 000 personer, eller 8,1 % av befolkningen, som i någon utsträckning definierar sig som muslimer i Sverige 2016.[10] Då är även de senaste årens relativt stora mängder av migranter och asylsökande inräknade vilket gör att siffran kan behöva justeras nedåt.[11] Även denna siffra fångar samtliga av Sanders kategorier – från etniska till politiska muslimer, men sållar sannolikt bort personer som kan klassas som etniska muslimer men som inte identifierar sig som muslimer. Siffran säger emellertid inte mycket om *hur* dessa 800 000 personer menar sig vara muslimer, om eller i vilken utsträckning de praktiserar sin religion.

När det kommer till praktiserande, eller i alla fall organiserade, muslimer tillhandahåller Myndigheten för stöd till trossamfund (SST) statistik över medlemmar i av myndigheten registrerade muslimska trossamfund. SST uppger att 154 140 individer i Sverige var medlemmar i någon av de muslimska församlingar som erhåller statligt stöd 2015.[12] Den siffran är istället sannolikt för låg då många deltar i de registrerade församlingarnas aktiviteter utan att lösa medlemskap och dessutom finns en lång rad muslimska församlingar som inte fångas upp i SST:s statistik, som står utan statligt stöd. Denna siffra skulle då täcka vad Åke Sander definierar som religiösa och politiska muslimer.

Dessa högst osäkra uppskattningar ger alltså vid handen att det finns mellan 154 140 och 1 022 850 muslimer i Sverige, beroende på hur (och vem) som räknar. Sådana frågor kan tyckas oväsentliga, men kan ha ett rent demografiskt intresse och dessutom spela inrikes- och socialpolitisk roll.

Det stora glappet mellan den högsta och lägsta siffran antyder ändå att en majoritet av Sveriges muslimer inte är medlemmar i någon församling. Enligt

vissa tolkningar kan detta tyda på att muslimer i Sverige inte är mer religiösa än svenskar i allmänhet.[13] En annan tolkning gör gällande att det låga antalet individer registrerade i muslimska samfund kan bero på att många muslimer kommit till Sverige på flykt undan diktatoriska regimer och därför upplever ett motstånd mot att registrera medlemskap i en religiös förening.[14] Å andra sidan argumenterar islamologen Jonas Otterbeck för att även muslimer som inte är engagerade i samfund och föreningar ändå registrerar sig som mer religiösa än skandinaver i allmänhet.[15] Det är dock svårt att veta vad de lägger i betydelsen ”religiös” i sådana undersökningar, och för många kan ”muslim” sannolikt vara en identifikation som inte nödvändigtvis inbegriper vare sig religiös tro eller praktik, utan snarare liknar en etnisk markör. Hur som helst är denna, den stora gruppen icke-organiserade och kanske sekulariserade muslimer i Sverige också den vi vet minst om vad gäller deras syn på religion.[16]

Vem talar för Sveriges muslimer?

OVANSTÅENDE GENOMGÅNG OCH GROVSORTERING visar att islam är en mångfasetterad tradition som kan ta sig många olika uttryck och att begrepp som islam eller muslim inte är självförklarande – de innebär olika saker för olika personer. Kanske kan man sträcka sig så långt som att det finns en samsyn bland troende och praktiserande muslimer om att Koranen är Guds ord eller i alla fall gudomligt inspirerad text och att Muhammed som Guds profet är ett dygdemönster att förhålla sig till. Likaså kan man vara överens om att de så kallade fem pelarna och sex trosartiklarna är ideal att förhålla sig till – även om man inte praktiserar eller tror på dem. Lämnar man dessa basala frågor och går ner på större detaljnivå märker man snart att samsynen upphör. Det innebär att det inte heller finns någon enskild person som kan ”tala för islam” – även om många både genom historien och idag gör sådana anspråk. Islam har ingen högsta ledare, som påven inom katolska kyrkan. Både sunni- och shiamuslimer är splittrade i en rad konkurrerande grenar och även inom dessa grenar saknas konsensus om hur den specifika traditionen ska representeras. Det innebär i förlängningen att frågor om ”vad islam säger” i den ena eller andra frågan blir fruktlösa ur ett deskriptivt perspektiv. Svar på sådana frågor blir av nödvändighet ideologiskt färgade. Dock kan det finns stor samstämmighet mellan många muslimer exempelvis i frågor

om Koranens gudomliga ursprung, att man inte bör äta fläskkött eller kring ideala genusrelationer, exempelvis.

I Sverige, liksom i de flesta sammanhang globalt, representeras muslimer generellt av religiösa företrädare. Så kommer det också att se ut i denna bok. Det är kanske inte så konstigt, men om vi tar den stora mångfald som nyss diskuterats i beaktande framgår att detta samtidigt är problematiskt. Muslimska religiösa företrädare, företräder i snäv mening inga andra än medlemmarna i den egna föreningen eller församlingen, och endast en minoritet av svenska medborgare med muslimsk etnisk bakgrund är alltså medlemmar i någon muslimsk organisation över huvud taget. Trots det får även etniska eller sekulära muslimer gång på gång se sig representerade av imamer eller andra ledare för trossamfund de inte tillhör.[17] Kanske skulle det kunna liknas vid att gruppen ”svenskar” skulle representeras ibland av en präst i Svenska kyrkan, ibland av en styrelseledamot från Baptistförbundet och ibland av en funktionär från Frälsningsarmén. Ytterst få skulle godta det.

Men även i den här boken är det alltså huvudsakligen religiösa funktionärer av olika art som blir framträdande. Detta för att bokens huvudsakliga syfte är att spegla islam som religion, och inte minst muslimska religiösa organisationer och deras verksamhet i Sverige. Men det är alltså bra att redan initialt vara medveten om att det finns flera muslimska organisationer vilka kan både konkurrera och samarbeta med varandra, och att de alla sammantagna inte samlar mer än en minoritet av alla människor i Sverige med muslimsk etnisk eller kulturell bakgrund.

Enligt en analys av representationer av islam och muslimer i svenska medier används begreppen islam/muslim främst som en gruppmarkör i rapportering om säkerhetsfrågor, terror och militära insatser. Vanligast, skriver religionssociologen Marta Axner, är att muslimer generellt framställs som förövare och endast i enstaka fall nämns muslimer explicit som offer för våld, eller som representanter för positiva eller konstruktiva handlingar. När mediebevakningen mer specifikt behandlar islam och muslimer i Sverige tenderar inslagen att behandla islamofobi eller hot mot muslimer. Oavsett detta är det vanligt att muslimer skildras i grupp och mer sällan individuellt samt att män oftare får representera gruppen muslimer än kvinnor. I de fall muslimska kvinnor ändå representeras tenderar bilden av islam och muslimer att vara mer positiv, men samtidigt framställs muslimska kvinnor som starka och

handlingskraftiga i kontrast mot andra (manliga) muslimer eller mot mediekonsumenternas förväntade bild av islam. Sammantaget finns få artiklar vilka inte på ett eller annat sätt förknippar islam och muslimer med problem och spänningar i samhället (även om de inte alltid framställs som förövare), menar Axner.[18] Samtidigt ska ett sådant resultat sättas i relation till att media generellt rapporterar just om problem och spänningar i samhället, och att det inte endast rör nyheter som inkluderar muslimer.

Att rapportering om islam och muslimer knyts till säkerhetsfrågor gäller inte bara för Sverige, utan liknande tendenser ser vi i en rad olika länder, inte minst i våra skandinaviska grannländer.[19] Men det är inte endast i media vi kan se en sådan utveckling, utan även i svensk politisk debatt. I avhandlingen *När islam blev svenskt* (2012) visar religionsvetaren Johan Cato hur samtalen om islam och muslimer i svensk riksdagsdebatt gick från att diskutera praktiska frågor under 1970 och 1980-talen, till att från 1990-talet och framåt allt oftare röra säkerhetsfrågor. Under den processen skedde också en tydlig diskursiv förskjutning. Under de tidigare decennierna talade man om etniska grupper – turkar, jugoslaver, irakier – medan man sedan 1990-talet och framåt homogeniserat dessa till att bli just ”muslimer” utan större skillnader sinsemellan.[20]

Med jämna mellanrum görs dock försök att skapa positiva ”motbilder”, men liksom i fallet med de handlingskraftiga kvinnor som tenderar att porträtteras som kontrast mot föreställningen om muslimska kvinnor som offer, riskerar sådana framställningar snarare att cementera stereotypa föreställningar. Men i takt med att de svenska muslimerna blivit fler har också representationen blivit med mångfacetterad. Fler muslimer är synliga i media som något annat än som representanter för islam – som programledare, idrottare, kockar eller tävlingsdeltagare. Tidskrifter producerade av muslimer med olika förhållanden till sin religion och kultur har kommit och gått,[22*] det finns poddar[23] och andra produktioner där personer som på ett eller annat sätt definierar sig som muslimer själva kommer till tals och själva sätter agendan. Det har också gjorts en rad satsningar inom svenska media som syftat till att nyansera bilden av islam och muslimer, som exempelvis serien *Jag är Muslim* som sändes i SVT hösten 2016. Enligt seriens webbsida var ambitionen just att låta ”många vitt skilda personer [berätta] om förhållandet till sin tro

* Not nr 21 är borttagen i denna reviderade upplaga.

och om hur det är att leva som muslim i Sverige”[24] och därigenom visa på en mångfald av sätt att vara muslim i Sverige.

Islam och muslimer upplevs fortfarande av många som någonting nytt och främmande i Sverige och det påverkar sannolikt både hur muslimer representeras och i vilken utsträckning olika muslimska individer och grupper har möjlighet att representera sig själva i mediala, sociala och politiska sammanhang. Men islam och muslimer i Sverige är inte en så ny företeelse som ofta görs gällande. Muslimer har funnits i Sverige under kortare eller längre perioder i alla fall sedan 1500-talet och en kontinuerlig muslimsk närvaro i Sverige tar sin början på 1800-talet. Det är till denna historia vi nu ska återvända.

3. Muslimer i Sverige – från Gustav Vasa till Gustav III:s tid

OM DET INLEDANDE KAPITLET behandlade mer otydliga kontakter mellan muslimska kulturer och människor från det område vi idag kallar Sverige, ska detta kapitel istället beröra muslimer i Sverige, svenska muslimer liksom den framväxande nationen Sveriges kontakter med muslimska länder. Sådana kontakter visar sig ha en överraskande kontinuitet genom vårt lands historia från vad som ofta ses som nationens grundande fram till idag.

Efter upproret mot danskarna kröntes Gustav Eriksson Vasa (1496–1560) till kung av Sverige den 6 juni 1523. Han ses ofta som grundaren av den självständiga nationen Sverige, vilket är en av anledningarna till att vår nationaldag infaller just den 6 juni. Gustav Vasa var också drivande i reformationen i Sverige. Genom att införa evangelisk-luthersk kristendom bröt han med påven, förstatligade kyrkan och kunde tillgodogöra sig dess rikedomar och inflytande över det folk han ville ena. Att bekänna sig till den evangeliska-lutherska läran blev ett krav för varje svensk medborgare och andra trosbekännare fick endast undantagsvis bosätta sig i landet.[1] Men samtidigt som den svenska enhetskyrkan började ta form med protestantisk kristendom som statsreligion inleddes diplomatiska kontakter med muslimska kulturer vilka skulle komma att bestå in i modern tid. De första muslimerna att närma sig Sverige kom från det tatariska Kazankhanatet. Tatarer är ett turkfolk som söker sina rötter tillbaka till mongolerna och Kazankhanatet var ett muslimskt rike med huvudstad i Kazan i dagens Tatarstan, grundat 1438. Under hela dess existens stod de i konflikt med Ryssland, som till slut underkuvade riket år 1552. En del av khanatets invånare fortsatte dock att motsätta sig det ryska styret och 1556 anlände ett sändebud som i källorna kallats Bissura till det svenska hovet för att be om svenskarnas hjälp mot den gemensamma fien-

den Ivan IV (1530–1584), ”den förskräcklige”. Den korrespondens som finns bevarad från tiden visar på en svår språkförbistring, men att Gustav Vasa liksom senare kungar undersökte möjligheter att ha tydligare kommunikation med tatarerna.[2]

De kontakter som etablerades under Gustav Vasas regeringstid ärvdes tillsammans med kungakronan. Under Johan III (1537–1592) upprättades diplomatiska kontakter med tatarer som skapat ett lydrike till osmanerna på Krimhalvön, det så kallade Krimkhanatet. Även dessa hotades under hela sin historia av Ryssland och under 1600- och 1700-talen försökte khanerna därför upprepade gånger finna en allierad i Sverige. Mellan 1637 och 1742 skickades inte mindre än 84 brev från khanen till Sverige,[3] samt en rad diplomatiska sändebud. Den första tatariska ambassaden besökte Stockholm 1579 och ska som gåva till kungen medfört två kameler och en valack.[4] Johan III avböjde emellertid en allians men önskade ”Keiseren öffer Krimske Tatterijett” framgång i kampen ”emotth begges wår fiende”. Han insåg emellertid att det fanns fördel med att behålla goda kontakter med tatarerna eftersom ”de kunde tiäna till att hålla Muscoviten om skränckerne”.[5]

Även Gustav II Adolf (1594–1632) uppvaktades vid upprepade tillfällen av tatariska sändebud.[6] Den 8 januari 1630 kom exempelvis en delegation ledd av en Kamber Aga som i gåva till kungen gav en vacker pilbåge med koger som idag finns utställd på Livrustkammaren i Stockholm. Sändebudet lovade dessutom 40 000 man i understöd om Sverige gick i krig mot Polen och Tyskland. Kungen sände också diplomaten Benjamin Baron till Krim och enligt den rapport han lämnade efter återkomsten till Sverige 1632 hade khanen friställt 30 000 man redo att hjälpa ”Gustav Adolf mot kejsaren och den påviska ligan”.[7] Men återigen tycks språkförbistring omöjliggjort mer utförliga planer och kontakter.[8]

Vid denna tid inledde Sverige också diplomatiska relationer med osmanska riket och mellan 1631 och 1633 skickades diplomaten Paul Strassburg (1595–1654) till Istanbul i ett försök att få osmanerna med sig som lierade mot habsburgarna, men sultanen Mürad IV (1623–1640) tycks inte ha attraherats av förslaget. Vid den tiden försökte en rad protestantiska länder liera sig med Höga portens sultaner i kampen mot de katolska habsburgarna, delvis genom att försöka påvisa likheter mellan protestantisk – främst kalvinsk – kristendom och islam. Detta inom en strömning som kommit att kallas kal-



Krim- och Kazankhanaten låg norr om Svarta havet. Till väster om Krim och Kazan låg Moskvariket och Storfurstendömet Litauen och till öster det Osmanska riket.



Pil- och bågkoger överlämnat till Gustav II Adolf vid en audiens i Uppsala 8 januari 1630 av tatarkhanen Djanibeck Girays sändebud Kamber Aga.

FOTO: LIVRUSTKAMMAREN



En av de tatariska härskarna som regerade under slutet av 1500-talet var Gazi Giray II (1554-1607).

vinoturkicism. Ett annat exempel på hur protestantiska länder kunde föredra islam framför katolicismen finner vi i det nederländska mottot *Liever Turks dan Paaps* – ”hellre muslim än katolik”. Islam sågs visserligen som en elakartad irrlära, men samtidigt erbjöd de osmanska muslimerna protestanter viss religionsfrihet, vilket katolikerna inte gjorde.[9] Kanske ska mottot också ses som en skymf riktad mot de katolska motståndarna.

Även under Drottning Kristinas regeringstid (1632–1654) sändes en rad diplomater, brev och gåvor både till och från Sverige.[10] Lagom till Kristinas kröningsceremoni anlände dessutom en delegation ledd av legaten Hadji Mustafa som därför fick möjlighet att delta i de parader och festligheter som anordnades till drottningens ära.[11] Men som det verkar hade Sverige då ingen som kunde tolka breven, skrivna på tatariska med det arabiska alfabetet. Att kontakterna under denna tid var sämre märks också på det att tatarerna inte visste vem som regerar Sverige vid tiden och i ett brev till Kristina lämnas tomt där kungens namn – eller i detta fall drottningens – var tänkt att stå.[12] Under Karl X Gustav (1622–1660) bröts för en tid kontakterna med Krim[13] men dessa återupptogs senare igen. Bland annat sände Karl XII (1682–1718) greve Sven Lagerberg (1672–1746) till Krim, vars resedagbok finns utgiven under titeln *Dagbok under vistelsen hos Tatar-Chan Dowlet Gherey, 1710–1711*.

De första muslimerna i Sverige

DESSA OLIKA TATARISKA SÄNDEBUD befann sig endast tillfälligt i Sverige och enligt svenska lagar fick man heller inte leva som muslim i landet. Vid Uppsala möte 1593 antogs den så kallade Augsburgska trosbekännelsen i vilken fastslogs att svenska medborgare och inte minst svenska kungahuset måste bekänna sig till den evangeliska-lutherska läran och i 1686 års kyrkolag befästes att ”Judar, Turckar, Morianer och Hedningar, som här i riket inkomma, skola underwijsas i vår rätta Lära och befordras till Doop och Christendom”.[14] Det innebär att muslimer som kom till Sverige och som – frivilligt eller ofrivilligt – skulle stanna här var tvungna att avsäga sig sin religion och konvertera. I historieböckerna finner vi några sådana exempel. I slutet av 1600-talet ska flera osmanska muslimer ha konverterats till kristendom i Sverige.[15] Nu dyker också den första *avbildade* muslimen i Sverige upp.



Kamel med förare av konstnären David Klöcker Ehrenstrahl (1628-1698).

Dhen Turken Schiaba

UNDER STORMAKTSTIDEN hade Sverige intensiva diplomatiska, och ibland krigiska, relationer till osmanska riket. År 1683 gjorde osmanerna ett försök att inta Wien, varpå en rad slag följde för att pressa osmanerna ut ur Europas kärnområden. Vid ett av dessa, i ungerska Mohacs i augusti 1687, besegrades en numerärt överlägsen osmansk armé av en europeisk koalition ledd av den tysk-romerske kejsaren – som dessutom kunde titulera sig kung av Ungern, Böhmen och Kroatien – Leopold I (1640–1705). Fler än 10 000 osmanska soldater ska ha stupat i slaget. Bland de fältherrar som utmärkte sig i striderna fanns den svenske greven, generalen och diplomaten Nils Bielke (1644–1716) som ledde några av de trupper som intog osmanernas arméläger.[16] Den svenska kungen Karl XI (1655–1697) gratulerade i ett brev och gladde sig ”över denne christenheten i gemen vederfarne lycka och framgång”.[17] Bielke tog med sig ett stort krigsbyte – turkiska tält, sadlar, vapen och



Schiabas dopattest. Källa: ur Hovförsamlingens doparkiv.

silver – hem till sitt slott i Uppland. Han fick också med sig två fullblodshästar, två dromedarer och en dromedarskötare, som han kallade Schiaba. Sannolikt var inte detta hans riktiga namn, utan en pejorativ form av Shah Abbas I (1571–1629) som tidigare varit framgångsrik i krigen mot osmanerna.[18] År 1688 skänkte Nils Bielke både kamelerna och deras skötare till Karl XI, som lät hovmålaren David Klöcker Ehrenstrahl (1628–1698) avbilda dem i närmast naturlig storlek. Tavlan som också är den första avbildningen av en muslim bosatt i Sverige hänger än idag på Drottningholms slott.

Kamelerna tycks snart ha dött, och Schiaba döptes, den 2 juni 1691, i Storkyrkan i Stockholm. På dopattesten kan vi läsa att han fick namnet Nils, efter sin tidigare ägare, och att Karl XI själv bevittnade ceremonin. Den idag kanske svårlästa texten i dopattesten lyder:

> Den 2 Junij Cristnade Magister Schäfve en Turk som för heet Schiaba och ärer.
> Kongl. Maijtz Stalldreng, men blef nu i dopet nembder Nils.
> Wittnen till doopet ärer
> Hans Kongl. Maijtt sielf i egen Persohn Konung Carl XI
> Hans grefl Excelltz Öfwerste Marskalk gref Johan Stenbock
> Hans grefl Excelltz Governören gref Nils Bjälke
> Hennes Nåde Märta Bärntz i stället för hennes Maijtt änkiedrottningen
> Hennes grefl. Nåde Anna Maria Kruus i stället för hennes Maijtt drottningen
> Kongl. Rådet gref Hasttfärtz grefwinna, grefnan Gyllenstierna.[19]

På kvällen skrev kungen i sin dagbok: ”Den 2 [juni] blefw dhen Turken döpther, iagh bekåm uthaf Konglig Råådhet Grefwe Bielke, uthi Slots-Kiörkan här i Stockholm.”[20]

Att Schiaba döptes först 1691 betyder sannolikt att han, i alla fall nominellt, levde som muslim i Sverige mellan 1688 och 1691 vilket skulle göra honom till den första empiriskt belagda muslimen i Sverige som inte var här på tillfälligt besök.

Utaf sådan galenskap består Turckarnas Religion

UNDER STORMAKTSTIDEN HADE SVERIGE alltså täta kontakter med osmanska riket, vilket innebär att vi också från denna tid har intressanta diplomatiska rapporter från Höga porten. Den mest omfattande är författad av den svenske diplomaten Clas Brorson Rålamb (1622–1698) och har titeln *Diarium under resa till Konstantinopel 1657–1658*.[21]

Rålambs rapport innehåller också den första översiktliga introduktionen till islam på svenska, vilken har rubriken ”Turckarnes Religion och tro hwar utj hon förnembligast består”.[22] Här redogör Rålamb, på ett för tiden ovanligt sakligt sätt, för muslimsk troslära och ritual så som han kan ha mött religionen under sin tid i riket.[23] Det verkar som han har införskaffat och åtminstone i stycken läst Koranen, men att informationen huvudsakligen kommer från en Ali Ufki (1610-1675). Denne Ali Ufki var född som Wojchiech Bobowski i Lwów, där han var en protestantisk kyrkomusiker. Som artonåring blev han tillfångatagen av tartarer och såldes, på grund av sin musikaliska skolning, till Sultan Mehmed IV (1642–1693) under en tid då den osmanska musiken genomgick en viktig utveckling. Han konverterade till islam, tog namnet Ali Ufki och fick en framträdande ställning i hovet. Han ska också ha studerat språk och utöver polskan behärskat arabiska, franska, grekiska, hebreiska, latin samt ytterligare sju, åtta språk. Han var därför också verksam som dragoman – tolk – vid sultanens hov. Det var så han kom i kontakt med Rålamb.[24] Den 14 januari 1658 berättar Rålamb hur de talat med varandra om Jesus roll i islam, och här anar man hur Ufki försöker betona Jesus som en överbryggande gestalt som förenar deras religioner. Han berättar att såväl sunniter som shiiter ”skatta Christum för en sann och stoor Prophet”.[25]

Kanske kan Ufkis betoning av Jesus roll i islam förstås som ett uttryck för

sådana kalvinoturkicistiska strömningar som nämndes ovan? Dessa syftade till att – bland annat genom översättningsverksamhet – peka på likheter mellan islam och protestantisk kristendom.[26] Ali Ufki översatte en anglikansk katekes och Bibel till osmansk turkiska och skrev en latinsk introduktion till islam. Denna kom att bli avgörande för Rålambs förståelse av och text om turkisk religion.

Hur ser då denna första introduktion till islam på svenska ut? Vi kan notera att framställningen äger mycket av folktrons föreställningar och målande beskrivningar, inte minst vad gäller eskatologin. Dessutom att det är en redogörelse för sunnitisk islam, som ju dominerade i osmanska riket. I slutet av boken följer en sammanhållen redogörelse för ”turkarnas religion” vilken sträcker sig över 17 sidor. Rålamb inleder denna med att berätta om hur Muhammed fick Guds ord uppenbarade för sig genom ängeln Gabriel och hur dessa samlats i ”Alcoranen”.[27] Han går sedan vidare med att beskriva den ställning Koranen, och det skrivna ordet, har för turkarna. Han redogör därefter för islams sex så kallade trosartiklar, och här ligger hans framställning nära Koranens och dessutom med en udd riktad mot kristen treenighetslära.[28]

Gud beskrivs som allsmäktig och allvetande och ”weet alt hwad fördolt och upenbart är, och räknat alla blad, Frön Sandkorn och Håår på Kroppen … och seer de swarta Myrors wäg öfwer swarta stenar.”[29] Allt som sker är avhängigt Guds vilja.[30] Som islams andra trosartikel framhålls tron på änglarna som Guds tjänsteandar.[31] Han berättar att muslimerna ska tro på Guds profeter av vilka den första är Adam och den siste Muhammed och att lagen, som Gud givit Muhammed, skall gälla i evig tid.[32] Rålamb ägnar också utrymme åt muslimernas tro på ödesbeslutet och domedagen[33] och beskriver målande jordens undergång. Då ska de rättrogna träda fram inför Guds tron, medan de övriga folken på jorden ”skola nakne, hungrige, torstige, på fötterne krypande, af räddhoga sig pissande qwarblifwa”.[34] Sedan, efter någon tid, ska de ledas upp mot solen där de på en mils avstånd ska täras i dess värme och efter 50 000 år i detta tillstånd ska ”en wicktskåål framräckias” på vilken allas onda och goda gärningar vägas. Och de vilkas goda gärningar har övervikt ”skola besittia Paradiset” medan de som har en övervikt av onda gärningar ”gå till Helfwetit” om inte Gud väljer att förlåta dem.[35]

De som hamnat i himlen får vara där i all evighet. Där skall ingen död vara, ingen ålderdom eller vanförhet, kläderna ska inte slitas, inget arbete behövs

och alla får den mat och dryck de drömmer om. Där finns ingen ”wånda och wederwärdigheet,” inget hat och ingen avund utan evigt ren och oförfalskad kärlek ska råda. Dessutom finns i himmelriket ”ingen stoolgång och buuklop, utan alt sådant genom swett fördrifwas och dem afgå”.[36] På samma sätt ska de otrogna i evig tid förbli i helvetet och om deras halsar ska hängas ormar tjocka som kameler, och förskräckliga skorpioner stora som mulåsnor som ska pina och plåga dem. De ska förbrännas i eld, kokande vatten, beck och tjära och sedan när deras kroppar bränts till kol ska de ”med nytt kiött och huud omklädde warda och utstå oändelige förskräckelige och ouphörlige straff och plågor”.[37]

Efter att ha beskrivit trosartiklarna redogör Rålamb för de fem så kallade pelarna.[38] I samband med detta ger han också en relativt utförlig redogörelse för hur det går till då någon, genom att uttala trosbekännelsen, låter omvända sig till islam. Han uppehåller sig också vid omskärelseriten och det efterföljande firandet[39] liksom för när och hur de fem dagliga bönerna ska utföras[40] samt hur kallelsen *(adhan)* till bön låter:

> Aldrahögste Gud. Hwilket 4 gångor uprepas.
> Iag tillstår ingen gud, utan gud allena. Detta utropas 2 gångor.
> Iag bekiänner Mahumet för en Gudz prophete. Detta utropas 2 gångor.
> Kommer till bönen.
> Kommer till Saligheeten. } Desse och hwar sine 2 gångor.
> Nu begynnes bönen.
> Aldrahögste Gud, Aldrahögste Gud, intet gudomlig wäsende är, utan Gud.[41]

Rålamb beskriver också de regler som gäller vid bönen, hur de bedjande ska vara rena från alla orenheter, speciellt från ”Wijndrinckande och SwijnKiöttz ätande”, och går igenom de reningsritualerna en muslim förväntas utföra innan bönen förrättas.[42]

Rålambs ”introduktion till islam” är intressant på flera sätt. Inte minst på grund av att den i hög utsträckning saknar sådana nedlåtande och fördömande utsagor som brukar utmärka den tidens redogörelser för islam och muslimer. Kanske influerades Rålamb av de kalvinoturkicistiska strömningar Ufki tycks varit del av? Kanske tyckte han helt enkelt att islam inte verkade mycket sämre än kristendom? Oavsett vilket bryter redogörelsens sista me-

ning av mot de föregående sidorna: ”Utaf sådan Galenskap består Turckarnas Religion”.[43] Det finns olika teorier om varför Rålamb avslutar med en så negativt värderande utsaga. Kanske kan det ha varit hans son Gustaf Rålamb (1675–1750), som offentliggjorde texten, som lagt till raden för att hans far inte skulle bli skandaliserad. Kanske var det Rålamb själv som skrev till detta som en brasklapp, för att tydligt visa att han tog avstånd från islam. Misstankar om något annat kunde vara skadligt för karriären.[44]

Kalabalik

RÅLAMB LYCKADES ALDRIG FÅ TILLSTÅND en allians med osmanerna, men på grund av den gemensamma fienden Ryssland var kontakterna mellan stormakterna fortsatt goda ytterligare några decennier. Det var exempelvis till osmanskt territorium Karl XII flydde den 30 juni 1709, över floden Dnepr och in i dagens Moldavien, efter det katastrofala nederlaget i Poltava.[45] Planen var sannolikt att så snart som möjligt ta sig in i Polen för att där förenas med svenska förband,[46] men som vi vet skulle den svenske kungen bli kvar i osmanska riket i fem år. Mellan 1709 och 1714 regerades alltså Sverige från muslimskt territorium.

Först sågs den svenske kungen som en viktig bundsförvant och ledsagades av ett stort följe in i Bender 22 juli 1709.[47] Där, i dagens utbrytarrepublik Transnistrien, förblev svenskarna stationerade till 1711 då de grupperade om sig till Varnitza några kilometer uppåt floden från Bender. Det tycks ha varit med blandade känslor svenskarna hamnade i Moldavien, det tog en månad innan de fick klart för sig omfattningarna av nederlaget i Poltava och vilan tillsammans med den vackra naturen kring Bender måste ha varit uppskattad efter upplevelserna på de frusna slagfälten i Ryssland. Men de vore ju inte svenskar om de inte gnällde på vädret även här. ”Turkiet är ett härligt land, om icke juni, juli och augusti brännstarka heta vore”, konstaterade kungens taffeltäckare Johan Hultman (1666–1735).[48] Fältprästen Michael Eneman (1676–1714) predikade samtidigt – med ett språkbruk som alluderar Luthers – att förlusten i Poltava var Guds straff för svenskarnas synder.[49] Eneman skulle snart, tillsammans med prästkollegan Sven Agrell (1685–1713), få i uppdrag av kungen att göra expeditioner in i landet och samla kunskap om osmanerna och deras levnadsförhållanden. Deras rapporter utgör viktigt kunskap om li-

Den första koppen kaffe. Den 1 maj 1657 var Claes Rålamb på audience hos Melek Ahmed Pasha, ståthållare i Silistria i Bulgarien och senare den osmanske sultanens storvesir. I sin reserapport berättar Rålamb hur hans besök gör pashan på gott humör, "de Swänske måtte wara modigt folck och gode Såldater" låter ståthållaren meddela och kallar på sina tjänare som bär fram exotiska drycker. Paschan bjöd, berättar Rålamb, "af deras Cafe och Seerbet utj Påstlijns skåhlar, drack mig twå gångor till. Men först lades fram för honom och mig på knäen hwar sitt brokåt Turkiskt Linnekläde utj staden af Servet. Där Cafe är en kockad drick af bönor, som de dricka hett i stället af brännewijn, och der man icke småningom sopplar det in så bränner man sig der af illa, derföre han mig och warnade at iag skulle see på honom och dricka som han. Det är elljest illa smakande. Lijka som det wore lag af steckte Erter." (Rålamb 1963: 90)

Rålambs beskrivning av hur den osmanske pashan instruerar honom i kaffesopplandets konst är en unik notis. Det är nämligen första gången kaffe nämns i svensk litteratur. Sedan dess har vi vant oss och till och med gått om turkarna med en genomsnittskonsumtion på drygt nio kilo kaffe per person och år (*Arbetarbladet* 2011). Genomsnittsturken dricker strax under ett kilo kaffe om året (*Daily Sabah* 2016).



Detalj ur målningen *Kahve Keyfi* (Njuter av kaffe) av okänd konstnär.

vet i osmanska riket utanför Istanbul under dessa dramatiska år.[50]

Men i och med att de svenska krigsaktierna sjönk kom Karl XII allt mer att uppfattas som ett problem och år 1713 hade osmanerna till slut tröttnat och ville att svenskarna skulle ge sig av. Karl XII vägrade och strider utbröt kring lägret i Varniza. I äldre litteratur kallas detta för kalabaliken i Bender, därav det svenska låneordet kalabalik (osmanskturkiska för "folkmassa"). Under tumultet snubblade Karl XII på sina egna sporrar och kunde tillfångatas av de osmanska janitsjarerna. Så här gestaltar Verner von Heidenstam (1859–1940) striden i sin nationalromantiska roman *Karolinerna* från 1897:

> I spetsen för sina män skyndade konungen rätt ut i handgemänget, och de, som icke kunde följa honom, försvarade sig med ryggen mot muren. Döende och döda föllo vid hans fötter, och över hans huvud möttes de fäktande huggvärjorna i en spets likt ett tält av blankt järn. Snavande på sporren trycktes han till marken och övermannades, så att vapnet äntligen kunde vridas ur hans hand[...] Så snart han hade rest sig, slocknade den ljungande glansen i hans ögon, och han utdelade som belöning alla sina dukater åt de janitsjarer, som mäktat att avväpna honom. Oigenkänneligt svärtad av röken, med ena skörtet bortslitet från den sönderhuggna rocken, steg han upp på en purpursadlad turkisk skimmel, och omsusad av jubel som hade alla Islams fanor nyss blivit lagda till matta under hans gångares hovar, red han mot Bender och fångenskapen.[51]

Från Moldavien fördes den fångslade Karl XII till fästningen Timurtasch i Demotika nära dagens Edirne i nordvästra Turkiet. Där skulle han bli kvar i nästan ett år, mellan april och november 1714, innan han frigavs och till slut lyckades ta sig hem till Sverige.

Sicken Turk

NÄR KARL XII GAV SIG AV från Bender och senare Demotika var han dock inte ensam. Det var ett följe på närmare 2000 man som lämnade osmanskt område, om än inte i samlad tropp. De flesta var svenska officerare, soldater och tjänstemän, men bland dem fanns även ett antal fordringsägare som gett lån till kungen och ville bevaka sina ännu inte återbetalda skulder.[52] Sammantaget ska dessa uppgått till 2,5 miljoner riksdaler courant, vilket ungefär motsvarade rikets totala inkomst under ett år. Utöver detta hade han skulder till privata kreditorer på nästan 1,5 miljon riksdaler courant.[53] Det var några av dessa kreditorer som nu transporterades till Karlshamn i Sverige, där de kom att stanna i tre år. Sammanlagt rörde det sig om närmare trettio fordringsägare och lika många familjemedlemmar. Häften av dem var muslimer, ofta officerare i den osmanska armén, medan resten huvudsakligen var osmanska judar och en mindre grupp kristna armenier.

Karlshamn hade redan en kosmologisk prägel och där fanns såväl italienare och polacker som engelsmän och tyskar. De osmanska indrivarna inkvarterades hos borgare i staden och enligt direktiv från kungen skulle de tilldelas en silverdaler om dagen i uppehälle, per person, en summa som togs

från stadsinvånarnas skattepengar. ”Många fordringsägares krav kom snart att vara lägre än deras sammanlagt erhållna dagersättning”, skriver lokalhistorikern Bengt Gabrielsson..[54] Av skrivelser från stadens invånare framgår att inte alla uppskattade situationen. Bland annat opponerade sig den nyligen avlidne handelsmannen Johan Wulfs änka över att ha fått ”tvenne där inkvarterade turkar att mottaga”. Men hon klagar för döva öron och föreläggs ett vite om ”10 daler silvermynt” om hon inte ”innan sol sätter, lämna anständigt härbärge med tvenne sängar i dess hus, eller på annat ställe sådant kvarter för dem skaffa.”[55] Man förstår att staten inte hade råd att göra sig ovän med dem kungen var skyldig pengar.

Där fanns också andra problem av religionshistoriskt intresse. 7 juni 1717 knivhögg turken Deli Mustafa sin förman Omer Basha till döds på Stortorget. Rådstugurätten fann att Deli Mustafa ”bör gifwa Lif för Lif”[56] och han avrättades i staden. Men vad gjorde man med liken? I förteckningen *Blekings beskrivning* författad under 1750-talet av Christopher Cronholm (1711-1789) heter det om de judar, greker, armenier och turkar som vistades i staden ”begrov [sina döda] efter vanligheten utom Österport på den så kallade Tegelbruksbacken.”[57] Om begravningen gjordes i enlighet med muslimsk sed och rit vet vi inte, men kanske gömmer de omfattande arkiv som behandlar denna spännande period i Sveriges historia på svaret? Detta skulle i så fall vara de första dokumenterade muslimska gravarna i Sverige.

Det fanns fler problem av religiös och rituell art. Amiralitetskonsistoriet hade huvudbry rörande de ”ankomna turkar, greker, armenier, judar och polacker” som nu uppehöll sig i Karlshamn och frågade kungen om de skulle ”tillåtas att öva deras gudstjänst samt sådana ceremonier, som de vid omskärelsen förmena sig obehindrat kunna bruka.” Kungen lät svara att:

> …berörde judar och turkar fuller intet bör betagas inom lyckta dörrar och öva deras gudstjänst, jämväl judarne att omskära sina barn inom lyckta dörrar, emedan de icke som undersåtare utan som främmande sig här i landet uppehålla. Därföre bör dem ock efterlåtas på någon tjänlig plats uti staden att begrava deras döda, enär någon av dem skulle igenom döden avgå. Dock om prästerskapet kunde med goda skäl övertala någon av dem att antaga den kristna läran eller att låta barnen döpas och i den rätta läran uppfostras, så vore det både Gud och konungen behagligt.[58]





Mehmed Said efendi med entourage, porträtt av George Engelhardt Schroeder (1684–1750).

Mustafa Aga, porträtt av George Engelhardt Schroeder (1684–1750).

Detta fribrev, där Karl XII alltså låter katoliker, judar och muslimer praktisera sin religion i Sverige (om än bakom lyckta dörrar) bröt mot tidigare lagtext och praxis och innebär att vi vet att islam praktiserats i Sverige i alla fall under åren 1715–1718, trots en del logistiska och juridiska problem. Enligt Christopher Cronholms redogörelse var ”alla dessa österländska folken stilla, hövliga” och deras vördnad för den svenske kungen alltid stor, trots omständigheterna, och ”när det blev sport att kungen stupat, sörjde de såsom de varit redliga svenska män.”[59]

Men affärerna med osmanerna var inte avklarade 1718, långt därifrån. 1727 anlände en första turkisk beskickning till Stockholm, ledd av diplomaten Mustafa Aga och en stab om cirka 20 personer. De inkvarterades i ett hus om 20 rum på Södermalmstorg och fick dessutom ett dagtraktamente av regeringen. Mustafa Agas tid i Sverige är väl dokumenterad, inte minst genom tolken Jean Baptiste Savarys dagbok från detta år, *Ett år i Stockholm. Samtida anteckningar om turkiska sändebudet Mustafa agas vistelse i Sverige 1727–1728*. Här framträder en belevad man som finner sig väl i den svenska societeten och vi kan läsa om ständiga visiter och utflykter. Agan delar

ut presenter till dem han möter (ofta ”mekkabalsam, pipor och tobak”) och tycks snabbt etablera goda relationer ända upp i kungahuset och dagboken beskriver flera visiter hos både kungen och drottningen.[60] Han är också med på danser, maskerader, utflykter och middagar, där agan skålar ”i limonad.”[61]

Sex år senare, 1733, kom en andra beskickning från Istanbul, ett följe om 43 personer ledda av diplomaten Said Mehmed efendi. Sällskapet hämtades från kajen i kunglig kaross och Said Mehmed efendi har själv, i en notering som kanske bör läsas med en nypa salt, beskrivit hur tillströmningen av åskådare var så stor…

> …att icke blott husen och taken utmed vår väg voro överfulla utan människor voro uppradade ända upp i tacklingen på de vid kajen liggande gallionerna, så att varje skeppståg påminde om en druvklase. Och allesammans – såväl de utmed vägen uppställda soldaterna som de personer, vilka blott voro där såsom åskådare – svängde sina hattar i luften, när de finge se oss, och ropade med en mun på sitt språk: ”Gud, den högste, förläne osmanernas padisjah ett långt liv!” Härvid trummade man samtidigt på en massa trummor och blåste på en mängd horn av ett slag, som kallas trumpeter, alltmedan dundret av ett sextiotal kanoner steg upp emot himlen.”[62]

Även Said Mehmed efendi levde ett liv nära den svenska societeten och kungahuset – han upplevde kung Fredrik I (1676–1751) som ”älskvärd och skämtsamt anlagd.”[63] Men när han sedan möter riksrådet för att diskutera regleringen av den nu 25 år gamla skuld Karl XII skapat till Höga porten berättar han i sin rapport hur svenskarna med alla medel försöker komma undan att betala.

Mehmed Said efendi fick åka hem med oförrättat ärende, och dessutom tidigare än planerat. Detta var nämligen ett hemskt kallt år, det ska ha snöat på midsommarafton, och hem till Höga porten skriver han att ”fast Eder ringa tjänare stannade till framemot slutet av juli, fingo vi under hela vår vistelse där icke uppleva en enda dag, då vädret förtjänade kallas sommarväder.”[64] Att de reste hem mitt i sommaren ska ha berott på att de var rädda att Östersjön skulle frysa under hösten. Men vistelsen i Sverige mindes han ändå i ett positivt ljus, och befolkningen, skriver han, ”är gästvänlig och synes finna nöje i att undfägna främlingar.”[65]



Svenska konsulatet i Istanbul. Foto: Simon Sorgenfrei

År 1735 etablerades en fast svensk beskickning i Istanbul genom de svenska envoyéerna Edward Carleson (1704–1767) och Karl Fredrik von Höpken (1713–1778). De tycks ha levt ett liknande socialt liv som de osmanska diplomaterna i Stockholm och fått en rad audienser direkt hos sultanen. Nu reglerades till slut Karl XII:s skuld och vissa handelsavtal ingicks. År 1757 lyckades de också utverka rätten att bygga en protestantisk kyrka i Istanbul, och en tomt vid Peragatan på den europeiska sidan av staden anskaffades.[66] Där ligger kyrkan kvar än idag, bredvid svenska konsulatet och Svenska forskningsinstitutet i Istanbuls byggnader, på en av de finaste adresserna i Istanbul. Det var också här Claes Rålamb bodde under sin vistelse i staden.

Om vi ska tro Mehmed Saids egen skildring väckte dessa långväga gäster en viss uppståndelse i Stockholm under de perioder de befann sig i staden, inte minst bland allmogen som nog huvudsakligen fick bekanta sig med dem på behörigt avstånd. Karl XII:s skuld och de besökande osmanerna skulle spela roll även i de bredare folklagren. Som vi sett ovan drabbades först borgarna i Karlshamn, men på sikt folk i gemen av landets minskade inflytande och försämrade ekonomi. Delvis skylldes detta på ”turken” och det fick också

betydelse för synen på turkar och i förlängningen islam bland svenskar. Carl Michael Bellmans (1740–1795) sång nr. 30 fångar på ett kongenialt sätt stämningarna:

> Sicken Turk, se på den!
> Se hur Turbanen strålar
> Af pärlor, guld och nålar;
> Förgylda vagnen prålar
> Med Sjöröfvaren;
> Han andas tungt och flåsar,
> Och den djefvulen
> I sina tiggar-påsar
> Samlar penningen;
> Sen far han hem igen.

Att Bellman målade ut turkarna som sjörövarna kan förstås just mot bakgrund av att de var i Sverige för att driva in skulder, under en tid då stormaktsväldet rasade och fattigdomen ökade i landet. Här anspelade Bellman också här på de nordafrikanska så kallade barbareskpirater som under osmanskt beskydd tog och sålde slavar inte bara utanför Afrikas kuster, utan så långt norrut som till Island.[67] I folkmun talades om ”hundturken” och föreställningar fanns om ett monster, en människa med hundhuvud, som livnärde sig på kristna spädbarn.[68] Skatteindrivarna ska enligt dessa skrönor ha kommit för att hämta insaltat kött från kristna spädbarn, snarare än pengar. Strax efter det att Mustafa Aga vänt åter till Istanbul infann sig en kvinna på slottskansliet ”som bittert klagade, att turkarne fört bort hennes unge son.”[69] Föreställningen känner vi igen även inom antisemitiska föreställningsvärldar, där man istället menade att judar använde kristna spädbarn i kulten.[70]

Under senare delen av 1700-talet avtog relationerna till det osmanska riket och det sista förbundet av betydelse var i samband med svenskarnas förkrossande seger över Ryssland vid slaget i Svensksund i juli 1790, då Gustav III bland annat fick stöd av osmanerna.[71] De diplomatiska relationerna länderna emellan fortsatte emellertid, och en av de sista och mest uppmärksammade osmanska diplomaterna i Stockholm var Cherif Pascha som i slutet av 1800-talet huserade i 20 rum och kök på Kommendörsgatan 32.



Cherif Pascha i sitt arbetsrum på Kommendörsgatan 32. FOTO: STOCKHOLMSKÄLLAN

Under Gustav III:s regeringstid mjuknade också den lutherska konformismen, dels som ett resultat av upplysningsidealens inflytande i Sverige och dels av rent pragmatiska orsaker. I och med det så kallade toleransediktet, vilket undertecknades 1781, fick andra kristna än lutheraner en viss religionsfrihet, och med 1782 års ”judereglemente” gavs judar rätt, om än med strikta restriktioner, att vistas i landet utan att konvertera. I reglementet heter det att:

> the almänna wilkoren äro lagde til grund, at the icke under någon förewändning måge antagas uti Rikets högre eller lägre Embeten och Snilor, icke åtnjuta någon Riksdagsmanna rätt, icke på något ställe i Riket inrätta publique Scholæ-hus til theras Läras utwidgande, icke genom några wid theras gudstienst höflige Ceremonier gifwa anledning til förargelse, och at Judarne ej måge tillåtas, at hålla theras Synagoga på flere ställen, än i the Städer, som them til hemwist blifwit anwiste, samt at the inga sammankomster uti sina hus til theras Religions öfning måge anställa.[72]

Det var vid den här tiden inte aktuellt med några muslimska församlingar i Sverige – det skulle dröja ytterligare drygt hundra år – vilket vi ska återkomma till i nästa kapitel.

Några svenska konvertiter till islam

UNDER 1600- OCH 1700-TALEN känner vi också till flera svenskar som, frivilligt eller ofrivilligt, kom att konvertera till islam. Några år innan Shiaba döptes i Storkyrkan övergick exempelvis den svenske kommendanten Johan Hjulhammar (f. 1661) till islam. Det lilla vi vet om Hjulhammar är att han reste till Ostindien år 1684 och blev kommendant i Batavia, dagens Jakarta, på indonesiska Java. Från Java ska han sedan ha begett sig till osmanska riket, där han konverterade till islam för att sedan försvinna ur vårt blickfång.[73]

Ett drygt halvsekel senare, den 4 maj 1754, seglade kapten Marcus Berg i galeasen Clara Maria med en last om 3 000 hudar mot Neapel, men skeppet kapades utanför Cartagena i Spanien av pirater från Tetuan. De fördes till Fez i Marocko där besättningen togs till sultanens palats och två unga besättningsmän – vakten Hans Lund och kökspojken Marcus Österman – valdes ut att arbeta som palatstjänare. Sannolikt tvångskonverterades de när de togs i sultanens tjänst.[74] Berg själv och de övriga i besättningen togs till fängelset i Fez, där de ”tillsammans befunno [sig] vara 104 christne trälar, hvaraf voro 26 spaniorer, 2:ne dito hustrur och ett gossebarn om 5 åhr, 29 franske, 11 portugiser, 6 engelske, 6 dito från Port-Mahoem och med mig 13 svenska, samt en portugisisk jude”.[75] Några av dessa svenska besättningsmän valde att konvertera till islam och frisläpptes därmed. Berg konverterade emellertid inte och beskrev islam som ”skrufvade hierne-griller.” Efter två år i fångenskap blev han tillsammans med åtta av sina besättningsmän friköpt och lyckades ta sig tillbaka till Sverige där han skrev en bok om tiden i Marocko.[76]

Men alla tillfångatagna och konverterade svenskar hamnade inte i misär. Redan i början av 1700-talet hamnade sjöofficeren Henrik Wilhelmsson Kuyl (d. 1710) från Göteborg som fånge i osmanska riket där han konverterade till islam och tog det muslimska namnet Ali Pascha. Med tiden skulle han avancera till kapten i den osmanska flottan. Under Karl XII tid i Bender och Varniza fungerade han som rådgivare åt legationspredikanterna Sven Agrell och Michael Eneman som kungen gett i uppdrag att studera turkarnas och grekernas religion och kultur.[77] Nära hundra år senare, 1797, tillfångatogs

skeppspojken Johan Öhman (f. 1785) efter ett skeppsbrott utanför Tripoli. Under sin fångenskap övergick han till islam och blev senare, under namnet Muhammed el-Swidi (Svenske Muhammed, eller Muhammed svensken), rådgivare åt sultanen av Tripoli under mer än tjugo år.[78]

Avslutande reflektion

TIDEN MELLAN GUSTAV VASA OCH GUSTAV III uppvisar komplexa förhållningssätt till muslimska kulturer och länder. Islam och muslimer kunde utmålas som ett hot, både kosmologiskt och militärt, samtidigt som man fascinerades av dessa kulturer och såg dem som källor både till lärdom och förundran. Maktpolitiskt var relationerna inte sällan pragmatiska. Här spelar sannolikt det faktum roll att Sverige inte hade någon direkt gräns mot något muslimskt land. Men gemensamt med tatarer och osmaner delade vi en lång gräns mot Ryssland och ”fiendens fiende är min vän”, som ordspråket lyder. Realpolitiken ledde till goda diplomatiska kontakter mellan Sverige och muslimska anförvanter, som fick betydelse även för svensk kultur och senare kulturbruk.

Kapitlet har fokuserat på eliters möten, och eliters kunskap och förståelse av islam och muslimer. I den mån vanliga människor i Sverige hade kunskap eller föreställningar om islam under denna tid var de i bästa fall diffusa och sannolikt generellt negativa. Osmanerna framställdes ofta som inte bara Europas utan som kristenhetens främsta fiende. Martin Luther (1483–1546) omtalade osmanerna som ”Guds piska” som ven över kristenheten som ett straff för den katolska kyrkans avsteg från den rätta läran, och i såväl katolska som i protestantiska kyrkor förrättades särskilda mässor för att be om Guds beskydd från de blodtörstiga turkarna. På den första svenska världskartan som trycktes år 1541 befolkas Asien av en väpnad muslimsk här redo att kasta sig över Europa och under de följande 150 åren framställde svenska präster de muslimska turkarna som kristenhetens fiender och folket kunde följa krigen mellan kristna nationer och osmanerna i de böndagsplakat genom vilka kungamakten gav folket information.[79] Ett annat känt exempel på hur islam, liksom katolicism, kunde framställas i negativ dager finner vi i en kyrkomålning i Gothems kyrka på Gotland. Målningen visar hur Jesusbarnet bärs på S:t Kristoffers axlar över en hotfull flod, på frälsningens väg mellan påven och Muhammed.



Målningen i Gothems kyrka på Gotland visar hur Jesusbarnet bärs på S:t Kristoffers axlar på frälsningens väg över en hotfull flod, mellan påven (Papa) och Muhammed (Mahomet). FOTO: WOLFGANG SAUBER



Turkiska kiosken i Hagaparken, Solna.
FOTO: PETER ISOTALO, WIKICOMMONS

Medan de politiska eliterna alltså förhöll sig pragmatiskt och strategiskt gentemot muslimska härskare och länder, var kyrkans män mer ideologiskt orienterade – sannolikt med statsmaktens goda minne – och manade till kristen enhet genom att måla fram hotet från påven, turken och morianerna. Det skulle dröja in på 1900-talet innan Svenska kyrkan antog en mer ekumenisk hållning, först mot katoliker och judar, senare gentemot muslimer och andra religiösa minoriteter. I början av 1900-talet sträckte sig Svenska kyrkans ekumeniska engagemang huvudsakligen till andra kristna denominationer, samt till den judiska gruppen i Sverige.

Men allt eftersom turkarna förlorade inflytande, och inte längre sågs som ett potentiellt hot, tog en europeisk vurm för ett exotiskt Orienten form, så även i Sverige. Svenska målare och författare, som Anders Zorn (1860–1920) och Verner von Heidenstam, vistades i muslimska länder och använde sig av muslimska motiv i sin konst, restauranger inreddes i ”turkisk stil” där bohemer och societé klädde sig i kläder inspirerade av *Tusen och en natt*.[80] Samtidigt hade muslimer börjat bosätta sig i Sverige, men snarare än i haremskläder klädde sig dessa i kostym och hatt. Det är dessa tidiga svenska muslimer som ska behandlas i nästa kapitel.



Del 2
Etablerings-historia

4. De första muslimska församlingarna

SVERIGE, OCH INTE MINST STOCKHOLM, förändrades snabbt under åren kring det förra sekelskiftet. Den snabba industrialiseringen krävde och lockade ny arbetskraft och mellan 1880 och 1920 ökade Stockholms befolkning från 170 000 till 420 000 invånare.[1] Modernitet, i dess olika uttryck, skulle utmärka den nya tiden. Det underströks bland annat i form av den *Allmänna konst och industriutställningen*, eller *Stockholmsutställningen* som den kom att kallas, vilken hölls på Djurgården mellan maj och oktober 1897. En bärande idé bakom utställningen var att skildra Sveriges utveckling från bondeland till industrination och samtidigt främja såväl teknikutvecklingen som den nationella självkänslan. I de stora hallarna som byggdes upp för mässan visades de främsta av tidens innovationer – separatorer och röntgenmaskiner, telefonapparater och rörliga bilder, varmkorv och fabriksframställd glass.[2]

Mellan den nyinvigda bro som förband Östermalm med Djurgården och Gröna lund bredde utställningen ut sig som ett sammelsurium av restauranger, teaterscener, konst- och musikevenemang, fantasifulla byggnader och utställningspaviljonger. Mest spektakulär var arkitekterna Fredrik Liljekvist (1863–1932) och Ferdinand Bobergs (1860–1946) orientaliskt inspirerade utställningshall med kupol och minareter.

Men utställningen syftade inte enbart till att visa upp det moderna Sverige och dess industriella utveckling för de egna medborgarna, utan även för norska, danska, finska och ryska utställare och besökare. I samtida beskrivningar får inte sällan grannationernas produkter utgöra fond för den svenska industrialismens företräden. Ett exempel finner vi i en tjock bilaga till tidskriften *För Svenska Hem* som gavs ut i samband med utställningen. De ryska skinnhandlarna har inte mycket att komma med får vi veta. ”Svenskarne haf-



Djurgårdsbron, konstruerad av Carl Fraenell (1855–1923) och designad av Erik Josephson (1864–1929), samt den moskéinspirerade utställningshallen ritad av Fredrik Liljekvist och Ferdinand Boberg.
FOTO: STOCKHOLMSKÄLLAN

va i allmänhet vackrare fållar och mera reel vara samt vackrare, bättre gjorda och mera värdefulla pelsvaror, och dessutom äro de mycket billigare."[3]

En av de ryska körsnärer som ska ha lockats till Stockholm i samband med utställningen[4] var den då 19-årige Ebrahim Letejeff Umerkajeff (1877–1954), tatar från byn Sikorow i guvernementet Penza drygt sextio mil sydväst om Moskva.[5] I en intervju publicerad i Expressen i början av 1940-talet berättar Umerkajeff – "Engelbrekts ende mohammedan" – om hur han åren innan han kom till Sverige reste med sina bröder från Penza till Vladivostok i en hästdragen vagn lastad med 2 000 kilo klockor och manufakturvaror. De skulle bedriva handel med straffångarna i områdets silver- och guldgruvor men på vägen dit blev de överfallna av "några ruskiga rövartyper" som tvingade ut dem ur vagnen, ut i snön:

> …en av mina bröder, som var mycket listig, sa åt rövarhövdingen – den ende av dem som var beväpnad – att han gärna fick ta våra varor om han bara sköt en massa kulor i vagnen, så att det skulle se ut som om vi blivit ordentligt beskjutna. Det tyckte rövarhövdingen var ett roligt rån, och vi stod där och tittade medan han knallade på av hjärtans lust.
> – Skjut några hål till, sa min bror.
> – Det går inte. Jag har slut på ammunitionen.
> Sekunden efter det att hövdingen sagt de orden, drog min bror upp två revolvrar ur fickorna och kommenderade hands up på hela sällskapet. Ni skulle ha sett deras snopna miner, då de tvingades in i vagnen och fördes till distriktspolisen![6]

Att Ebrahim och hans bröder var både förslagna och entreprenöriella råder det inget tvivel om. Kort efter äventyren i Ryssland kommer Umerkajeff alltså till Sverige och enligt den berättelse som levt vidare inom familjen var det alltså Konst- och industrimässan som förde honom hit, och anledningen till att han blev kvar var inte minst en körsnär vid namn Maria Elisabet Hult (1876–1955). Redan 1901 fick de sonen Hussein (1901–1989) tillsammans men först 1917 stod lysning mellan ”ryske undersåten Ibrahim Letejeff Umerkajeff, af muhammedansk trosbekännelse, och Maria Elisabet Hult”. Vigseln ägde sedan rum i Stockholms rådhus den 29 december samma år.[7] Men enligt ett protokoll från ett polisförhör med Umerkajeff daterat 15 april 1919 kom han istället till Sverige först i december 1898 och fick anställning i ”körsnärsfirman Maria Elisabet Hult i n:r 6 Riddargatan” år 1902.[8] Exakt hur det låg till kan vara svårt att få reda på, då kontrollen av utländska medborgare inte var så stark i Sverige under denna tid.

Fram till 1860 var såväl svenska som utländska medborgare tvungna att medföra pass såväl vid resor inrikes som utrikes. Alla utländska medborgare som besökte landet var också tvungna att begära officiellt tillstånd att få uppehålla sig i landet.[9] Men som ett resultat dels av förbättrade kommunikationer och en större ekonomisk liberalism upphävdes de äldre bestämmelserna 1860 och så kallad passfrihet infördes. Pass behövdes inte för att korsa landets gränser, och utländska medborgare behövde endast tillstånd om de ville bedriva handel i landet. Sverige hade dock en överenskommelse med Ryssland om att återsända lösdrivare, tiggare och förbrytare och från och med 1906 skärptes kontrollen just av ryska medborgare som vistades i Sverige, med an-



Ebrahim Umerkajeffs uppehållsbok från 1918. FOTO: SIMON SORGENFREI

ledning av revolutionen som inleddes i Ryssland året innan.[10] Ryska medborgare som vistades i Sverige fick nu anmälningsskyldighet och skulle vid inträde i Sverige redovisa till polisen namn, yrke, hemort, bostad och förvärvsmöjligheter. Polisen skulle i sin tur informera om att de inte hade en ovillkorlig rätt att vistas i Sverige och att de kunde utvisas om de bröt mot lag och allmän ordning, underlät att anmäla sig eller lämnade falska uppgifter och om de blandade sig i ”politiska meningsstrider eller sociala tvister” i landet.[11]

År 1906 lämnar också Ebrahim Umerkajeff ”i underdånighet” in en ansökan till Överståthållarämbetet ”om att i Stockholm idka handel”.[12] Den beviljas och från 1907 drev han sedan *Ryska pälsvaruaffären* på Östermalm i Stockholm, där han utöver pälsvaror även saluförde orientaliska mattor.[13] 1918 ansökte han om uppehållstillstånd och året därpå gick ansökan igenom.[14]

Under åren efter första världskrigets utbrott hade den svenska politiken

rörande utländska medborgare som vistades i landet återigen skärpts, inte minst genom inrättandet av Statens polisbyrå för övervakande av utlänningar i riket.[15] Men nu var alltså Umerkajeff både svensk medborgare och framgångsrik affärsinnehavare, med tiden skulle han få både sommarstuga och segelbåt i Viggbyholm utanför Täby. Men från att ha haft en mycket framgångsrik start verkar det som att 1920-talet blev stormigare och svårare år för Umerkajeff. 1927 skiljde han sig[16] och gifte sedan om sig med sitt betydligt yngre affärsbiträde[17] vilket skadade relationen till sonen Hussein och senare barnbarnen.[18] Dessutom gick firman i konkurs 1928.[19] Men Ebrahim var inte typen som gav upp och i en intensiv annonskampanj i slutet av 1930 meddelades att *Ryska pälsvaruaffären* nyöppnat på Birger Jarlsgatan 38.[20] Adressen kom att bli en viktig samlingsplats och barnbarnet Vera, som smög dit utan farmors vetskap, minns farfar som snäll och spännande, och att han alltid bjöd på godsaker när hon besökte honom i butiken på Birger Jarlsgatan. ”Där har man suttit må du tro, bland skinntofsar och käkat tårta.”[21]

Samma år som Ebrahim nyöppnade *Ryska pälsvaruaffären* slog också en konkurrent upp dörrarna. Den 6 oktober 1930 annonserades att man kan köpa ”Mattor från Istanbul” hos *Turkiska magasinet* på Malmskillnadsgatan 32. Butiken hade öppnats av Akif Arhan (1905–1981) som några år tidigare kommit till Stockholm från Kayseri i Turkiet, via Istanbul, Berlin och Zürich där han ”öppnade en grossiströrelse i orientaliska mattor”. En liknande verksamhet etablerade han alltså senare i Stockholm, och med tiden i Göteborg och Malmö.[22]

Sannolikt var Ebrahim och Akif två av, eller kanske de enda två, muslimer som fångades upp av den folkräkning från 1930 som nämndes i inledningen till boken. Men under 1940-talet börjar demografin förändras i landet. Ett exempel på det finner vi i en reflektion av kyrkoherden Erik Klasson i *Engelbrekts församlingsblads* julnummer 1945. Här blickar Klasson samtidigt in i kyrkböckerna och ut över församlingen som bebor området från Ålkistan i norr via Värtahamnen i öst till Stureplan i söder. Där bor omkring 22 000 personer av vilka de allra flesta tillhör Svenska kyrkan. Men där fanns också, ”301 mosaiska trosbekännare, 228 romerska katoliker, 42 grekiska ortodoxa, 14 metodister, 14 tillhörande Christian Science, 6 swedenborgare, 3 baptister, 2 monister och 1 muhammedan.”[23] Den ende muhammedanen var Ebrahim Umerkajeff.[24] I en intervju året därpå berättar han att det kom-

mit några fler och att det då utöver honom själv fanns åtta muslimer i Stockholm och de flesta av dessa hade kommit bara två år tidigare. Vi ska återkomma till dem. Själv beskrev sig Ebrahim som mindre rättrogen än han kanske borde vara – att hinna med bönerna ”är lite svårt för oss mohammedaner som är affärsmän”[25] – men han är i alla fall medlem i ”muhammedanska församlingen i Helsingfors” och iakttar fastan och festen efteråt:

> Vi fastar från solens uppgång till dess nedgång i sammanlagt 30 dagar om året. Meden solen är borta får vi äta och göra vad som helst. På den övriga tiden av dygnet äts, röks eller dricks ingenting. Man får inte ens kyssa sin fru![26]

Den rituella slakten, berättar han, har de löst genom att han och en annan muslim – troligtvis Akif Arhan – köpt lamm av en bonde i Kårsta i Uppland, och bett ”de böner som stadgades i koranen” medan det slaktats i ladan. ”Sedan samlades vi alla i mitt hem och åt upp lammet.”[27]

De slaktmetoder som brukas i judisk och muslimsk tradition, så kallad *kosher* och *halal*-slakt, förbjöds i Sverige 1937, delvis som ett resultat av antisemitiska strömningar.[28] För att ett djur ska bedömas som tillåtet *(halal)* att äta, ska helst en muslim slaktat djuret, men också judiska och kristna slaktare kan godkännas, till orden *bismillah, Allahu akbar*, ”I Guds namn, Gud är större.” Djuret ska avlivas med en lång och vass kniv som skär av halspulsådern, och djuret ska sedan blöda ur innan köttet styckas och äts. Traditioner gör också gällande att djuret måste behandlas väl före slakten, att kniven måste vara vass men att den inte får slipas så att djuret ser det, slakt får heller inte enligt dessa traditioner ske i andra djurs åsyn.[29]

En församling tar form

Ebrahim Umerkajeff var alltså medlem i Helsingfors muhammedanska församling. I Sverige fanns ingen att vara medlem i, ännu. Men vid denna tid, under andra världskrigets slutskede, anlände alltså ytterligare muslimska invandrare till Sverige och huvudsakligen rörde det sig om tatarer med rötter i dåvarande guvernementet Nisjnij Novgorod, cirka 80 mil öster om Moskva.[30] Flera av dem hade föräldrar som emigrerat från Osmanska riket till Ryssland före ryska revolutionen 1917[31] och många av dem bedrev päls- och skinnhan-



Ebrahim Umerkajeffs grav i Helsingfors.
Foto: Andreas Ali Jonasson

del.[32] Tidigt tycks de ha etablerat handel med Estland och Finland och med tiden flyttade flera tatariska familjer till dessa länder. Under andra världskrigets slutskede kom således några av dem därifrån även till Sverige.[33] Sammantaget rörde det sig om ett halvdussin familjer och några ensamstående män som kom via Helsingfors där de fått kontaktuppgifter till Ebrahim Umerkajeff. Han upplät övervåningen på sin sommarstuga i Viggbyholm till en av familjerna och övertygade några av sina grannar i området att göra det samma.[34] Därigenom kom det sig att Sveriges första större grupp muslimer bosatte sig på Sippvägen och Solvägen och andra smågator i ett sommarstugeområde i Täby i slutet av andra världskriget.[35] 1949 grundade några av dem landets första muslimska förening, *Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur*.[36] Detta ska behandlas mer utförligt nedan. Ebrahim tycks emellertid hamnat i någon form av delo med de andra och grundade redan 1952 en konkurrerande församling, *Muhammedanska trosbekännelsesamfundet*.[37] Denna tycks dock inte ha blivit långlivat och Umerkajeff avled två år senare, den 18 oktober 1954.[38] Han begravdes en vecka senare i Helsingfors.[39]

Bland de tatarer och turkar som fick husrum i Viggbyholm var Ali Zakerov (1911–1975) och Osman Soukkan (1903–1975) med familjer och de var båda med om att grunda Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur. Denna kom att få stor betydelse för hur muslimer etablerade sig i Sverige efter andra världskriget. Osman Soukkan var landets första verksamma imam, och Ali Zakerov ledde föreningen fram till sin död 1975. Trots detta har de inte tidigare ägnats utrymme i litteraturen om islam och muslimer i Sverige, varför de får ta ett större utrymme här.

Ali Zakerov – muslimernas Ansgar

SEDAN EBRAHIM UMERKAJEFF invandrade hade Sverige skärpt sin så kallade utlänningslag och avsevärt ökat kontrollen av utländska medborgare som vistades i landet. I en lagändring från 1927 betonades uppehållstillståndet, viseringskravet och arbetstillståndet som ett verktyg att förhindra icke önskvärda utlänningar att bosätta sig i landet, men från 1937 stärktes politiska flyktingars ställning i migrationsprocessen. Lagapparaten utvecklades ytterligare under andra världskriget och 1944 inrättades Statens utlänningskommission vilken utfärdade så kallade främlingspass för utlänningar vilka därigenom gavs rätt att under begränsad tid vistas på specificerade uppehållsorter runt om i landet.[40] Flera av de tatarer som kom via Finland under andra världskrigets slutskede var ursprungligen ryska medborgare, men hade deserterat till Finland där några av dem dessutom stridit mot Ryssland. Efter kriget eftersöktes de av ryska myndigheter och flydde därför till Sverige där Utlänningskommissionen först tog hand om dem i flyktingförläggningar – oftast i Haparanda då de kom över gränsen från norra Finland – och sedan placerade dem i arbetsläger runt om i landet. De gavs generellt utlänningspass som politiska flyktingar, innan de efter ofta decennier av ansökningar och förflyttningar till olika tillfälliga arbetsplatser gavs svenskt medborgarskap.[41] Ali Zakerov, som skulle komma att bli en av grundarna av Turk-Islam Föreningen kan tas som exempel på detta.

I en promemoria från polisen i Umeå framgår att flyktingen Ali Zakerov ankom med roddbåt från Ala Voijakkala i Finland till Voijakkala i Norrbotten den 2 oktober 1944. Med i båten fanns hustrun Zeinab och dottern Didar, 11 månader.[42] I ett förhör som hölls med honom i samband med ansökan om

svenskt medborgarskap berättade Zakerov att han föddes i Tallinn den 18 oktober 1911 som son till köpmannen Fateh Zakerov och dennes hustru Bibifateha. Det framgår vidare att han gått sex klasser i ryska skolan i Tallinn och att han efter avslutad skolgång arbetat i faderns körsnärsfirma fram till 1936, och därefter i egen regi fram till 1940. Detta år ingick han äktenskap med Zeinab Miftjahetdinov, född 9 december 1913 i Narva. Från 1940 var Ali Zakerov verksam som kassör i ”Dyname-klubben” i Tallinn, och sysslade med pälsvaruarbeten i det egna hemmet fram till 1943 då han, i oktober, flydde till Finland. Där arbetade han i sin släkting Samaletdins pälsfirma i Helsingfors till hösten 1944 då han alltså flydde till Sverige.[43]

Den ovan nämnda Dyname-klubben är sannolikt fotbollsklubben JK Dünamo Tallinn som grundades just detta år, 1940. Att Ali var idrottsintresserad berättar hans dotter Didar. Han var inte minst, trots en polioskada, en skicklig fäktare. Han blev estnisk mästare 1938 och ska någon gång på 1930-talet ha dömt en match med kung Gustav Adolf i Sverige. Men dessa färdigheter var inte bara till lycka då ryssarna ville ha honom att undervisa deras trupper i närstrid under andra världskriget, vilket var anledningen till att han flydde till Finland. Familjens fastigheter i Tallinn beslagtogs – och närmast utblottad begav han sig med sin gravida hustru Zeinab mot Helsingfors.[44] Under flykten föddes alltså Didar. Hon berättar att anledningen till att de så snart flydde vidare till Sverige var att någon angivit dem till myndigheterna i Finland och av rädsla för att bli utlämnade till Ryssland flydde de åter igen hals över huvud. De hann inte ens stänga av spisen där maten stod och puttrade innan de lämnade lägenheten och begav sig norrut. Längs vägen sålde de sina sista tillhörigheter av värde. När de smugglats över gränsen möttes de av soldater som hälsade dem ”välkomna till Sverige” och förde dem till ett flyktingläger i Umeå. Där, berättar Didar, fick hon fira sin ettårsdag.[45]

Redan efter tre veckor i lägret reste Ali till Stockholm.[46] I Helsingfors hade han nämligen fått höra om Ebrahim Umerkajeff och nu sökte han upp honom i pälsaffären på Birger Jarlsgatan. Umerkajeff hjälpte honom att ordna tillfällig bostad av en fru Rossman i hennes sommarstuga på Solvägen 557 i Viggbyholm[47] och dit kunde nu familjen Zakerov flytta efter att av Utlänningskommissionen givits rätt att vistas i området fram till 16 oktober 1945.[48] Umerkajeff hjälpte honom också tillfälligt med arbete i Stockholm, vilket sannolikt ökade hans chanser att få hämta dit familjen. I ett brev till Utlännings-



Ali Zakerovs finska pass. FOTO: SIMON SORGENFREI

Bayram i Stadsmuseet

Kollekten gick i år till Östpakistan då islamförsamlingen avslutade sin fastemånad med en gudstjänst i Stadsmuseet på lördagsmorgonen. Man hade räknat med att det skulle komma ett hundratal muslimer till bönen, i stället kom det ett par hundra. Det visade sig snart att lokalen var alldeles för liten och man måste ta till korridoren utanför som snabbt täcktes med mattor.

Islamförsamlingen består mest av invandrade män från Turkiet, Jugoslavien, Pakistan, Indonesien, arabländer etc., så de som uppfattar islam som mannens religion par preferens fick syn för sagen. Men där syntes även små grupper av kvinnor och barn som verkade en aning vilsna i trängseln och den allmänna förvirringen.

Tack vare två imamer — Moustafa Aydin, Turkiet, och Muhammed Hadji, Pakistan — kunde gudstjänsten genomföras programenligt både i bönelokalen och i korridoren utanför med ett slags växelsång på arabiska, knäfall och bugningar i riktning mot Mecka.

Islamförsamlingens ordförande, Ali Zakerov, och hans dotter fru Didar Samaletdin, som sköter de administrativa göromålen i församlingen, tyckte efteråt att det blev en större uppslutning än man kunnat räkna med. Tanken på att ge muslimerna en egen lokal för bön och högtid har fått förnyad aktualitet. Samtidigt uttryckte de sin tacksamhet över att för tillfället ha fått disponera utrymmen i Stadsmuseet.

Svenska Dagbladet, 2 december 1970.



Tebjudning under ett bayramfirande.
FOTO: TÜRKER SOUKKANS PRIVATARKIV

kommissionen daterat 9 november 1944 ber Ebrahim att få anställa ”buntmakaren Ali Zakerov”.[49] Detta är endast ett av flera exempel på hur Umerkajeff hjälpte tatarer som ankom till Sverige dessa år med såväl arbete som bostäder.[50] I Viggbyholm uppstod ett livligt umgänge mellan de nyanlända tatarerna och Umerkajeff som var bäst etablerad, bjöd ofta på fest.[51]

Men Ali Zakerov skulle inte bli långlivad som buntmakare på Ryska Pälsvaruaffären. Istället sökte han sig till judiska arbetsgivare. ”Folk trodde han bröt på tyska” berättar dottern Didar, ”men det var jiddisch.” I Tallinn var hans bästa vänner judar och Ali talade därför jiddisch,[52] speciellt när han blev ivrig.[53] Väl i Stockholm tog han sig till Stureplan ”och tittade efter någon som såg judisk ut”. Så ska han ha träffat Harry Rock som drev butiken Päls-Nova på Jakobsbergsgatan 6. Där fick han sitt första jobb, och familjen kunde flytta från Viggbyholm till egen lägenhet på till Norrbackagatan 7.[54] Både Rock och

hyresvärdinnan Rossman gick i god för Ali, när familjen senare ansökte om svenskt medborgarskap. Harry Rock beskriver honom som ”en skicklig körsnär och en skötsam människa” och Anna Rossman uppger att ”han var en ovanligt sympatisk och skötsam hyresgäst.”[55] Den 3 december 1953 upptogs familjen som svenska medborgare.[56]

Efter Zakerovs kom alltså fler tatarer till Sverige och Umerkajeffs pälsvaruaffär blev en samlingspunkt, och ännu mer så Kjellsons café som låg vägg i vägg på Birger Jarlsgatan 36. Där träffades de för att äta wienerbröd, dricka kaffe, röka cigaretter och prata politik. När maten var klar brukade Didars mor be henne att ringa efter pappa. Zeinab behövde aldrig förklara vart hon skulle ringa och i telefon räckte det att Didar frågade efter pappa för att servisen på Kjellsons skulle förstå att det var Ali de skulle skicka hem.[57]

Det var också på Kjellssons café som Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur grundades och Ali Zakerov skulle under många år vara verksam som föreningens ordförande. I tidningen *Vi* några år efter hans död kallas Ali Zakerov för ”muslimernas Ansgar i Sverige.”[58] Han var inte den första muslimen i Sverige, och inte heller tycks han ha varit missionerande på det sätt vi förknippar med benediktinmunken Ansgar (801–865), som gjorde två missionsresor till Birka på 800-talet.[59] Men det står klart att Ali Zakerov hade en oöverträffat stor betydelse för islams etablering i Sverige, genom sitt oförtröttliga arbete med Turk-Islam Föreningen fram till mitten på 1970-talet. I en text som publicerades efter hans död framhålls att han i egenskap av ordförande var församlingens självklara medelpunkt ”och nedlade ett synnerligen omfattande arbete på att söka tillgodose muslimers rätt till fri religionsutövning i Sverige.”[60]

Osman Soukkan – Sveriges första imam

OSMAN ALI SOUKKAN FÖDDES 1903 av turkiska föräldrar i staden Štip i Makedonien, som då tillhörde Osmanska riket. Familjen flyttade emellertid till Izmir redan när han var 2–3 år gammal och där kom han att växa upp. Men vid 27 års ålder bestämde han sig för att för att se sig om i världen, satte sig på sin cykel och trampade iväg. Under två år reste han genom Europa, 1932 kom han till Finland och några år senare hamnade han hos den tatariska gruppen i Järvenpää strax norr om Helsingfors. Han fick arbete som lärare i

bland annat Björneborg och i Raumo, och undervisade i historia, turkiska och islam. Bland studenterna fanns en ung kvinna som hette Emine Nisametdin (1920–2010). De gifte sig 1939 och fick i rask takt tre barn, en son och två döttrar. För sitt uppehälle tog Soukkan också jobb hos en av de tatariska körsnärerna och ägnade sig också åt handel i egen regi.[61]

I berättelserna om Osman Soukkan framträder en sökare och äventyrslysten person, och hans nyfikenhet tar honom alltså både från Turkiet till Träskända och från tjänsten som lärare i Finland till uppdraget som imam i Sverige. Soukkan var även poet och gav ut tre diktsamlingar, skrivna på turkiska och publicerade i Finland. I en av sina dikter, skriven efter ett tillfälligt besök i Stockholm, skildrar han sin kärlek till staden. I sonen Türkers översättning lyder den:

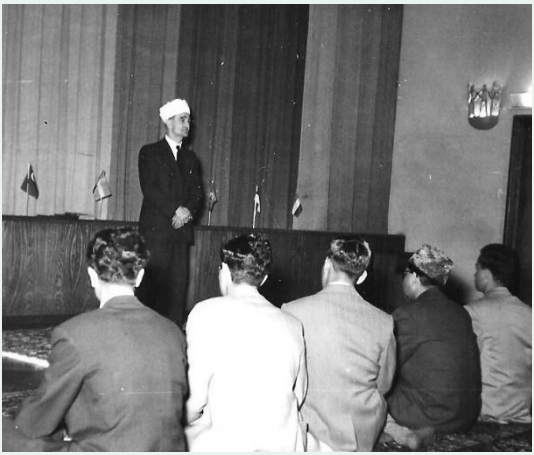
30.7.1947
Återkomsten från Sverige
Ombord på fartyget

STOCKHOLM
Stockholm! Jag har nu skilts från Dig och är på väg
Att vistas hos Dig har skingrat mina sorger
Där bortom gränsen kommer jag lovorda Dig
Jag glömmer Dig ej känns det som
Du Nordens i mitt tycke vackraste stad

Din luft och Ditt vatten gör gott för hälsan
Allt vackert hos Dig omsluter mina drömmar
I fortsättningen kommer mitt inre alltid söka Dig
Var förvissad - all Din skönhet står för mina ögon
Min håg har förlorat sig i Din illusion

Om ej miljontals så en gång kommer jag åter
Stockholm! Tro mina ord jag kommer igen
Jag vet att Du likväl kommer att dra mig till Dig
Farväl! Hälsa kärestan med den honungslena blicken
Såra inte den undersköna utan orda milt och mjukt





Osman Soukkan leder bön, troligtvis sent 1950-tal eller tidigt 1960-tal. FOTO: TÜRKER SOUKKANS PRIVATARKIV

”Jag vet att Du likväl kommer att dra mig till Dig” skriver Osman om Stockholm 1947. Men först hade han planerat en tid, kanske hela sin framtid, i Turkiet. Soukkans mor hade dött och han beslutade sig för att återvända till Izmir med sin familj. De reste via Stockholm där Ebrahim Umerkajeff ordnade tillfälligt boende i Viggbyholm. Men av någon anledning blev de kvar, flyttade till Danderyd och sedan till Surbrunnsgatan där de drev en stryk- och mangelaffär. 1952 gjorde familjen ett nytt försök att flytta till Turkiet, men återvände till Sverige efter bara några månader – Osman hade förändrats under de 22 år han varit borta. Han kände sig mer hemma i Sverige, än i sitt gamla hemland. Inte heller kände barnen sig hemma i den turkiska skolan.[62]

Åter i Nordens vackraste stad syntes familjen ha bestämt sig för att stanna. 1956 fick de svenskt medborgarskap[63] och tillsammans skaffade Osman och Emine en ny tvättinrättning på Svarvargatan 18. Efter en tid utbildade sig Emine till damfrisörska och öppnade salongen *Kismet*, först på Tomtebogatan 38 och sedan på Västmannagatan 81. Osman arbetade på *Förenade tvätt*, och på *National Kassaregister* – inga skrivbordsjobb, säger sonen Türker, utan hårda jobb. Samtidigt var han verksam som imam i Turk-Islam Föreningen, fram till mitten av 1960-talet då han blev sjuk i Parkinsons och drog sig tillbaka.[64] I församlingen möttes han med stor respekt: ”Han kunde läsa islams

heliga skrifter på arabiska och var utbildad böneledare – imám."[65] Osman Ali Soukkan avled 29 april 1975, och begravdes liksom Ebrahim Umerkajeff i Helsingfors.[66]

Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur

ENLIGT DET SÅ KALLADE konventikelplakatet – namngivet efter väckelserörelsens möten, så kallade konventiklar – var det mellan 1726 och 1858 enligt lag förbjudet att samlas för gudstjänst eller andakt utan en av kyrkan godkänd präst närvarande och ledande. Efter plakatets avskaffande instiftades de två så kallade dissenterlagarna, 1860 och 1873, vilka gjorde det möjligt att lämna Svenska kyrkan utan att riskera landsförvisning. Villkoret var att man gick med i ett annat av staten godkänt trossamfund, och dessa var i hög grad desamma som Ebrahim Umerkajeffs kyrkoherde Erik Klasson räknade upp ovan: olika katolska och ortodoxa kristna samfund, vissa frikyrkor, kväkarna, mosaiska (judiska) församlingen, den nyreligiösa Christian Science samt swedenborgarnas Nya kyrka.[67] Tillsammans bidrog dessa lagändringar inte minst till att antalet frikyrkor ökade i Sverige. Om möjligheten att övergå till en muslimsk församling fanns prövades så vitt jag vet inte, men det är talande att Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur grundades just som en förening, snarare än som en församling. Full religionsfrihet, i bemärkelsen att svenska medborgare fick möjlighet att helt själva välja religionstillhörighet eller att helt stå utan medlemskap i något samfund, trädde i kraft först 1952. I lagens fyra första paragrafer heter det:

> 1 § Envar äger rätt att fritt utöva sin religion, såvitt han icke därigenom stör samhällets lugn eller åstadkommer allmän förargelse.
> 2 § Det står envar fritt att för religiös gemenskap deltaga i sammankomst och sammansluta sig med andra.
> 3 § För offentlig gudstjänst gälle ej andra hinder än sådana som i allmänhet äro stadgade för sammankomst, till vilken allmänheten har tillträde.
> 4 § Ej må någon vara skyldig tillhöra trossamfund. Åtagande i strid mot denna bestämmelse vare utan verkan.[68]

Turk-Islam Föreningen grundades alltså 1949 och på det konstituerande mö-



Främre raden sittande från vänster: Osman Ali Soukkan, Husein Fetkulin, Refat Salah, Ali Zakerov och Alibek Velibek. Bakre raden stående från vänster: Jusuf Alioglu, Halidulla Utarbai, Mänsur Nasretdin och Hairulla Samlihan. FOTO: TÜRKER SOUKKANS PRIVATARKIV

te som hölls på Kjellsons café den 22 oktober inledde kriminalkonstapel Bror Hemphälä med en ”kort redogörelse över svenska lagbestämmelser beträffande ideella föreningar”. I enlighet med dessa beslöts sedan att bilda en förening ”för stödjande och befrämjande av religion och kultur bland mohammedanska trosbekännare”. Till ordförande för mötet utsågs Räfat Salah och efter ”långvarig debatt och omröstning beslöts, att föreningens namn skulle vara: ’Turk-Islam Föreningen i Sverige för religion och kultur.’” Till interimistisk styrelse för föreningen utsågs Räfat Salah, Ibrahim Zarip, Ali Zakerov, Ahmed Haerdinov och Väli Fetkullen. Vid det första mötet beslutades också att Osman Soukkan, på egen begäran, skulle bli upptagen som ”stödjande medlem utan att bli underställd föreningens stadgar.”[69] Hans son Türker tror att Osman väntade med att bli aktiv medlem till dess hans situation var säkrare i Sverige.[70]

Styrelsen utgjordes alltså länge av en majoritet tatarer samt senare dessutom av några med rötter bland annat i Turkiet och medlemmarna var hanafitiska sunnimuslimer. Ordförandeskap och andra befattningar roterade inom den inre kretsen, men fram till mitten av 1960-talet var Osman Soukkan

imam och Ali Zakerov tycks redan sedan 1950-talet ha blivit mer eller mindre permanent ordförande fram till sin död 1975.[71] Efter det konstituerande mötet träffades man igen den 19 november 1949 och nu valdes Väli Fetkullen (sedermera Veliulla Fetkulin) till ordförande, Refät Salah blev föreningens första sekreterare och Ali Zakerov dess kassör. Till suppleanter utsågs Ibrahim Zarip och Ahmet Haerdinov. Tre personer utsågs till revisorer: Husein Fetkullen (Veliullas far), Hairulla Samlihan och Ebrahim Umerkajeff.[72]

Föreningen fungerade, i alla fall de första åren, både som en sorts tatarisk kulturförening och som en struktur för medlemmarna att praktisera islam i Sverige. Under 1950-talet växte gruppen genom att ytterligare tatariska familjer, huvudsakligen från Finland, kom till Sverige och engagerade sig i föreningen och dess verksamhet. Türker Soukkan skriver:

> Eftersom alla bekände sig till islam och kände eller i alla fall kände till varandra sedan tidigare, var det spontana umgänget dem emellan till en början tätt. Man utgjorde ett socialt nätverk, som höll samman och bistod varandra, t. ex. genom att hysa varandra i sina hem. Middagar anordnades i hemmen, där man åt sina tatariska rätter.[73]

Flera studier har framhållit hur man bland tatarer bygger sin tatariska identitet med hjälp av kombinationer av etnisk härkomst, kulturella traditioner, religion och språk.[74] Inom en och samma grupp kan det mycket väl finnas olika sätt att värdera tatarisk identitet, men språket tycks ha en framträdande roll för de flesta. För att uppfattas som tatar, bör man kunna tala tatariska. Men språket kan samtidigt vara så starkt förknippat med religionen att det bland vissa äldre tatarer kallas ”muslimska.”[75] Det framgår från protokollet skrivet i samband med det första mötet i den svenska gruppen att man fört livliga diskussioner om namnet på föreningen, och man enas till slut om ett namn som signalerar att fokus ligger såväl på etnicitet, religion och kultur. I en ovan citerad intervju framhåller Umerkajeff att han inte är så praktiserande som han kanske borde vara, och en medlem skriver att de inom föreningen inte var intresserade av en mer regelbunden religiös verksamhet. De grundade föreningen, inte av starkt religiösa skäl utan snarare för att kunna fira större religiösa fester och finna vägar att bevara tatarisk-muslimska sedvänjor.[76]

Det fanns ingen moské i Sverige vid den här tiden. Som Ali Zakerovs dot-

ter Didar minns det så bad de heller inte fem gånger om dagen hemma, men ibland kom några i föreningen hem till familjen Zakerovs lägenhet för fredagsbön och Zeynab drog då undan möblerna och täckte golven med lakan som de kunde be på. Senare hyrde de ett rum i Folket hus vid Barnhusgatan på Norrmalm i Stockholm där de både höll möten och böner.[77] Vid de större högtiderna hyrde de lokaler som Lillienhoffska huset eller Medborgarhuset på Södermalm eller Konserthuset vid Hötorget.[78] Detta, att fira de båda idfesterna; *id al-fitr* eller *ramadan bajram* som avslutar fastan, och *id al-adha* eller *kurban bajram* som avslutar vallfärdsperioden var föreningens två stora årliga åtaganden. Ibland firade de också profeten Muhammeds födelsedag, *mawlid an-nabi*. Dessa tre högtider var också de viktigaste i den tatariska församlingen i Tallinn, i vilken många i Turk-Islam Föreningen hade sina rötter.[79] *Dagens Nyheter* uppmärksammade ett sådant firande den 4 december 1953. Under en bild på Osman och Emine Soukkan läser vi:

> Turk-Islamföreningen i Sverige samlas söndagen den 6 december i Konserthusets lilla sal för att högtidlighålla minnet av Muhammeds födelsedag år 570 e. Kr. Det blir sång och orientalisk musik på grammofon – skivorna är inspelade på arabiska, turkiska, engelska, kanske också någon på javanesiska.
>
> Som församlingens präst – eller icke officielle ”imam” – fungerar Osman Soukkan, som i det privata har en strykinrättning i Stockholm. Antalet muhammedaner som tillhör församlingen är 47, men sammanlagt finns det omkring 500 koranbekännare i landet.[80]

Föreningen anordnade också ”multinationella teaftnar” i Konserthuset dit de bjöd muslimer av olika nationaliteter, huvudsakligen i samband med firandet av högtiderna.[81] Till dessa bjudningar kom ambassadörer och ambassadpersonal från länder med muslimsk majoritetsbefolkning som Turkiet, Pakistan och Indonesien. Som turkisk medborgare blev Osman Soukkan en regelbunden gäst på turkiska ambassaden under dessa år, berättar sonen Türker som ofta fick följa med sin far på möten och mottagningar redan som barn.[82]

Vid denna tid engagerade sig också konvertiten Björn Ismail Ericsson i föreningen. Vi ska bekanta oss mer med honom nedan. I en opublicerad levnadsteckning har han gett en levande skildring från en av föreningens bajram-firanden i Medborgarhuset.



Muhammeds 1.383-årsdag firas i Konserthuset

Osman Soukkan läser för sin fru, Emine, ur koranen, där det i 49:e suran står: "Det är förbjudet att

Osman och Emine Soukkan i *Dagens Nyheter*, 4 december 1953.



Emblem för Turk-Islamföreningen i Sverige.

> Akif Arhan rullade ut sina dyrbaraste mattor på golvet där något hundratal muslimer förrättade morgonbönerna under ledning av imám Soukkan. Zakerov, ordförande i den första islamförsamlingen i Sverige, satt på grund av sitt handikapp på en stol bredvid. Imámen Soukkan drabbades av en sjukdom som gjorde att hans händer skakade. Han brukade läsa upp en predikan (khutba) på turkiska från ett papper som fladdrade mellan hans händer. En turk från Istanbul ropade ut kallelsen till bön med så kraftfull röst att fönsterrutorna skallrade: ”Alláhu akbar, Alláhu akbar…(Gud är störst)!” Kvinnor och barn höll sig, som brukligt är bland turkar, i bakgrunden som åskådare men några av dem hade mattor med sig och deltog i bönen.[83]

Akif Arhan lånade ut sina mattor till dessa högtider varje år. Det tillfälle Ericsson återger bör ha skett en bit in på 1960-talet. Zakerov, som led av polio, satt på en stol och från beskrivningen att gälla tycks Soukkan vara märkt av sin sjukdom. Men det finns fler skildringar av liknande tillfällen. Firandet av de muslimska högtiderna uppmärksammades vanligtvis i dagspressen under 1950- och 1960-talen. Den 23 december 1968 kan vi exempelvis läsa om ett *bajram*-firande i *Svenska Dagbladet*:

> Samtidigt som USA sände upp tre astronauter mot månen på lördagen invänta-de hundratals muslimer i Stockholm den första strimman av nymåne som traditionellt avslutar deras fastemånad ramadan. På lördagsmorgonen samlades ett hundratal muslimer från olika länder i Medborgarhuset på Söder till beiram.
>
> Som vanligt i Islamföreningen rådde det osäkerhet in i det sista om vem som skulle leda den gemensamma bönen med bugningar på mattor i riktning mot Mecka. Efter en stunds tvekan ställde sig den unge turken Moustafa Aydin i täten och inledde med att recitera sorat al-Nasser (Hjälparen). Församlingen – restaurangarbetare och diplomater sida vid sida – följde böneritualen under imamens ledning. Imamfrågan i församlingen står fortfarande öppen men säkert är att hr Aydin för tillfället löste den till allmän belåtenhet med sin kraftfulla recitation av de arabiska bönetexterna.
>
> Efter avslutad gudstjänst skingrades församlingen i smärre grupper för att med festmåltider besegla fastan. På sina håll diskuterades frågan om ”vad islam säger om månfärder”. Bl. a. hänvisades det till ett par verser ur sorat al-Djinn: ”Förvisso snuddade vi vid himmelen och funno den uppfylld av starka väktare och stjärnskott. Förvisso sutto vi på mången plats därstädes för att höra, med den, som nu lyssnar, finner ett stjärnskott på vakt.”

Det är slående när man läser de gamla reportagen och intervjuerna från denna tid hur tonen ofta är respektfull och hur församlingens muslimer framställs som ett spännande exotiskt inslag.[84] Kanske tyckte man att de bidrog till att göra Stockholm lite mer kosmopolitiskt. Türker Soukkan minns heller inte att det var några bekymmer att växa upp som muslim i Sverige på 1950-talet. Tvärtom. ”Man kanske blev nåt av en liten gullegris i någon klass, för att man var lite annorlunda. Sedan sjöng vi så bra, jag och min syster, psalmer och andra sånger också. Kan inte minnas att pappa hade nåt emot det, imam som han var.”[85] Men han framhåller att han fick speciellt bra relation med de judiska eleverna på skolan, kanske för att de också var lite annorlunda. ”Jag kände mig inte som invandrare förrän termen dök upp.”[86] Men han minns också hur han under skoltidens morgonböner upprepade den muslimska trosbekännelsen tyst för sig själv – *la-illaha il-Allah, wa Muhammed rasul-Allah*.

Under 1950-talet kom allt fler invandrare från Turkiet, men även andra länder med muslimsk kulturbakgrund till Sverige och tatarerna var inte längre i majoritet. Man bytte då namn till Islamförsamlingen i Sverige.[87] Redan på



Tatarernas moské i Träskända/Järvenpää. FOTO: ANDREAS ALI JONASSON

femtiotalet hade föreningen arbetat för att få bygga en moské i Stockholm. Ali Zakerov begärde, och fick, ett möte hos statsminister Tage Erlander (1901–1985) för att diskutera moskéfrågan direkt med honom. Erlander tyckte dock att det lät väl exotiskt med en moské i Stockholm ”Troligtvis såg han Blå Moskén i Istanbul framför sig” reflekterar Didar.[88] Men det var troligen inte vad Zakerov hade i tankarna. De baltiska tatariska moskéerna liknar snarare nordiska missionshus, och församlingens moské i Helsingfors för tankarna mer till en byråkratisk institution än till den fjärran Orienten.

Men föreningen lyckades i alla fall få ett gravkvarter på Skogskyrkogården i Stockholm, och grundade därigenom Sveriges första muslimska begravningsplats, belägen längs muren mot Skarpnäcks koloniområde. Kvarter 53k. Då planerna på en egen moské aldrig kom att realiseras blev begravningsplatsen viktig för församlingsmedlemmarna, som höll begravningsceremonier där in på mitten av 1970-talet.[89] Att begravningsplatser blir viktiga för migranter utan andra samlingslokaler känner vi igen från andra håll.[90] Området där man begraver sina döda blir en helgad plats med speciell religiös laddning, men också ett uttryck för att en familj eller grupp etablerar sig i det nya landet. Graven förankrar inte bara den döde, utan även kommande genera-

tioner, och för många migranter kan en grav att gå till bidra till att skapa en starkare känsla av tillhörighet med det nya landet.[91] Det är hit man ska gå för att vårda de dödas gravar, snarare än i det gamla hemlandet.

Men den förste att begravas på det muslimska kvarteret på Skogskyrkogården var varken tatar eller turk, utan en man vid namn Gueye Mamadou (1922–1952) från hamnstaden Bargny i Senegal på Afrikas västkust. I Senegal hade Gueye utbildat sig till mekaniker men 1949 flyttade han till Frankrike. Där träffade han också svenskan Beata Jonsson, som han följde med till Stockholm i början av 1950-talet. ”De har för avsikt att ingå äktenskap när formaliteterna kunnat ordnas.”[92] Men i de dokument som finns arkiverade antyds också att också att Beata Jonssons far misstyckte[93] och senare lämnade hon själv in en skrivelse där hon bestrider alla kostnader förenade med Gueye Mamadou.[94]

I juni 1952 fick Mamadou provanställning på Ernst Nilssons bilverkstad på Ringvägen 47. De sista spåren av honom finns införda i en rad dagstidningar två månader senare. Den 29 juli rapporteras att han blivit allvarligt skadad i en explosion som inträffade då han fyllde fotogen i en varmvattenberedare på arbetsplatsen. ”60 procent av huden svårt bränd och att tillståndet är allvarligt.” Didar minns Gueye, hur hon mötte honom under ramadan och att hennes far bjöd hem honom men att han tackade nej till inbjudan. ”Inte långt därefter dog han på arbetsplatsen. Av svåra brännskador.”[95] Zakerov och Turk-Islam Föreningen ordnade så att Gueye Mamadou fick en muslimsk begravning och därmed blev han den första muslimen att begravas i Sverige sedan Deli Mustafa och Omer Basha begravdes i Karlshamn 1717.

Sverige första källarmoské

PÅ 1950-TALET BLEV DEN OVAN NÄMNDE konvertiten Björn Ismail Ericsson (1934–2014) medlem i Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur.[96] Ericsson skrev också under många år i en rad tidningar – sonetter på aktuella ämnen, krönikor om kuriositeter eller mindre artiklar – och inte sällan behandlade hans texter islam. Björn Ericsson föddes som son till en svensk kvinna och en frånvarande syrisk-fransk man och tolkar själv fantasierna om fadern som en orsak till att han under värnplikten började studera arabiska, och sedan Koranen.[97] Han kom att leva ett mycket innehållsrikt liv, och ingick under 1950-talet i poesi- och konstgrupperingen *Metamorfos*

tillsammans med bland andra författaren Birgitta Stenberg (1932–2014) och poeten Paul Andersson (1930–1976), och verkade där både som musiker och surrealistisk poet. På femtiotalet levde han bohemliv i Europa och konverterade till islam.

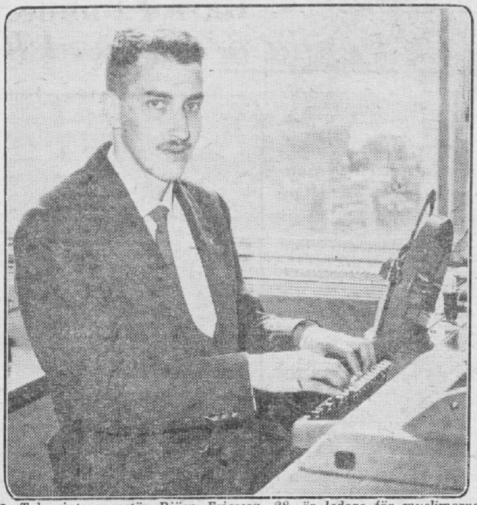
I en radiodokumentär om Björn Ismail berättar han hur han kom i kontakt med Turk-Islam Föreningen i samband med att de firade *bajram* i Medborgarhuset på 1950-talet. Medlemmarna blev nyfikna på den svenske konvertiten och han blev väl mottagen av Ali Zakerov och hans familj. Eftersom han dessutom hade svenska som modersmål ville de ha honom med i styrelsen och under hela 1960-talet var Ericsson engagerad i föreningen. Men medan de flesta medlemmarna var nöjda med att fira de två stora högtiderna, ville Björn Ismail även att de skulle ha möjlighet att be fredagsbönerna gemensamt.[98] Efter Zakerovs fruktlösa försök att få bygga en moské med Erlanders hjälp tog Ericsson 1959 saken i egna händer och öppnade vad som sannolikt var landets första källarmoské i Stockholmsförorten Kärrtorp. Han kallade den för Muslim Club *(Nadija al-Muslimin)*.[99] Lokalen låg en halvtrappa ner i ett hyreshus, ”två rum och ett pentry samt toalett med tvättställ. Mattor och kuddar i det stora rummet att sitta på. Varje fredag samlades där 25–30 muslimer för fredagsbön vid lunchtid, de flesta unga studenter från olika länder.”[100] Ibland arrangerade de också kvällssammankomster med te och skorpor. ”Grannarna tittade lite snett på dörren med skylten Muslim Club men sade inget om verksamheten, som var stillsam.”[101] 1961 publicerade *Aftonbladet* ett litet reportage från Muslim Club:

> Nunnekloster är inte enda tecknet på religiös livaktighet i vårt land. Också muhammedanerna har känt behov av samlingspunkter. Som en ringa början har en klubb, kallad Muslim Club, öppnats i Kärrtorp. Klubbens styrelse består av en sekreterare samt sektionsrepresentanter. Muslim Club är nämligen på grund av medlemmarnas olika nationella ursprung uppdelad i sektioner. Varje sektion utser en representant till styrelsen.
>
> Muslimer som önskar bli medlemmar i klubben kan välja mellan att ansluta sig till någon av de redan existerande sektionerna, en svensk, en turkisk, en arabisk och en jugoslavisk, eller bilda en ny sektion. Enligt det utkast till stadgar som föreligger är alla islamiska trosbekännare välkomna som medlemmar. Lydnad under Koranens bud är dock ett oeftergivligt villkor. Det är exempelvis förbjudet

> att dricka alkohol, äta svinkött eller delta i hasardspel.
> Klubblokalen består av ett samlingsrum, ett kök och ett biblioteksrum. Medlemsavgiften är 10 kronor per månad, och vinsten går oavkortad till en moské-fond.
> De gemensamma sammankomsterna utgöres än så länge av fredagsbön varje fredag klockan 12.30 och samkväm varje söndag kl. 18.
> Och därmed får väl muhammedanerna sägas ha på allvar blandat sig i konkurrensen om de hedniska och hasardspelande själarna här i landet.[102]

I sina memoarer berättar Ericsson att han snabbt kom underfund med att muslimer kan ha mycket olika uppfattningar om sin religion beroende på var de kom ifrån.[103] Islam i Sverige hade blivit allt mer multietnisk, snarare än tatarisk till karaktären och redan på 1950-talet bytte man namn på föreningen till Islamförsamlingen i Sverige. Att muslimer delar upp sig utifrån etnisk bakgrund är sedan ett mönster som blir allt tydligare under 1900-talet och in i vår tid. För att försöka skapa enhet i mångfalden centrerade Björn Ismail Ericsson verksamheten kring det mest förenande – Koranen – snarare än kring någon specifik rättsskola eller teologisk inriktning. Klubben hade inga stadgar utan ”Koranen, islams heliga bok, [var] dess enda rättesnöre i den praktiska verksamheten.”[104] Bön och socialt ”samkväm” stod i centrum för aktiviteterna, men där fanns också ambitionen att samla medel för att finansiera en riktig moské. Dessa planer skulle leva vidare när Muslim Club gick i graven 1962 vilket vi kan läsa om i tidningsklippet nedan.[105]

Björn Ismail berättar att han fick betala lokalhyran i stort sett ur egen ficka. Islamförsamlingen hade, ”med Ali Zakerov i spetsen” besökt moskén men hade ”en del invändningar” – bland annat att den låg för långt från centrum – varför de inte ville stödja verksamheten ekonomiskt. Inte heller ville de muslimska ländernas ambassader bidra ekonomiskt. ”Mitt allmänna intryck,” skriver Ericsson, ”var att muslimska diplomater var måttligt intresserade av en religiös institution i Stockholm som skulle kunna tänkas begränsa deras rörelsefrihet – här kunde de ta sig friheter som var otänkbara i hemlandet.” Han berättar exempelvis om församlingsmedlemmen Ahmed från Marocko som förfasade sig över hur muslimska ambassadörer besökte krogar med ”nöjeslystna damer” och på en kväll kunde göra av med en månadshyra för Muslim Club. ”Men jag undrade mest vad Ahmed själv hade på krogen att göra” skriver Ericsson lakoniskt.[106]



● *Teleprinteroperatör Björn Ericsson, 28, är ledare för muslimerna i Stockholm, och han tog initiativet till Sveriges enda moské — den i Kärrtorp. Den stänger på lördag, men man hoppas på en ny lokal.*

Böneutroparen i Kärrtorp har tystnat

ENDA MOSKÉN måste stänga

Invånarna i Kärrtorp i söderort har hört böneutropare Ahmed Lar by, Marocko, kalla till bönetimme för sista gången.

Sveriges enda moské i Kärrtorp stänger nämligen på lördag. Efter en drygt ettårig tillvaro har den muhammedanska föreningen i Stockholm måst ge upp sin samlingsplats. Av huvudstadens ca 1000 muslimer kom bara ett fåtal regelbundet till moskén.

Men man har planer på att öppna en ny moské i innerstaden bara man hittar lämplig lokal.

Kärrtorpsmoskén inryms i en f d distriktssköterskemottagning. Man har ett rum för bön, ett bibliotek och ett terum.

Bönerummet är av en slump vänt mot Mecka i sin längdriktning. Där har man fallit på knä och vänt huvudet mot sin heliga stad.

Konstigt nog är det en svensk som är ledare för Muslim Club. Det är Björn Ericsson 28, teleprinteroperatör på TT i Stockholm.

— Jag började läsa arabiska i det militära och studierna förde mig i kontakt med koranen, berättar han för Expressen. Så gick jag till muslimernas möte i Medborgarhuset under fastemånaden. Där kom vi överens om att bilda en förening.

Medlemmarna kommer från Iran, Syrien, Egypten och flera andra



● *Här har böneutropare Ahmed Larby, Marocko, vänt huvudet mot Mecka efter att ha förvånat Kärrtorpsborna med sin böneropning: "La Illaha illa Allah Mohammedan rasulo Allah..."*

länder. Det är läkare, diplomater, ingenjörer och andra yrkeskategorier som vill samlas för att utöva sin religion. Själv gick jag ur statskyrkan för fyra år sedan och blev muhammedan.

Verksamheten finansieras genom medlemsavgifter och man samlas fredagar och söndagar till bön och koranstudier. Inga stadgar finns utöver koranens bud.

Nu tänker Björn Ericsson samla sina erfarenheter från Kärrtorp för att så småningom öppna en ny moské.

Expressen, 28 juni 1962.

Björn E:s sonett

Alfàtihah

I Guds namn, den nåderike och barmhärtige,
lovad vare Gud, världshärskaren, den oändlige,
den nåderike och barmhärtige,
domedagens kung, den evige!

Dig tjänar vi och ber dig vara oss behjälplig:
visa oss den rätta vägen, den riktiga,
deras väg där du är nådig,
aldrig vredens och inte den villfarliga!

AMIN

Vid nyårsskiftet 1971
så gör jag uppehåll med min sonett.
En bokförläggare mig sade till:
— Studera din koràn och översätt!
Javisst, in-sjá Alláh om Gud så vill,
jag är ju om dess sanning vittnesgill.

Notis från Söderposten, David Ericssons privatarkiv. Tyvärr framgår inte publiceringsdatum. FOTO: SIMON SORGENFREI

En rimmad översättning av Koranen till Svenska. Björn Ismail berättar i sina memoarer att han nån gång i början på 1970-talet blev uppmanad att översätta Koranen till svenska. Han satte igång men gav ganska snart upp då uppgiften visade sig allt för svår. Men i en snillrik sonett publicerad i *Söderposten* får vi både ett smakprov på hans försök, och en liten berättelse om uppdraget.

En ”riktig moské” i innerstaden skulle dock dröja, och då var inte längre Björn Ismail Ericsson bland de drivande. Senare i livet valde han snarare att undvika moskéerna, och hellre praktisera islam i ensamhet. ”Imamerna håller predikningar som är åt helvete. De är helt korkade”, säger han i en intervju med Mohamed Omar 2006:

> Till exempel var det en imam här i stan som sa att man inte ska låta barn rita teckningar. Själv sitter han uppe på nätterna och tittar på cowboyfilmer. Jag orkar inte med att lyssna på sånt. Jag stannar hemma och läser i min Koran och håller mina dagliga böner. I väntan på att jag själv ska trilla ifrån. Det är min religiositet.[107]

Islamförsamlingen levde emellertid vidare som en allt mer multietnisk muslimsk förening. Ali Zakerov var engagerad som föreningens ordförande in i det sista. 1974 ledde han församlingens fredagsbön i samband med *id al-adha*, som då för 25:e året hölls i Medborgarhuset i Stockholm. I en intervju säger han att han inte vet hur många obetalda arbetstimmar han lagt ner på verksamheten sedan 1949 och reportern, som inte är någon mindre än Björn Ismail Ericsson,[108] skriver att ”Varken hr Zakerov eller någon annan tycks ha fullt klart för sig att vad han uträttat är av religionshistorisk betydelse för vårt land – den första islamförsamlingen.”[109] Året därpå avled Ali Zakerov och han begravdes på Skoggskyrkogården i Stockholm, i det gravkvarter han själv varit med att skaffa stadens muslimer.

Didar Samaletdin – chef för Sveriges muhammedaner

NÄR ALI ZAKEROV AVGICK SOM ORDFÖRANDE, berättar Björn Ismail Ericsson, hölls ett tumultartat möte i Folkets hus om att utse efterträdare. Björn Ismail framhöll att om Zakerov hade haft en son, skulle alla tyckt det var naturligt att utse denne att efterträda honom, ”men nu har han en mycket begåvad dotter som kan ta över och den främsta angreppspunkten på oss det är att vi skulle behandla våra kvinnor illa, om vi nu får en kvinnlig ordförande så kommer det att hända saker.” Mötet avslutades, fortsätter han, med att Didar Samaletdin enhälligt valdes till föreningens ordförande. ”Plötsligt så lossnade det för oss då, med Didar Samaletdin som galjonsfigur. Så att plötsligt så

blev vi tagna på allvar på ett helt annat sätt."[110] Men som Ali Zakerov kanske befarat höll det inte mer än några månader. "Det här är männens värld," sa Didar i en intervju 1983, "att vara kvinna och muslimsk ledare är ungefär lika omöjligt som att vara kvinna och präst i Göteborgs stift."[111]

Som vi sett ovan mer eller mindre föddes Didar Samaletdin in i Turk-Islam Föreningen och var tillsammans med Türker Soukkan en av de första som växte upp som svensk muslim. I en intervju har hon beskrivit det som en inte helt enkel tillvaro. Det var inte alltid lätt att navigera mellan föräldrarnas önskemål och tonårslivet i Stockholm under 1950-talet.

> De åren fick ju tonårskulturen sitt genombrott, med rockmusiken och så, och det var svårare för mig att sätta mig upp mot mina föräldrar än för mina kamrater, särskilt som jag var enda barnet. Men lyckligtvis gillade mormor Elvis Presley. Hon följde med mig på Elvisfilmerna på bio, och där brukade hon dunka takten med en karamellburk.[112]

Didar beskriver hur hon slets mellan de olika kraven och kulturerna, men vid femton års ålder beslutade sig för att vara muslim. Därmed krävde hon också en position inom föreningen, vilket hon fick. "Vi hade hemskt kul, med massor av fester och kulturaktiviteter."[113] Bland hennes första arbetsuppgifter var att sköta postgången när de bjöd in till högtidsfesterna, och hon fick ofta tolka när de hade engelska gäster. Hon fick även representera föreningen tillsammans med Ali Zakerov under de allt vanligare ambassadbesöken.[114] Församlingsarbetet stärkte hennes tro och intresse för de islamiska traditionerna, berättar hon, samtidigt som hon fann sig väl tillrätta i den svenska folkskolan med dess uttryckliga inriktning på fostran i kristen anda:

> Jag har haft en oerhörd fördel av att jag har gått i en vanlig, svensk skola. Det gav mig tillgång till båda språken, båda religionerna. Den kännedom jag på så sätt fick om Sverige har gett mig en stor trygghet.[115]

Didar Samaletdin inte bara engagerade sig i föreningen, utan kom allt mer att dela faderns uppgifter som ordförande, för att sedan alltså ta över dem efter hans död. I en intervju med henne i *Aftonbladet* 1970 framträder hon, 27 år gammal i uppsatt hår, kort kjol och med en Koran uppslagen framför



Tisdagen den 10 november 1970 AFTONBLADET 35

Stockholmska blir chef för Sveriges 10 000 muhammedaner

Av ARNE NORLIN

Det här blir den första kvinnan i spetsen för en islam-församling i hela världen:
Didar Samaletdin, 27, Stockholm.

Dvs det förutsätter att muslimerna i Stockholm snart får en lokal att vara i. Just nu har de inte ens ett ställe där de kan fira sin högtid, Ramadan, i slutet av november.

— Det är religionsfrihet det, säger Didar Samaletdin argt, att vi inte ens kan få en lokal att vara i här i Sverige.

För att börja från början så grundades den islamska församlingen i Sverige 1949 och de hade ingen lokal att vara i då heller.

Grundare var Ali Zakerov — far till Didar Samaletdin.

10 000 medlemmar

I början bestod församlingen av ett hundratal. I dag har den vuxit till cirka 10 000. Omkring 5 000 av dem bor i Stockholm.

Lokalbristen har varit akut i 21 år. Muslimerna har dragit sig fram i tillfälligt förhyrda lokaler. För de stora högtiderna de senaste åren har de hyrt Medborgarhuset i Stockholm. Så tänkte de göra i år också med den största högtiden Ramadan i slutet av no-

Församlingen gav Didar Samaletdin i uppdrag att uppvakta kyrkominister Alva Myrdal.

Alva Myrdal hänvisade till församlingsdelegerade och invandrarverket.

Församlingsdelegerade hänvisade till statsminister Olof Palme och varken han eller invandrarverket har svarat ännu.

Det ser alltså väldigt dystert ut. Får muslimerna inte tag på någon lokal så går högtiden i stöpet.

Och under årets högtid ska Didar Samaletdin efterträda sin far i spetsen för församlingen, och bli den första kvinnan i världen på den posten. En världshändelse som också kan gå i stöpet.

Helst av allt skulle muslimerna vilja ha en permanent lokal och slippa hyra Medborgarhuset gång på gång.

Men eftersom församlingen till största delen består av invandrare från Turkiet, Jugoslavien, Pakistan och Indonesien så finns det inga pengar att bygga en egen lokal för.

"Det är orättvist"

— Det är orättvist att vi inte kan få statsbidrag, säger Didar Samaletdin.

— Invandrarna känner inte till

DÖDA

†

Min älskade Maka

Alice Wärme

* 9 juni 1900

Rotebro den 6 november 1970

Sörjd och saknad

HARRY
INGVOR och ANDERS
Barnbarnen
Svakonen, övrig släkt

Aftonbladet, 10 november 1970.

sig. Rubriken lyder: **Stockholmska blir chef för Sveriges 10 000 muhammedaner**.[116] Hon är då arg på kyrkominister Alva Myrdal och statsminister Olof Palme som inte vill hjälpa henne med en lokal där de kan fira ramadan tillsammans i föreningen.

> Lokalbristen har varit akut i 21 år. Muslimerna har dragit sig fram i tillfälligt förhyrda lokaler. För de stora högtiderna har de hyrt Medborgarhuset i Stockholm. Så tänkte de göra i år också med den största högtiden Ramadan i slutet av november.
>
> Men i år var Medborgarhuset upptaget av vuxenundervisning [...] Det ser alltså väldigt dystert ut. Får muslimerna inte tag på någon lokal så går högtiden i stöpet.
>
> Och under årets högtid ska Didar Samaletdin efterträda sin far i spetsen för församlingen, och bli den första kvinnan i världen på den posten. En världshändelse som också kan gå i stöpet.[117]

Helst av allt skulle de vilja ha en permanent lokal, säger Didar i intervjun, ”men eftersom församlingen till största delen består av invandrare från Tur-

kiet, Jugoslavien, Pakistan och Indonesien så finns det inga pengar att bygga en egen lokal för."[118] Två veckor senare fick kyrkominister Alva Myrdal ta emot "en femmannadelegation från Islamförsamlingen under ledning av fru Didar Samaletdin" som ville ha hjälp med att finna en lämplig lokal. Myrdal förklarade att hon hade små möjligheter att hjälpa till men att hon skulle göra sitt bästa. "Den ekumeniska Skeppsholmskyrkan nämndes som ett tänkbart alternativ."[119] Några dagar senare framgår av rapporteringen att församlingen fått låna Stadsmuseets lokaler.

Men snart visade det sig att lokalen var alldeles för liten och församlingsmedlemmar fick be ute i korridorerna. Imamerna Mustafa Aydin från Turkiet och Muhammed Hadji från Pakistan genomförde gudstjänsten "med ett slags växelsång på arabiska, knäfall och bugningar i riktning mot Mecka."[120] Didar och hennes far uttryckte tacksamhet över att ha fått disponera museets lokaler, men menar att tanken på att ge muslimerna en egen lokal för bön och högtid fått förnyad aktualitet.[121] De historiska dokumenten berättar om Didar och hennes far som ett radarpar och antyder att Ali Zakerov tidigt förberedde Didar för att ta ansvar och spela en roll i föreningen. Men relationen verkar heller inte helt oproblematisk. I en intervju i tidningen *Vi*, några år efter faderns död, berättar hon om deras relation. "Han älskade mig," säger hon, "men någonstans förlät han mig aldrig att jag inte var pojke…det var hans hemliga sorg att jag aldrig skulle kunna ta över ledarskapet över församlingen."[122]

När jag träffar henne nästan femtio år senare minns hon fortfarande tydligt vilket intryck Alva Myrdal gjorde på henne. "När jag kom in till arvfurstens palats och träffade Myrdal bara bromsade jag in. För mig var det Selma Lagerlöf som satt där, jag var så väldigt förtjust i Selma Lagerlöf." Men artikeln i *Aftonbladet* hölls också emot henne, även fem år senare då hon tog över som ordförande för föreningen. Det blev protester hela vägen från Turkiet, berättar Didar, mot en ordförande som hade så kort kjol. "Det är så många som talat om för mig att jag inte är riktig muslim, du kan inte ana…" Hon behöll endast ordförandeposten i några månader och har en lite annan minnesbild än den Björn Ismail förmedlade, istället menar hon att hon tog den mest för att manövrera bort andra personer från posten. "Jag hade inte tid och lust. Jag hade barn och jobb."[123]

I de långdragna turerna kring lokalfrågan ser vi en parallell till vår egen

tid. Redan 1970 hade lokalfrågan varit akut under decennier. Islamföreningen hyrde lokaler till de större evenemangen, men gav inte upp drömmen om en moské, eller i alla fall en egen lokal att samlas i för bön och under de större högtiderna. Först 1974 besannades planerna. I en notis i *Svenska Dagbladet* den 8 september 1974 kan vi läsa att Sveriges första moské invigdes i Alviks kommunalhus:

> Det var islamiska församlingens ordförande Ali Zakerov, som invigde lokalerna. I moskén finns ett bibliotek och bönerum för kvinnor och barn och ett större bönerum för män, arkiv och bibliotek (sic).[124]

I *Dagens Nyheter* kallas lokalen istället för ett islamiskt centrum. Därifrån, heter det, ”ska den islamiska församlingen i framtiden arbeta för att hjälpa muslimska invandrare till rätta i Sverige. Man ska sprida information om islam och man ska arbeta med kultur och undervisningsproblem.”[125] Det mest akuta problemet upplevdes då vara en generationsklyfta, vilken innebar att ”de muslimska barn som växer upp i Sverige har anpassat sig till svenska förhållanden och i allt större utsträckning har dom börjat leva ett liv som den äldre generationen inte kunnat acceptera.”[126] Detta var, som vi sett, problem Didar själv tampats med – och som varje ny invandrargrupp och generation har att tampas med. Ja, även inom Svenska kyrkan har man naturligtvis svårt att locka ungdomar in i verksamheten. Ett resultat av detta är att den aktivitet flest religiösa samfund och föreningar sannolikt har gemensam i Sverige är, fotboll.[127]

Även om det huvudsakligen var en grupp tatarer som grundade Turk-Islam Föreningen 1949, förlorade den snart alltså sin tatariska prägel. Liksom tiden kring förra sekelskiftet innebar decennierna efter andra världskriget stora demografiska förändringar. Om folk under 1800-talet lämnade sina hembyar för att bege sig till Stockholm, eller Amerika, har det sedan efterkrigstiden huvudsakligen rört sig om personer från andra länder som sökt sig till Sverige. Många av dem från länder med muslimsk majoritetsbefolkning. 1930, angav färre än tio svenskar att de var muslimer, tjugo år senare, 1950, uppskattades siffran till 500 individer, och ytterligare tjugo år senare, 1970, finns en uppskattning om 9000 muslimer i Sverige.[128] Türker Soukkan berättar att den nära sammanhållningen mellan tatarerna i föreningen lös-

tes upp redan under 1950-talet då vissa emigrerade vidare till USA, medan de som stannade i Sverige spreds ut i Stockholms nya förorter eller till andra orter ”och en allmän anpassning till ’det svenska livsmönstret’.”[129] Från 1955 samlade föreningen i allt högre grad muslimer av olika nationella och etniska bakgrunder som hade just islam gemensamt, men inte tatarisk kultur.

I en sen intervju säger Björn Ismail Ericsson att ”Då [på 1950-talet] var muslimerna enade. Sedan splittrades alltsammans upp efter olika nationaliteter.”[130] De svenska tatarerna har, till skillnad från exempelvis grannlandet i Finland, varit för få för att kunna hålla samman som en tatarisk kommunitet i Sverige.[131] När moskén i Alvik tog fart, under namnet Islamic Society, på 1970-talet var inte länge Türker Soukkan intresserad av att vara en del av församlingen. Det var inte den församling han hade vuxit upp i längre. Han var gift, hade tre barn och jobb. ”Jag hade fullt upp med mitt svenska liv,” säger han med ett tvetydigt leende.[132]

Islamförsamlingen levde dock kvar in på 2000-talet, men gick mer och mer in i den Islamiska kulturförsamlingen i Botkyrka[133] och Didar var verksam fram till slutet av 1990-talet. Hon föreläste om islam i skolor och på universitet, deltog i religionsdialog och andra ekumeniska projekt. Men hon upplevde att hon hade allt mindre gemensamt med många av de nyanlända muslimska grupperna och att även en del muslimska kvinnor från nya invandrargrupper ifrågasatte att Didar kunde representera islam, som mer eller mindre assimilerad och frispråkig kvinna. När moskén på Södermalm i Stockholm invigdes år 2000 fick hon ingen inbjudan och under det senare tjugotalet åren har hon inte engagerat sig nämnvärt i organiserad islam i Sverige.[134]

Islam etableras alltså i ett Sverige statt i snabb förändring, modernisering och sekularisering. Samtidigt är det först 1952 som den religionsfrihetslagstiftning implementeras som gör det möjligt för svenska medborgare att fritt välja eller välja bort religion. Denna lagstiftning stärktes ytterligare 1976. Under efterkrigstiden har Sverige utvecklats till ett sekulärt land och de flesta ser religion som en privatsak.[135] Därigenom har religion också, lite tillspetsat, kommit att konkurrera med andra fritidsintressen. Ett exempel på det såg vi i Didar Samaletdin som redan på 1950-talet slets mellan Elvis Presley och församlingsarbetet. Islam etableras också i ett samhälle starkt präglat av de svenska folkrörelserna, skriver etnologen Ingvar Svanberg och religionsvetaren David Westerlund i en inflytelserik studie, och till folkrörelserna räknar

de frikyrkorna som växte fram efter dissenterlagarnas införande i slutet av 1800-talet. Som följande kapitel ska visa var det också i samarbete med Frikyrkornas samarbetsråd de muslimska riksorganisationerna tog form från 1970-talet och framåt. En viktig skillnad är att frikyrkorna huvudsakligen grundats av personer med rötter i Sverige, medan islam varit och i hög grad är ett invandringsfenomen.[136] Den svenska föreningsformen har inte varit självklar för alla grupper. Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur tycks ha funnit sig väl i formen, och dess medlemmar tycks också initialt känt sig hemma i svensk sekularitet. Bad gjorde man hemma, och två, tre gånger om året samlades man för de större religiösa högtiderna. Inte helt olikt majoritetssamhällets relation till kristendom, jul och påsk. Barn, barnbarn och barnbarnsbarn till grundarna av Turk-Islam Föreningen som jag träffat under arbetet med boken är generellt sekulariserade. Några identifierar sig som muslimer, andra inte. Några identifierar sig som tatarer, andra inte. Medan vissa håller starkt på sin identitet just som tatarer, saknar andra helt kunskaper om sina tatariska rötter och assimilationen av den tatariska gruppen in i det svenska majoritetssamhället riskerar att medföra att det tatariska språket och personer som identifierar sig som tatarer snart inte längre finns kvar i Sverige.[137] I Finland, där den tatariska gruppen är större framhåller vissa den förlorade gruppen i Sverige som ett varnande exempel.[138]

Några år efter det att Turk-Islam Föreningen etablerar sig i Sverige, börjar också en annan muslimsk rörelse etablera sig i landet – Ahmadiyya rörelsen – som på flera sätt skiljer sig från andra muslimska samfund. Inte minst genom sin specifika organisatoriska struktur.

Ahmadiyya – en minoritet i minoriteten

BJÖRN ISMAIL ERICSSON VAR INTE DEN ENDA svensk som ville konvertera till islam på femtiotalet. Ungefär samtidigt som Björn Ismail kom hem från Paris, sökte en Gunnar Eriksson upp Turk-Islam Föreningen med avsikt att bli muslim. Didar Samaletdin minns det som att flera i föreningen var tveksamma till att låta honom konvertera:

> Tatarerna var inte alltid sådär brighta, ”han är ju helsvensk och rödhårig, kan han bli muslim?” Far sa att vi måste kolla så han vet vad islam är för någonting, de höll på och tjafsade så länge att han gick till ahmadiyya istället. Far blev väldigt arg sedan när han hörde detta, för ahmadiyya är en sekt och de [Turk-Islam Föreningen] hade gjort en stor synd som inte tog emot någon som ville konvertera.[139]

Turk-Islam Föreningen var vid denna tid ännu en huvudsakligen tatarisk-turkisk angelägenhet, och som vi sett ovan var den religiösa identiteten tätt förknippad med språk och etnicitet. Diskussioner om huruvida någon som inte själv är tatar kan konvertera in i tatarisk islam förs fortfarande, exempelvis i församlingen i Finland.[140] Türker Soukkan minns också Gunnar Eriksson, han besökte familjen Soukkan vid något tillfälle och han skymtar på en av Türkers bilder från föreningens högtidsfiranden på 1950-talet, men han känner inte igen att Eriksson skulle ha blivit avvisad.[141] Hur det än var med det så konverterade Gunnar Eriksson i alla fall till islam, men, precis som Didar minns det, till ahmadiyyagrenen. Innan vi bekantar oss med församlingen i Sverige ska ahmadiyyarörelsen kort presenteras. Som vi anar från citatet ovan är det en ifrågasatt grupp.

Bakgrund

AHMADIYYASAMFUNDET GRUNDADES 1889 av Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) från Qadian, cirka fyrtio mil norr om New Delhi i Indien. Detta var under det brittiska kolonialmaktstyrets glansdagar och det indiska samhället genomgick stora förändringar. Europeiska influenser – såväl kulturella, religiösa som tekniska – gjorde sig gällande i det indiska samhället. Det resulterade inte minst i framväxten av en rad religiösa reformrörelser, såväl hindu-

iska som muslimska. Ahmadiyyasamfundet var ett av dessa.

Enligt en muslimsk föreställning ska varje århundrade se en *mujaddid*, en person som anses kunna reformera eller återuppliva ”sann” islam på ett sätt som gör den relevant i samtiden. Ghulam Ahmad hade 1882 utropat sig som en *mujaddid* och skulle senare också utropa sig själv som den väntade *mahdi*, en muslimsk messiasgestalt, och kom att ses som en profet bland en grupp efterföljare som kommit att kallas ahmadiyyamuslimer.[142] Samtidigt som Ghulam Mirzas framträdande alltså kan ses stå i en muslimsk tradition, kan framväxten av ahmadiyya alltså även sättas i relation till vetenskapliga och sociala förändringar under det sena 1800-talet, förändringar som väckte nya frågor och ställde nya krav på religionerna.[143] Ahmadiyyarörelsen har därför studerats som en muslimsk så kallad ny religiös rörelse.[144] På grund av sina särdrag har rörelsen mött misstro både som en udda nymodighet och som teologiskt suspekt bland andra muslimer. Det kan förklara Turk-Islam Föreningens reservation ovan. Ahmadiyyamuslimer definierar dock sig själva som sunnimuslimer och följer den hanafitiska rättsskolan. De helighåller samma Koran som andra muslimer och ska likt andra muslimer idealt också följa de fem pelarna och vittna om de sex trosartiklarna.

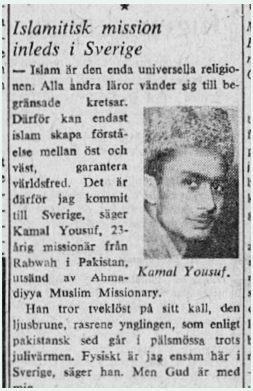
År 1914 splittrades rörelsen i två grenar som kallas Qadiyani- och Lahori-ahmadiyya. Qadiyani-ahmadiyya gör skillnad mellan laggivande profeter, som Moses och Muhammed, och icke laggivande profeter, som exempelvis Jeremias och Jesus. Till denna senare skaran räknar de även Mirza Ghulam Ahmad. Därigenom går de mot majoritetsuppfattningen att Muhammed var den siste profeten. Lahori-ahmadiyya menar istället att Ahmad endast var en förnyare och återupplivare av tron, och inte en profet. Mirza Ghulam Ahmads efterträdande ledare kallas inom Qadiyani-grenen för kalifer och den nuvarande, femte kalifen heter Mirza Masroor Ahmad (f. 1950). Lahori-ahmadiyya kallar istället efterträdarna för emirer, varav den nuvarande och femte heter Abdul Karim Saeed Pasha (f. 1945). I Sverige finns så vitt jag vet endast representanter från den största grenen, qadiyani, organiserade. Qadiani är dock en benämning de inte använder om sig själva, och som kan upplevas stötande.[145]

I en bok skriven för barn och ungdomar och som delas ut i församlingens bönelokal i Stockholm, finns ett kapitel med rubriken ”Ahmadiyya jama’ats särdrag”. Bland annat kan vi läsa att ”Den största skillnaden mellan ahmadi-

ers och icke-ahmadiers tro är att ahmadier tror på det som stämmer överens med den Heliga Qur'anen och Muhammads (*sallallahu alaihe wa Sallam*) lära." Där står också att de inte tror på Jesus som Guds son eller att Gud räddade Jesus från döden, utan att han dog som andra profeter. Mirza Ghulam Ahmad beskrivs som den väntade messias *(mahdi)* och som en ny profet efter Muhammed.[146] Flera av dessa punkter kan upplevas som provocerande för andra muslimer, inte minst den första punkten som indirekt säger att andra muslimers tro inte överensstämmer med Koranen och Muhammeds exempel. Men det som huvudsakligen föranlett majoriteten av världens muslimer att ta avstånd från ahmadiyya är tron på Ahmad Ghulam Mirza som profet. Ibland har avståndstagande övergått i diskriminering och förföljelse. Värst har förföljelsen varit i Pakistan där de sedan 1974 enligt lag förnekas rätten att kalla sig muslimer, och där regelbundna massakrer av ahmadiyyamuslimer skett.[147] Sådan förföljelse har medfört att många har emigrerat till Europa och Nordamerika, där de under tidigt 1900-tal fick inflytande över hur islam har förstått och etablerats.[148] Idag finns ahmadiyyasamfund etablerade i cirka 200 länder runt om i världen, men i takt med att de muslimska populationerna ökat i Europa och USA, har ahmadiyya blivit mer marginaliserade. Samtidigt som ahmadiyyamuslimer diskrimineras av andra muslimer, kan de även drabbas av rasism och islamfientlig diskriminering i lika hög grad som andra muslimer, varför de riskerar att uppleva en dubbel utsatthet. "Sverige är tryggare än Pakistan," säger en församlingsmedlem i Malmö, "men…vi blir ibland fiende till både extrema muslimer och islamofober. Det känns som det kommer närmare."[149]

Ahmadiyya i Sverige

GUNNAR ERIKSSON KONVERTERADE till slut till islam i samband med ett möte med den andre ahmadiyyakalifen Mirza Bashiruddin Mahmood Ahmad (1889–1965) i London 1955. Han fick då namnet Saiful-Islam Mahmud Eriksson. På hans initiativ sände kalifen året därpå en missionär till Sverige, Kamal Yousuf (f. 1933), med ansvar för de skandinaviska länderna.[150] Yousuf och Eriksson blev snart vänner, och hem till Pakistan skriver den förre att "Denne unge man är sekreterare i en muslimsk organisation. Han är den ende svensken, resten är utländska muslimer. Han är 18 år gammal och arbetar



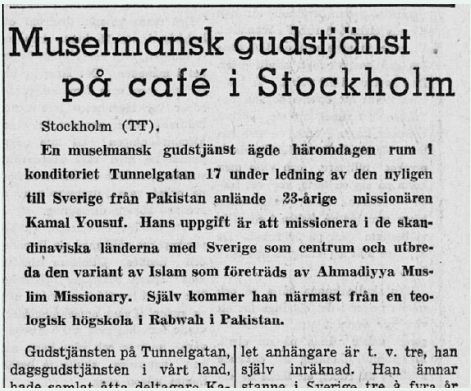
Islamitisk mission inleds i Sverige

— Islam är den enda universella religionen. Alla andra läror vänder sig till begränsade kretsar. Därför kan endast islam skapa förståelse mellan öst och väst, garantera världsfred. Det är därför jag kommit till Sverige, säger Kamal Yousuf, 23-årig missionär från Rabwah i Pakistan, utsänd av Ahmadiyya Muslim Missionary.

Kamal Yousuf.

Han tror tveklöst på sitt kall, den ljusbrune, rasrene ynglingen, som enligt pakistansk sed går i pälsmössa trots julivärmen. Fysiskt är jag ensam här i Sverige, säger han. Men Gud är med

Svenska Dagbladet, 7 juli 1956.



Muselmansk gudstjänst på café i Stockholm

Stockholm (TT).

En muselmansk gudstjänst ägde häromdagen rum i konditoriet Tunnelgatan 17 under ledning av den nyligen till Sverige från Pakistan anlände 23-årige missionären Kamal Yousuf. Hans uppgift är att missionera i de skandinaviska länderna med Sverige som centrum och utbreda den variant av Islam som företräds av Ahmadiyya Muslim Missionary. Själv kommer han närmast från en teologisk högskola i Rabwah i Pakistan.

Gudstjänsten på Tunnelgatan, dagsgudstjänsten i vårt land, let anhängare är t. v. tre, han själv inräknad. Han ämnar

Söderhamns tidning, 23 juli 1956.

på en resebyrå. Han har läst Koranen med översättning och har viss förståelse av arabiska."[151] Då Turk-Islam Föreningen var landets enda muslimska organisation vid den här tiden, bör det vara denna som åsyftas i Yousufs rapport. Enligt Türker Soukkan visar protokoll att Gunnar Eriksson agerade sekreterare på några möten i mitten av 1950-talet. Troligtvis var de övriga styrelsemedlemmarna tacksamma att Eriksson, som hade svenska som modersmål, var villig att hjälpa till.[152]

I en missionsrapport berättar Kamal Yousuf vidare om Saiful-Islam Eriksson att han var nykonverterad när han skulle mönstras för allmän värnplikt. Han bad då kungen om lov att få utföra de muslimska bönerna på utsatta tider under värnplikten. Förfrågan bifölls och enligt Yousuf ska detta varit första gången i svensk historia som en muslim gavs dessa möjligheter i armén. Han berättar vidare att Eriksson bad om permission när kalifens son Sahibzadah Mirza Mubarak Ahmad besökte Sverige, och att även detta beviljades.[153] Det är mycket möjligt att Saiful-Islam var den förste att pröva den svenska militären med dessa frågor. Han bör ha varit bland de första muslimerna som gjorde värnplikt i Sverige, men först var sannolikt Hussein Umerkajeff som föddes samma år som värnplikten lagstadgades, 1901.

Det är uppenbart från Yousufs rapporter att Saiful-Islam och han utvecklat en vänskap och att han imponeras av Erikssons fromhet: "Vår nykonverterade vän är inte bara regelbunden i iakttagandet av bön, fasta och finansiell

uppoffring, utan hyser även stor hängivenhet och aktning för den Utlovade Messias och Hazrat Khalifatul Masih II."[154] Saiful-Islam Eriksson besökte även Pakistan och Qadian 1960 och tillbringade då fastemånaden ramadan i Rabwah, och 1969 genomförde han pilgrimsfärden till Mecka.[155] 1959 grundade han tidskriften *Aktiv Islam* som kom ut på svenska, norska och danska mellan 1959 och 1972, samt med ett nummer i samband med rörelsens 100-årsjubileum 1989. Han gav också ut den svenskspråkiga *Ahmadiyyabulletinen* från 1976 och några år in på 1980-talet.[156] Genom dessa insatser spelade Saiful-Islam Eriksson på många sätt en stor roll för samfundet i Skandinavien.[157]

Kamal Yousuf själv var bara fem år äldre än Eriksson och nyexaminerad när han kom till Sverige. Han hade studerat vid missionsskolan *Madrassah Ahmadiyyah* i Rabwah i Pakistan innan han blev utsänd som missionär med ansvar för Skandinavien. Han anlände till Göteborg den 14:e juni 1956 men flyttade kort därefter till Stockholm.[158] I rapporter har Kamal Yousuf redogjort för åren i Stockholm. De var inte helt utan umbäranden, men sannolikt också spännande för en ung missionär. Då kassan var begränsad fick han lifta runt i och mellan de nordiska länderna. Han hade heller ingen fast punkt i Stockholm. Yousuf berättar:

> Jag hyrde in mig i ett rum och fick äta ute, eftersom det ej var praxis i detta land att ha betalande gäster. Jag kontaktade media och folk började komma på besök. Men ingen hyresvärd lät mig stanna någon längre tid. Som mest kunde jag bo 2–3 månader på en plats och fick sedan besked om att lämna. Således bytte jag ett dussintal bostäder. Detta berodde inte på att de var negativt inställda mot islam, utan för att det kom ett stort antal människor på besök till mig och dörrklockan ringde konstant, vilket gjorde hyresvärdarna irriterade och då uppmanade mig att lämna.[159]

Under dessa år lärde även Björn Ismail Ericsson känna Kamal Yousuf – eller kamelen Josef som hans barn kallade honom.[160] Yousuf bodde då i ett hyresrum på Högbergsgatan på Södermalm "och levde mycket enkelt, betade knäckebröd i filmjölk." Björn Ismail och hans fästmö brukade ibland bjuda hem honom på middag. Då åt han bara fisk av rädsla att få i sig kött som inte var halal-slaktat. I en intressant passage, som visar hur flytande gränserna ofta kan vara mellan olika islamiska traditioner – speciellt på lekmannanivå

– berättar Ericsson hur Yousuf undervisade honom i islam. ”Av honom lärde jag mig att förrätta bön fem gånger om dagen med knäfall och bugningar mot Mecka enligt alla konstens regler”.[161]

Bland sina viktigaste uppgifter räknade Yousuf att sprida en mer positiv bild av islam i skolorna. I läromedlen, berättar han, stod att islam spreds med svärdet och han såg det som sin plikt att nyansera sådana föreställningar. Under många år besökte han därför skolor från norr till söder och berättade om islam och ahmadiyyarörelsen. I en uppmärksammad avhandling, *Skolboksislam* från 1993, har Kjell Härenstam analyserat bilden av islam i svenska läromedel under decennierna fram till 1990 och ger i stora drag Kamal Yousuf rätt i sin bild.[162] 1979 rapporterade han hem till Pakistan om sitt arbete: ”De anser fortfarande inte islams lära vara värd att praktisera, men de hyser inte längre några fördomar om den.”[163] Som citatet antyder kanske Yousuf något lyckades nyansera bilden för några studenter – sannolikt var han den första muslim många av dem träffade – men det framgår också att han inte lyckades locka många att konvertera till islam.

Länge utgjordes i alla fall ahmadiyyasamfundet i Sverige huvudsakligen av konvertiter. Och utöver Saiful-Islam Eriksson har en kvinna som fick namnet Qanita Sadiqa spelat en stor roll för för samfundet. Hon konverterade 21 juli 1967 i samband med att den tredje kalifen Mirza Nasir Ahmad (1909–1982) invigde Skandinaviens första ändamålsbyggda moské, Nusrat Djehan moskén i Köpenhamn.[164] Som hon minns det utgjordes samfundet i Sverige då av ett tjugotal personer i Göteborg varav många var konvertiter, de flesta var svenskar men där fanns också personer från ”dåvarande Jugoslavien och Turkiet och till och med några få från Kina”.[165] Dessutom fanns tre svensk-jugoslaviska familjer i Malmö och två män i Stockholmstrakten. En av dessa var Saiful-Islam Eriksson.[166] Enligt en missionsrapport från 1962 fanns då 24 medlemmar i Sverige.[167] Sedan dess har gruppen vuxit och omfattar nu ett tusental individer.

I en serie mejl har Sadiqa berättat för mig om sin väg till islam. Som tonåring, berättar hon, läste hon om världens olika religioner och kom efter eget övervägande fram till att islam passade henne bäst. Utan möjlighet att regelrätt konvertera till islam – vilket sker genom att man med intention uttalar trosbekännelsen i vittnens närvaro – uppfattade hon sig som muslim, ”men jag kände inga andra muslimer, hade aldrig träffat några och visste inte om

det fanns några i Sverige."[168] Men så läste hon i tidningen att Skandinaviens första moské skulle invigas i Köpenhamn. Qanita reste dit, träffade bland andra Kamal Yousuf och Saiful-Islam Eriksson, och bestämde sig för att gå med i församlingen. "Mest för att få en tillhörighet, men också för att jag tyckte om de svar jag fick på mina frågor." Hon brevväxlade sedan med Kamal och Saiful-Islam, besökte moskén i Köpenhamn några gånger om året och senare Göteborg då det blev säte för församlingen i Sverige. Med tiden fick hon en framträdande roll och blev dessutom ordförande i kvinnoförbundet *Lajna Imaillah* med ansvar för Danmark, Tyskland och Sverige.[169]

Länge utgjordes församlingen alltså huvudsakligen av konvertiter, men i och med att förföljelserna ökade i Pakistan ökade invandringen till Sverige därifrån. Successivt kom konvertiterna, som haft ledande roller och uppgifter i församlingen, att ersättas av medlemmar med rötter i Pakistan. Det ledde till förändringar i församlingsarbetet, och *Aktiv islam* ersattes av en tidskrift som hette *Rabwah* med texter på urdu.[170]

Själv har Qanita Sadiqah gjort en stor insats för att få islamisk litteratur översatt till svenska. Hon har översatt en stor mängd böcker om islam och – främst – Koranen från en äldre engelsk tolkning. Hon har också skrivit texter och dikter om islam, främst för barn, som används inom samfundets verksamhet.

Verksamhet

AHMADIYYAFÖRSAMLINGEN I SKANDINAVIEN anordnade sitt första årsmöte i Stockholm mellan 5–7 augusti 1960 och då presenterades även en rapport över de första årens verksamhet i Skandinavien. I denna framgår att missionen hade deltagit i 8 debatter och medverkat i 3 intervjuer på radio och tv, och dessutom hade 150 artiklar som på olika sätt rörde missionen publicerats i de skandinaviska länderna. Utöver denna mediala uppmärksamhet skickade man ut ett månadsbrev till alla medlemmar och inte mindre än elva broschyrer om olika ämnen hade publicerats.[171] Ahmadiyyasamfundet ville redan från början nå ut och kommunicera sin islam, de förstod tidigt också värdet av att medverka i olika media. Det är fortfarande utmärkande för samfundet som har en engagerad pr-ansvarig, och idag syns inte minst den Stockholmsbaserade imamen Kashif Virk ofta i media och olika publika sammanhang.

Ahmadiyyamissionärer i Sverige:
Sayyid Kamal Yusuf – 1959, 1970-73, 1975-79
Muniruddin Ahmad – 1973-1980
Hamid Karim – 1979-1982
Mir Abdul Qadir – 1981-1986
Bashiruddin Shams – tillfällig
Muhammad Zakariyyah Khan – tillfällig
Agha Yahya Khan – 2000-
Rizwan Ahmad Afzal – 2009-
Malik Tahir Hayat – 2012-
Kashif Mahmood Virk – 2013-

Församlingar och antal 2017:
Malmö/Lund + omgivande städer, ca 350
Sthlm ca 200
Gbg ca 300
Kalmar ca 30–40
Luleå ca 60–70

Ahmadiyyasamfundet syns på bokmässan, på sociala medier, i paneler och debattforum och profilerar sig starkt mot våldsorienterade islamtolkningar eller grupperingar. Under devisen *Kärlek för alla, hat mot ingen* har de propagerat för mänskliga rättigheter, sekulära värden och fredsarbete,[172] och i projektet *Stoppa krisen*[173] engagerar de sig mot vad de kallar muslimsk radikalisering och extremism. Ahmadiyyasamfundet gör också en rad andra, ofta medialt uppmärksammade, verksamheter – de städar gator och torg på nyårsdagen, samlar in kläder och förnödenheter till behövande, ger blod, besöker äldre, öppnar soppkök…[174]

Engagemanget för en sorts fredsmission går tillbaka ända till Ghulam Ahmad Mirza som menade att islam och dess grundtexter måste tolkas i sin kontext. På Muhammeds tid var muslimerna utsatta för förtryck och våld, varför en väpnad kamp *(jihad)* var legitim. Men under hans egen tid menade Mirza att muslimer främst var utsatta för diskursivt motstånd, i form av kristen mission och förtalskampanjer. Därför skulle *jihad* inte länge föras med svärd utan med pennan. Även i Sverige har ahmadiyyamuslimer gärna och ofta lyft fram hur deras islamtolkning står i fredens tjänst. Ett exempel finner vi i ett nummer av *Aktiv Islam*, som gavs ut med anledning av samfundets hundraårsjubileum 1989. I förordet skriver Kamal Yousuf:

> Ahmadiyyarörelsen är en missionsinriktad, laglydig, opolitisk och fredsälskande muslimsk församling. Den tjänar islam med fredliga medel. Den motsätter sig kategoriskt våldsmetoder och håller sig till respektive lands lagar och respekterar dess styrelseskick, vare sig det består av muslimer eller icke-muslimer.[175]



Våra islamiter offrar sextondel av lönen varje månad

Röstar med Erlander
"Han har lovat oss moské"

Av LARS ÖSTBERG

Om läkarna läste Koranen mera skulle de inte behöva bråka så mycket om jungfrufödslar. Mohammed visste allt om sådana saker redan 600 år efter Kristus. Allahs profet visste också allt om atomer och deras klyvning. Inte heller var midnattssolen någon hemlighet för denne vise arab.

Det berättade den nyvordne muselmanen Gunnar Eriksson vid ett islamitiskt bönemöte på konditori Algéria i går eftermiddag. Eriksson är en ung student från Östermalm och en av de fyra stockholmare som vunnits för Allah och hans profet Mohammed.

Anledningen till att han gått över till den läran är bl. a. de ovan angivna. Han sammanfattar de så här:

— Islam har anpassat sig mer efter tiden än kristendomen. Islam är mer positivt inställd till vetenskapen. Ta bara exemplet med midnattssolen. Mohammed satt i öknen och talade om ett land där det rådde 6 månader dag och 6 månader natt. Då var det inte många araber som kände till Skandinavien. Fast de fruktade detta mystiska land, för hur skulle det gå med fastan om dagen varade i 6 månader?

Koranen klar

Med Aftonbladet o. SJ
till NORGES fjäll och fjordar
— en önskeresa till önskepris
Specialprospekt med utförliga uppgifter genom SJ resebyrå och Aftonbladets Reseexpedition, tel. 41 41 06.

Koranen finns översatt till engelska, tyska och holländska. Här studerar den av stud. Gunnar Eriksson från Stockholm och Kamal Yousuf från Pakistan, båda missionärer för Islam.

mal Yousuf. Efteråt studerades koranen över en kopp äkta turkiskt kaffe. Kamal Yousuf översatte till engelska och en tolk till svenska.

Missionen bedrivs huvudsakligen genom studier av litteratur. Koranen har översatts till engelska, tyska och holländska och kommer snart på svenska. Men det finns även annan litteratur av islamitiska filosofer.

gett oss löfte om att få bygga en moské i Stockholm, säger herr Eriksson. Vi hoppas därför den sitter kvar i höst.

Moskébygget och missionen bekostas av anhängarna själva. En sextondel av sin lön får de betala till fonder. Den utbetalas varje avlöningsdag. Får medlemmarna löneökning går också en sextondel därav till fonderna.

25-åring våldtog två flickor samma natt

GÖTEBORG (AB) Två våldtäkter i en lastbil på samma natt har den nu gripne 25-åringen i Göteborg erkänt. Att han i 5 månader lyckats hålla sig undan för hela landets polis beror på att en av de våldtagna, en 20-årig flicka från Göteborg, avstått att göra polisanmälan då hon visste att chauffören befann sig i knipa.

Hela landets polis har varit inkopplad i jakten efter mannen som i februari i år begick den uppseendeväckande våldtäkten vid allén i Gröen i Landvetter. Chauffören hade då erbjudit en ung göteborgsflicka skjuts hem men i stället kört ut till en avlägsen plats där flickan våldtogs i lastbilen. Därefter hade chauffören kört henne till hennes bostad i Majorna. På grund av mörkret och chocken har hon inte kunnat ge så noggranna uppgifter. Samtliga långtradarchaufförer som bruttnattetn lämnat Göteborg eller snället ditt har hörts och i en hel del fall konfronterats med flickan. Det var under en dylik konfrontation som flickan kände igen den nu anhållne våldtäktsmannen.

Denne hade då alibi genom en annan flicka som han varit ute och dansat med. Under förhör med denne berättade hon att mannen våldtagit henne samma natt. Detta både skett i bilen sedan han erbjudit henne skjuts hem efter en dansställställning. Med hänsyn till förkantskapskretsen och relationen om att chauffören befann sig i en mycket svår situation hade flickan, nyss fyllda 20 år, avstått från att göra polisanmälan. Sedan polisen fått detta erkännande hade man chauffören fast för en våldtäkt och han fann då för gott att erkänna även den andra.

BADTEMPERATURER
Lindet runt

Eriksdalsbadet	26
Eriksdalsbadet	19

Aftonbladet, 21 juli 1956.

Ahmadiyyasamfundet kan alltså sägas ha varit mycket synligt i relation till sin storlek. Det samma gäller i resten av Europa och USA där samfundet haft stor betydelse för att etablera islam i ett tidigt skede.[176] Delvis kan en sådan effektivitet sannolikt förklaras med samfundets organisatoriska struktur.

Ahmadiyyas organisation

SOM VI SÅG OVAN ORGANISERADE SIG Turk-Islam Föreningen just som en förening, och i nästkommande kapitel ska vi se hur en rad muslimska riksorganisationer vilka under sig samlar lokala organisationer tagit form efter svensk frikyrkostruktur. Ahmadiyyamuslimer i Sverige har organiserat sig på andra sätt, och följer den organisatoriska struktur som samfundet – eller kalifatet – etablerat globalt.[177] Kalifen är alla ahmadiyyamuslimers ledare, och väljs av en valkommitté *(majlis intikhab-e-khilafat)* som utgörs av cirka 500–800 ”tjänstemän” i det internationella ahmadiyyasamfundet.

Under kalifen finns två administrativa instanser, en exekutiv kommitté (*sadr anjuman ahmadiyya)* samt missionsinstansen (*anjuman tahrik-e-jadid)*. Anjuman Ahmadiyya grundades redan 1906 av Mirza Ghulam Ahmad är huvudsakligen rörelsens administrativa råd, och leds av en exekutiv direktör (*nazir ala*), och utgörs av en rad departement (*nazarat*) som var och ett

ansvarar för ekonomi, utbildning, juridiska frågor et cetera. Varje departement leds av en direktör (*nazir*) och samtliga sådana har sina kontor i Qadian och Rabwah i Pakistan. *Tahrik-i-jedid* grundades av den andre kalifen 1934 och ansvarar för mission och moskébyggnad globalt. Sedan 1957 finns också *waqf-e-jedid* som ursprungligen ansvarade för religiös utbildning på landsbygden, samt för mission bland hinduer i Indien. Under den fjärde kalifens styre utvecklades verksamheten till att bli ett globalt missionsprojekt.

För undervisning och spridning ansvarar missionärer, liksom Kamal Yousuf, utbildade på specifika missionsskolor. Dessa stationeras sedan, periodvis, i olika länder där de har till uppgift att bedriva *dawa*, information och mission. För verksamheten i varje land ansvarar en *amir*. I Sverige har amiren sitt säte i Göteborg, och under sig har han en styrelse *(amilah)*. Båda väljs på tre år och ordineras av kalifen. Styrelsen utgörs av de olika departementen som ansvarar för olika frågor som utbildning, ekonomi, eller public relations vilka i sin tur har sina högre instanser i *anjuman*. Varje region i landet där det finns en ahmadiyyaförsamling har i sin tur en ordförande *(sadr)*, som lyder under den nationella representanten. Ahmadiyyamuslimer runt om i världen delas också upp i grupper utifrån kön och ålder, enligt nedan:

> Pojkar upp till 15 år ingår i en grupp som kallas *atfal (majlis atfal al-ahmadiyya*)
> Män mellan 16 och 40 år samlas i *khuddam (majlis khuddam al-ahmadiyya)*, vars president kallas *sadr majlis khuddam-ul-ahmadiyya.*
> Män över 40 år ingår i *ansar (majlis ansarullah)* och deras president kallas *sadr majlis ansarullah.*

Flickor och kvinnor delas in i två grupper: *nasrat (al-ahmadiyya)* för flickor upp till 15 år, och *lajna (imaillah)* för flickor och kvinnor över 15 år. Deras president kallas *sadr* och även dessa ungdomsorganisationer har avdelningar som speglar dem på nationell och internationell nivå. Liksom många andra muslimska grupper gör ahmadiyya åtskillnad mellan manliga och kvinnliga sfärer, både i religionsutövningen och i det vardagliga. En manlig ahmadiyya från Arvika berättar exempelvis för mig att pojkar och flickor kan leka relativt fritt och jämbördigt med varandra upptill cirka sju års ålder, men sedan separeras de i olika sfärer. Samtidigt framhåller han att det är viktigt att både poj-

kar och flickor måste få utbildning och ska vara aktiva i samhället.[178] Kvinnor kan också få religiös utbildning och bli verksamma som lärda *(mu'allema)*, men rollen som missionär är förbehållen männen.[179]

Ahmadiyya kan alltså på sätt och vis förstås som en stor global medlemsorganisation, där medlemmarna har rätt att i alla fall indirekt delta i valen av kalif och styrelse. För att vara medlem betalar man en avgift som kallas *chanda am* och som utgör 1/16 av ens månadsinkomst. Man betalar också 1/120 av sin årsinkomst för att täcka kostnaderna för *jalsa salana*, det vill säga det årsmöte som ahmadiyya arrangerar i varje land. Utöver dessa avgifter betalar ahmadiyyamuslimer också den religiösa skatten *zakat* liksom andra muslimer.[180] Detta medför att ahmadiyya är en förhållandevis ekonomiskt stark religiös organisation, vilket också kan förklara att de har två stora moskéer i Sverige, trots sitt relativt blygsamma antal medlemmar.

Men ahmadiyya jama'at kan också förstås som ett tätt organiserat transnationellt nätverk, och liksom andra minoriteter finns en rad organisatoriska liksom sociala strukturer som syftar till att hålla samman gruppen. Ett exempel är att man huvudsakligen gifter sig inom gruppen, med andra ahmadiyyamuslimer. Under ett besök i församlingen i Stockholm noterades hur imamen efter fredagsbönen uppmanade alla som hade barn i giftasmogen ålder att rapportera in dessa till kontoret i London.[181] Där matchas passande ungdomar ihop, inte sällan från olika länder och härigenom hålls gruppen samman, samtidigt som den växer och familjer runt om i världen knyts samman inom nätverket. Det kan därför också finnas ett starkt socialt tryck på personer inom gruppen, och att lämna den kan medföra socialt utanförskap. Församlingsmedlemmar understryker att medlemskap är absolut frivilligt, att det inte finns något tvång i religionen. Om någon inte dyker upp hör man av sig och frågar eller påminner om aktiviteterna, för att försäkra sig att den frånvarande mår bra och att allt står rätt till. Men sådan omtanke kan naturligtvis också upplevas som kontrollerande.

Sverige första ändamålsbyggda moské

KAMAL YOUSUF VAR EN FRAMTRÄDANDE och engagerad person som snabbt etablerade sig i Sverige och redan några få år efter det att han kommit hit växte planerna på att bygga en moské. I februari 1959 berättade *Dagens*



Svensk moské invigd

Den första moskén i Sverige finns i Göteborg. Den invigdes på fredagen av kalif Hadrat Mirza Nasir Ahmad från Pakistan som är ledare för islams missionerande verksamhet.

I Göteborg har det funnits en islamsk församling i 20 år, och den anses utgöra ett centrum för Skandinaviens muhammedaner.

Det finns ingen minaret med böneutropare på Göteborgsmoskén. Men det finns högtalare — som emellertid mest kommer att vara tysta, tror imamen av Göteborg, Kamal Jousef.

Moskén har kostat en miljon kronor, som har samlats in i Skandinavien, England och USA. I Sverige finns det 600 muhammedaner och av dessa bor 500 i Göteborg.

(Namn och nytt, Göteborg)



Nasirmoskén i Göteborg. FOTO: AHMADIYYA JAMA'AT

Dagens Nyheter, 21 augusti 1976.

Nyheter att ”Stockholms 500 muhammedaner ska få en moské med lökkupol och minareter”.[182] Hade Kamal Yousuf lyckats där Ali Zakerov gått bet? Med att övertyga Tage Erlander om att få bygga en moské i centrala Stockholm. Nej. Det skulle dröja nästan ytterligare tjugo år innan samfundet, och Sverige, fick sin första ändamålsbyggda moské. 1975 besökte kalifen Mirza Nasir Ahmad Sverige och under sitt besök lade han, den 27 september, grundstenen för den moské som skulle komma att bära hans namn, Nasirmoskén på Högsbohöjden i Göteborg. Dagen därpå anordnades ett möte mellan missionärer från de skandinaviska och andra europiska länderna på *Hôtel Scandinavia* i Göteborg. Kalifen höll ett högtidligt tal:

> Detta är ett mycket glädjefullt och lyckligt ögonblick i våra liv, då Allah av sin nåd givit oss möjlighet att bygga den första moskén i Sverige, med syftet att upphöja storheten av Allahs namn. (Detta) för att vi ska kunna förkunna här att varje människa kan etablera en levande relation med Allah[...]Portarna till denna moské kommer för alltid vara öppen för de människor som tror på den Ende Guden, och de ska ha rätt att dyrka däri, oavsett vilken religion de tillhör.”[183]

Moskén har sedan byggts om och byggts till i omgångar och rymmer idag två bönesalar, en samlingslokal och imambostad. Som mest kan 2 000 personer



Mahmoodmoskén i Malmö. FOTO: SIMON SORGENFREI

samlas där, vilket är nästan dubbelt så många som antalet ahmadiyyamuslimer i Sverige. I Göteborg räknar församlingen cirka 300 individer. Såväl den ursprungliga moskén som ombyggnationen har bekostats av medlemmarna själv, utan bidrag från staten.[184]

Ytterligare 40 år senare – 2016 – invigdes ännu en ahmadiyyamoské i Malmö vilken fick namnet Mahmoodmoskén, även då var kalifen – Mirza Masroor Ahmad – på besök och invigde moskén, träffade församlingsmedlemmar, journalister, politiker och en och annan islamforskare. Ahmadiyyamoskén i Malmö ligger i stadens östra utkanter, i Kvarnby mellan E6:an och E65:an. Det är en imponerande tegelbyggnad i tre plan som arkitektoniskt tycks flirta med Malmös gamla fabriksbyggnader. Här ryms både kvinno- och mansavdelning, kontorslokaler, bibliotek och gästlägenhet. I anslutning till moskén har man också byggt imambostad och en idrottsanläggning. Här kan 1200 personer samlas samtidigt. I Stockholm har samfundet ännu inte byggt någon moské, utan där är man än så länge hänvisade till en villa i Spånga.

Att ahmadiyyarörelsen, med sina cirka 1 000 medlemmar i Sverige, lyckats bygga två moskéer som tillsammans rymmer över 3 000 personer och dessutom finansierats genom gemensamma ekonomiska insatser blir en kraftdemonstration. Trots att det är litet har samfundet, genom sin organisation och sina pr-strategier, liksom genom den förväntan som finns på medlemmarna att engagera sig i samhället och integrera sig på arbetsmarknaden, tagit plats som en framträdande muslimsk församling i Sverige. Dessutom är ahmadiyyasamfundet den äldsta ännu verksamma muslimska församlingen i Sverige idag, med över 60 år på nacken.

Högtider

AHMADIYYAMUSLIMER FIRAR SAMMA högtider som andra sunnimuslimer, med de två id-festerna som de viktigaste. Utöver dessa firar de också en högtid som är unik för gruppen, *jalsa salana*, vilket betyder ”årlig samling”. Under högtiden samlas ahmadiyyamuslimer för att lyssna till predikan och tal av religiösa ledare och inbjudna gäster – samt genomföra de fem dagliga bönerna tillsammans. Under *jalsa* förnyar medlemmarna också sin trohetsed till rörelsen och kalifen. Det är också vanligt att man reser till London, där kalifen är bosatt, för *jalsa* och enligt uppgift anslöt deltagare från mer än nittio länder under de tre dagarnas firande 2017. Stockholmsimamen Kashif Virk ser *jalsa salana* som ett tillfälle då ahmadiyyamuslimer kan ”utveckla sin tro och kärleken till sina trosfränder.”[185]

Situationen i Sverige

TROTS ATT AHMADIYYARÖRELSEN har en stabil organisation i Sverige, och att många av dess medlemmar är både ekonomiskt och socialt integrerade i samhället, står de också inför en rad utmaningar. Som framgick inledningsvis riskerar de att utsättas både för islamofobisk diskriminering, och för hot från andra muslimer. I Kiruna träffar jag Khalid, som arbetar där i veckorna men har sin familj i Luleå där en församling om 60, 70 individer vuxit fram de senaste tio åren. Han upplever det som svårt att komma in i det svenska samhället, framförallt i mindre städer. När vi träffas för att prata över en kopp kaffe på ett kafé strax utanför stadskärnan berättar han att det är första gången han sitter såhär, och pratar och fikar med en svensk trots att han bott i Sverige i ett tiotal år. Hans fru vill gärna att familjen ska flytta till Kanada där hon har släkt, men som Khalid ser det har han och hans familj – som kom som flyktingar från Iran kostat det svenska samhället närmare 600 000, och han kan inte lämna landet förrän han betalat motsvarande summa i skatt. Nu kör han taxi och färdtjänst cirka 90 timmar i veckan och hans plan är att under en femårsperiod såväl betala av vad han anser sig skyldig staten, lära sig perfekt svenska och utbilda sig till körskollärare.[186]

Khalid målar upp en komplex bild av Sverige. Han upplever rasism och utanförskap, men också att situationen är bättre här än i Pakistan eller Iran – de två länder han flytt ifrån. Andra församlingsmedlemmar berättar också

att barn och ungdomar i församlingen kan känna otrygghet i skolan på grund av sin religionstillhörighet. Liksom andra ungdomar med muslimsk kulturell bakgrund kan de drabbas av fördomar, men de kan också drabbas just som ahmadiyya och vanligen vågar de inte berätta för sina klasskamrater att de är ahmadiyya av rädsla för att mobbas av muslimska klasskamrater. Föräldrarna litar heller inte på att skolan ska kunna ta tag i det problemet, utan försöker hellre lösa det genom att stärka ungdomarnas självkänsla genom samtal i moskén eller hemma.[187] Härigenom kan ungdomarnas identitet som ahmadiyyamuslimer sannolikt stärkas – att överge rörelsen och identiteten är svårt då det i hög grad innebär att ställa sig utanför familje-, släkt- och församlingsgemenskapen. Men unga ahmadiyyamuslimers oro och utsatthet i skolan är ett samhällsproblem att ta tag i och inte något att lämpa över på församlingarna. Liknande problem kan finnas gentemot elever med andra minoritetstillhörigheter och forskning visar att lärare upplever det svårt att gå in i dessa känsliga frågor. Detta är utmaningar flera samhällsinstanser behöver ta tag i.[188]

Men generellt ger de församlingsmedlemmar jag talat med en positiv bild av livet i Sverige. Även om de kan möta både islamofobi som negativa attityder från andra muslimer, kan de här öppet praktisera sin religion. ”Vi kan inte kalla vår moské för moské i Pakistan,” säger en informant i Malmö, ”men här kan vi skriva Mahmoodmoskén på väggen. Stort.”[189]

Religion, migration, integration

TURK-ISLAM FÖRENINGEN I SVERIGE för Religion och Kultur liksom ahmadiyyasamfundet är de första muslimska organisationerna i Sverige. Båda växte fram som resultat av migration delvis kopplad till internationella konflikter, och för båda grupperna kom svenska konvertiter att spela roll. Materialet visar också att det fanns kontakter och överlappningar mellan de två grupperna, huvudsakligen genom konvertiterna Björn Ismail Ericsson och Gunnar Saiful Islam Eriksson. Dessa och andra likheter till trots uppvisar dessa två samfund två mycket olika utvecklingslinjer.

Turk-Islam Föreningen börjar som en nästan etniskt homogen sammanslutning där man samlas inte bara kring islamiska högtider, utan även kring språk och kulturbruk. Föreningen och dess medlemmar var inte missione-

rande, tvärtom reserverade de sig mot att låta sökare som Gunnar Eriksson konvertera då han varken var tatar eller turk. Att Björn Ismail Ericsson blev en del av gruppen berodde sannolikt dels på att han redan hade konverterat då han sökte upp dem, och på att de lärt av ”misstaget” av sin tidigare exkluderande hållning. Kanske spelade det också roll att Ismail Ericsson hade en arabisk far och inte var ”helsvensk och rödhårig” som Gunnar Eriksson. Trots denna restriktiva hållning kom rörelsen att förändras, i och med ett växande medlemsantal till följd av en större invandring främst från Turkiet, Jugoslavien och Nordafrika[190] men även från andra länder med muslimsk majoritetsbefolkning. Redan under 1960-talet utvecklades den från en tatariskt dominerad till en mångetnisk församling där tatarerna först hamnade i minoritet för att sedan nästan försvinna helt. En eller två generationer senare har många ättlingar till föreningens medlemmar assimilerats in i svensk majoritetskultur.

Efter att ha fått nobben av Turk-Islam Föreningen gick Gunnar Eriksson istället till ahmadiyyasamfundet och konverterade i och med ett möte med dess kalif i London i mitten av 1950-talet. Kort därefter sändes missionären Kamal Yousuf till Sverige och det svenska samfundet byggs upp kring de två, genom en liten men växande skara konvertiter som lockats av ahmadiyyamissionen. I församlingen hade man initialt alltså inte språk och kulturbruk gemensamt, utan endast islam. Men detta förändras i och med att antalet ahmadiyyamuslimer ökar i Sverige, som ett resultat av diskriminering och förföljelse i Pakistan. Utvecklingen blir därför motsatt till Turk-Islam Föreningens. De konvertiter som tidigare haft framträdande roller röstas bort och ersätts av migranter från Pakistan och över tid blir samfundet allt mer etniskt homogent. Från 1970-talet och framåt, snarare än på 1950- eller 1960-talet, blir ahmadiyyalokalerna miljöer att prata urdu i och träffa andra med liknande migrant- och kulturbakgrund. Det faktum att ahmadiyya inte erkänns av den stora majoriteten muslimer medför att de inte riskerar att tas över inifrån, samtidigt som det yttre trycket sannolikt medför att den inre sammanhållningen stärks.

En jämförelse av de båda grupperna kan också illustrera komplexiteten i begreppet integration, och hur vi har mycket att vinna på att bryta ned begreppet, exempelvis i kategorierna kulturell, ekonomisk och social integration vilket jag laborerat med ovan. Socialt och ekonomiskt tycks de båda

grupperna vara väl integrerade i Sverige redan tidigt, i betydelsen att samfundens medlemmar har arbete, bostad och fungerande ekonomi. Men medan tatarerna även kulturellt integrerats till den grad att de närmast assimilerats in i svensk majoritetskultur, har ahmadiyyamuslimerna i hög grad behållit sin kulturella särart. Vad kan det bero på? Troligtvis spelade det faktum in att de europeiska tatarerna redan i sin framtoning lättare smälte in i det svenska samhället, medan de pakistanska ahmadiyyamuslimerna stack ut. Ahmadiyyasamfundets socioteologiska särart måste likaså tas i beaktande. Men kanske har också den övergripande migrationspolitiken spelat roll? Gruppen tatarer anlände och var organisatoriskt verksam under en period när Sverige hade en starkt assimilationspolitisk linje. Zakerov och Soukkan dog båda ungefär samtidigt som regeringen lade om mot en mångkulturell integrationspolitik. Det är huvudsakligen efter det skiftet ahmadiyyasamfundet vuxit genom en ökad invandring från Pakistan, invandrare som på grund av samma integrationspolitik alltså haft lättare att behålla språk och traditioner från Pakistan.

Sannolikt är det så att inte en faktor kan förklara sådana skillnader, utan grupperna illustrerar den komplexitet vi möter i frågor som rör religion, migration och integration. Kapitlet visar också hur etnicitet och kulturell härkomst kan spela större social roll än religion för analysen och förståelsen av religiösa samfund och gemenskaper och deras interaktion med majoritetssamhället. Som vi ska se i nästkommande kapitel, vilket behandlar framväxten av några av de största och mest inflytelserika muslimska riksorganisationerna, är olika uttryck för just etnifiering ett av de mest framträdande mönstren.

5. Oordning och reda – riksförbunden tar form

EFTERKRIGSTIDENS INVANDRING medförde stora demografiska förändringar i Sverige. Medan resten av Europa låg i ruiner hade Sverige hållit sig utanför andra världskriget och kunde satsa på industriell utveckling. Tillväxten var så stor att arbetskraften inte räckte till, och man beslutade att leta arbetskraft utomlands. 1946 tillsattes *Beredningen för utländsk arbetskraft* som hade till uppgift att rekrytera utomnordiska arbetare och två år senare bildades *Arbetsmarknadsstyrelsen* (AMS) med uppgift att både rekrytera och ta emot arbetskraftsinvandrare vilka initialt ”importerades” från främst nordiska grannländer, samt från Italien, Österrike och Ungern och med tiden från Turkiet, Grekland, Jugoslavien och andra länder. AMS inrättade under en period rekryteringskontor på plats i de aktuella länderna, för att under kontrollerade former kunna locka arbetare till svenska industrier.[1] Mellan 1950 och 1970 flyttade 625 000 personer till Sverige för att arbeta. Huvudsakligen från de nordiska grannländerna men även från Sydeuropa, Balkan och Turkiet. Av dessa stannade fler än hälften kvar,[2] och några av dem var muslimer. Som vi sett ökade, enligt uppskattningar, antalet etniska eller kulturella muslimer i Sverige från cirka 500 individer 1959 till omkring 9000 tjugo år senare.[3]

Fram till mitten av 1960-talet var den utomnordiska invandringen i regel fri, då det fanns stort behov av arbetskraft inom industrin liksom inom servicesektorn. Majoriteten av de utomnordiska invandrarna var unga män som inte hade för avsikt att bli kvar i Sverige, utan föreställde sig att de under en begränsad period skulle arbeta ihop en större summa pengar som skulle göra deras och familjernas liv bättre i hemlandet. Men många upplevde att livet och villkoren i det nya landet var så bra att de blev kvar, blev svenska medborgare och bildade familj. Günay Haglund berättar hur hennes pappa vär-

vades som arbetskraft från Kulu i Turkiet 1966 och kom att arbeta som kock på Fridhemsplan i Stockholm, medan familjen var kvar i hembyn. En gång i månaden kom ett brev och en summa pengar. ”Mamma var analfabet, så jag fick läsa breven för henne. Jag läste brevet två tre gånger om dagen, hela månaden, tills nästa brev kom.”[4] Men så en dag 1973 kom pappan hem till Kulu i lånad bil, och tog med sig fru och barn till Sverige där de sedan blivit kvar.[5] Årtalet är nästan symboliskt. Efter en period av kraftig ekonomisk nedgång satte Sverige i princip stopp för arbetskraftinvandringen 1972, och från 1973 och framåt har istället anhörig- och flyktinginvandring kommit i förgrunden.[6] Liksom Güneys pappa bestämde sig allt fler för att stanna i Sverige, och i många fall tog de också hit sina familjer.

Liksom fallet var med tatarerna i föregående avsnitt, upplevde många av de muslimska migranter som blev kvar ett behov av olika religiösa institutioner. Lokaler att be i, liksom att fira de viktiga högtiderna i tillsammans med sina landsmän. När de fick barn oroade sig många för att hemlandets traditioner och religion skulle gå förlorade och efterfrågade därför strukturer för traditionsförmedling, för hemspråksundervisning och möjligheter till undervisning i islam. När de blev äldre väcktes behovet att kunna få en muslimsk begravning i Sverige – det var ju här, och inte i det gamla hemlandet, som barnen skulle besöka gravarna. Så sett blir framväxten av muslimska begravningsplatser ett mått på att islam tar plats som en svensk religion, att allt fler muslimer ser Sverige som sitt och sina efterlevandes hemland.[7]

Samtidigt skedde en annan omsvängning i svensk migrationspolitik. Från att tidigare ha arbetat utifrån en assimilationslinje skiftade Sverige till en mångkulturell integrationspolitik 1975. ”Jämlikhet, valfrihet och samverkan” sattes som motto för den nya politiken. Invandrare och invandrargrupper skulle själva i högre grad få avgöra i vilken grad de ville omhulda ”svensk” kultur, eller odla hemlandets kulturella traditioner i det nya landet.[8] Där och då kunde beslutet i någon mening anses rimligt, skriver religionsvetaren Eli Göndör, eftersom Sverige då hade små invandrargrupper vars anspråk eller förväntningar på den svenska staten eller det svenska samhället var blygsamma.[9] Men redan mindre än ett decennium senare mötte denna pluralistiska integrationspolitik kritik,[10] och sedan dess råder allt annat än enighet om hur svensk integrationspolitik ska utformas. Det medför att begreppet ”integration” blir ytterst komplext. Kulturell integration (assimilation) innebär inte

självklart att individer eller grupper är socialt eller ekonomiskt integrerade, och vice versa. Beteckningen ”muslimer i Sverige” är ett bra exempel på detta, och under paraplybeteckningen ryms grupper med vitt skilda etnisk-kulturella bakgrunder, liksom olika förhållningssätt till religion.

Många av de arbetskraftsinvandrare som kom till Sverige från muslimska majoritetsländer under dessa år kom från rurala områden, hade lantbrukarbakgrund, och saknade såväl religiös som annan högre utbildning. Många var också sekulariserade, och inte sällan medlemmar i olika socialistiska partier i hemländerna. För många av dem kom inte religion att få någon större betydelse i Sverige. Kanske fortsatte de att fira större högtider, utföra religiösa riter vid livets stora skiften. Andra assimilerades in i svensk kultur. I december 2017 intervjuade jag flera ättlingar till tidiga migranter, i julpyntade bostäder. De gav fortfarande uttryck för muslimsk identitet, muslimska identiteter som för dem inte krockade med svenska jultraditioner.

Men för vissa blev religionen fortsatt viktig, kanske viktigare. Migration innebär att lämna det hemtama för något nytt, vilket föder såväl känslor av osäkerhet och rotlöshet som existentiella funderingar. Då kan religiösa riter, traditioner och gudstro fungera som lugnande, stabiliserande, tröstande.[11] Föreningslokaler och moskéer blir inte bara platser där man kan söka religiösa svar på dessa utmaningar, utan också viktiga sociala mötesplatser. Moskén kan bli en plats att luta sig tillbaka, känna sig som hemma, höra hemspråk och tala med andra med samma erfarenhet. För en stund vara normal, inte sticka ut.[12]

Andra har pekat på hur migranter kan medvetandegöras om sin religion, att de får syn på den, på ett annat sätt när de rotar sig i ett nytt land. Det som var vardag i hemlandet – att vara ledig för att fira högtider eller att gå till moskén – är inte lika lätt, eller ses kanske som avvikande i det nya landet. Folk har frågor – ”varför gör ni si? Varför tror ni så?” – om saker man kanske inte tänkt på tidigare, men nu tvingas reflektera över.[13] Vare sig man vill eller inte tenderar religionen att få större betydelse, eller bli mer synlig, under sådana omständigheter. Inte minst är det alltså vanligt att behovet av religiösa strukturer blir tydligt vid livsomvälvande händelser i det nya landet. När ett par gifter sig liksom när barn föds ska vissa riter genomföras, när någon dör behövs såväl rituella experter som speciella begravningsplatser. Detta har vi sett i materialet ovan, när Karl XII:s långivare kom till Karlshamn år 1717 liksom när tata-

rerna etablerar sig i Stockholm tvåhundra år senare. Under senare halvan av 1900-talet ökar dessa behov, runt om i landet, i och med att fler invandrat till fler platser. Nu grundas en växande rad islamiska föreningar som på olika sätt försöker tillhandahålla vad muslimska invandrare efterfrågar.

Bejzat Becirov och den första riksorganisationen

ETT KONKRET EXEMPEL PÅ OVANSTÅENDE abstrakta teckning av den eller de roller religion kan spela under en migrationsprocess finner vi i Bejzat Becirov (f. 1938), vars arbete fått stor betydelse för islam och muslimer i Sverige i modern tid. Han kom till Malmö från Makedonien 1962 och började redan två, tre år senare att engagera sig för en mer organiserad muslimsk församlingsverksamhet i staden.[14] Då, berättar han, var kontakterna mellan muslimer i Malmö och svenska myndigheter kyliga från båda håll. De muslimska invandrarna hade generellt inga planer på att bli kvar i Sverige och de svenska myndigheterna tänkte heller inte att de skulle stanna varför ingendera parten ansåg att det fanns behov av ett organiserat församlingsarbete.

Men så hände något. 1968 dog några av Malmös muslimer. Det blev en väckarklocka för många som inte funderat över hur de skulle gå tillväga vid dödsfall i det nya landet. Som församlingsledare tog Becirov kontakt med Kyrkogårdsnämnden som visade sig ovetande om att det överhuvudtaget levde muslimer i Malmö och inte heller hade kunskap om muslimskt begravningsskick. De föreslog att kropparna skulle kremeras och askan spridas på kyrkogården. Kremering har inte praktiserats av muslimer och de flesta anser det förbjudet enligt religionen. Bejzat kämpade med frågan ända till 1974, då Malmös muslimer till slut fick en begravningsplats.

Parallellt med begravningsfrågan oroade sig Bejzat Becirov och församlingsmedlemmarna för att de barn och ungdomar som nu växte upp som muslimer i Malmö inte skulle kunna leva i enlighet med muslimska traditioner. Redan på 1960-talet förde församlingen dialog med skolorna om speciell diet för muslimska elever, men först 1971 löste sig frågan. ”De muslimska eleverna hade länge tvingats äta skolmat som innehöll fläskkött. En del äldre barn skolkade från skolan och de yngre försökte tvinga ner maten,” berättar Becirov. De diskuterade också ett samarbete kring religionskunskapsundervisningen – eller främst att de muslimska eleverna skulle slippa den och



Landets första moské byggs nära Jägersro

MALMÖ (SvD). Landets 40 000 muslimer får nu sin första religiösa plattform. En moské med bönetorn och kupol men också med skola, restaurang, matbutiker, studielokaler skall byggas några stenkast från Jägersro och från Västra Skrävlinges 1500-talskyrka.

— Min dröm, säger en av männen bakom projektet, 42-årige Bejzat Becirov, är att även Stockholm och Göteborg får moskéer. Jag tror det går att förverkliga inom en tioårsperiod.

Bejzat Becirov invandrade till Sverige från Jugoslavien 1962 och var den som 1965 tog initiativet till bildandet av Förenade islamska församlingen i Sverige.

Kyrkligt motstånd

Det finns 8 000 muslimer i Malmö med omnejd. 2 000 av dessa bor i stadsdelen Rosen-

Bejzat Becirov grundade den Förenade islamska församlingen i Sverige. Han är också pådrivare i moské-projektet. Nära granne blir en svensk kyrka varifrån protester kommit mot planerna.

Svenska Dagbladet, 14 oktober 1979. Vid denna tidpunkt hade ahmadiyya redan byggt sin moské i Göteborg.

endast lära sig om islam. Församlingen fick sin vilja igenom och 1974 ”blev de muslimska barnen befriade från svensk religionsundervisning av Kungl Maj:t”. Sedan kunde barn i religiösa minoriteter, exempelvis muslimer eller Jehovas vittnen, om föräldrarna så krävde, befrias från den allmänna religionskunskapsundervisningen. Detta gällde fram till 1996.[15]

Men Becirov engagerade sig inte endast i de unga och de döda. 1971 började han leta efter en tomtplats i Malmö för att bygga en moské eller ett muslimskt kulturcentrum. Detta visade sig, som i de festa fall när moskéer har planerats i Sverige,[16] bli en långdragen affär. Först den 14 oktober 1979 poserade en stolt Bejzat Becirov i *Svenska Dagbladet* framför det tomma fält vid Jägersro där moskén kom att byggas.

Becirov beskriver det som att han fick arbeta ensam och i motvind. De stora kostnader arbetet medförde togs ur egen ficka. Han hade gjort vissa försök att knyta till sig en grupp som kunde dela på arbetsbördan, men detta hade av olika anledningar inte fungerat. 1973 gjorde han i alla fall ett nytt försök och flera verkade positiva. Genom gediget förarbete, och viss slughet, lyckades han sätta samman en samarbetsgrupp:

> Jag nämnde vid tillfället inte någonting om de svårigheter jag hade med att betala alla kostnader för församlingens räkning. Jag visste nämligen att om jag nämnde något om pengar, då skulle intresset att hjälpa till förmodligen minska...[17]

Från Becirovs redogörelse är det tydligt att den muslimska gruppen inte var ekonomiskt stark. Det är den fortfarande inte.[18] Huvudsakligen utgjordes den då av arbetskraftsinvandrare som tog enklare arbeten på Malmös industrier. Becirov skriver själv att de flesta var unga familjer med många barn, och att många hade skulder i hemlandet för kostnader i samband med migrationen. Få verkar också haft Becirovs engagemang. Samtidigt ville man gärna ta del av vad en församling eller religiös institution kunde erbjuda. Så ser det ut i de flesta sammanhang, och så har det fortsatt sett ut bland Sveriges muslimer. En liten grupp – kanske med erfarenhet från församlings- eller politiskt arbete i hemlandet – har varit drivande i arbetet att starta upp muslimska förbund och organisationer. Idag kan den utsatthet det innebär att kliva fram som ordförande eller talesperson för en muslimsk organisation också medför att många tvekar inför uppdraget.[19]

Malmö var naturligtvis inte den enda staden som hade engagerade och organiserade muslimer vid den här tiden, utan lokala muslimska samfund hade vuxit fram på en rad platser runt om i landet – i Stockholm och Göteborg, naturligtvis, men även i exempelvis Mariestad, Eskilstuna, Västerås, Jönköping och i Trollhättan.[20] Många av dem fick hjälp att organisera sig i enlighet med de stödformer för invandrarorganisationer och minoritetssamfund som fanns tillgängliga. Frikyrkornas samarbetsråd hade redan 1949 blivit statens samarbetspartner i frågor om stöd till mindre trossamfund, ett uppdrag som fick större aktualitet efter det att den nya religionsfrihetslagstiftningen togs i bruk 1952. Det medförde att islam i Sverige organiserats efter en frikyrkomodell, med riksorganisationer och lokala underavdelningar.[21] Som ett resultat av den ökade muslimska verksamheten bildade Becirov, på inrådan av Sveriges Frikyrkoråds samarbetsnämnd (från 1980 Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund, idag Myndigheten för stöd till trossamfund, SST), landets första muslimska riksorganisation 1974. Från budgetåret 1976–77 beviljades de statligt stöd.[22]

I en intervju med islamologen Rickard Lagervall berättar Bejzat Becirov

att en dotter till en av tatarerna var hans sekreterare vid denna tid.[23] Det var naturligtvis ingen annan än Didar Samaletdin! Men hon känner inte igen sig i rollen som Becirovs sekreterare. Enligt henne var det dessutom hon som, under ett möte i Malmö, skapade namnet och akronymen på landets första muslimska riksorganisation: ”Det var viktigt att ha ett namn som kunde uttalas i förkortning, så jag satt och kluddade fram och tillbaka på en papperslapp, och så kom jag på det, Förenade Islamiska Församlingar i Sverige, FIFS.”[24]

Landets första muslimska riksorganisation - FIFS

GENOM EN RIKSORGANISATION kunde man samla så många som möjligt av landets muslimska föreningar, och därigenom söka statliga bidrag till föreningarna. Enligt FIFS stadgar från 1982 är organisationens arabiska namn *Rabita al-jamiat al-islamiat fi al-suwid* och på engelska *United Islamic Communities in Sweden*. FIFS beskriver sig som en ideell, religiös och demokratisk organisation och i stadgarna fastslås att FIFS inte äger någon rätt att fatta några beslut som går emot Koranen och sunna och definierar sig som en partipolitisk obunden organisation öppen för alla Sveriges muslimer. Som muslim, heter det vidare, räknas den som ”offentligt bekänner Islamiska trons tvåvittnesbörd…tror på slutgiltigheten av Muhammads, Allahs frid och nåd vare med Honom, profetskap. Vidare godtar denne det Gudomliga Budskapet, Al Qur’an al-Karim, mottaget av Muhammad, Allahs nåd vare med Honom, i dess helhet tillsammans med Profetens lära, As-Sunnah…oavsett om denne är kapabel att utöva Qur’an och Sunnahs bud offentligt eller privat.” En ”svensk muslim” heter det vidare, är ”den muslim som är ’kyrkbokförd’ i Sverige.” [25]

Detta är intressanta skrivelser som i varianter återkommer i flera, men inte alla, senare riksorganisationer. Som muslim räknas alltså den som bekänner sig till tron på Muhammed som den siste profeten och som etiskt rättesnöre, samt erkänner Koranen som uppenbarad text. I formuleringen utesluter man indirekt ahmadiyya – där majoriteten tror på Mirza Ghulam Ahmad som profet – samtidigt som man inkluderar både shia och sunnimuslimer utan att ställa några krav på att medlemmar är praktiserande. ”Koranen” och ”Muhammed” har ett positivt symbolvärde för alla muslimer, genom att skriva fram dessa utan att närmare specificera vad det innebär att ha Muhammed

som rättesnöre eller tro på Koranen som uppenbarad text skapar man en inklusiv, men samtidigt avgränsande skrivelse. Som specifikt svensk muslim räknas alltså, lite lustigt kanske, de muslimer som är kyrkbokförda i Sverige. Det är en rent byråkratisk definition. Det rimmar med det uttryckta syftet att verka för den muslimska gemenskapen, *ummah*, och dess ”religiösa, kulturella och politiska enhet i Sverige.” Som vidare målsättningar nämns att organisationen ska arbeta för att hjälpa svenska muslimer att ”främja, bevara, skydda och förstärka [sin] islamiska identitet” och ha möjlighet att leva i enlighet med sin tro i Sverige. FIFS ska också verka för att sprida islam genom *dawa* vilket kan syfta till missionsverksamhet, eller endast till att genom eget exempel visa på islams fördelar. I linje med dessa ambitioner vill man också ”ge alla muslimska barn i Sverige en grundlig och fast utbildning i Islams tro, lära, historia och kultur, samt att informera om Islams Lära i Sverige.”[26] I en formulering som kan framstå som konfrontativ, men som sannolikt beror på osäker språkkänsla, framhålls att man ska ” bemöta och återgälda all polemik mot Islam, liksom förvrängningar eller förvanskningar av den muslimska kulturen och levnadssättet.”[27]

FIFS grundas alltså på inrådan av Frikyrkornas samarbetsråd och blir statsbidragsberättigade året efter omläggningen från en politik syftande till assimilation till en politik enligt vilken invandrargrupper själva fick avgöra i vilken utsträckning de ville integreras kulturellt, och som gav rätt att odla hemlandets kulturella traditioner i det nya landet. FIFS målsättning, att verka för att muslimer i Sverige ska kunna bevara och stärka sin muslimska identitet, kan alltså sägas ligga i linje med och vara uppmuntrad av då rådande integrationspolitik.

En av de personer som, bredvid Didar Samaletdin, överbryggade Islamförsamlingens och FIFS verksamheter är Mustafa Kharraki. Han kom från Marocko till Sverige i slutet av 1970-talet och besökte då Islamföreningens moskélokal i Alvik, vilken var den enda han kände till. Första gången han kom dit var i samband med fredagsbönen någon gång 1978. ”Det var en stor upplevelse för mig, första fredagsbönen i Stockholm och första kontakten med muslimska gemenskapen i Sverige”.[287] Kharraki engagerade sig lokalt i föreningen Islamiska Förbundet i Stockholm, men blev tidigt verksam i FIFS, vilket han i någon mån varit sedan dess. Genom FIFS kunde de lokala föreningarna få bidrag vilket stärkte deras verksamhet.



På Stan 6 juli — 12 juli 1985

Ramadan över för stans muslimer

I dag bor det mellan tio och femton tusen muslimer i Stockholm. De flesta i förorter som Tensta-Rinkeby, Sollentuna, Upplands Vilsby och Handen. Den största gruppen är turkar, andra stora grupper kommer från arabvärlden och Iran. I Stockholm är de organiserade i fyra större islamiska församlingar: på Torsgatan, Apelbergsgatan, Saltmätargatan och Högbergsgatan.

På Stans Mattias Berg har tillsammans med fotografen Jan Håkan Dahlström följt id al-fitr, den fest som avslutar fastemånaden ramadan, hos muslimerna på Högbergsgatan.

Av MATTIAS BERG

Torsdagsmorgon i Rosenbad. Ett hundratalsmånga människor ha i hastigheten samlats för att hylla statsministern, trötta unionen förkar med jubel. Skakhänderna sprider sig som en löpeld i folkmassan, det strålar i gröna på Högbergsgatan.

Men här är ovanligare lätt. Det är högtidsdag i Islamiska kulturföreningen på Högbergsgatan, huvudstans största muslimer firar att fastemånaden ramadan är över. Ungefär tvåtusen människor har samlats. I hallen ligger mattor utrullade över golvet. Ingångsdörren är glastäckt. Några människor ber. Andra sitter och pratar i mindre grupper. Det är en stämning av högtid i luften.

I ett av sidorummen kantorerar ordföranden, imamen, till långa tal på arabiska. Det är en predikan, omkretsad med kaddis. Kolonierna har gjorts i ett annat rum. Det är ännu för tidigt för de stora folkmassorna att anlända. I rummen, själva och kvinnor och barn, sitter det redan många människor. Alltså är efter fastemånaden från gås till tak.

Imamen hamrar och gör sig redo att hylla bönen framme vid podiet. Det är en ung man med mycket välvårdat hår. Ordföranden, den muslimska föreningens ledare, är en ung kvinna med slöja.

– Jag ser ingen konflikt i det. Jag är muslim och är svensk medborgare, säger hon och fortsätter: Det finns mycket i den västerländska kulturen som vi har användning av, mentar Ashraf och går in till bönen.

Här är människor i islamiska världen och sedan en månad även i Sverige. Men svenskarna får ha sitt religiösa älskarinnor de vill, barn de inte gifter sig med dem. Det är inte så att de måste ha sex som den ingen, vad är det då?

Här i muslim verkar det outside paragrafkamlöfter. Imamen är sällsynt i många muslimska länder, där det förbjudet har i Sverige.

Ashraf Ezeldin Ahmadhyssaines en egyptiermuslim.

För många muslimer har det varit svårt att fira ramadan i Sverige och Stockholm, enligt Ashraf. Folk i grenen är mer vana vid att fastemånaden ramadan varar för hamnen i länder är till exempel inte längre eftersom

Dagens Nyheter, 5 juli 1985.

Vi var väldigt unga, vi hade entusiasm och ville göra saker och ting. Det var det här med ”jag är muslim” och jag måste göra nånting för att få behålla min identitet. Samtidigt tänkte vi på barnen och ungdomarna, vi hade sommarläger och saker. Den religiösa biten vägde tungt, men samtidigt ville vi ha nånting utöver den religiösa biten, ha gemenskap, träffas…Vissa ville stanna, andra ville åka hem. Men de flesta kom att stanna i alla fall. ”Jag lever här och jag ska göra allt vad jag kan för att inte bli isolerad, utan jag ska vara en del av det här samhället." Det var en positiv känsla bland de aktiva medlemmarna, att studera, få arbete, många har etablerat sig bra i svenska samhället. Även på arbetsplatserna. Jag har inte haft problem med att umgås med arbetskamraterna, gå ut och fika, äta lunch. Många har lyckats integrera sig i Sverige.[29]

Kharraki betonar både vikten av att som invandrare få behålla sin muslimska identitet och vara del av en stark gemenskap, och att inte isolera sig i en sådan identitet och gemenskap utan bli en del av det svenska samhället inte minst genom studier och arbete. Härigenom kan Kharraki berättelse ses som en illustration av vinsterna av ett segmenterat och mer komplext integrationsbegrepp, som tar i beaktande att en person samtidigt kan vara exempelvis socialt eller ekonomiskt integrerad, men mindre kulturellt integrerad (i betydelsen att hen inte assimilerats in i svensk kultur och svenska traditioner).

Trots FIFS:s ambitioner att representera en bredd av olika muslimska föreningar och församlingar, både sunnitiska och shiitiska, uppstod tidigt meningsskiljaktigheter kring hur de statliga medlen skulle fördelas och främst opponerade sig vissa medlemsorganisationer över att mindre föreningar fick lika mycket pengar som storstadsförsamlingarna. Det framgår tydligt av de olika skrivelser som gjordes till Sveriges Frikyrkoråd under slutet av 1970-talet att det fanns en rad olika konfliktlinjer och det är inte alltid lätt att utifrån denna korrespondens avgöra om det är personliga, ekonomiska eller ideologiska oenigheter som ligger bakom tvisterna. Tidigt tycks också enskilda medlemsorganisationer organiserat sig mer eller mindre som etniska sammanslutningar, vilket ledde till protester från individer som inte kände sig välkomna.[30] Motsättningarna blev snabbt så svåra att FIFS splittrades redan i början av 1980-talet vilket ledde till att ytterligare muslimska riksorganisationer bildades. Först Sveriges Muslimska Förbund (SMuF/SMF) 1982 och sedan IKUS (Islamiska Kuturcenterunionen) 1984. I en skrivelse från Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund (SST), daterad 31 mars 1987, redogörs för dessa splittringar och situationen i mitten av 1980-talet:

> Det ursprungliga FIFS delades redan 1982 (?) i två organisationer: FIFS och Sveriges Muslimska Förbund. Sveriges Muslimska Förbund har bestått och stabiliserats som organisation för en grupp i huvudsak turkisktalande församlingar.
>
> Nästa delning ägde rum 1984, då Islamiska centerunionen (ICUS) bildades av en grupp församlingar inom FIFS. Under den första tiden rådde osäkerhet om vilka församlingar/centra som tillhörde centerunionen men med tiden har ICUS' situation klarlagts. Flera nya församlingar har också tillkommit som medlemmar.
>
> Under 1986 har sedan den återstående delen av FIFS drabbats av ytterligare

> motsättningar, som i praktiken delat organisationen i två klart avgränsade grupper av församlingar, även om delningen ännu ej lett till ny organisationsbildning.[31]

Konflikterna ledde inte bara till att nya riksorganisationer bildades, utan även till att Bejzat Becirov lämnade FIFS och startade eget, genom att grunda stiftelsen Islamic Center i Malmö.

I en intervju med Rickard Lagervall säger Becirov att han lämnade FIFS i samband med moskébygget i Malmö. Moskén, som invigdes 1984, kostade åtta miljoner kronor och finansierades till stor del av den saudiska stiftelsen Islamiska världsförbundet, *Rabita al-ʿalam al-islami* eller *Muslim World League* (MWL) som det heter på engelska, men även av den libyska stiftelsen *Islamic World Call Society*.[32] Islamiska världsförbundet är en omdiskuterad organisation vars ideologiska inriktning beskrivits som en blandning mellan saudisk wahhabism och Muslimska brödraskapets islamism (dessa är strömningar som ska diskuteras i kommande kapitel). Förbundet grundades som en icke-statlig organisation i Saudiarabien 1962, men forskare menar att förbundet inte står fritt från staten utan i själva verket fungerat som ett organ för en saudisk, religiös utrikespolitik vilken syftar till att sprida saudisk islamtolkning i världen.[33] Islamic Center har sedan haft ett nära samarbete med det saudiska förbundet och menat sig vara dess representant i Sverige. I en skrivelse från Becirov till Justitiedepartementet 1988 heter det till exempel att Islamic Center representerar Islamiska världsförbundet i Sverige och står under dess ”överinseende och beskydd”.[34] Förbundet bidrog med ytterligare finansiellt stöd 1993, då Islamic Center hotades av konkurs, och tilldelades då också två platser i styrelsen. Men samtidigt vägrade Islamic Center att acceptera en imam som stiftelsen skickade till Malmö samma år. Det, menar islamologerna Rickard Lagervall och Leif Stenberg, är ett exempel på en balans mellan finansiering utifrån och självständighet som Islamic Center kämpat med att upprätthålla sedan grundandet.[35]

Bejirov och många av de drivande i riksorganisationerna var och är sunnimuslimer. Men som framgått samlade FIFS, liksom senare SMF, både shia- och sunnimuslimer. Den första shiitiska församlingen etablerade sig i Sverige ungefär samtidigt som den första riksorganisationen tog form.

Från Indien till Uganda till Trollhättan

1972 BESTÄMDE DEN UGANDISKE DIKTATORN Idi Amin (1925–2003) att alla personer av ”asiatisk” börd skulle lämna landet inom nittio dagar. Till dessa räknades den relativt stora, och ekonomiskt starka, grupp handelsmän med rötter i Indien som kommit till Uganda under den brittiska kolonialmaktstidens slutskede. Efter att gruppen kastats ut ur Uganda, skingrades de över Europa och USA. De relativt välbeställda och välutbildade flyktingarna var eftertraktade på arbetsmarknaden och Sverige skickade en delegation från tre statliga verk till Österrike, vilka lyckades locka ungefär 700 av dessa uganda-asiater med sig hem. De hamnade då i AMS förläggningar i Alvesta och Moheda. Dessa var två av flera AMS-förläggningar i landet där flyktingar från olika håll i världen vistades upp till ett halvår, och i vissa fall längre, innan de slussades ut i samhället.[36] I förläggningarna skulle de socialiseras in i det svenska samhället genom ett utarbetat undervisningsprogram. Verksamheten syftade till att ge dem ”nödvändig kompetens för att leva och verka i Sverige.”[37] Många av dessa migranter var shiamuslimer, och av dem hamnade några till slut i Trollhättan lockade av arbete på SAAB-fabriken. De etablerade landets första shiitiska församling och grundade dessutom, 1985, en av landets första ändamålsbyggda moskéer, Trollhättans moské i Lextorp.

Shiitiska församlingen i Trollhättan

EFTERMIDDAGEN DEN 4 DECEMBER 2017 är kall och mörk. På vägen från tågstationen till moskén i Lextorp passerar man skolan och kulturhuset Kronan där Anton Lundin Pettersson 2015 högg ihjäl tre personer och skadade två innan han själv sköts ihjäl av polisen.[38] Polisutredningen visade att det rörde sig om ett rasistiskt och islamofobiskt motiverat dåd. Det var inte det första i staden. 1993 brändes moskén ner av tre tonåringar med kopplingar till Sverigedemokraterna och Vitt Ariskt Motstånd (VAM).[39] Nu sitter kameror uppsatta kring moskén, och Anwar Alladin berättar att man under de senaste årens ökade motsättningar uppmanar alla att se sig för på väg till och från moskén.[40] Oron finns alltid där att något ska kunna hända igen.

Anwar berättar hur han och hans familj kastades ut från Uganda 1972 och genom några ”trevliga och charmiga” tjänstemän kom att hamna i AMS förläggning i Avesta, där de under fyra månader fick lära sig svenska och en del samhällsinformation. Anwar minns det som en rolig tid. ”Vi kände oss som



Sultan Rashid, Mohsin Panjwani, Anwar Alladin, Mukhtar Hirani, Mustafa Rehmtulla och Mehboob Kanani. Bilden är från 1984. FOTO: ANWAR ALLADINS PRIVATARKIV.

hemma, faktiskt. Vi hade jätteroligt."[41] Efter att ha studerat minst 240 timmar, fick de möjlighet att börja arbete. Efter en tid på Electrolux i Mariestad hamnade han på SAAB i Trollhättan där Anwar var med att starta den shiitiska församlingen 1974. De hyrde då en lägenhet på Lantmannavägen 71 i stadsdelen Kronogården som fungerade som moské och träffpunkt. "Bönen går på några minuter, men vi var där i flera timmar och pratade och fikade och umgicks" berättar han. Fler shiiter flyttade till Trollhättan, bildade familj, fick barn. Församlingen växte fort. Redan 1975 skaffade de en lägenhet till på Lantmannavägen 69, som kvinnorna fick använda som sin böne- och församlingslokal. Församlingen blev medlemmar i FIFS redan året därpå.

1978 ansökte de om mark och bygglov för en moské och sex år senare fick de ett positivt besked. Kommunen erbjöd olika områden – bland annat i centrala Trollhättan och i stadsdelen Skogshöjden – med de ville ha moskén där medlemmarna bodde, i Kronogården, Lextorp eller Sylte. Till slut fick de den plats där moskén nu ligger, bredvid E45:an mellan Göteborg och Karlstad. När tillståndet var klart började arbetet med att samla in pengar.

PLUS — Redaktören: Marita Pimsó tel 08/725 22 24, Lena Anderfelt tel 08/725 24 55, fx 08/600 01 73 — AFTONBLADET Onsdag 25 augusti 1993

Avfall bryts inte ner så snabbt som vi tror. Det hävdar arkeologen William Rathje som studerat mer än 150 ton soppor i USA. Han fann bl a en 25 år gammal avokado, en 16-årig I-bonesteak och en 15-årig varmkorv bland soporna. (IT)



MOSKÉN BRINNER På tio dagar sedan brann den muslimska moskén i Trollhättan ner. Branden var anlagd, men gärningsmännen går fortfarande lösa.

Varför är vi rädda för muslimerna?

Trollhättans moské ligger i aska. Islam utmålas som ett hot mot svensk kultur.
Varför är vi så rädda för muslimer?
– Det är nästan som vid sekelskiftet, säger Islamologen Jan Hjärpe.
Men då var vi rädda för katoliker.

Kanske är det väl bara en lidelsfrågа innan vårа skolbarn ska sjunga om vad Muhammed är för en.

Så sa Vivianne Franzén på ny demokratisk sammanhang. Med dårtänkta klämmade orden kom sin skräck för islam.

Hon talade om muslimer som kommer hit med krav på särbehandling. Hon nämnde upp att skolkvinnorna, där muslimska fundamentalister ingår över hela. Och att muslimer vill ha egna begravningar. Nya var i skräcka för kommunister. Sedan dess muslimer. Muslimerna blev det nya hotet. Härnösvinnan bränden Trollhättans moské med.

– Vid sekelskiftet talade man om "Den katolska fara". Då var det katolicismen som skulle förgöra oss. Nu är det islam, säger Jan Hjärpe. Och religionen man är för redogör kanske, på ett skolår den svenska kulturen på förband.

● Finns det inte någon gränd för vår rädsla? Är inte islam en fantastisk grund och kvasiofferlig religion?

Det finns drygt en miljard muslimer. Det totala antalet troende är cirka 3,8 miljarder. I Sverige bor det drygt 100 000 muslimer.

Muslimer skrämmer oss lika mycket som katolikerna för 100 år sedan

– Vissa begås grymheter i islams namn. Men det är inget unikt för islam, säger Jan Hjärpe. Titta bara på kristendomens historia och kärpresser.

– Islam är inte mer kvinnofientlig än andra religioner, menar Henry Cleere, docent i teologi. I konsten står det att alla människor är lika värda.

– Sedan är det en annan sak att, av olika tolkningar och av patriarkala. Men det gäller ju även kristendomens historia.

● Är inte islam ett uttryck för kvinnoförtryck?

– Det kan synas så när man ser förtryckande. Men den kan också ses som ett skydd – kvinnan skall inte betraktas som köttobjekt.

Att muslimerna skulle ta världsherraväldet är knappast troligt. Det är kristendomen, inte islam, som är den "aggressiva" religionen.

50 nya muslimer i Sverige varje år

Kristendomen har spridit sina fotfästen över världen. Bland i Sverige har cirka 1 500 missionärer i fält.

Muslimerna därmot, försöker inte vinna nya själar genom att evangelisera.

– Visst blir muslimerna fler. Men det beror mnamn på befolkningstillväxt, förklarar Jan Hjärpe.

I Sverige finns omkring muslimer genom invandring. Och det är det som oroar svenska skolbarn värderingar med Mecka.

– Det är på sin höjd 50 personer om året som övergår till islam, säger Jan Bergman, professor i religionshistoria.

– Och då rör det sig främst om svenska kvinnor som gifter sig med muslimska män.

Elisabet Andersson

SE ÄVEN LEDARSIDAN

SVENSKA DAGBLADET • Söndagen den 5 september 1993

INRIKES

Sympatibevis strömmar in till muslimer

Moskébranden väcker avsky

TROLLHÄTTAN (SvD)

● Varje dag strömmar sympatiyttranden in till den muslimska församlingen i Trollhättan som drabbades av mordbrand natten till den 15 augusti. En man och två kvinnor har vandrat runt i Trollhättan som på detta sätt vill demonstrera sin avsky för det inträffade.

Det uppstod för en årsrepresentant av muslimska samfundet i Sverige, Ali Abdullah Ahmed, som ansvarig för den muslimska församlingen i Trollhättan bildar vägsuppgav att han överhuvudtaget inte hade någon aning om vem som kan ha begått dådet.

Det är ännu för tidigt att säga om det är fråga om en enskild gärningsman eller om det är en grupp som ligger bakom.

Ahmed har ett allmänt positivt intryck av det svenska samhället och av det svenska folket. Han har aldrig tidigare varit med om någonting liknande.

Det senaste året har det förekommit ett antal hotelser och trakasserier mot muslimer i Sverige, säger han.

Ahmed är ordförande för Islamiska Kulturföreningen i Trollhättan, som har 200 medlemmar. Han är också ordförande för Sveriges muslimska råd, som är en samarbetsorganisation för de muslimska församlingarna i Sverige.

Ahmed är ingenjör och har bott i Sverige i 20 år. Han är gift och har fyra barn.

Tidigare attentat

Det är inte första gången som en moské i Sverige har utsatts för attentat. Den 1 maj 1991 sprängdes en bomb i moskén i Malmö. Ingen kom till skada.

Den 1 maj 1992 kastades en bensinbomb in i moskén i Malmö. Ingen kom till skada.

Ingen känner till gärningsmännen

Polisen i Trollhättan har inte kommit någon vart i sina försök att finna gärningsmännen till mordbranden i Trollhättan.

– Vi har inte kommit någon vart i sina försök att finna gärningsmännen till mordbranden i Trollhättan, säger Bengt Fröjdh, kriminalinspektör vid polisen i Trollhättan.

Polisen har inte heller kommit någon vart i sina försök att finna gärningsmännen till de två tidigare attentaten mot moskén i Malmö.

Ingen misstänkt

– Vi har ingen misstänkt för dessa attentat, säger Bengt Fröjdh.

Polisen har inte heller kommit någon vart i sina försök att finna gärningsmännen till mordbranden i Trollhättan.

Ingen misstänkt

– Vi har ingen misstänkt för dessa attentat, säger Bengt Fröjdh.

FRIGGEBO TILL TROLLHÄTTAN. Kulturminister Birgit Friggebo besökte i går den muslimska moskén som den 14 september fick sin dörr och sin mottagningsbyggnad förstörda av mordbrand. Bland arrangörerna Inom kommunen och länsstyrelsen var Birgit Friggebo här tillsammans med kommunstyrelsens ordförande Eva Andersson (s) och länsråd Ingrid Lundström. Det blev många samtal och det visade sig att det fanns många som ville visa sitt stöd för det muslimska samfundet i Trollhättan. (TT)

Ett nytt attentat. På någon eller några går tragiskt för den muslimska församlingen i Trollhättan bilden vårgruppen som drabbades natten mellan fredag och lördag.

Det är en tändsticksask som tänds och som lägger sig under en bensinbomb. Under natten har man fått byta en bil och en dörr.

Vi talar med Ahmed och se framåten av moskén. Det är ännu för tidigt att säga om det är fråga om en enskild gärningsman eller om det är en grupp som ligger bakom.

Ahmed har ett allmänt positivt intryck av det svenska samhället och av det svenska folket. Han har aldrig tidigare varit med om någonting liknande.

Det senaste året har det förekommit ett antal hotelser och trakasserier mot muslimer i Sverige, säger han.

Ett minnir kanvisionsfilm sändant var fyra barnande ungar som Sverige tränar sig och kör bilen gjorde att de kunde ta sig till polisen efter branden.

200 flyktingar per år

Trollhättan har sedan 80-och 90-talen tagit emot ett flertal flyktingar. Det beslut kommunfullmäktige fattat 1972 har också verkat till Ugandiska 18 Asia-immigranter. Det beslut "solidarisk" med Uganda och Asien.

Vid årsskiftet 200 medlemmar av alla mer eller mindre olika med varandra eller ingiltig, samhuset har. Moskén, som vi besökte 1993, var en samlingsplats för både vuxna och barn.

Barn skaket kvar

I dag återstår bara skalet med två minaretter, mihrabbe och en del av bönehallen. Kupolen över bönerummet har rasat ner och även väggarna har fått en stor



Anwar Alladin har blivit upp på den misstänkte moskéspatsen för att överbicka det förödda taket. Han tycker det är svårt att förvalta sig att det har kunnat hända här, Sverige är ju inget Jugoslavien. TOMAS WENNERSTRAND

Röda faran har ersatts av den gröna

Dålliga kunskaper om islam ● Fördomarna lika gamla som religionen själv

● Fördomarna mot islam är lika gamla som islam själv. Så länge det har funnits kontakter mellan kristendom och muslimsk religion har också fördomarna funnits. Det är ett mönster som upprepas till tråkighet.

Svenskarna hyssnar, enligt Trollhättepolisen, på det extremistiska muslimska budskapet om islam som enda sanna religion. Det är ett budskap som är oförenligt med den svenska demokratin.

Förebildsorganisationen har startat "nattvaktgrupper" som patrullerar gatorna kvällstid och ska förhindra attentat och tända eld.

Under förfrågeskvällen deltog cirka 70 personer i en samtalsmöte i staden. Något på gatorna har inte förekommit efter andra incidenter.

Ägodelar på frukten

Ägarna har en historisk tradition av att bränna upp sina ägodelar för att förhindra att de skulle komma i händerna på fiender. Det har bl a skett i Sverige, säger han. Först attackera med den samma religionen samt olika kontroversiger. Israel sprider på Palestinierna och Libanon i det forna Jugoslavien.

Nu ser påtråd ej också Sverige och Sverige som muslimsk, invandrare med mer kritiska ögon än tidigare. Det visade Stockholm har den senaste i. UD:s lab och analysgrupp, i en rapport om islamismen i dess ca ny ser på islam. Med tanke på att antalet muslimer i Europa om 30 år kan variera mellan 25 och 65 miljoner kan det vara klokt att ha kunskaper om arrpolitiskt och liberal islam accepteras här.

– Det går att nå samförstånd med islam, men det förutsätter att vi tar en storlekt attityd mot radorna, säger Jan. En muslimsk integration kan bara till glattsiösning som i kombination med ökad acceptans för muslimska religionsmiljön och utvecklingsfrihet.

– Jag är livrädd för att de ska ge sig på mig igen, säger han.

Det står nu helt klart att moskébranden i Trollhättan var ett rent politiskt dåd.

– Det här var ett lämpligt sätt att väcka allmänheten och få politikerna att förstå att det finns får mycket invandrare i Sverige, säger 18-åringen som inte visade några tecken på ånger i samband med häktningen.

Själv kommer han från mycket ordnade förhållanden och studerar för närvarande.

– Jag vet egentligen inte vad som gått snett. För några år sedan kom han in i skinnheadskretsar och det har varit mycket drickande sedan dess. Han har mycket lätt att bruka upp på fyllan, säger en person i 18-åringens närhet.

Kan slå till igen

Chefsåklagare Thomas Wennerstrand:

– Den här killen är kapabel att slå till med nya dåd. Det har hans politiska uppfattning klart visat.

Av säkerhetsskäl hölls häktningsförhandlingarna i polishuset. Risken för hämnd bedömss som mycket stor.

– Det har inkommit konkreta hot. Bland annat sägs dödsdomar ha utfärdats över de häktade i polisförhören.

I dag har 18-åringens offer skaffat sig hemligt telefonnummer och hemlig bostad.

EXPRESSEN ★ Lördagen den 4 september 1993



Chefsåklagare Thomas Wennerstrand: "16-åringen är kapabel att slå till igen."

Den 18-årige pojken erkände mordbranden mot moskén i Trollhättan den 14 augusti. Pojken visade ingen ånger för dådet under häktningen i går.

Foto: MAGNUS ANDERSSON

Mordbrännaren ångrar ingenting

Av ANDERS FALLENIUS

TROLLHÄTTAN (Expressen). I går häktades de tre ungdomar som erkänt att de brände ner stadens moské.

Men folket i Trollhättan har fått nog av våld och rasistsvärdet.

I natt patrullerade flera hundra privatpersoner stadens gator.

– Vi är tacksamma för all hjälp. Vi har fått klara signaler på att vissa främlingsfientliga element försöker förvandla Trollhättan till ett slagfält mellan invandrare och svenskar, säger polisinspektör Sten Welander.

Ett av "elementen" är en 18-årig som i mitten av juli misshandlade en flykting på öppen gata.

En månad senare brände han ner moskén i Trollhättan.

I går häktades 18-åringen tillsammans med två andra skinheads, 16 och 17 år gamla. Alla tre är medlemmar i

Den 18 juli misshandlades en somalier mycket svårt av fyra skinheads i centrala Trollhättan. 18-åringen ingick i samma gäng och är mycket god vän med dem som utförde misshandeln.

Samma natt gav han sig själv på en annan somalier.

– Jag stod vid en telefonautomat när ett stort gäng skinheads dök upp. De var mycket hotfulla och gjorde nazisthälsningar och skrek "Heil Hitler", har somaliern berättat.

När han flydde rusade skinheadsen efter honom.

– Jag fick ett tiotal slag i ansiktet. När jag låg på marken kom det flera sparkar mot huvudet.

18-åringen har erkänt att det var han som utförde misshandeln. Rättegången mot honom har redan hållits och domen kommer på onsdag.

– Jag är medlem i Sverigedemokraterna. Mitt ideal är att få ett Sverige som är fritt från invandrare, berättade han slutt i polisförhören.

I dag har 18-åringens offer skaffat sig hemligt telefonnummer och hemlig bostad.

– Jag är livrädd för att de ska ge sig på mig igen, säger han.

Det står nu helt klart att moskébranden i Trollhättan var ett rent politiskt dåd.

– Det här var ett lämpligt sätt att väcka allmänheten och få politikerna att förstå att det finns får mycket invandrare i Sverige, säger 18-åringen som inte visade några tecken på ånger i samband med häktningen.

Själv kommer han från mycket ordnade förhållanden och studerar för närvarande.

– Jag vet egentligen inte vad som gått snett. För några år sedan kom han in i skinnheadskretsar och det har varit mycket drickande sedan dess. Han har mycket lätt att bruka upp på fyllan, säger en person i 18-åringens närhet.

Kan slå till igen

Chefsåklagare Thomas Wennerstrand:

– Den här killen är kapabel att slå till med nya dåd. Det har hans politiska uppfattning klart visat.

Av säkerhetsskäl hölls häktningsförhandlingarna i polishuset. Risken för hämnd bedömss som mycket stor.

– Det har inkommit konkreta hot. Bland annat sägs dödsdomar ha utfärdats över de häktade i polisförhören.

I dag har 18-åringens offer skaffat sig hemligt telefonnummer och hemlig bostad.

Pressklipp gällande Trollhättans moskébrand från 1993: *Aftonbladet*, 25 augusti, *Expressen*, 4 september och *Svenska Dagbladet*, 5 september.

> Det var en tuff tid. Jag var ordförande i församlingen och vet att när vi skrev kontraktet på moskén, då kostade det cirka tre miljoner. Pengarna som vi hade var inte mer än 90 000. Så det var ju…en svår situation. Men, vi har vår moderförsamling i London, och vi rådgjorde med dom. Vad ska vi göra? Ska vi skriva under kontraktet? De sa: Skriv under så ska vi fixa pengar, på något sätt.[42]

Khojashiiter, som gruppen kallas, har etablerat sig som ett transnationellt nätverk med en central organisation, som Anwar ovan kallar moderförsamlingen, i London. Denna bildades efter det att ugandashiiterna kastats ut ur Uganda av Idi Amin, och fungerar som ett stöd för medlemsförsamlingar runt om i världen. Alla medlemsförsamlingar betalar en medlemsavgift baserad på antalet medlemmar, och moderförsamlingen kan sedan använda sig av de ekonomiska medlen för att stödja enskilda verksamheter i olika länder.[43] Nu fick de stöd av moderförsamlingen, och reste dessutom runt för att samla in pengar från förmögna medlemmar runt om i världen. De sista 400 000 betalades på invigningsdagen, precis innan de fick nyckeln. ”Det var härliga tider från 1985 till 1993,” säger Anwar Alladin, ”vi hade inga egentliga bekymmer, småtrakasserier, småsabotage. Men det var vardagsmat alltså, klotter på väggarna, ett grishuvud framför dörren, såna småsaker”.[44] Sen kom Ny Demokrati och Ian Wachtmeister sa att han inte ville se moskéer i Sverige,[45] ”dagen efter kom branden.”

> Man blev lite ledsen. Vi hade bildat församlingen 1974 och hade moskén från 1985 till 1993. Skolor och kommuner hade hälsat på och vi tyckte att vi hade smält in i samhället, alla visste vilka vi var. Så vi blev besvikna, ja vi blev jätteledsna. Min första tanke var ”varför ska vi återuppbygga moskén, de kommer att bränna ner den igen.” Men snart konstaterade vi att vi fick massa stöd från folk som ville hjälpa oss att bygga upp moskén. Kommuntjänstemän, kyrkan, organisationer. Vi fick sympati från allmänheten, för de blev ledsna också.[46]

Församlingen fick åttio procent av kostnaderna täckta av försäkringsbolaget, och dessutom samlade de in nya pengar vilket gjorde att de kunde bygga en ny, nästan dubbelt så stor moské vilken stod färdig 1994.

Anwar Alladin berättar gärna om allt det stöd församlingen fick – av grannar, olika föreningar, Svenska kyrkan, kommunen, polisen, media, allmänhe-

ten – i samband med att moskén brändes ned. Efter det att den nya moskén stod färdig följde en lugnare tid. Men de senaste åren har det blivit oroligt igen. ”Vi har varnat medlemmarna och sagt att de ska vara lite försiktiga, när de kommer och går till moskén. Men vi har bra samarbete med närpolisen i Trollhättan och kommunen.”[47] Nytt sedan 1994 är att det nu inte bara är rasister de är oroliga för, utan även wahhabiter. Wahhabism är en fundamentalistisk riktning som växt fram i Saudiarabien under 1800- och 1900-talen.

Grupper som exempelvis Islamiska Staten eller al-Qaida står i en våldsorienterad wahhabistisk tradition (mer om detta i kommande kapitel). Några månader innan mitt besök i Trollhättan brann den shiitiska moskén i Jakobsberg utanför Stockholm, och strax före det en shiitisk församlingslokal i Malmö. Ingen dömdes för något av brotten, men misstankarna har gått både till rasistiskt och wahhabitiskt influerade gärningsmän, och man tolkade dåden som lokala uttryck för en aggression gentemot shiamuslimer som våldsorienterade wahhabitiska grupper ger uttryck för exempelvis i konflikter i Mellanöstern.

Mot bakgrund av motsättningar mellan sunni- och shiamuslimer, såväl globalt som lokalt, spelar det sannolikt roll att de lyckats samarbeta inom ramarna för riksorganisationerna i Sverige. Splittringarna inom de statsbidragsberättigade riksorganisationerna tycks i liten utsträckning gått mellan sunni- och shiamuslimer. Representanter för shiitisk islam i Sverige berättar också att personer, som de menar är ideologiskt knutna till Muslimska Brödraskapet, vilka knappt ville hälsa på shiamuslimer för trettio år sedan idag inte bara möts i Islamiska Samarbetsrådets möten, utan även blivit nära vänner och kramar om de shiitiska representanterna när de ses.[48] Här tycks de samarbetsformer som delvis pressas fram av staten haft en positiv verkan över tid. Men den sämja över traditionsgränserna som kan finnas i dag, kunde inte förhindra den splittring inom riksförbunden, huvudsakligen över andra gränser, som skedde från 1980-talet och framåt. Låt oss återvända dit.

Den stora oredan

SOM VI KUNDE SE OVAN SLETS FIFS ITU på grund av interna motsättningar och 1981 grundades *Sveriges Muslimska Förbund* (SMuF, idag SMF) som en konkurrerande riksorganisation.[49] SMF:s ursprungliga stadgar är på

många punkter identiska med FIFS – synen på islam, vem som är muslim, även målsättningarna är närmast desamma.[50] Men medan FIFS kom att domineras av personer med arabisk bakgrund utgjorde personer med turkiska rötter majoritet i SMF. In i denna härva klev Abd al-Haqq Kielan (f. 1941). Abd al-Haqq hette ursprungligen Leif Karlsson och kom att närma sig islam efter en resa till Marocko i början av 1960-talet, men konverterade officiellt först 1983. Ganska omgående engagerade han sig i FIFS och redan 1985–86 blev han dess ordförande.[51] Kielan har på ett fyndigt sätt kallat konflikterna dessa år för ”det stora *fitna,*”[52] efter den turbulenta tid som uppstod efter profeten Muhammeds död, då olika muslimska falanger krigade om ledarskapet.

Men oredan var inte slut i och med detta, för snart drabbades även SMF av interna stridigheter vilket ledde till en splittring där skiljelinjen tycks ha stått mellan sufiskt och reformistiskt sinnade medlemmar med huvudsakligen turkiskt påbrå. De förra gick över till Islamiska Kulturcenterunionen (IKUS), som hade startat sin verksamhet redan 1979 men registrerades som förening 1984.[53] IKUS framhöll att de stod för vad de själva definierade som en traditionell sunnitisk islam i opposition till fundamentalism och islamism:

> Islamiska centerunionen [tar] särskilt avstånd från den politiska islam, som man menar innebär att man för den traditionella religiösa auktoriteten åt sidan. Man betonar att varje församling/lokal moské ska ledas av en imam. Motsättningar mellan modernism/fundamentalism å ena sidan och en traditionalistisk sunnism å andra sidan är en internationell företeelse, som också i andra länder lett till skapandet av skilda organisationer. På så sätt är ICUS kanske t o m mer i enlighet med definitionen av ett religiöst samfund än de övriga islamiska organisationerna i Sverige.[54]

I en egen historieskrivning lyfter IKUS fram sin koppling till ”de så kallade ’koranskolorna’ i Turkiet”[55] vilket är en sufiskt färgad rörelse. Abd al-Haqq lämnade sina uppdrag i FIFS för att istället engagera sig i IKUS och blev dessutom organisationens ordförande från 1987, samma år som de blev de statsbidragsberättigade.[56]

Syftet med att grunda FIFS var att samla lokala muslimska föreningar i en riksorganisation för att genom den kunna söka och få statligt verksamhetsstöd från SST, vilket skulle fördelas av riksorganisationen. Splittringen kom-

plicerade detta och 1985 tillsatte SST en ”delegation för muslimfrågor” för att se över situationen. ”I detta läge var det angeläget att inte staten genom sina beslut bidrog till att permanenta och institutionalisera splittringen inom islam i Sverige” skriver de i sin rapport.[57] I rapporten landar man i förslaget att inrätta ett samrådsorgan, *Muslimernas ekonomiska råd i Sverige* som ska ansvara för fördelningen av det statliga bidraget till de lokala föreningarna runt om i landet. Rådet skulle utgöras av företrädare för de statsbidragsberättigade riksorganisationerna.[58] Redan 1986 grundade företrädare för IKUS därför *Islamiska konfederationen* i Sverige med förhoppningen att kunna utgöra ett paraplyorgan för alla Sveriges muslimska riksförbund och lokalföreningar.[59] Initiativet tycks emellertid inte ha övertygat FIFS och SMF och i ett möte mellan riksorganisationerna beslutades att ”Islamiska konfederationen inte utgör någon samlad representation utan bör förklaras vilande”.[60] Även om IKUS representanter sedan lämnade in en reservation mot beslutet,[61] tycks konfederationen trots allt ha somnat in. 1988 grundades istället *Islamiska samarbetsrådet* av representanter för riksorganisationerna, i syfte att vara en ”referensgrupp för SST i ärenden som gäller bidrag till islamiska församlingar.”[62] Islamiska samarbetsrådet kan alltså ses som en metaorganisation som bildades eftersom man inte kunde enas inom en riksorganisation. 1990 grundade också FIFS och SMF Sverige Muslimska Råd (SMR) som skulle fungera som ett enande paraplyorgan i relationen mot staten. Idag ligger dock SMR vilande.

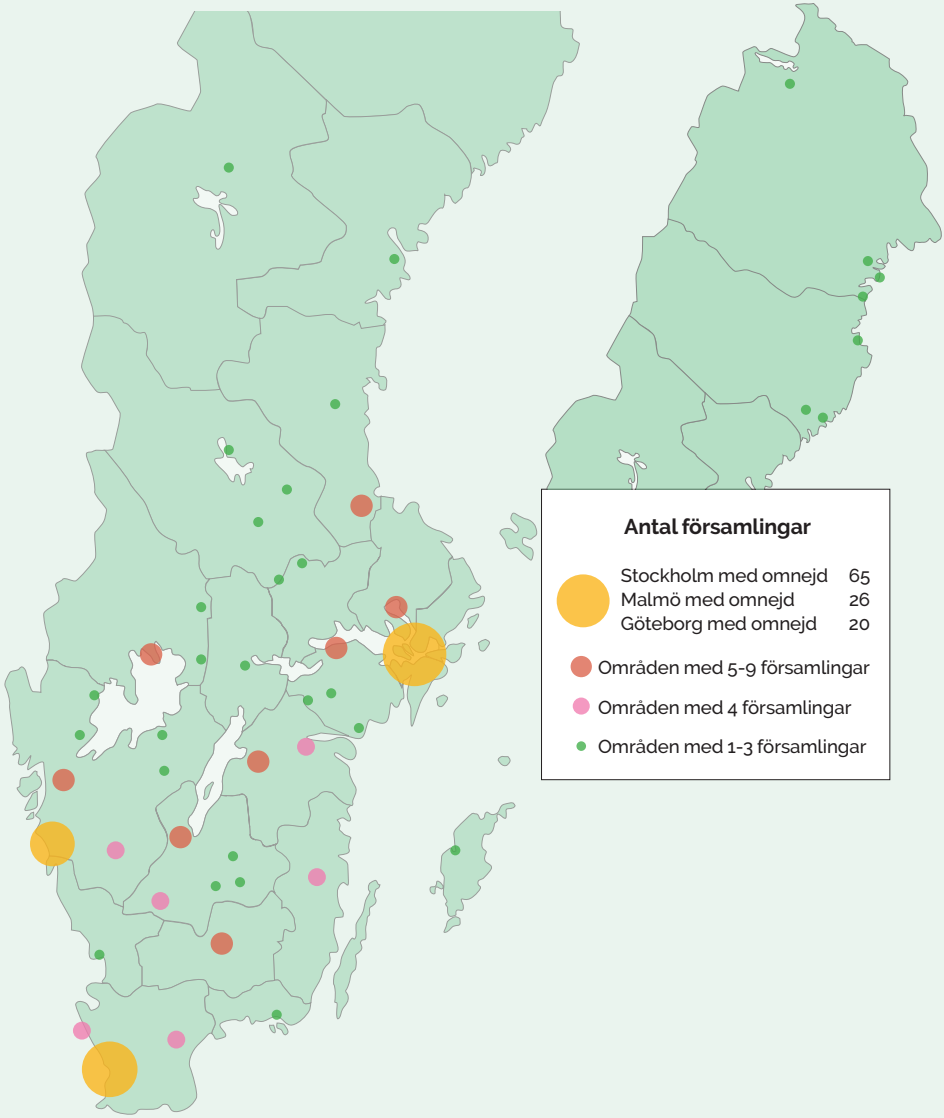
Men inte heller detta var slutet på bekymren och efter tolv år på posten lämnade Abd al-Haqq Kielan IKUS och tog med sig de medlemmar som inte hade kopplingar till de så kallade koranskolorna, nämnda ovan, och grundade en ny riksorganisation, Sverige Islamiska Förbund (SIF) 1999/2000.[63] Bytet av riksförbund ser han också som ett uttryck för hans egen utveckling som muslim, från ”arabisk” muslim under åren i FIFS,[64] till ”turkisk” muslim under tiden i IKUS, men att han sedan dess försökt vara ”svensk” muslim. Liksom IKUS framhåller SIF att de står för ”traditionell islam” – underförstått i kontrast till reformism, islamism eller fundamentalism.[65] I stadgarna daterade 18 november 2000 fastslås att SIF har som syfte att ”föra fram sann Islam i Sverige – enligt Koran, sunna, ijma och qiyas d.v.s. traditionell islam (den Heliga Kunskapen)” vidare att de ”långsiktigt [ska] främja utövandet av islams tro och praktik och därjämte islams integration och fortlevnad i Sverige.”[66] De ska också etablera en ”aktiv religiös verksamhet” som på bästa sätt ska tjäna

”den muslimska folkgruppens integration och utveckling i Sverige.” Dessutom ska de ”ge information och utbildning om Islam och grunda förståelse och goda relationer mellan Islam och det svenska samhället.”[67] En påtaglig skillnad mellan SIF och de tidigare riksorganisationerna är hur man inom SIF stadgar framhåller vikten av muslimers integration i Sverige. FIFS och SMF talade initialt mer om att stärka medlemmarnas muslimska identitet och sprida islam i Sverige, medan SIF betonade integrationsarbetet. Det kan tolkas som en förändring i linje med att den mångkulturella invandringspolitiken redan på 1990-talet mötte allt hårdare motstånd och att krav på just integration blivit allt starkare. Med tiden har även FIFS och SMF ändrat i sina stadgar och visionsdokument. På de målsättningar för verksamheten vilka listas på SMF:s hemsida 2018 står som nummer ett att ”integrera medlemsmoskéerna i det svenska samhället.” Först på tredje plats kommer målet att ”främja, skydda, bevara och förstärka medlemmarnas religiösa identitet.”[68] Det är intressant att notera hur man ändrat formuleringen så att det är medlemmarnas religiösa, inte muslimska, identitet som ska bevaras och förstärkas.

Att mångkulturen i högre grad kommit att diskuteras, och även kritiseras, under 1990-talet hängde delvis samman med en ökad invandring som inte alla ställde sig positiva till. Som vi sett ovan etablerade sig nya invandringskritiska och rasistiska organisationer i Sverige under dessa år, som riksdagspartiet Ny Demokrati eller nynazistiska VAM. Den ökade invandringen fick också betydelse för hur muslimer organiserade i sig i Sverige. Invandringen av shiitiska muslimer hade ökat efter revolutionen i Iran 1979 och det efterföljande kriget mellan Iran och Irak som höll i sig fram till 1989. Därmed ökade även de shiitiska samfunden i antal i Sverige och 1991 grundades så Islamiska Shiasamfunden (ISS) som en paraplyorganisation för landets shiamuslimer. ISS har sitt huvudsäte i den stora shiamoskén i Jakobsberg utanför Stockholm, vilken är inrymd i en lokal som tidigare tillhörde Jehovas vittnen. Detta är Nordens största shiitiska moské och församling, som samlar medlemmar huvudsakligen från Irak och Iran.

De shiitiska muslimerna i Sverige kan delas in i fyra grupper. Den största gruppen har rötter i Irak och Libanon och är arabisktalande, de utgör uppskattningsvis 80–90 procent av religiöst orienterade shiamuslimer i Sverige. Den näst största shiitiska gruppen i Sverige är persisktalande med rötter i Iran, och personer från Afghanistan som talar det besläktade språket dari.

Karta över muslimska församlingar inom islamiska samarbetsrådets riksorganisationer 2018



Sammanlagt antal församlingar: 244

Förenade islamiska föreningar i Sverige (FIFS); 49 församlingar
Bollnäs, Eksjö, Eskilstuna, Flen, Gnosjö, Göteborg, Haninge, Helsingborg, Hultsfred, Härnösand, Järfälla, Jönköping (2), Karlskrona, Karlstad, Katrineholm, Kiruna, Kristianstad, Landskrona, Lessebo, Linköping, Ludvika, Lund, Malmö (2), Mariestad, Mellerud, Norrköping, Nyköping, Sigtuna (2) Stockholm (4), Sävsjö Timrå, Tranemo, Trollhättan (2) Uddevalla, Umeå, Vänersborg, Värnamo, Västervik, Växjö, Östersund, Vännäs

Islamiska Kulturcenterunionen i Sverige (IKUS); 27 församlingar
Boden, Botkyrka (4), Gotlands, Gävle Göteborgs (4), Haninge (2), Huddinge, Malmö, Motala, Sollentuna (2), Solna, Stockholm (4), Sundbyberg, Täby (2), Västerås

Sveriges Muslimska Förbund (SMF); 49 församlingar
Borlänge (6), Borås, Botkyrka, Fagersta, Falköping, Falun (2), Gislaved, Göteborg (2), Halmstad (2), Haninge, Helsingborg, Huddinge (2), Jönköping, Landskrona (2), Malmö (4), Mölndal, Sala, Sandviken (2), Sigtuna, Solna, Stockholm (13), Strängnäs, Tyresö, Upplands-Bro

Svenska Islamiska Församlingarna (SIF); 31 församlingar
Botkyrka (2), Eskilstuna (2), Falun, Göteborg (3), Hällefors, Linköping, Luleå, Malmö (2), Norrköping, Piteå, Sigtuna, Skellefteå, Stockholm (6) Tierp, Tyresö (2), Upplands Väsby, Uppsala (3), Växjö

Islamiska Shiasamfunden i Sverige (ISS); 53 församlingar
Avesta, Bollnäs, Borås, Eskilstuna, Flen, Gävle (2), Göteborg (5), Helsingborg, Järfälla, Jönköping (3), Karlskrona (2, Karlstad (3), Kristianstad (3), Kristinehamn, Linköping, Luleå, Lycksele, Malmö (3), Motala, Norrköping, Stockholm (7), Trollhättan (2),
Uddevalla, Uppsala, Vimmerby, Vänersborg, Västerås (2), Växjö (2), Örebro (2)

Bosniakiska Islamiska Samfundet (BIS); 25 lokala församlingar
Ale, Borås, Gislaved, Göteborg, Halmstad, Helsingborg, Jönköping, Kalmar, Karlskoga, Karlstad, Landskrona, Linköping, Malmö, Motala, Norrköping, Oskarshamn, Skövde, Stockholm, Trelleborg, Trollhättan, Varberg, Värnamo, Västerås, Växjö, Örebro

Islamiska Fatwabyrån i Sverige (IFBS); 10 församlingar
Malmö (3), Osby, Trelleborg, Helsingborg, Göteborg, Stockholm, Uppsala, Nyköping

Utöver de församlingar som ingår i ISR-förbunden finns flera andra muslimska organisationer med regelbunden gudstjänstverksamhet. Bland dess återfinns till exempel Islamic center och Umm al-Muminin Khadijahmoskén i Malmö, Islamiska sunnicentret i Göteborg (kallas också Bellevuemoskén), al-Rashideenmoskén i Gävle samt de församlingar som ingår i ahmadiyyasamfundet (Göteborg, Malmö och Stockholm), men även en rad sufiska och salafitiska samfund.

Vi bör dock komma ihåg att många exiliranier inte identifierar sig som muslimer, utan förknippar islam med det diktatoriska förtryck som tvingat dem lämna sitt hemland. Den tredje gruppen är de ovan presenterade shiiterna med rötter i Indien, Pakistan och Uganda. Den fjärde gruppen är etniska svenskar som konverterat, oftast för att kunna ingå äktenskap med en shiamuslim. Den shiitiska församlingen i Jakobsberg uppger att det är färre som konverterar av rent teologiska skäl – cirka tio om året – än som konverterar i samband med äktenskap.[69] Församlingen i Jakobsberg, som samlar den stora majoriteten shiamuslimer i Sverige, tillhör liksom uganda-shiterna *ithna ashariyya*, eller tolvshia, vilket är den största shiitiska grenen. Men det finns också representanter för den shiitiska minoritetsgruppen ismailiyya i Sverige.

Nu räknar vi alltså fem riksorganisationer. Men det skulle bli fler. Mellan 1992 och 1995 rasade kriget i Bosnien efter Jugoslaviens sönderfall vilket ledde till att fler än 100 000 människor flydde till Sverige undan krigen. Bosniska muslimer började tidigt organisera sig i Sverige och 1995 gick tretton lokala församlingar samman och grundade vad som skulle bli Bosniakiska islamiska samfundet (BIS). Från 2011 är BIS ett av de statsbidragsberättigade trossamfunden och blev samma år också första muslimska samfund att ta in sina medlemsavgifter via medlemmarnas skattesedel.

BIS är också en del av Islamiska Samfundet i Bosnien-Hercegovina (ISBH) vilket sätter riktlinjerna för muslimer inte bara i Bosnien, utan även för anslutna samfund runt om i världen. Enligt BIS stadgar bedriver samfundet sin verksamhet i enlighet med Koranen, ISBH och svenska lagar. I stadgarna framgår även att de ska verkställa beslut från ISBH, samt att ledaren för ISBH, Stormuftin i Sarajevo *(Reis-l-ulema)*, tillsätter och entledigar BIS huvudimam samt fyra ytterligare imamer vilka utgör samfundets imamråd med ansvar för den religiösa verksamheten.[70] Härigenom finns likheter mellan BIS och exempelvis ahmadiyya eller turkiska församlingar knutna till Diyanet, det turkiska ”religionsministeriet.” Samtliga församlingar har imamer som till viss del lyder under dessa organisationer i Turkiet, Bosnien eller London. Diyanetimamerna i Sverige är alla avlönade från Turkiet och alltså verksamma i Sverige som turkiska statstjänstemän.[71] Även de imamer som är verksamma inom ahmadiyya eller BIS har sin utbildning från centralorganisationerna. Men, framhåller, imamen Alen Delic i Malmö, även om alla imamer verksamma inom BIS är utbildade av ISBH är de mer självständiga än exempel-

vis diyanetimamer i Sverige som får sina fredagspredikningar skickad till sig varje vecka. BIS imamer får själva bestämma sin predikan, men kan få text skickade till sig från stormuftin i Sarajevo i samband med större högtider.[72]

Den senaste av de riksorganisationer som uppbär statligt stöd är Islamiska Fatwabyrån i Sverige (IFBS), vilken instiftades 2011, men vars verksamhet söker sig tillbaka till 1990-talet och har sina rötter bland flyktingar från Libanon och Palestina. IFBS är kopplad till den sufiskt orienterade ahbash-rörelsen som grundades i Libanon 1983 av etiopiern Abdallah al-Harari al-Habashi (1906-2008). I Sverige och Malmö leds gruppen av Shaikh Diaa'uddin och i Libanon av sheikh Husamuddin Qaraqirah.[73] Under Diaa'uddin finns sedan flera personer inom rörelsen i Sverige som har ledarskapsroller inom rörelsens olika aktiviteter.[74]

Ahbash-rörelsen kännetecknas av en starkt polemisk inställning gentemot salafism och islamism (främst Muslimska brödraskapet), i Libanon kallar sig gruppen ”medelklassens svar på islamismen”.[75] Begreppet salafism, som diskuteras i följande kapitel, kommer från de tre första generationerna muslimer vilka på arabiska kallas *al-salaf al-salih*. Ahbash gör själva anspråk på att följa ”de fromma förfädernas” religiösa tradition, men till skillnad från vad som är vanligt bland salafister inspireras man inte av teologer som Ibn Taymiyya eller Ibn Abd al-Wahhab. Som Rickard Lagervall och Leif Stenberg påpekar anklagar de salafistiska och islamistiska ideologer för att ha infört *bida*, ”innovationer”, i islams lära och rituella liv. Samtidigt försvarar man sufiska praktiker som att vallfärda till helgongravar och fira profetens födelsedag, *mawlid*, vilket exempelvis Ibn Taymiyya och Ibn abd al-Wahhab förkastade som just *bida*.[76] Detta är en påminnelse om att termerna salafist och salafism kan ges olika betydelser och olika tolkningar, liksom hur samma historiska epoker och teologiska termer kan användas på olika sätt inom olika muslimska traditioner.

Som sunnitisk organisation ansluter IFBS sig teologiskt sig till den asharitiska skolan, juridiskt till den shafiitiska rättstraditionen och metodiskt till den sufiska rifa'i-tariqan. På sätt och vis står de därigenom mitt emellan IKUS och FIFS, i det att förbundet huvudsakligen utgörs av sufiskt orienterade traditionalister med arabisk bakgrund. Själva beskriver sig IFBS som en politiskt oberoende organisation som också fungerar som en fatwabyrå. Fatwa definierar de som ”ett professionellt uttalande, utfärdat av rättslärd med många

års studier bakom sig." Som exempel på frågor man kan vända sig till IFBS med nämns, "funderingar som rör fastan, bönen, allmosor, äktenskap eller begravningar."[77]

Denna något förenklade uppdelning inom sunnitisk islam, mellan traditionalister, reformister eller islamister, och fundamentalistiskt orienterade grupper speglar globala förhållanden och ska diskuteras mer utförligt i kommande kapitel. Vi kan notera att det första riksförbundet, FIFS, etablerar sig i anslutning till förändringar i svensk integrationspolitik i mitten av 1970-talet och att förbundets syften och mål kan sägas stå i linje med den svenska mångkulturella politik som då stod som ideal. Dessa syften och mål kopierades mer eller mindre även av vissa senare riksförbund. Som nämnts ovan kan det finnas flera förklaringar till de splittringar som uppstår i de olika organisationerna. Det är tydligt att ideologiska skillnader spelar roll. Annat pekar mot att många organiserar sig utifrån etniska eller kulturella ordningar. Det hänger också samman med en ökad invandring. När antalet praktiserande muslimer med gemensam nationell, etnisk eller kulturell bakgrund blir stor nog att bilda egna förbund och organisationer sker ibland så. IKUS var från början en etniskt blandad organisation som snart blev en huvudsakligen turkisk-svensk angelägenhet. Även BIS och IFBS har i hög grad formerat sig utifrån etniska ramar.

Utöver dessa riksförbund finns också en rad ytterligare muslimska riksförbund som inte uppbär statsbidrag, som exempelvis Senegambiska riksförbundet, Somaliska Islamska Samfundet eller ahmadiyyasamfundet som inte ansökt om statsbidrag. Det finns också föreningar och församlingar som inte ingår i riksorganisationerna, som exempelvis många av de sufiska grupperna vilka ska fokuseras nedan. Bland de största, mest inflytelserika och kända paraplyorganisationerna, som inte räknas bland de riksorganisationer som får statligt stöd i egenskap av att de samlar trossamfund, men väl får andra statliga bidrag, finner vi Islamiska Förbundet i Sverige (IFiS) och de närbesläktade Sveriges Unga Muslimer (SUM) eller studieförbundet Ibn Rushd. Dessa ska alla beröras i det kommande kapitlet.



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 wahhabitiska, 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 Brödraskapet kom alla från sufisk bakgrund, samtidigt kom vissa inom den reformistiska rörelsen i Egypten att inspireras av saudisk wahhabism[2] 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 Brödraskapet 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 samröre med homofoba och antisemitiska talare. FOTO: KRISTER HANSSON/AFTONBLADET BILD

Ulrika Westerlund, förbundsordförande i RFSL, reagerar på valet av Omar Mustafa till partistyrelsen i Socialdemokraterna. FOTO: ROBIN HALDERT/SCANPIX

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

Ny kritiksalva mot Omar Mustafa

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

Det är den socialdemokratiske lokalpolitikern i Malmö, Nima Gholam Ali Pour, som hänvisar till att Islamiska förbundet bara tre

är omöjligt att kritisera homosexualitet.

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

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

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

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

– Vårt parti ska vara väldigt

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 Ilmar (Reepalu, kommunalråd i Malmö) så var det en diskussion i fjol, men vi redde ut det, säger Löfven.

Ordförande för valberedningen inför valet av ny partistyrelse var

VAD GÄLLER SAKEN?

Ny i S-toppen

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

Svenska Dagbladet, 12 april 2013.

kallade Omar Mustafa för islamist och menade att de föreningar han företrädde var kopplade till Muslimska Brödraskapet. Nalin Pekgul, 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

Brödraskapet[6] 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 musliner 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 Brödraskapet 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 Brödraskapet 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, *kufr*, och avfallit från islam. Detta, att utpeka andra muslimer som otrogna kallas *takfir*, och har efter Qutb blivit en viktig strategi för våldsorienterade 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 Brödraskapets 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 Brödraskapet 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 säkerhetspolisen 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`ãn 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 islamister[17] 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 Solcialdemokrater 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 segregerande 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 väckelselitteratur 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 fängslad 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 FIOE[40] medan Sveriges Unga Muslimer är medlem i FEMYSO.[41] Svensken Chakin ben Makhlouf 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

FIFS[46] 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 segregerande 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 invandrarnas 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 segregerande aktiviteter. Ett ofta anfört 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 särlagstiftning 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 behovs särlagstiftning 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 deltaga i fredagsbönen. I sådana frågor behovs särlagstiftning 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 särlagstiftning 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 Brödraskapet. ”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 cirkulerar 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 partistyrelse träffar jag Omar Mustafa för att diskutera dessa frågor. Representerar han Muslimska Brödraskapet? Han verkar ju starkt knuten till de organisationer som vanligen pekas 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 kommit 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 noga 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 befängt.”[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 folkrörelsen.”[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 studiecirklar ska vara öppna för alla som håller sig inom lagens råmärken. 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 pekas ut som representanter för Muslimska Brödraskapet i Sverige, men också Shiasamfunden 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 kvinnorörelsen, 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.

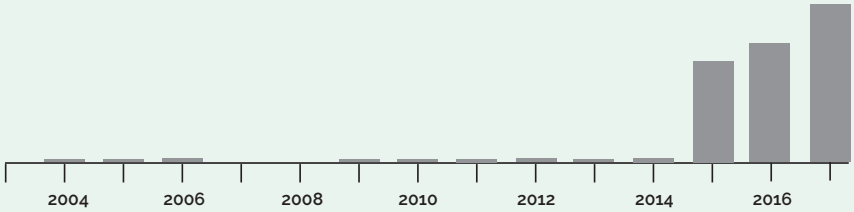
7. Salafism i Sverige

> 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 Brödraskapet 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 avfällingar *(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 Brödraskapet 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 journalisternas frågor[11] 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 lögner 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 *kufr* (”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. Saaiq 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 våldsbejakande 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 jäkligt 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 gängen.[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 Facebook-sida, 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, lättsam, 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


MISSTÄNKT Säpo misstänker att Taimour Abdulwahab, 28, är Sveriges första självmordsbombare. Trebarnspappan från Tranås planerade att slå till mitt under julrusningen i centrala Stockholm. I ett holmeddelande, som polisen tror att Taimour skickade strax innan den första explosionen, bad han sin familj om förlåtelse.

TERRORISTEN FRÅN TRANÅS

Växte upp i småstad | Hade bra betyg | Trebarnsfar

Aftonbladet
13 november 2010.


RAKETKRUT I BOMBERNA

Förnuft som bitits ner har blivit självmordsbombare

Expressen har resultatet av de första undersökningarna

AFTONBLADET AVSLÅJAR

Expressen, 21 dec. 2010

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] Målsägandebiträde 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 terrordåd 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 radikalisering, vilket är det begrepp som numer 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 radikaliseras är olikheterna ofta stora. Taimour Abdulwahab tycks ha kommit från en religiös familj, och genomgått en långsam radikalisering 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



Terrordådet 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

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 Ihrman är nöjd med domen – och med att de mål som han och åklagarsidan hade satt

Dagens Nyheter, 7 juni 2018.

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 förtvivlan 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 jihadister 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 paradis som lovas dem efter martyroperationerna. ”Frukta inte döden” uppmanar Abdulwahab sina trosfränder. Den som spränger sig själv får alla sina synder förlåtna, 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 uppräkning av några framträdande radikaliseringsteorier, 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 radikalisering 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 vänskapsband[37] 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 att 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 förskollärare med siktet inställt på muslimska förskolor.”[41]



Anas Khalifa är en svenskegyptisk predikant och föreläsare med salafistisk profil. FOTO: YOUTUBE

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]

Saaiq 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 närgången 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. Männen 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 underkläderna. 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 Saids 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 missionskallelsens 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 takfiristernas 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 radikalisering. 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 segregerande 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 identitetssökande 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 salafiislam 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 segregerande krafter har en påtagligt negativ samhällspåverkan. Salafitiska grupperingar, såväl puritana som våldsorienterade, kan också ha en splittrande effekt även inom den större muslimska kommuniteten 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 helskägg 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 höggo 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 Swedenborgsocietet etc. – och historien kan nog vara sann, om Aguéli nånsin haft nån 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 britterna, 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 döv, 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 mosquéer 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 döv, inte blind. Ser sig inte en döv 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 ”själslivet” och möjligheten att nå upplevelsebaserad erfarenhet av Gud. Detta brukar inom religionsvetenskapen definieras som mystik. Asketiska övningar som syftar till mystika 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. Ordnarna 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 ”åminnelse”. 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, 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 sufiernas 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 stroferna lyder:

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

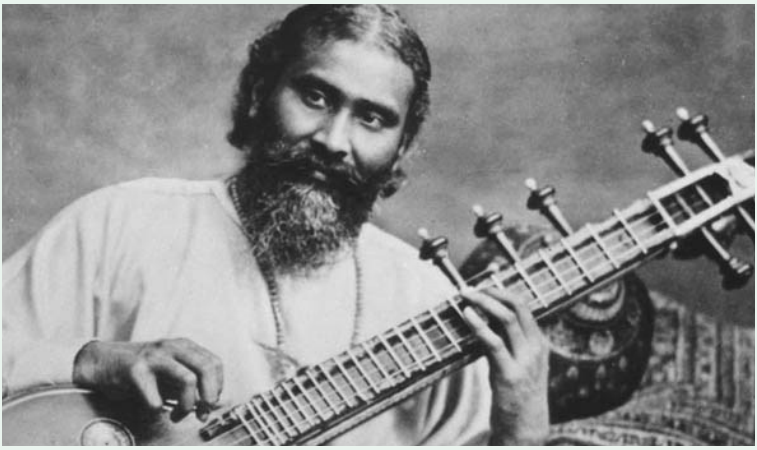
Sufism i svensk historia

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 familj[22] 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 Nyheters* utsända reporter, var Khans Sufirörelses symbol, det bevingade hjärtat.

I *Aftonbladet* förhöll man sig mer vördnadsfull inför mötet med ”den indiske vise”. Inayat Khan beskrevs som en ”man i sina bästa år, med österländningens djupa, drömfyllda ögon”. Hans röst, hette det vidare, var ”låg och välljudande, hela hans uppträdande präglat 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 samfunden.[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 pälsaffär. Den absoluta majoriteten av medlemmarna var kvinnor ur de högre klasserna och de träffades regelbundet för att hålla universella gudstjänster, esoteriska undervisningsklasser och helandesammankomster. 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 obestämbar typ och kanske även nationalitet sitta väntande. Ett altare med ett tänt 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”, försjunker 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 skrifters 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 alternativreligös 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 Shahmaghsoudi 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 tijaniyya, 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 qadirisufier 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 kommunitetssufism 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 sufisheikher 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 uweysi-

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’a”[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’a]*. Innan detta så såg man de tre sufiordnarna *[Qadiriyya, Idrisiyya och Salihiyya]* 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 uppmärksammad 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 kommunitetssufism. 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-sammankomsterna, ”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 sammanhang har man dock ingen uppdelning mellan könen.”[67] När jag besökte en av gruppens *dhikr*-kvällar var endast män närvarande, och efter själva riten 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 är det dock mest män som kommer på *dhikr*-kvällarna, medan kvinnor dominerar under retreater.[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*-sammankomster 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 Mölndals 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 riten, där alla gemensamt med lätt vaggande kroppar och slutna ögon hundratals gånger rytmiskt upprepade första delen av den muslimska trosbekännelsen, *la illaha ill allah* vilken var elfte gång bröts av trosbekännelsens andra del *wa muhammad rasul allah* 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-

gefär ”Gud är Gud”) även den hundratals gånger. Alla fraser reciteras på ett rytmiskt sångliknande sätt, och deltagarna gungar med i rytmen med överkroppen. Hela riten 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


Eric Hermelin

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 värvning 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).

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.


Gunnar Ekelöf

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* (*Längtans 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.

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).


Torbjörn Säfve

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.

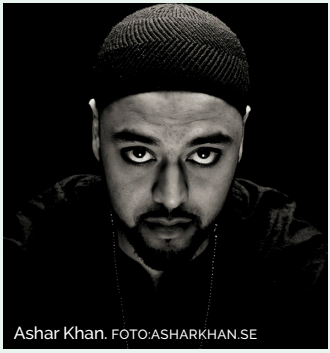
tera de där raderna. Refrängen är inte en uppmaning om att dricka alkohol, utan berusningen ska förstås som en metafor för gudsberusning. Det är som vi sett ett vanligt bildspråk i den klassiska sufilyriken. ”Vad man talar om är att låta sig berusas, eller låta någon annan berusa sig…då syftar man på 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…njaaauuu…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 Aysha-moskén 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 retreater 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.



Ashar Khan. FOTO:ASHARKHAN.SE

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 kommunitetssufism 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 dhikrträffarna. 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-madhhab, 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 hälsorådgivning 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-

domsgäng och hundratals andra tänkbara fritidsaktiviteter. Det är en situation de delar med andra religiösa samfund i landet. Det är också därför religiösa samfunds 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 studiecirklar 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 gängen 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 Augustpriset 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 extremerna 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 tjatar 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 avfällingar. 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 krigen 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, likt 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 stereotypt 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				Judendom				Buddism				Hinduism				Islam				Ateism	
	Positiv		Negativ		Positiv		Negativ		Positiv		Negativ		Positiv		Negativ		Positiv		Negativ		Positiv	Negativ
	05	15	05	15	05	15	05	15	05	15	05	15	05	15	05	15	05	15	05	15	15	15
Samtliga	48	49	9	11	13	17	29	28	25	29	21	21	14	17	26	25	7	10	53	54	24	23
Kön																						
Kvinnor	51	49	6	11	15	19	21	20	26	32	19	16	15	18	22	20	6	12	51	45	21	20
Män	44	42	12	20	11	14	37	37	25	26	24	27	13	16	3	32	8	7	57	65	27	26
Ålder																						
15 – 29 år	36	36	18	22	16	19	27	26	37	32	16	16	25	25	21	21	10	16	51	50	39	13
30 – 49 år	43	44	8	15	16	19	22	24	28	37	15	14	15	22	20	19	8	15	51	48	27	15
50 – 64 år	52	47	7	15	12	17	30	25	24	34	22	19	12	17	26	26	5	9	55	55	23	19
65 – 85 år	60	51	4	12	7	12	41	35	11	16	35	31	5	8	40	33	4	3	59	61	14	37
Utbildning																						
Lågutbildad	50	47	6	13	6	7	38	45	12	11	34	43	6	5	38	47	3	5	59	68	10	46
Medellågutb	44	44	9	16	12	15	28	29	22	25	21	23	12	17	26	25	4	9	57	59	24	22
Medelhögutb	47	47	12	15	16	16	26	25	32	31	18	18	19	19	22	22	10	9	54	52	29	17
Högutbildad	53	45	9	16	20	22	21	22	38	40	10	12	22	20	15	18	11	13	44	46	26	16
Boendeområde																						
Landsbygd	51	47	7	18	12	15	30	35	18	28	28	27	10	17	31	32	4	8	57	64	23	28
Mindre tätort	49	48	6	10	10	13	27	28	21	19	23	24	12	12	27	28	7	6	53	60	17	25
Stad/större tätort	48	45	9	15	14	17	30	26	26	29	21	18	14	17	26	22	7	10	54	51	23	21
Storstad	42	43	12	17	16	19	26	26	36	40	13	19	22	23	18	25	7	14	51	47	30	19

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

Källa: Den nationella SOM-undersökningen 2005 och 2015.

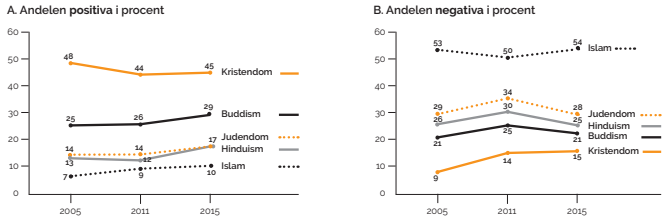
Synen på olika världreligioner och ateism, 2015 (procent)

	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
Judendom	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 negativ och 10 som Mycket positiv och 5 Varken positiv eller negativ. I texten definieras värdena 6-10 som uttryck för positiv inställning, 5 som varken positiv eller negativ och värdena 0 – 4 som negativ inställning.

Källa: Den nationella SOM-undersökningen 2005 och 2015.

Inställningen till fem världreligioner 2005, 2011 och 2015



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

[tabeller från Weibull 2016: 125, 126, 128]

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

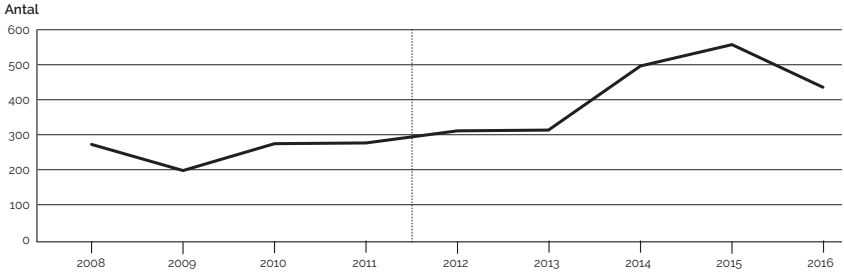
moskén på Södermalm i Stockholm, tycker att situationen för muslimer blivit sämre i Sverige under de senaste åren och att det är svårare att leva som muslim i Sverige nu än tidigare. För första gången funderar han på att lämna landet och flytta tillbaka till Marocko. ”Men vad ska mina barn och barnbarn 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 allvarligare, i svenska rättsprocesser.[23] Andra studier visar att personer som har ”arabiskkingande namn, såsom Mohammed, Ali eller Abdullah” har hälften så stor chans som en person med ”svenskklingande 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 politikers 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. Omskakande 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.

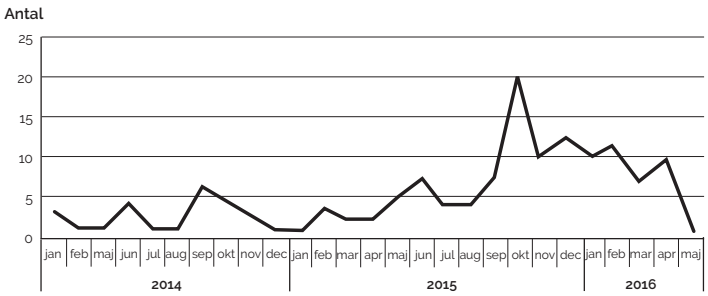
I Sverige har vi under modern tid haft två perioder med dramatiska ökningar

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 uppblossande 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 ’utomeuropéer’ 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 Ekeroth.[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.

kare[44] 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 sverigedemokratiske 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 uppblossande 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 Ekeroth 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, folkmord, 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 Eskilstuna-Kuriren 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 radikalisering 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 dramatiskt 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.



Del 4
Samtids-historia

10. Muslimskt församlingsliv i Sverige

ATT RESA RUNT I LANDET och besöka muslimska samfund ger insyn i en oftast oglamorös tillvaro. Det är att röra sig i städernas utkantsområden, i källare, i slitna föreningslokaler och gamla industribyggnader. Har man någon gång i livet spelat i band och hängt i replokaler vet man vilken sorts områden och utrymmen det rör sig om. Det är trångt, dålig luft och oftast god stämning. Den stora, ljusa moskén på Södermalm i Stockholm är Sveriges mest kända och minst representativa muslimska gudstjänstlokal.

Församlingarna drivs vanligen av eldsjälar, ideella krafter som brinner för såväl den sociala som den religiösa verksamheten. På sätt och vis kan man säga att de muslimska församlingarna härigenom står i en föreningslivstradition som inom andra områden är på utdöende.[1] Arbetet kan bli extra krävande, då majoriteten av medlemmarna har kommit till Sverige som migranter och ofta, i alla fall initialt, behöver vägledning inte bara i religiösa utan även i sociala och personliga frågor. Denna avslutande del av boken ska behandla muslimskt församlingsliv i Sverige, de religiösa ledarnas arbete samt viktiga högtider och riter.

Hur många muslimska församlingar och samfund det finns i Sverige går inte att med bestämdhet säga. 144 församlingar var registrerade som medlemsförsamlingar i de riksorganisationer som får statligt stöd 2016,[2] men dessa utgör en minoritet av samtliga aktiva samfund i landet. En sökning i Skatteverkets register resulterar i 736 registrerade ideella föreningar som på ett eller annat sätt innehåller ordet islam eller muslim i föreningsnamnet.[3] Det är heller inte ovanligt med mer informella grupper som samlas för olika former av gudstjänstaktivteter, eller att grupper av olika anledningar – sufiska, shiitiska, salafitiska exempelvis – kan vilja hålla sina träffar ”hemliga”





Entrén till Angereds moské samt inifrån dess bönehall. FOTO: SIMON SORGENFREI

för att inte utsättas för kritik från andra muslimer eller granskning utifrån.[4] Sammantaget pekar detta på att antalet personer som är aktiva i muslimska organisationer i Sverige bör vara långt mycket högre än de 151 140 individer som finns registrerade som medlemmar i de statsbidragsberättigade riksorganisationernas medlemsförsamlingar.

Inom ramarna för föreningarnas verksamhet tillhandahålls möjlighet för medlemmarna (och andra) att be, vanligen under alla dagens bönetillfällen. Veckans viktigaste bön är middagsbönen på fredagar – eller fredagsbönen som den brukar kallas – vilken anses vara en plikt för praktiserande muslimska män att be tillsammans i moskén. Kvinnor får vara med om de vill, men kan också vara utestängda från fredagsbönen i vissa muslimska kulturer (som exempelvis i Afghanistan). I samband med fredagsbönen håller imamen predikan, *khutba*, vilken på svenska kommit att kallas fredagspredikan. I fredagspredikan blandas vanligen andliga och sociala frågor, på ett sätt som kan påminna om söndagspredikan i kyrkorna.

I vissa samfund träffas man också för annan religiös aktivitet, som i sufigruppernas dhikr-sammankomster eller salafigruppernas föredragsverksamhet. Liksom redan inom Turk-Islam Föreningen firar man gemensamt årets religiösa högtider i församlingens regi, och träffas då både för gemensamma böner och måltider. Många föreningar anordnar också koranskola eller annan undervisningsverksamhet.

En mycket aktiv förening är Islamakademin i Malmö, som grundats och leds av imamen Salahuddin Barakat. Han berättar att unga muslimer i Malmö efterfrågade möjligheter att få djupare kunskaper om islam och att han grundade akademin 2013 för att försöka möta det behovet. Han hade då själv studerat islam, först med lärda muslimer i Sverige och sedan på den teologiska institutionen Tarim i Jemen mellan 2008 och 2012.

Som en inspiration till Islamakademin tog han det amerikansk-muslimska utbildningsinitiativet Zaytuna som förebild. Zaytuna grundades av sufiorienterade muslimer i Kalifornien 1996 och är sedan 2008 en akademisk institution som erbjuder teologisk-humanistisk utbildning upp till kandidatnivå. På Zaytunas hemsida kan vi läsa hur de strävar efter att utbilda moraliskt engagerade ledare, grundade i muslimsk lärdomstradition och förtrogna med samtidens kulturella trender och kritiska tänkande.[5] Islamakademin i Malmö har också expanderat sedan starten 2013 och idag hyr de egna lokaler i stadsdelen Fosie, med utrymme för bön och undervisning som engagerar omkring 300 personer. Den absoluta majoriteten är under fyrtio år, har vuxit upp i Sverige och har svenska som sitt första språk, berättar Salahuddin Barakat. Akademin erbjuder också flera onlinekurser som lockar folk över hela landet. Syftet, menar han, är att stärka traditionell islamisk kunskap och identitet i Sverige. Det har medfört att han ofta har hamnat i konflikt med salafistiskt orienterade eller inspirerade muslimer. Det är tydligt att Barakat vill erbjuda unga muslimer ett alternativ till salafismen, och att han menar att traditionell islam, grundad i lagskolorna och sunnitiska teologiska traditioner liksom sufisk lärdom, kan vara minst lika attraktivt för unga muslimer idag, bara den presenteras på rätt sätt av någon som har rätt utbildning.[6]

Blandningen av religiöst samfundsliv, utbildningsinitiativ, samhällsorientering och ungdomsgård som Islamakademin kan sägas utgöra är på sätt och vis typisk för svenska muslimska samfund, ja för religiösa samfund generellt, även om Islamakademin har en större och tydligare ambition än många andra. De religiösa aktiviteterna är långt ifrån de enda som bedrivs inom ramarna för de muslimska samfundens verksamhet och ofta används de lokaler de förfogar över till en mängd olika aktiviteter. Där bedriver man läxhjälp eller språkcirklar, där samlas man för födelsedagsfester eller andra högtider. Till föreningen Salams lokal i Kiruna, exempelvis, kommer man ibland för att se på fotboll tillsammans, eller för att ha systuga. Där tar de emot skolklas-



Föreläsning hos Islamakademin. FOTO: ISLAMAKADEMIN



Abdulnasir och Idris i moskén i Kiruna.
FOTO: SIMON SORGENFREI

ser som besöker moskén som en del i sin religionskunskapsundervisning. Föreningen arrangerar också fotbolls- och handbollsträning för dem som är intresserade, och ibland hajker i bergen eller skogen runt staden. Då blir församlingslokalen mötesplats för informationsträffar. Lokalen används också för läxläsning och för att träna svenska med nyanlända. Under flyktingkrisen 2015 arbetade föreningen med att hjälpa nyanlända och flyktingar som befann sig vid riksgränsen och i lokalen samlades då mat, kläder och andra resurser som skulle fördelas till de behövande.[7]

I Angereds moské, som är inrymd i en gammal lagerlokal i ett industri- och företagsområde i Göteborgs nordvästra utkanter, finns planer att möblera en del av moskérummet med cafébord för göra moskén till en samlingsplats för dem som bor i närheten, inte bara under bönestunderna.[8] I trångbodda förortsområden, menar många av dem jag talat med, att det blir extra viktigt att kunna erbjuda ungdomar någonstans att ta vägen, att erbjuda alternativ

till torgen och bakgårdarna där de kan lockas av såväl kriminella gäng som av droger och andra faror. ”Det var i den muslimska föreningens lokal vi kompisar hängde när vi växte upp,” säger Yusuf Cesmeli från Stockholmsförorten Norsborg.[9] Det fanns inga andra platser att vara på. Idag tycks konkurrensen ännu större och föreningar och församlingar måste hitta på mer än bara erbjuda bön eller utrymme att hänga i.

Moosa Assal i Tensta är en av de i en yngre generation muslimer som engagerat sig socialt i förorten. Han har en bakgrund som rappare och poet men kom i senare tonåren allt mer att engagera sig i islam. Mellan 2006 och 2015 studerade han på det islamiska universitetet i Medina. I en granskning i *Dagens Nyheter* beskrevs detta som en saudisk ”missionärsskola med uttalat mål att sprida den stränga wahhabitiska varianten av islam över världen.”[10] Moosa själv beskriver det som en utbildning som ger en bredare kunskap om islamisk teologisk och juridisk historia och betonar att åren på universitetet gav honom både mognad, tolerans och förståelse som gjort honom till en bättre människa och i förlängningen till en bättre medborgare.[11] Sedan han kom tillbaka till Sverige har Moosa Assal engagerat sig inte minst för att locka ungdomar bort från kriminalitet och drogmissbruk och istället engagera sig i religionen, berättar han. Han arbetar på en fritidsgård i Tensta, är verksam som imam och som populär online-predikant.[12] Moosa Assal har en karismatisk framtoning och en bakgrund som sannolikt gör att många unga muslimer, uppvuxna i invandrartäta förorter, kan spegla sig i eller identifiera sig med honom. Hans videoklipp med titlar som *Viktigt råd till dig som stödjer Isis!, Stoppa mobbingen i skolorna,* eller *Lägg ned gängkrigen* lockar tusentals besökare. Mest uppmärksammad har han blivit för sitt arbete mot att unga ansluter sig till IS och liknande grupper, men själv tycker han inte att det är det viktigaste arbete han gör. ”Jihadisterna är få”, säger han, ”det finns större problem här. Med droger, kriminalitet, dålig självkänsla. Vi säger att Sverige har haft fred i hundratals år, men här är inte fred. Du vet, folk skjuter med kalasjnikov här.”[13] Det går inte att ta miste på Moosa Assals engagemang för lokalsamhället, för det Tensta där han bor och för liknande områden runt om i Sverige. Hur många som faktiskt lockas bort från exempelvis drogmissbruk eller gängkriminalitet till den islam Moosa företräder är svårt att veta. Många konkurrerar om ungdomarna i de här områdena, bara inte den svenska arbetsmarknaden.[14]

Det finns också en lång rad muslimska ungdomsorganisationer, flera av dem knutna till Sveriges unga muslimer (SUM) som engagerar religiöst orienterade muslimska ungdomar med allt från föredragsverksamhet till sportarrangemang. En allt viktigare plats för religiös aktivitet och diskussion är också internet och sociala medier. Många organisationer, föreningar och församlingar driver mer eller mindre ambitiösa webbsidor där de inte bara informerar om sin verksamhet, utan också för fram just sin tolkning av islam. Ett exempel är sidan fiqh.nu som drivs av Salahuddin Barakat. Fiqh är namnet för muslimsk rättslära och på webbsidan diskuterar Barakat aktuella frågor utifrån muslimsk jurisprudens. En annan sida är islam.nu, som är knuten till al-Abbas centret utanför Stockholm, vilket kan sägas stå i en puritansalafitisk tradition. På Facebook finns också en svåröverskådlig mängd communities och intressegrupper, för olika muslimska inriktningar och frågor. Där sker sannolikt de flesta och mest livaktiga diskussionerna som rör islam idag.

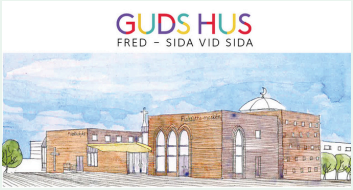
Samverkan och dialog

DE FLESTA MUSLIMSKA SAMFUND i Sverige visar sig också ha en relativt omfattande samverkan med det omgivande samhället, inte minst lokalt. Många tar emot studiebesök från eller deltar i informationsträffar med skolor och kommuner, är representerade i lokala samrådsorgan och i kommittéer i de bostadsområden där de har sina lokaler, samarbetar med hyresgästföreningar, kvinnojourer, nykterhets- och bildningsrörelser och inte minst med andra religiösa samfund.

Att delta i religionsdialogprojekt med andra religiösa samfund är en vanlig verksamhet runt om i landet. Det var fallet redan på Islamföreningens tid då Ali Zakerov, Didar Samaletdin och Björn Ismail Ericsson ofta var engagerade i olika dialogprojekt. Didar minns hur hon på 1970-talet fick tala i Storkyrkan i Gamla stan i Stockholm. Det var regelbundna möten, berättar hon, med biskopen Ingmar Ström och rabbinen Morton Narrowe.[15] Ett liknande dialogprojekt, *Amanah*, grundades 2017 i Malmö av rabbinen Moshe-David Ha-Cohen och imamen Salahuddin Barakat.[16] Den imam i Sverige som kanske mer än någon annan förknippas med religionsdialog är Awad Olwan, engagerad i Guds hus i Fisksätra. I sin bok *Röd moské med vita knutar* skriver Olwan att religionsdialog är en nödvändighet:



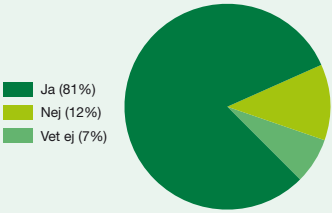
Imamen Awad Olwan har under flera år samverkat med Svenska kyrkan och kyrkoherde Carl Dahlbäck i projektet Guds Hus.
FOTO: ALICE BRAUN



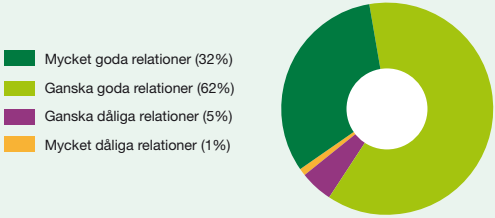
Samverkan och kontakter – några aktuella siffror

2018 gjorde Uppsala universitet en enkätundersökning bland muslimska församlingar i Sverige där man bland annat ställde frågor om hur muslimska församlingar ser på sina kontakter med övriga organisationer i civilsamhället. Enkäten skickades till 173 församlingar och besvarades av representanter för 106 muslimska församlingar, vilket innebar en svarsfrekvens om knappt 64 procent.

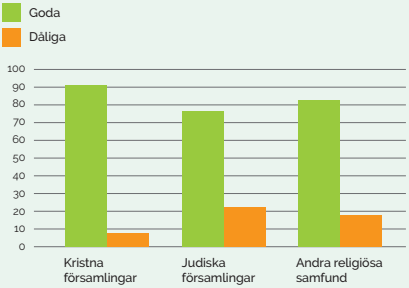
Samarbetar din moské/församling med andra organisationer i civilsamhället?



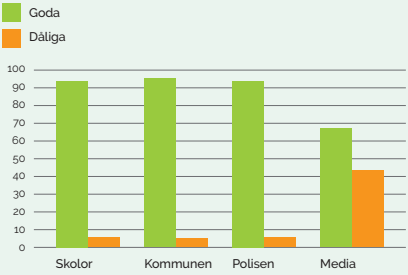
Muslimska församlingars självskattade relationer till sina grannar



Relationer med andra religiösa samfund i lokalsamhället



Relationer med skolor, myndigheter och media i lokalsamhället



Källa: Gardell 2018.



Många flyktingar kom direkt från centralstationen till Stockholmmoskén under hösten 2015 och som mest huserade 400 flyktingar där under nätterna. Jalal Darir (till vänster), ordförande i mosken minns: "Det var någon av de första dagarna som det stod tre ungdomar från Syrien utanför moskén. "Varför står ni där?" frågade jag. "Men vi kan inte gå in vi är kristna", svarade de. "Men ni är väl flyktingar? Ni behöver ju hjälp! Glöm om du är kristen eller muslim, kom in!" FOTON: GODA GRANNAR

> Att ha en religion i ett samhälle är inte oproblematiskt, att ha två religioner är skäl nog för att inleda religionsdialog. Men i ett samhälle där det finns tre religioner eller fler finns också starka skäl att ta fram en strategi för att hålla de religiösa motsättningarna under kontroll.[17]

Awad Olwan menar att de abrahamitiska religionerna med sina exklusivitetsanspråk kan medföra problem, då vissa av dess anhängare menar att de ensamma äger sanningen. Han ser lokala uttryck för globala motsättningar med religiösa förtecken som ett orosmoln. Här kan religionsdialog vara en väg framåt menar han. ”Religionsdialogen betyder att våra religioner inte är huggna i sten och att vi vill påverka och låta oss påverkas.”[18]

Flyktingmottagning

De svenska muslimska samfunden har allt sedan Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur byggts upp av personer med migrantbakgrund, och sedan dess också spelat roll i mottagandet av nya migranter. Den riksomfattande etableringen av muslimska samfund, skriver sociologen Klas Borell, är en av de viktigaste förändringarna av den svenska, ideella sektorn under de senare decennierna. Samfunden och föreningarna har ofta kontakter och upparbetad samverkan med lokalpolitiker, inte minst kring migrations- och integrationsfrågor. Muslimska församlingars arbete och lokala samverkansprojekt kring flyktingmottagande och integrationsarbete har viktiga välfärdspolitiska aspekter, slår Borell fast.[19] Det finns många exempel som pekar i den riktningen. Församlingsmedlemmar i Kiruna arbetade nästan dygnet runt för att hjälpa flyktingar som kom över gränsen från Finland 2015,[20] den ovan nämnda moskén i Angered samlar ett stort antal nyanlända syriska flyktingar,[21] och Haider Ibrahim från shiaförsamlingen i Järfälla utanför Stockholm berättar hur kommuntjänstemän från hela landet ringer och ber om vägledning för nyanlända flyktingar som söker en shiitisk församling. ”Då kan vi lämna kontaktuppgifter till de församlingar som ligger närmast eftersom Imam Ali Islamic Center också är säte för Islamiska Shiasamfunden i Sverige (ISS).”[22] Moskéns personal får agera ”kulturella tolkar” både för nyanlända som ska orienteras in i samhället, som för de olika samhällsaktörer som möter nyanlända i arbetet. Inte minst som dessa ofta är ensamkommande unga killar. "De skolor, familjehem och gode män som tar hand om pojkarna behöver hjälp att förstå dem,” säger Haider Ibrahim.[23]

Att muslimska (och andra religiösa) samfund får ta stort ansvar bland annat i arbetet med flyktingmottagande kan ha flera olika förklaringsgrunder. Dels beror det på att statliga aktörer och institutioner av olika anledningar är oförmögna att ensamma klara mottagandet. En annan förklaring är att många migranter söker sig till religiösa institutioner när de kommer hit. Som diskuterats ovan tenderar religion att bli viktigare för många i samband med flykt och migration, och böner och riter kan ha en tröstande och lugnande effekt i den kaotiska migrationsprocessen. Men anledningen till att migranter söker sig till religiösa samfund behöver inte vara ett uttryck för att de är speciellt troende eller praktiserande. I moskélokalerna räknar de med att

möta personer som talar deras eget språk, som förstår deras kultur och bakgrund, kanske träffa landsmän, få fira högtider tillsammans med andra och lära känna nya vänner och redan etablerade landsmän som kan hjälpa dem med alla de tusen frågor som flytten till ett okänt land för med sig. Kanske kan vi jämföra detta med vad Svenska kyrkan i utlandet kan betyda för migrerade svenskar. Lika väl som för bön och gudstjänst kan man gå dit för att prata svenska, äta kaviarsmörgås, lyssna på luciasånger. På webbplatsen *Svenska kyrkan i utlandet* beskrivs verksamheten:

> Svenska kyrkan i utlandet… finns till för dig när du är turist, student, au-pair eller bor utomlands kortare eller längre tid…Ibland behöver vi också utomlands en plats där vi känner oss hemma och kan tala svenska. Svenska kyrkan i utlandet är mötesplatser där man kan lära känna nya vänner och uppleva gemenskap och trygghet men också, inte minst viktigt, dela sorg och få stöd i svåra stunder.[24]

Liksom utlandskyrkorna blir moskéer i Sverige alltså mycket mer än bönehus eller platser för strikt religiös verksamhet. De blir sociala mötesplatser, kulturhus, mångaktivitetslokaler, ungdomsgårdar. Det för oss in på nästa fråga. Vad är en moské?

11. Moskén i Sverige

DEN PLATS SOM KANSKE MER ÄN något annat förknippas med islam och muslimer är moskén. Som vi sett i föregående kapitel är moskéerna, i alla de former de tar sig, en sorts mångfunktionslokaler för svenska muslimska föreningar och församlingar. I detta kapitel ska vi se närmare på moskén och den roll den kan ha för svenska muslimer.

Vad är egentligen en moské?

BLUNDAR VI OCH TÄNKER PÅ ORDET MOSKÉ ser nog de flesta – liksom Tage Erlander i mötet med Ali Zakerov beskrivet ovan – framför sig en byggnad med kupoler och minareter dit muslimer går för att be. Arkitekten Mimar Sinans (1489–1588) imponerande osmanska moskéer, som många besökt i Turkiet, är kanske den bild de flesta frammanar. Så ser få moskéer ut i Sverige. De flesta är istället inrymda i lägenheter, källare eller föreningslokaler. Den närmsta moskén från min arbetsplats på Södertörns högskola är inrymd i ett gårdshus mellan några av Flemingsbergs färgglada flerfamiljshus.

Ordet moské kommer från arabiskans *masjid*, vilket betyder en plats för *sajada* – att ”falla ner (i bön).” En sådan lokal kan se ut lite hur som helst, men bör åtminstone på något sätt märka ut *qibla*, böneriktningen mot Mecka. Ofta görs detta genom en mer eller mindre utsmyckad eller utsirad nisch i väggen, kallad *mihrab*. Vid denna brukar imamen stå och mot denna vänder sig de församlade under bönen. En annan utmärkande, men mindre högtidlig, inredningsdetalj är att det vid ingången brukar finnas rymliga hyllor där besökare förväntas ställa av sig sina skor. Man går inte in med skor i en moské. I anslutning till bönerummet finns möjligheter att tvätta sig, eftersom muslimer före bönen förväntas genomgå en rituell tvagning, *wudu*.



Moskén i Flemingsberg. FOTO: FILIP HOLM

Shiitiska och sunnitiska moskéer skiljer sig inte nödvändigtvis åt, men det finnas ofta vissa utmärkande detaljer. I shiitiska moskéer finns ofta lådor med små brickor *(turba/mohr)* vid ingången. Mot dessa lägger man pannan under bönen, eftersom man enligt shiitisk tradition ska be mot någon form av organiskt material. Brickorna är ibland gjorda av sammanpressad lera från Kerbala där några av de shiitiska imamerna ligger begravda. Brickan kan vara helt slät, men är ofta graverad med mönster, guds namn samt vanligen namnen på de som ingick i det ”Profetiska hushållet” – alltså Muhammed, hans dotter Fatima och hennes man Ali samt deras söner Hassan och Husayn.[1]

Sunnitiska och shiitiska moskéer i Sverige kan också skilja sig åt genom att sunnitiska moskéer inte innehåller några bildframställningar (i bönerummet i alla fall). De utsmyckningar som eventuellt finns är i form av kalligrafiska framställningar av olika koranpassager eller andra fromma fraser. I shiitiska moskeer är det också ovanligt med bilder men undantagsvis kan där finnas bilder, och då på Profetens hushåll, någon av de framträdande imamerna, eller kanske på någon mer samtida rättslärd som Ayatollah Khomeini (1902–1989) eller Ayatollah Sistani (f. 1930). I de shiitiska moskéerna i Trollhättan och Märsta, vilka grundats och drivs av khodjashiiter med rötter i Uganda finns även



Rituell tvagning (*wudu*) enligt sunnitisk tradition. GRAFIK: SHUTTERSTOCK

utsirade modeller av Muhammeds och imamernas gravmoskéer och andra föremål med religiös betydelse som har stark folklig förankring. Dessa föremål är tänkta att hjälpa de bedjande att minnas imamerna och deras öden, inte minst under högtidlighållandet av deras martyrdagar. Men de har också ett estetiskt och kulturellt värde som församlingsmedlemmar kan uppskatta.

Vissa moskéer har fint vävda bönemattor på golven men vanligast är heltäckningsmattor, ibland med någon sorts mönster som pekar ut *qibla*. Muslimska bönemattor känner man igen på att de vanligen inte är större än att man kan bära dem med sig, och dels på deras mönster. Det mest centrala av mönstren är en nisch, som en dörröppning, på mattan. I nischen är ibland ett träd och andra trädgårdsmotiv avbildade. Det är också vanligt att man avbildat ett par lampor vid nischen i mattan.[2]

Moskéer som används för fredagsbönen har också en predikstol, eller prediktrappa *(minbar)*, från vilken imamen håller sin fredagspredikan. Det be-



Turba/mohr. FOTO: WIKIPEDIA



Modeller av imamernas gravmoskéer finns i Zainabiya Islamic Center i Märsta. FOTO: HASNAIN GOVANI

Islams bildförbud? I moskéernas bönerum finns generellt inte bilder på väggarna, dessa dekoreras i stället med kalligrafiska och geometriska mönster. Dock finns ofta andra former av bilder även i moskéer, på bokomslag, väggkalendrar eller i form av fotografier. Och inte minst i datorer och mobiltelefoner. Det är huvudsakligen i själva kulten muslimer, och främst då sunnimuslimer, har vad som kan kallas bildförbud vilket går tillbaka på tolkningar av islamiska källtexter. Inom shiitisk islam är det dock inte ovanligt att exempelvis bilder på imamerna används av vissa grupperingar även vid minneshögtider.

Trots rättslärdas misstänksamhet gentemot avbildning har även sunnimuslimer utvecklat en unik figurativ bildkonst. Mest uppskattat är kanske miniatyrmåleriet som utvecklades i osmanernas rike (ca 1299–1924) och den indiska mughal-dynastin (1526–1707). Miniatyrmåleriet var huvudsakligen en hovkonst och målningarna har illustrerat den klassiska litteraturen. Här finner vi avbildningar inte bara av djur och människor, kungar och sagogestalter, utan även av profeter – Muhammed inräknad. Profeterna har vanligen avbildats med ansiktet vitt, omgivet av en gloria eller en eldsflamma. Ibland med en slöja för ansiktet. Som vi ser i illustrationen av *wudu* ovan kan man i samtida bildframställning av människor välja att avbilda dem utan ögon på ett sätt som ska göra de avbildade gestalterna mindre animerade.

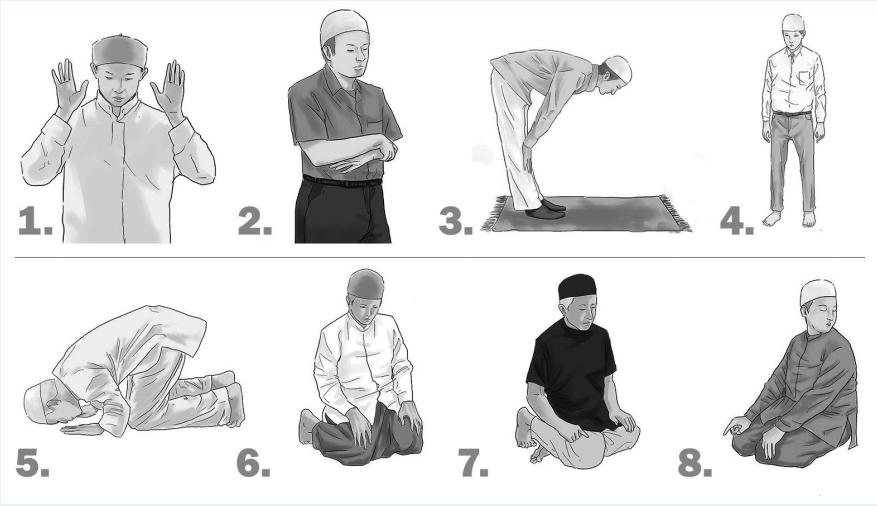
rättas i traditionsmaterialet att Muhammed stod på en trappa med tre steg i den moské han var med och byggde i Medina. Vissa moskéer i Sverige har därför just trappor med tre steg, men ofta kan dessa vara långa och höga så att imamen blir väl synlig för de församlade.

Några moskéer har minaret, men i Sverige har dessa en mer estetisk än en praktisk funktion. Traditionellt har minareten använts för att kalla till bön fem gånger om dagen och har i detta alltså samma funktion som kyrktornen med sina klockor. I Sverige är böneutrop omdiskuterat och i skrivande stund är det endast moskén i Fittja utanför Stockholm som får kalla till bön en gång

Salat: tidebönerna inom islam

Vid fem bestämda tillfällen ber den troende en kort bön som består av bestämda ord och rörelser. Koranens första sura (*al-fatiha*) och en kombination av cykliskt återkommande stående och bugande rörelser (*rak'a*) används. Shiamuslimsk tradition tillåter att de fem bönerna utförs vid tre tillfällen och ber då middagsbönen tillsammans med eftermiddagsbönen samt kvällsbönen tillsammans med nattbönen.

Källa, Otterbeck 2015



Översikt av de olika stegen i tidebönen. Små variationer kan förekommer mellan de olika lagtraditionerna. Källa: WikiCommons

i veckan, under max tre minuter så länge utropet håller sig under 60 decibel[3] samt i Karlskrona och Växjö där moskéer har tillåtelse att kalla till bön. Även om dessa böneutrop knappt hörs kan de spela en viktig roll för muslimer i Sverige. ”Jag känner mig full med glädje över att vi ska kunna ha böneutrop utomhus. Jag har nästan samma känsla som när man var i hemlandet”, sa Islamiska kulturföreningen i Karlskronas vice ordförande Mulo Djopa till *Blekinge Läns Tidning* strax före det allra första böneutropet.[4] Andra är mer kritiska. Den moderata debattören Ann Heberlein har exempelvis menat att böneutrop ska förstås som en ”islamistisk yttring”[5] som strider mot religionsfriheten.[6] Men så har inte lagen kommit att tolkas och hittills har alltså tre moskéer i Sverige fått rätt att kalla till bön från minaret i samband med fredagsbönen.

Sveriges mest kända moské

SOM VI SETT OVAN FANNS EN KÄLLARMOSKÉ i Kärrtorp redan i slutet på 1950-talet, och landets första arkitektritade moské byggdes av ahmadiyya-samfundet i Göteborg 1975–1976. Men Sveriges mest kända moské är sannolikt den stora moskén på Södermalm i Stockholm, som invigdes år 2000. Redan Ali Zakerov och Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur arbetade för att få en moské i centrala Stockholm. En av dem som till slut såg till att det blev av är Mustafa Kharraki.

Kharraki kom till Stockholm i slutet av 1970-talet och började arbeta som elektroingenjör på Philips i Jakobsberg. Han förrättade bönen på jobbet när det fanns tillfälle: ”jag gick och gömde mig i nåt hörn, för jag visste inte hur andra skulle reagera”. Men snart upptäckte han att ingen reagerade negativt på att han bad eller för att han var muslim. På fredagarna åkte han till Islamförsamlingens moské i Alviks kommunhus. ”Imamen var turk och predikade på turkiska,” berättar han, ”det var en stor upplevelse för mig, första fredagsbönen i Sverige.” Men snart började Mustafa söka efter andra muslimer med arabisk bakgrund och kom i kontakt med Islamiska Förbundet i Stockholm 1980, då han gick och bad i en då nyöppnad moskélokal på Timmermansgatan 44, på Södermalm i Stockholm.

Moskéledningen frågade snart om han ville hjälpa till och redan två år senare blev Mustafa Kharraki engagerad som sekreterare i Islamiska Förbundet i Stockholm. Han minns det som en rolig tid: ”Vi var väldigt unga, vi hade entusiasm och ville göra saker och ting. Det var det här med ’jag är muslim’ och jag måste göra någonting för att få behålla min identitet.” Även om han hade lätt för att få kamrater på arbetsplatsen, var det viktigt för honom att ha ett muslimskt, och arabiskt, socialt umgänge. Det fick han genom föreningslivet. 1988 blev Kharraki ordförande i FIFS, och med ordförandeposten tog han också över ambitionen att bygga en moské i Stockholm. Senare var han också med att starta Sveriges Muslimska Råd (SMR).

Förhandlingarna med kommunen om moskébygget pågick under flera år, och många olika platser diskuterades – i bland annat Skärholmen, Tensta, Odenplan och Jarlaplan – innan Katarina elstation vid Björns trädgård kom på förslag 1992. Byggnaden hade då stått tom i fem år. Kommunen ville bli av med den, menar Kharraki.[7] ”De annonserade ut den i juli. Vi sa direkt att vi köper den, vi hade samlat två miljoner i handpenning. Först efter semestern

såg folk att vi hade köpt den och började protestera. Det fanns andra som var intresserade."[8] Men även andra protester skulle snart dyka upp och innan moskén stod färdig åtta år senare hade en rad överklaganden och protestaktioner mobiliserats för att försöka stoppa bygget.[9]

Elcentralen vid Medborgarplatsen på Södermalm i Stockholm var ritad av samma arkitekt som låg bakom den moskéinspirerade mässhallen på Konst- och industrimässan på Djurgården 1897 – Ferdinand Boberg. Han hade också ritat vad som idag är Thielska galleriet, Prins Eugens Waldemarsudde, Rosenbad och Postkontoret på Vasagatan, bredvid en rad industriella och kommersiella byggnader som vattentornet vid Mosebacke och Nordiska Kompaniet (NK).[10] Flera av byggnaderna var tydligt inspirerade av orientaliska byggnadsstilar. Så även Katarinastationen på Södermalm som byggdes 1902–1905 i rött tegel, med valvbågar och kakelmönster med inspiration från en resa i Marocko, Mustafa Kharrakis hemland.[11] Av en stadsplanemässig slump är byggnaden dessutom orienterad med ena långväggen mot Mecka, vilket gjorde den relativt enkel att konvertera till en moské.[12]

Men även om stadsplaneraren och Boberg omedvetet hade gjort visst förarbete, blev det inte någon billig affär. Själva elcentralen såldes för 8 000 000, men totalsumman för ombyggnationen landade på 45 000 000. Bygget betalades med donationer från två saudiska affärsmän samt, huvudsakligen, från Said Foundation i Arabemiraten. Enligt Kharraki betalade de direkt till JM bygg som hade hand om ombyggnationen. Said Foundation kom ursprungligen med vissa krav. De ville exempelvis utse moskéns imam men de drog senare tillbaka det kravet, fortsätter Kharraki.[13]

Moskén stod färdig sommaren 2000 och invigningen blev högtidlig för Mustafa Kharraki. Han såg det som slutet på ett långt arbete, kanske som sin livsgärning. I en intervju med *Dagens Nyheter* sa han att han upplevde det som att de svenska attityderna till islam och muslimer blivit mer positiva. ”Att vi har fått en moské i Stockholm betyder också att islam som religion har blivit accepterad i dagens samhälle. Vi vill anpassa oss men även bevara vår islamiska identitet”.[14]

Moskén på Södermalm består av ett långsträckt bönerum för män, med bönenisch *(mihrab)* och predikstol *(minbar)* längs ena långväggen. På västra sidan finns även en balkong för kvinnor. Utöver bönerummen inrymmer byggnaden en bokhandel, kontor och möteslokaler.

Ändamålsenligt byggda moskéer i Sverige 2018



Stockholms moské på Södermalm. FOTO: HOLGER ELLGAARD



Fittja moské i södra Stockholm. FOTO: HOLGER ELLGAARD



Bosniska islamiska församlingens moské i Örebro planeras att invigas 2018. FOTO: MUSLIMER.SE



Islamic center på Jägersro i Malmö.
FOTO: NEWS ØRESUND/JOHAN WESSMAN



Trollhättans moské. FOTO: TUBAIST



Göteborgs moské på Hisingen. FOTO: MGR



Umm al-Muminin Khadijahmoskén i Malmö. FOTO: WAKF.SE



Uppsala moské. FOTO: GUNNAR CREUTZ



Mahmoodmosken på Jägersro i Malmö.
FOTO: NEMIR CHAUDHRY



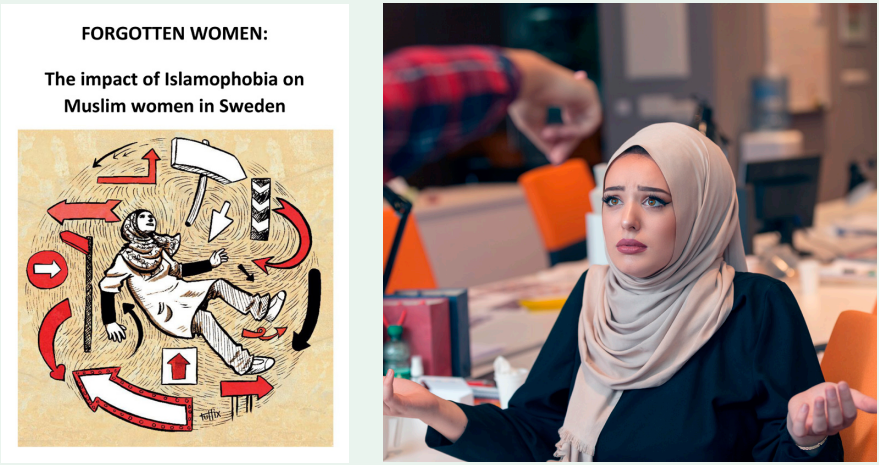
Nasirmoskén på Högsbohöjd i Göteborg. FOTO: UDO SCHRÖTER

Könsroller i moskén

DET ÄR VANLIGT ATT MOSKÉ- och bönelokaler på något sätt är avdelade så att män och kvinnor kan separeras i rummen. I större ändamålsenliga moskéer – som i Islamic Centers moské på Jägersro i Malmö eller i moskén vid Ramberget i Göteborg – är kvinnorna ofta hänvisade till en balkong över männen, medan medan de i mindre lokaler ofta skiljs åt med ett draperi. Under de senaste tjugo åren har vi ibland kunnat se kvinnor leda bönen i könsblandade församlingar och i exempelvis Köpenhamn finns sedan 2016 en imam bara för kvinnor.[15] Någon församling där kvinnliga imamer kan leda bönen för män har vi (ännu) inte i Sverige. I vissa moskéer kan dock män och kvinnor be i samma rum utan avdelning, men då ber kvinnorna vanligen bakom männen. I Angereds moské utanför Göteborg vill man i högre grad göra moskérummet till en yta där alla kan röra sig som de vill, men har inga planer på att blanda män och kvinnor bredvid varandra under bönen, säger den kvinnliga imamen Iman Baroudi.[16]

Enligt de flesta muslimska traditioner är det en plikt endast för män att besöka moskén i samband med fredagsbönen, och män är också i majoritet bland besökarna i de moskéer jag besökt genom åren. I sådana sammanhang framställs inte könssegregationen som ett problem inom samfunden. Det är kanske inte förvånande. Men det finns exempel på direkta motsättningar kring genusfrågor i svenska moskélokaler. Det kanske mest uppmärksammade fallet var en konflikt i Uppsala moské 2014 om vilka som hade rätt till vilka utrymmen. Juristen Cherin Awad höll då populära föredrag som lockade många kvinnor till moskén på söndagar, så många att de till slut var tvungna att använda ett av moskéns större rum. Det stötte på motstånd bland vissa män i moskéns styrelse och konflikten spreds först till sociala medier och sedan till etablerade nyhetsmedia. I en debattartikel skrev Awad:

> Situationen för kvinnor i Uppsala Moské är katastrofal. En kvinnoförnedrande och kvinnohatisk kultur råder bland gubbarna i styrelsen. Styrelsen i moskén domineras av kulturellt betingade individer som har åsikten att 'våra kvinnor' ska hållas hemma. Inte en enda kvinna har någonsin suttit i styrelsen i Uppsala moské… Vår kamp är inte mot islam, den är inte mot muslimer, inte mot moskéer, inte mot alla moskéstyrelser i Sverige, inte mot muslimska män. Vår kamp är mot styrelsen i Uppsala moské. Basta.[17]



I rapporten Bortglömda kvinnor beskrivs effekten av islamofobi på muslimska kvinnor i Sverige. Bakom rapporten, som utkom 2016, står organisationen European network against racism. FOTO: SHUTTERSTOCK

Medlemmar i moskéns styrelse tillbakavisade anklagelserna[18] men lokalansvarig i moskén sa samtidigt: ”Det handlar inte om att de stör. Det handlar om principer. Principen i islam är att kvinnor ska vara i sitt område och männen i sitt.”[19] Mot detta reagerade bland andra imamen Salahuddin Barakat på Islamakademin i Malmö som i en debattartikel svarade: ”Kvinnor har enligt klassisk sunnitisk rättslära full juridisk behörighet att inte bara medverka och föreläsa i moskén utan även att grunda och styra moskéer, samhällsinstitutioner och företag.”[20]

Debatten om kvinnors utrymme och möjligheter i Uppsala moské är talande på flera sätt. Dels för att den visar hur det bland muslimer i Sverige pågår ständiga förhandlingar om inte minst genusfrågor, men också för att den med tydlighet visar hur det finns en mängd olika sätt att förstå och praktisera islam och hur diametralt olika ståndpunkter kan legitimeras med samma retoriska grepp, med hänvisning till islams principer eller läror. Redan när Didar Samaletdin valdes till ledare för Islamförsamlingen på 1970-talet möttes hon av protester.

I Sverige har få kvinnor titulerat sig som imamer. Tidigt ute var Suad Mohamed, som kom till Sverige från Etiopien 1985. Men inte heller hon ledde

könsblandade församlingar i bön. ”Jag vill inte leda män och kvinnor gemensamt i bönen. Enligt islam är kvinnor och män skilda åt i bönestunden. Men kvinnor ska kunna ha kvinnliga ledare att identifiera sig med. Det kvinnliga perspektivet behövs också”, förklarade hon i en intervju 2007. Hon berättade då också att hon ofta mötte protester från andra muslimer: ”har man inget skägg så ifrågasätts man”.[21] Idag är alltså Iman Baroudi i Angereds moské en av få kvinnor som titulerar sig imam. Hon vill dock inte se en utveckling som den i Danmark och på andra platser, där man öppnat så kallade kvinnomoskéer. – ”Jag skulle se det som ett misslyckande.” Hon tror det skulle uppskattas av majoritetssamhället och av en del muslimer födda i Sverige, men att det samtidigt kan ha en motsatt verkan för kvinnor i mer traditionellt orienterade moskéer. ”Jag vill att utvecklingen ska ske på båda sidor. Att både män och kvinnor kan ha aktiva ledarroller och respektera varandra. Varje moské i Sverige borde ha en manlig och en kvinnlig imam.”[22]

Andra olikheter till trots finns också likheter mellan argumenten mot kvinnliga präster i Svenska kyrkan vilka pågick i närmare ett halvt århundrade innan de första kvinnorna prästvigdes 1960. De som argumenterade mot kvinnliga präster menade att detta var principiellt fel och hänvisade gärna till Paulus ord i 1 Korintierbrevet 14:34, om att kvinnorna skulle tiga i församlingen, medan de som var för kunde hävda samme Paulus ord i 1 Galaterbrevet 3:28 som en kristen grundprincip: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.”[23] Till slut fick alltså kvinnor bli präster i Svenska kyrkan. Svenska muslimer har inte en central organisation av samma dignitet som Svenska kyrkan varit för en majoritet kristna i Sverige och det finns alltså ingen enskild muslimsk auktoritet som kan besluta om kvinnors rätt att agera imamer. Fler muslimska röster hörs, som vi sett både från män och kvinnor, som ställer krav på kvinnors rätt att inneha ledande positioner i församlingar och styrelser. Men få tycks se behovet av kvinnliga imamer som leder bönen både för män och kvinnor, och om det någonsin kommer att bli lika vanligt som kvinnopräster i Svenska kyrkan ligger det i så fall långt fram i tiden.

12. Koranen på svenska

KORANEN SPELAR PÅ ETT ELLER ANNAT SÄTT en roll i de flesta muslimers liv, även för dem som inte är regelbundet praktiserande. Den första suran - eller kapitlet - läses i de dagliga bönerna, andra verser kan användas vid livscykelriter eller vid andra speciella tillfällen. Men ofta är det då den arabiska originaltexten som används, vare sig man kan arabiska eller inte. Men det finns också flera översättningar av Koranen till svenska. Som vi såg i kapitel 4 påbörjade Björn Ismail Ericsson en översättning av Koranen, som aldrig blev av. Men det finns andra som tagit sig an den svåra uppgiften att översätta den text muslimer uppfattar som Guds uppenbarelse genom ängeln Gabriel till profeten Muhammed.

Den första fullständiga översättningen av Koranen till svenska gjordes av Fredrik Crusenstolpe (1801–1882). Crusenstolpe var ursprungligen militär, med hårda nypor. Som befälhavare vid högvakten misshandlade han 23 år gammal en fånge med sådan brutalitet att han själv hamnade i arresten. När han kom ut tog han avsked, gav sig av till Grekland och gick in som frivillig i kriget mot osmanerna. Senare skulle han komma att göra karriär som diplomat stationerad bland annat i Algeriet och Marocko. Där kom han i kontakt med islam och Koranen, och gjorde alltså en översättning som gavs ut på Norstedts förlag 1843.[1]

Crusenstolpe var således inte arabist. Inte ens akademiker. Det var däremot Henrik Gerhard Lindgren (1801-1879) som i hårda ordalag recenserade arbetet i 1844. Lindgren - präst, bibelöversättare och professor i orientaliska språk vid Uppsala universitet - inledde sin bedömning med att beklaga att utrymmet förbjöd honom att påpeka alla de brister han funnit. För att göra det skulle krävas en bok av dubbel så stort omfång som översättningen i frå-

ga. Om han nu alls ville erkänna Crusenstolpes arbete som en översättning:

> Släpande sig i Italienaren Maracci's och Engelsmannen Sale's nötta spår, har han åtnöjt sig med att i torr, ofta meningslös, svensk prosa återgifva alla de ord, som förekomma i den glödande, själfulla profetens vulkaniska utgjutelser.[2]

Som framgår av recensionen hade Crusenstolpe i hög grad förlitat sig på tidigare tolkningar till latin, franska och engelska. Kanske kan man hålla med Lindgren om att Crusenstolpes översättning inte alltid håller någon högre litterär kvalitet, även om det finns undantag. Så här lyder sura 96 – som enligt muslimsk tradition ska vara Muhammeds första uppenbarelse – i Crusenstolpes översättning:

> Uti Guds namn, den Mildes, den Barmhertiges.
> Läs i din Herras namn som skapat;
> Han har skapat menniskan af stelnad blod:
> Läs vid din Herra den Allrahögste,
> Som har lärt bruket af pennan,
> Som lärt menniskan hvad hon inte viste:
> Bort *från oss!* I sanning framfar menniskan gudlöst.
> Emedan hon ser sig äga rikedom.
> Sannerligen är återgången *af alla* till din Herra.
> Huru då? Den som förhindrar,
> En *Guds* tjenare då han beder;
> Huru? Om denne följer den rätta vägledningen,
> Eller anbefaller gudsfruktan:
> Huru? Om han gör *denne* till lögnare, och frånvänder sig,
> Vet han icke att Gud ser?
> Bort *från oss*! Sannerligen om han ej upphör, skola vi så visst draga honom vid luggen,
> Den lögnaktiga, syndiga luggen.
> Och må han kalla sitt samfund,
> Vi skola kalla plågoandarne:
> Bort! Du må ej honom hörsamma, utan tillbed, och närma dig *din Herra*.

Att den allra första uppenbarelsen Muhammed ska ha fått, av ängeln Jibril (Gabriel) på berget Hira utanför Mecka år 610, dyker upp först som nummer 96 av Koranens 114 suror (kapitel) beror på att texten inte är kronologiskt ordnad. Koranen inleds med den korta suran *al-Fatiha* (öppningen), som citeras nedan, men är sedan ordnad så att surorna ungefär kommer i längdordning, med de längsta surorna först och de kortaste sist.

Crusenstolpes översättning mötte alltså en del kritik, främst från språkvetenskapligt håll, och redan 1874 kom en filologiskt sett bättre översättning till svenska av Carl Johannes Tornberg (1807–1877), professor i österländska språk vid Lunds universitet. Tornberg var även verksam i Tyskland, England och Frankrike och hans översättning prisades såväl av Svenska Vetenskapsakademien som av den franske orientalisten Gustave Dugat (1824–1894) som i sin *Historie des Orientalistes de L'europé* karaktäriserade Tornberg som ”en af vårt lands berömdaste lärde, som under en lång och verksam lefnad troget hållit vetenskapens brännspegel upp mot 'ljuset från Österland' och med stadig hand bragt dess strålar att lysa öfver olika områden af Orientens och Occidentens historia.”[3]

Frans G. Bengtsson, författaren till *Röde Orm*, menade att Tornbergs naturliga språk var arabiska och latin, vilket gjorde hans svenska ”närmast kubistisk” men vilket också ”förlänar läsningen dess säregna, en smula skrovliga charm.”[4] Såhär lyder Tornbergs tolkning av Koranens inledande sura, *al-Fatiha*:

> I Guds, den förbarmandes, barmhertiges namn!
> Pris vare Gud, verldarnes Herre,
> den Förbarmande, den Barmhertige,
> domedagens Herre!
> Dig dyrka vi, Dig anropa vi om hjelp.
> Led oss på den rätta vägen,
> på deras väg, emot hvilka Du nådig varit,
> på hvilka din vrede icke hvilar,
> och som ej vilse gå. Amen!

Efter Tornberg skulle det dröja drygt 40 år innan en ny tolkning av Koranen från arabiska till svenska såg dagens ljus. Denna gång i orientalisten och



Karl Vilhelm Zetterstéen.
FOTO: KUNGL. VITTERHETSAKADEMIEN



Zetterstéens koranöversättning. FOTO: SST

semitisten Karl Vilhelm Zetterstéens (1866–1953) översättning. Zetterstéen innehade professurer i semitiska och orientaliska språk, vid skilda tillfällen, både i Uppsala och Lund. Utmärkande för Zetterstéens översättningsarbete var hans försök att förstå texten i den kontext där den hade uppenbarats, han ville vara tiden och platsen för uppenbarelsen så trogen som möjligt. Samtidigt tycks han inte ha varit värst sympatiskt inställd vare sig till Muhammed som person, eller till islam som religion och i inledningen till sin översättning beskrivs dessa på ett sätt som, skriver islamologen Jan Hjärpe, kan te sig anstötligt för dagens muslimer.[5]

Utgivningen annonserades i *Svenska Dagbladet* den 16 december 1917 och 1 maj året därpå hyllades översättningen i en recension. Koranen, heter det där, ”är icke en bok för det enfaldiga andaktssökandet, utan en samling utomordentliga exempel på den semitiska andens kärlek för invecklade, ofta rent av spetsfundiga uttryckssätt, jämte massor av litterära hänsyftningar till bibeln, den rabbinska litteraturen, den kristna teologien och de fornarabiska sagorna och myterna”.[6] Som framgår av recensionen är Koranen även av stort litterärt intresse, och innehåller en rad olika textgenrer – från sakligt redovisande prosa till bildrik poesi.

Zetterstéens översättning upplevs av många idag som föråldrad och svårläst, men dess arkaiska språkdräkt kan också vara effektfull. Zetterstéen lyckas bättre än de flesta fånga något av poesins bildspråk och rytm i sin översätt-

ning, om än inte originalets meter och rim. Här ett exempel ur sura 91: 1-10:

> Vid solen och dess sken,
> Vid månen, när den följer henne,
> Vid dagen, när den röjer henne,
> Vid natten, när den skyler henne,
> Vid himmelen och det, som byggt den,
> Vid jorden och det, som fullkomnat henne
> Och ingivit henne både hennes syndfullhet och hennes gudaktighet
> Lycklig den, som håller henne ren;
> Olycklig den, som begraver henne uti synd!

1988 kom ytterligare en översättning, gjord av ahmadiyyamuslimen Qanita Sadiqa som vi mötte i kapitel 4.[7] Sadiqas översättning är dock inte översatt direkt från arabiskan, utan bygger på en engelsk översättning från 1917 gjord av ahmadiyyamissionären Muhammad Ali (1874–1951). Såhär beskrivs relationen mellan Tora och judendom, Evangelierna och kristendom, Koranen och islam i Qanita Sadiqas tolkning av sura 5: 45–49:

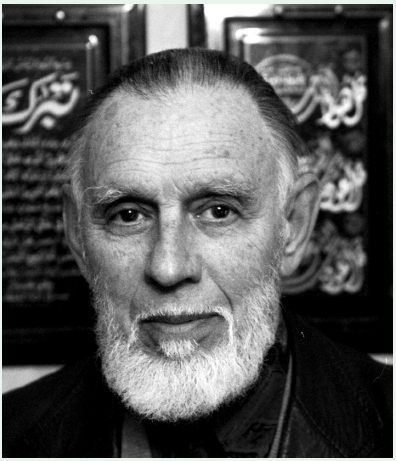
> Vi sände förvisso ned Toran i vilken vägledning och ljus fanns. Med den dömde Profeterna, som var lydiga (mot Oss), för judarna (liksom det) goda folket och (de Laglärde) gjorde, ty det krävdes av dem att de bevarade Allahs Bok, och (ty) de var väktare över den. Frukta därför icke människor, utan frukta Mig, och schackra icke bort mina Tecken till ett futtigt pris. Och den som icke dömer med det som Allah har sänt ned, det är dessa som är de icke troende.
>
> Och i den föreskrev Vi (för) dem: Liv för liv, och öga för öga, näsa för näsa, öra för öra och tand för tand och för (andra) skador en likvärdig vedergällning. Och för den som avstår från rätten därtill skall det vara ett försoningsoffer för hans (egna) synder, och vem helst som icke dömer med det som Allah har sänt ned, det är dessa som är de felande.
>
> Och Vi lät Jesus, Marias son, följa i deras fotspår, utförande det som före honom blivit (uppenbarat) i Toran, och vi gav honom Evangeliet, vilket (innehöll) vägledning och ljus, utförande det som före honom blivit (uppenbarat) i Toran, och en vägledning och en förmaning för de Gudfruktiga.
>
> Och låt Evangeliets Folk döma enligt det som Allah har uppenbarat däri, och

> de som icke dömer med det som Allah har sänt ned, det är dessa som är överträdarna.
>
> Och till dig har Vi uppenbarat Boken som innehåller sanningen (och) fullbordar det som (uppenbarades) före den i Boken och som en väktare över den. Döm därför emellan dem med det som Allah har uppenbarat och följ icke deras onda uppsåt, (vändande dig bort) från den sanning som har kommit till dig. För var och en av er föreskrev VI en klar (andlig) Lag och en väg. Och om Allah hade (tvingat igenom Sin) vilja, hade Han gjort er (alla) till ett folk, men (Han önskar) pröva er genom det Han har givit er. Tävla då med varandra i (att göra) goda gärningar. Till Allah skall ni alla återvända, då kommer Han att upplysa er om det, vilket ni är oense om…

Som framgår av dessa verser står islam i en abrahamitisk tradition, i betydelsen att berättelserna i Koranen i hög grad ansluter till samma narrativ som de judiska och kristna bibeltexterna. Korantexten tycks alltså ha tillkommit i en miljö där dessa texter var så väl kända att de inte behövde återberättas i sin helhet, utan ofta anspelas de på i Korantexten på ett sätt som förutsätter att läsaren, eller lyssnaren på den tid texten uppstod, kände till dessa berättelser.

Muslimer ser Abraham som en gemensam förgrundsgestalt för de tre religionerna och menar att judar och kristna fått del av Guds sanna uppenbarelse, men att de genom århundradena glömt eller förvanskat delar av denna uppenbarelse. Det får förklara varför gemensamma berättelser – om Abraham, Moses eller Jesus – kan skilja sig åt mellan de olika textsamlingarna. Muslimer menar då generellt att Koranen är den sista och slutgiltiga uppenbarelsen från Gud, som samtidigt är den mest ursprungliga varför den korrigerar missuppfattningar judar och kristna kan ha om Guds uppenbarelse.

Den senaste översättning till svenska, från arabiska, gjordes av konvertiten Mohammed Knut Bernström (1919–2009) år 1998. Bernström var liksom Crusenstople diplomat och hade varit stationerad i bland annat Marocko, där han kom att intressera sig för islam. 1986 konverterade han och ganska snart därefter – eller kanske redan innan? – påbörjade han sitt översättningsarbete. Eller tolkningsarbete. Om Zetterstéens ambition var att återge texten så som den kan ha förståtts på Arabiska halvön på 600-talet, var Bernströms ambition istället att försöka återge Korantexten på ett sätt som kunde tilltala svenska muslimer på 1990-talet, menar Jan Hjärpe.[8] Därför kallade Bernström sitt





Muhammed Knut Bernströms översättning av Koranen har fått titeln *Koranens budskap* och utkom 1998.
FOTO PORTRÄTT: LARS EPSTEIN/SCANPIX

arbete för en tolkning av Koranens budskap, snarare än en översättning av dess text. Den är i grund och botten oöversättbar menade han. Koranen, i betydelsen Guds uppenbarade ord, går inte att översätta.

Mohammed Knut Bernströms översättning har givits erkännande av den viktiga sunnimuslimska institutionen al-Azhar i Kairo, och är sannolikt den översättning till svenska muslimer helst använder. Men trots att Bernström använder sig av en modern svenska och med sitt arbete syftade till att finna ett språk och en tolkning som kunde passa vår egen tid kan även hans tolkning upplevas som svårläst. Främst på grund av att han fört in förklaringar och tolkningar i texten, inom hakparenteser.[9] ”Där Zetterstéen i sin strävan att översätta så ordagrant som möjligt har tre ord har Bernström sju eller flera och därjämte fotnoter där han vill precisera innebörden,” skriver Hjärpe.[10] Så här lyder exempelvis domedagsskildringen i sura 81: 1–14, samt bönen om Guds beskydd i Koranens allra sista sura:

> NÄR SOLEN lindas in [i mörker],
> och stjärnorna mister sitt sken,
> och bergen sätts i rörelse,
> och de dräktiga kamelstona lämnas utan tillsyn,

och de vilda djuren tyr sig till varandra,
och haven fattar eld,
och själarna förs samman [de goda med de goda, de onda med de onda],
och den nyfödda, som begravdes levande, tillfrågas
för vilket brott hon miste livet,
och [räkenskapens] böcker öppnas,
och himlens [förhänge] dras ifrån,
och helvetets [ugnar] fyras under,
och paradiset görs synligt -
[då] skall varje själ få veta vad den har fört med sig [till Domen].
(Sura 81: 1–14)

SÄG: ”Jag söker skydd hos människornas Herre,
människornas Konung,
människornas Gud,
mot det onda som den förrädiske frestaren
viskar i människornas hjärtan,
[viskar] genom [onda] osynliga väsen och [deras likar bland] människorna.”
(Sura 114)

Att ett litet språk som svenskan har fyra koranöversättningar från arabiska, och en från engelska, får sägas vara anmärkningsvärt. Men kanske borde vi ha en till? Kanske är det dags för en Korankommission, lik den som tog fram Bibel 2000, bestående av teologer, språkvetare och poeter som kan samarbeta kring en ny svensk koranöversättning?

13. Muslimska högtider

MOSKÉN ÄR VANLIGEN INTE en plats för konflikt av den art som beskrevs i ett föregående kapitel, utan syftar till att rymma andakt och gemenskap. Inte minst i samband med de stora högtiderna, då fler personer än vanligt besöker moskéerna, ungefär som fler besöker kyrkorna under jul och påsk än annars. Nedan ska redogöras för några av de största muslimska högtiderna.

Ramadan och id al-fitr

RAMADAN ÄR NAMNET PÅ DEN NIONDE månaden i den muslimska kalendern och har blivit närmast synonym för ”fasta”, vilket heter *sawm* på arabiska. Under månaden ramadan ska muslimer, idealiskt sett, fasta mellan solens uppgång och nedgång. Man kan argumentera för att månaden ramadan är den viktigaste för praktiserande muslimer,[1] vare sig man fastar eller inte, detta på grund av att det enligt Korantexten var under en natt denna månad som Gud för första gången uppenbarade sitt budskap för Muhammed, genom ängeln Gabriel. Denna kallas *laylat al-qadr,* allmaktens natt, och anses under varje ramadan vara speciellt laddad. I Koranen läser vi:

> Se, Vi har uppenbarat denna [heliga skrift] under Allmaktens Natt. Och vad kan låta dig förstå vad Allmaktens Natt betyder? Allmaktens Natt är mera värd än tusen månader. Då stiger änglarnas härskaror och Anden ned med sin Herres tillstånd [att utföra] alla [Hans] uppdrag. Den [Natten andas] fred till dess dagen gryr! 97:1–5

Eftersom den islamiska tideräkningen är baserad på månåret, vilket är cirka elva dagar kortare än solåret, flyttar sig fastemånaden ramadan med cirka 11 dagar varje år i förhållande till den gregorianska kalender som annars reglerar det svenska året. Det innebär att fastemånaden infaller ungefär 11 dagar tidigare varje år med ett förlopp på ungefär 33 år, och alltså att fastan infaller under olika årstider och solförhållanden för muslimer i Sverige. Hur svenska muslimer kan förhålla sig till det ska behandlas nedan.

När solen gått ner under fastemånaden bryter de praktiserande fastan med en måltid som på arabiska kallas *iftar* – ofta genom att äta en dadel och dricka ett glas mjölk eller vatten, vilket Profeten Muhammed själv ska ha gjort enligt vissa traditioner. Sedan äter man gärna tillsammans med grannar och vänner. Tidigt i islams historia fastslogs en rad regler och ramar för hur fastan under månaden ramadan ska iakttas, och många av dessa finns formulerade redan i Koranen (exempelvis i sura 2:183–189). Praktiserande muslimer ska inte bara avhålla sig från mat och dryck under de timmar solen är uppe, utan även från sexuellt umgänge liksom från ”dåligt språk” eller beteende. ”Du vet, det är inte alltid så lätt att fasta med tungan och avstå ont tal när man har riktigt lågt blodsocker och är i en jobbig situation”, säger Mariam i Umeå. ”Hela Ramadan är till för att föra oss djupare in i tron”, fortsätter hon. ”Min tro förnyas, det är en tid för att öka mina kunskaper och viktigast av allt, det är en chans att få börja om med alla relationer, till Gud och mina medmänniskor.”[2]

En del försöker vara extra fromma under ramadan, exempelvis genom att läsa Koranen varje dag så hela texten blir läst under månadens gång. Vissa övernattar också i moskén under de sista tio dygnen, då det ska ha varit under ett av dessa som Gud uppenbarade Koranen för Muhammed. Många läser också extra böner *(tarawih)* under nätterna. Fastan avslutas med högtiden *id al-fitr* eller *bayram* som firas under tre dagar.[3] Många passar då på att besöka släkt och vänner för att äta mat och fira tillsammans. Mariam i Umeå städar lägenheten, byter gardiner och lägga nya dukar på borden.[4] Under högtiden är det vanligt att barnen får godis och presenter och många församlingar hyr en lokal där de ordnar aktiviteter för barnen, och bjuder in såväl församlingsmedlemmar som andra till en fest med mycket mat och sötsaker. ”Vi vill ha ett öppet Ramadan-firande”, säger Mariam, ”vi vill bjuda in så många som möjligt. Konvertiter, ensamflyktingar eller andra som bor ensamma bjuds in.”[5] I Göteborg har muslimer ofta firat högtiden tillsammans i Världskultur-



Turk-Islam Föreningen bjuder på te under bayram/id al-fitr på 1950-talet.
FOTO: TÜRKER SOUKKANS PROVATARKIV

museets lokaler, och under flera år då jag besökte dessa firanden i början av 2010-talet hyrde man en mekanisk tjur och lät barnen rida rodeo.

Då ramadan flyttar sig över året blir fastetiderna olika långa år för år. För den muslimska församlingen i Kiruna innebär detta stora utmaningar, även teologiskt. När Abdulnasir kom till Kiruna för 18 år sedan var solen bara uppe en stund på förmiddagen, varför han endast behövde fasta mellan frukost och lunch…ingen större utmaning. Men ett tiotal år senare såg situationen annorlunda ut. När den muslimska föreningen Salam grundades i Kiruna 2014 inföll ramadan mellan 28 juni och 28 juli och under delar av fasteperioden sken solen dygnet runt. Bland föreningens medlemmar förhöll man sig olika till fastereglerna. Medan några ansåg att man ändå skulle hålla fastan under dygnets ljusa timmar, menade andra att man skulle följa tiden i Luleå, Stockholm, Istanbul eller Mecka. Eller kanske Moghadishu, Baku eller var man nu hade sina rötter. Det visade sig också att Abdulnasir, Idris och Rauf, som grundat föreningen, hade olika uppfattningar sinsemellan. Det var kanske inget problem i sig, berättar de, men det förtog den gemenskap de menar att fastan, och inte minst fastebrytningen syftar till.



Eid-firande i Kristianstad 2017. FOTO: ANDREAS HASSLERT

För att få klarhet vände de sig till slut till Europeiska fatwarådet, som skickade en delegation till Kiruna sommaren 2014. Ledamöter kom från olika europeiska länder och Idris och Abdulnassir bokade in dem på Bishop Arms hotell i centrala Kiruna. Strax före midnatt satte de sig i några bilar och åkte upp till toppen av berget Kurravaara, som har en populär utsiktplats. De berättar skrattande hur fatwarådets ledamöter tog selfies i midnattssolens sken och delade bilderna på sociala medier. Efter flera långa sammanträden kom till slut en fatwa, som skilde sig från alla de olika praktiker medlemmarna hade använt sig av. Snarare än att följa den lokala tiden, eller tiderna från någon annan stad, kom rådet fram till att de skulle fasta i enlighet med de tider i Kiruna då det närmast inpå midnattssolen går att skilja ljus från mörker. Detta infaller någon gång i mars.

Al Jazeera gjorde ett reportage,[6] och snart ringde all världens media till Idris och Abdulnassir. De har blivit historiska och Kiruna har, på ett sätt, blivit ett unikt exempel i islams 1400 år långa historia.

Så sedan 2014 fastar nu de flesta i föreningen Salam efter de förhållanden som råder i Kiruna under mars månad, oavsett när på året fastan infaller. Men det känns konstigt, berättar de, kanske fel, att bryta fastan när solen ski-



2014 var imam Hussein Halawa på besök i norra Sverige. Halawa var generalsekreterare i det Europeiska Fatwarådet och här för att diskutera hur är det att leva som muslim i Sverige, med särskilt fokus på frågor som handlar om fastemånaden ramadan. På bilden syns Halawa tillsammans med Umeås kyrkoherde Kenneth Nordgren. FOTO: FREDRIK BRUSI

ner. Den instruktion som finns är ju att man ska bryta fastan när solen gått ner, men om det inte går och de nu har verkligen ansträngt sig för att ta reda på hur de lärde tolkar islams regler kring detta, så känns det i alla fall bättre.

Hur kom då fatwarådet fram till sitt beslut? De fann en hadith[7] där Muhammed och hans följeslagare diskuterar den yttersta tiden. Muhammed berättar då att Dajjal – en sorts muslimsk anti-krist – ska komma till jorden under fyrtio dagar, men att en av dessa dagar ska vara som ett år, en som en månad och en som en vecka, medan resterande dagar ska ha samma tidsspann som vanligt. En av följeslagarna frågade då, om en dags böner – fem stycken – gäller även för den dagen som är lång som ett år. Muhammed svarade att de då ska ”uppskatta tiden (och hålla bönerna)” som vanligt. Fatwarådet såg en analogi (*qiyas*) mellan de exceptionella förhållanden som beskrivs i denna hadith, och de förhållanden de mötte i Kiruna och menade därför att man även i den senare situationen bör göra en rimlig uppskattning, och förhålla sig till denna.

Denna diskussion exemplifierar samtidigt inte bara tidens, utan även rummets betydelse för hur religiösa föreställningar och praktiker förändras. Diskussionen om hur fastan ska iakttas under den ljusa svenska sommaren an-

tyder att specifika platsförhållanden bidrar till religiös förändring som kan få djupgående teologiska konsekvenser.[8]

Mawlid an-Nabi

MAWLID AN-NABI, FIRANDET AV profeten Muhammeds födelsedag, är en mer omstridd högtid än ramadan. Ett mer institutionellt firande av mawlid tycks ha vuxit fram någon gång mellan 1300-talet och 1500-talet och har sedan kommit att bli en populär högtid med bred folklig förankring. I många länder med muslimsk majoritetsbefolkning är mawlid nationell högtidsdag, men sedan sena 1800-talet och in i modern tid har firandet kommit att ifrågasättas inom fundamentalistiska och vissa reformistiska strömningar och i allt högre grad kommit att förknippas med sufiska traditioner.[9]

Även i Sverige är högtiden omstridd. Medan några framhåller firandet av profetens födelsedag som extra viktig, menar andra att högtiden är en oislamisk innovation *(bida)*. I Tensta eller Biskopsgården kan qadirisufier med rötter i Somalia samlas i tusental i samband med mawlid och Fatwabyrån i Malmö organiserar ett stort firande då de hyr en lokal i staden för detta ändamål. Amer från Fatwabyrån berättar: ”Vi försöker nå ut så mycket vi kan till allmänheten, delar ut broschyrer på stan, berättar om Muhammed, bjuder in till mawlidfest i Amiralen i Malmö”. Han uppskattar att det kommer cirka 1500 personer varje gång, med bakgrund i olika länder, både muslimer och icke-muslimer, för att fira högtiden med tal, mat och dryck.[10]

Bland fundamentalistiska eller reformistiska grupperingar är man ofta kritisk till firandet – ja till firande av födelsedagar generellt – och menar att det är en oislamisk innovation och de som firar berättar att andra muslimer, som de kallar islamister eller salafister, kritiserar deras firande. Här kan vi se ett svenskt uttryck för en global tendens att använda mawlid som skiljelinje mellan mer traditionellt eller sufiskt inriktad islam, och mer reformistisk eller fundamentalistisk islam.[11] Kanske kan vi delvis förstå även de svenska gruppernas fokus på mawlid som ett uttryck för en pågående konkurrens och konflikt om tolkningsföreträde och rätt att representera islam.

Hajj, umra och id al-adha

HAJJ, VALLFÄRDEN TILL MECKA OCH MEDINA, är en av världens största religiösa ceremonier och 2017 lockade vallfärden två miljoner pilgrimer.[12] Men hajj är inte den enda vallfärden till Mecka. Det finns också en snarlik ceremoni som heter *umra* och som ofta kallas den ”lilla vallfärden.” Umra utförs på ungefär samma sätt som hajj, men med några riter färre och dessutom kan den genomföras när som helst under året, medan hajj ska ske under en bestämd period varje år, under den tolfte månaden dhu ul-hijjah. Det finns flera anledningar till att hajj blivit så stor och viktig för så många muslimer. Man kan exempelvis förklara ritens stora betydelse utifrån exempelvis teologiska, mytologiska, emotionella eller sociala aspekter.

Teologiskt räknas vallfärden som en av islams fem så kallade pelare och det anses obligatoriskt för en rättrogen muslim att en gång i livet genomföra vallfärden, om bl.a. de ekonomiska förutsättningarna finns.

Mytologiskt tillskrivs Mecka och kaba stor betydelse. Många av de myter som knyts till hajj och dess riter rör Abraham, Hagar och deras gemensamma son Ismael. Enligt muslimsk tradition förde Abraham tjänstekvinnan Hagar och deras son Ismael till den plats där Mecka idag är beläget, efter det att han fått sonen Isak med sin hustru Sara. En tid efter att han lämnat dem där tog deras mat och vatten slut. Hagar sprang då mellan kullarna Safa och Marwa för att söka efter vatten till Ismael, som höll på att törsta ihjäl. Då lät Gud en vattenkälla, zamzam, springa upp ur den torra ökenjorden. Detta mirakel räddade deras liv.

Långt senare återförenades Abraham och Ismael vid platsen och byggde då, i enlighet med Guds befallning, templet kaba till vilket muslimer vallfärdar. Senare befallde Gud Abraham att offra sin son, vilket ansågs vara det ultimata offret och samtidigt beviset på fullständig underkastelse under Guds vilja. Här finns en viktig skillnad mot hur berättelsen gestaltas i Bibeln, där det är sonen Isak som Abraham har med hustrun Sara som ska offras. I muslimska traditioner är det istället vanligt att den äldre sonen Ismael är den som ska offras, och det går att förstå texten som att han själv är införstådd med offret. Satan ska ha försökt locka Abraham att inte fullfölja offret, men Abraham motstod Satans frestelser och drev bort honom genom att kasta sten efter honom. Tillsammans med Ismael förberedde han sedan offret, vilket Gud dock förhindrade i sista stund och istället för sin son offrade han ett djur. Som

vi ska se relaterar flera av de riter som utförs under hajj till denna berättelse.

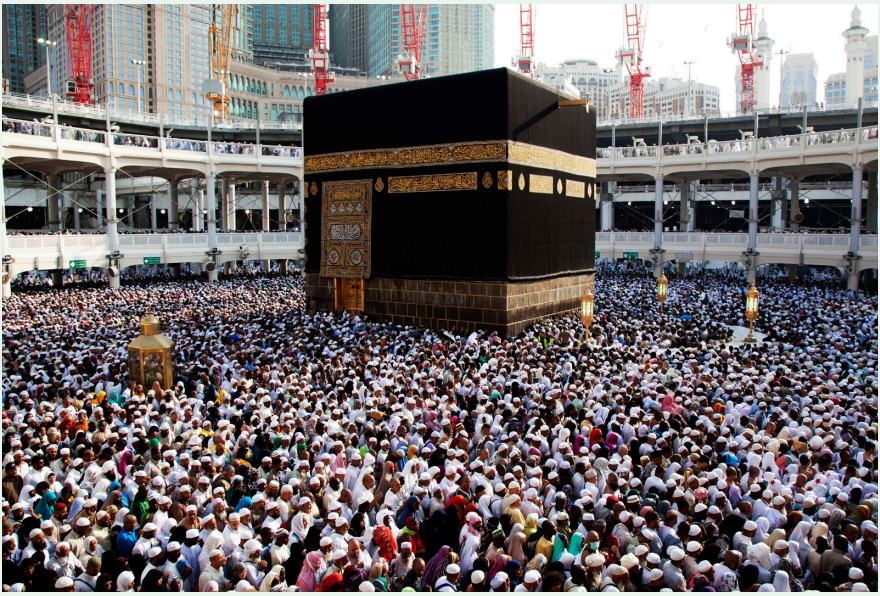
Det finns också en rad historiska och mytologiska berättelser om Muhammed kopplade till Mecka, Medina och kaba och om hans egna vallfärder dit. Att ”gå i Muhammeds fotspår” har en stark emotionell dragningskraft på många muslimer. Ahmadiyyaimamen Kashif Virk hade svårt att finna ord för känslorna som väcks av tanken på att få besöka de platser där Muhammed levt och verkat, istället citerade han en dikt av Mirza Ghulam Ahmad:

> Mitt liv och hjärta är hängivet Muhammeds skönhet;
> Min aska är spridd i Muhammeds följeslagares gränder.
> Jag har beskådat med hjärtats öga, och hört med lyhörda öron;
> (att) på varje ställe utropas Muhammads storhet.
> Denna strömmande källa som jag ger till Guds skapelse;
> är endast en droppe från havet av Muhammads förträfflighet.
> Denna min eld är från elden av Muhammads sol;
> och detta mitt vatten är taget från vattnet av Muhammads källa.[13]

Emotionellt får dessa teologiska och inte minst de mytologiska berättelserna om platsen betydelse för viljan att resa dit. Kashif Virks rörelse ovan är ett exempel på detta. Liknande dragningskraft har en mängd mytologiskt och historiskt laddade platser, som staden Jerusalem med dess omgivningar, floden Ganges i Indien eller inspelningsstudion Muscle Shoals i Sheffield, Alabama.

Socialt spelar vallfärden också stor roll. Dels genom den uttalade teologiska plikten att resa om man har möjlighet, men också genom att det upplevs som roligt eller på andra sätt givande att resa med vänner och andra muslimer till Mecka.

Vallfärden inleds med att alla som har intentionen att genomföra ritualen genomgår ett rituellt reningsbad *(ghusl)* och klipper naglarna. Därefter klär man sig i enkla vita klädnader. Detta är förberedelser för ett heligt, andligt tillstånd *(ihram)* som ska utmärka vallfärden, och som också har en förenande effekt. Att bli en *hajji* eller *hajja*, en man eller kvinna som genomfört hajj kan dessutom ge social status i religiösa kretsar. Att vara på plats, tillsammans med miljontals andra som alla bär likadana kläder och beter sig likadant får också stor social (och emotionell) effekt. Vilken av dessa drivkrafter som är starkast varierar, oftast rör det sig om ett samspel och vilken som ligger i för-



Varje år vallfärdar miljontals muslimer till i moskén Masjid-ul-Haram i Mekka där Kaba utgör själva centrum.
FOTO: WIKIPEDIA/GUSJUNED

grunden är även beroende av var i vallfärdsprocessen man befinner sig.

Liksom de andra så kallade fem pelarna nämns hajj redan i Koranen, i sura 3: 96–97 – där Mecka kallas Bakkah – kan vi exempelvis läsa:

> Det första tempel som restes för människornas bruk var helt visst Helgedomen i Bakkah, en välsignelse och en ledstjärna för hela världen. Den förmedlar klara budskap [och där finns] den plats där Abraham en gång stod; den som stiger in där är i trygghet. Vallfärden till denna Helgedom är en plikt gentemot Gud för var och en som har möjlighet att genomföra den. Och den som förnekar sanningen [skall veta att] Gud är Sig själv nog och inte behöver [någon eller något i] Sin skapelse.

Här framställs alltså vallfärden som en plikt, för den som har möjlighet att genomföra den. Exakt *vad* man ska göra under hajj framställs istället i profetbiografierna, liksom i hadithlitteraturen med dess kommentarer. Kort fö-

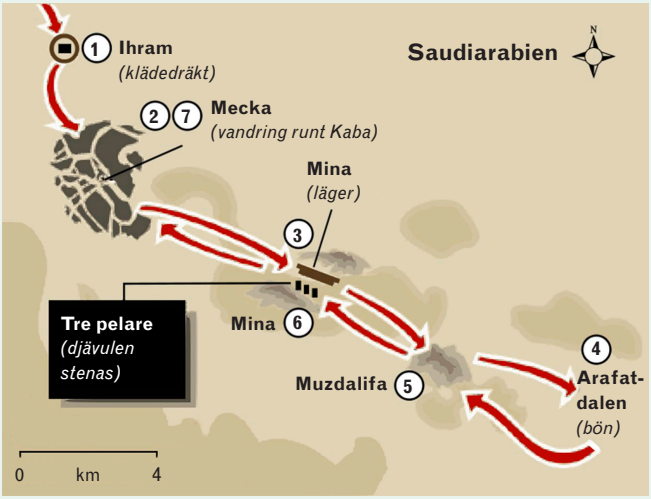
re sin död genomförde Muhammed hajj tillsammans med följeslagarna från Medina. I en modern profetbiografi läser vi:

> När Kaʿbah kom inom synhåll lyfte han vördnadsfullt händerna, släppte kamelens tygel och tog därefter upp den med vänster hand och med högra handen utsträckt till bön sade han: ”Gud! Låt storheten hos detta hus växa i människornas ögon och låt det få ta emot allt större ärebetygelser och prov på deras frikostighet, vördnad och fromhet.” Han trädde in i moskén, gjorde de sju varven runt Kaʿbah och bad därefter vid Abrahams plats. Sedan han därefter gått till Safa gick han sju gånger mellan Safa och Marwah och de som var med honom gjorde sitt bästa för att i minnet inpränta den exakta ordalydelsen av de lovprisningar och böner han yttrade vid varje uppehåll.[14]

Som vi ser knyter Muhammeds handlingar an till berättelserna om Hagar, Ismael och Abraham. De rituella beskrivningar av vallfärden bygger sedan på muslimers kollektiva minnen av och berättelser om hur Muhammed själv ska ha genomfört hajj. Under pilgrimsfärden anknyter riterna till dessa mytologiska berättelser, pilgrimerna går sju varv runt kaba *(tawaf)* på samma sätt som Muhammed ska ha gjort, de löper mellan kullarna Safa och Marwa *(sa’i)*, som Hagar när hon sökte vatten åt Ismael, och de kastar sten på tre pelare som symboliserar Satan som försökte locka Abraham att inte fullgöra sin plikt mot Gud. I *umrah* ingår *tawaf* och *sa’i*, men inte de övriga riterna utanför Mecka.

Hajj-perioden avslutas med högtiden *Id al-adha* eller *bayram qurban*, offerfesten, som infaller på den tionde dagen i månaden dhu ul-hijjah. Denna högtid firas i åminnelse av Abrahams beredvillighet att offra Ismael, och Guds påbud att Ismael skulle skonas (se Koranen 37:99–109). Till åminnelse av detta låter pilgrimer i Mecka offra ett djur på plats, av vilket delar av köttet skänks till behövande, medan andra delar tillreds för firande och fest. En uppskattad tradition är att djuret ska styckas i tre delar, varav en ges till behövande, en tredjedel till grannarna och den sista delen tillagas för fest.[15] Liksom efter ramadan firar muslimer runt om på jorden offerfesten, med mat, gåvor och fest.

I Sverige inföll högtiden i september 2017. I Malmö samlades då tusentals personer för att fira delar av högtiden tillsammans. På en stor gräsmatta



Karta över vallfärdens olika stationer för dem som anländer till Mecka från Jeddah. Bilden är hämtad från boken *Röster om Hajj* (2017).

BILD: WIKIMEDIA COMMONS

mellan Västra Kattarpsvägen och Hårds väg inleddes högtidsfirandet med gemensam bön. ”Eid al-Adha firas efter att pilgrimsfärden till Mekka genomförts. Högtiden pågår i tre dagar och är lite som jul för muslimer”, berättade en av arrangörerna. Efter bönen, fortsatte han, ”är det bara glädje. Släktingar besöker varandra, vi träffas, bryr oss om varandra, äter tillsammans och ger presenter.”[16]

Det kan dock vara viktigt att framhålla att pilgrimsresan till Mecka är långt ifrån den enda muslimer kan göra. Innan tåg och båtar och flygplan snabbt och relativt säkert kunde föra människor mellan länder och kontinenter var det ytterst få förunnat att någonsin göra *hajj* till Mecka och Medina. Då blev andra, mer närliggande, pilgrimsmål vanligare besöksmål. Ofta har berömda sufisheikhers gravar blivit sådana pilgrimsmål som man rest till både under mer individuella former, som i stora årligen återkommande ceremonier. Som vi såg i avsnittet om sufism ovan är det även vanligt att svenska muslimer besöker sådana gravar i Turkiet eller i Senegal exempelvis.

Ashura

Shiamuslimer har en rad högtider, huvudsakligen kopplade till profeten samt till de shiitiska imamernas födelse- och främst martyrdagar, utöver *id*-festerna. Den största och mest kända shiitiska högtiden, *ashura*, iakttas till åminnelse av just en av imamernas martyrdöd, profetens barnbarn Husayns död vid slaget i Kerbala år 680. Som vi såg i den korta historiska inledningen till denna bok beskriver de muslimska källorna att de tidiga muslimerna inte var överens om hur ledarskapssuccessionen skulle se ut efter Muhammeds död. Exakt vad som skedde vet vi inte och berättelserna skiljer sig åt mellan sunnitiska och shiitiska källor, men det står klart att en konflikt uppstod mellan en släkting till den tredje kalifen Uthman och Ali, och att Ali mördades år 661. Även Alis söner, Muhammeds barnbarn, Hassan och Husayn hamnade i konflikt med kaliferna. Enligt shiitisk historieskrivning förgiftades Hassan och Husayn dödades av kalifen Yazids armé den tionde *(ashura)* dagen i månaden muharram år 680, i Kerbala i dagens Irak.

Husayns död i Kerbala har, skriver religionsvetaren David Thurfjell, blivit shiiternas främsta historiska referenspunkt.[17] Kerbala-dramat har blivit en passionshistoria vilken används för att tolka inte bara islams tidiga historia, utan den mänskliga tillvaron i allmänhet. Inte minst har det blivit viktigt för shiitisk självförståelse, som utsatt minoritet i en orättvis värld. ”Varje dag är ashura, varje land är Kerbala” är ett shiitiskt uttryck som signalerar att Husayns lidande i överförd mening kan användas som tolkningsraster för shiiters situation var och när som helst. Därigenom har dramat också i tider av social oro kunnat stärka antisunnitiska känslor bland shiamuslimer. Enligt en shiitisk historieskrivning var umayyaderna orättfärdiga muslimer vars styre hotade att förgöra islam, varför Husayns offerdöd räddade religionen. På en svensk shiitisk sida heter det:

> Med Yazids tillkomst, den mest avskyvärda, hade uppdraget att förstöra Islams rötter nått sin höjdpunkt. Skillnaden mellan rätt och fel hade blivit så förvanskad att det inte längre var möjligt för en vanlig människa att skilja mellan dem. Vore det inte för Imam Hossein(A), Profetens(S) dotterson och ibn Imam Ali(A) och Fatima Zahra(A), så hade detta varit slutet på Islam.[18]

Det är alltså Husayns martyrdöd i kampen mot Yazids armé som ligger till grund för ashurahögtiden, men högtiden är också ett tillfälle att uppmärksamma andra historiska och samtida orättvisor. På den svenska shiitiska webbsidan *Den Väntades Vänner* kan man läsa:

> Det är denna händelse som är markerad den tionde Muharram varje år. Det är denna händelse som har fått fritänkande människor genom alla tider att älska Imam Hossein(A), med en osjälvisk kärlek utan like. Och det är denna kärlek som uttrycker sig genom sorgen under månaden Muharram, och särskilt på ”Ashura” dagen, som sammanfaller den 10 Muharram, varje år. Sorgen är ett sätt att påminna sig om Imam Hosseins(A) makalösa uppoffring, ett sätt att tacka honom, ett sätt att uttrycka kärlek till honom, och ett sätt att föra hans budskap vidare till världen om sann frihet.[19]

Under ashura lever man sig in i Husayn och hans följeslagares lidande i Kerbala. Man gråter, och uttrycker ljudligt sin klagan. I vissa kretsar, främst bland unga män, kan man också ägna sig åt självskadebeteende för att extra mycket leva sig in i berättelsen. Som en motvikt mot detta har shiamuslimer i Sverige istället uppmanat medlemmar att ge blod under ashura.[20]

Men ashura liksom andra högtider kan firas av olika anledningar och väcka olika känslor hos olika personer. Ett exempel på hur ashura, trots dess tragiska klangbotten, kan upplevas som en rolig högtid är en intervju med några ungdommar i moskén i Trollhättan, som sändes i Sveriges radios *Tendens*. De berättar att de ätit en speciell sorts gröt eller köttgryta *(qeime)* som förknippas med högtiden, och iscensatt ett skådespel *(tazie)* där fokus låg på hur ”Husayns syrra pratade med den som dödade hennes brorsa.” Flickan som intervjuas beskriver det hela som ”ganska kul, för man får vara med och samtidigt uppträda och samtidigt som man känner hur det var och samtidigt inte.”[21] Inslaget är ett exempel på hur högtider kan ha olika betydelser för olika personer eller i olika skeden i livet, men också på hur traditionsförmedling kan gå till i en svensk religiös församling.

Traditionellt är alltså ashura en sorgehögtid som för de flesta syftar till att leva sig in i Husayns lidande och världens orättvisor, många gråter starkt i gemenskap i moskén eller i hemmet. Men det är också ett tillfälle att träffas, äta mat tillsammans och dela varandras tankar och känslor.

Riter

INOM DE FLESTA KULTURER OCH RELIGIONER förekommer vad som ibland kallas livscykelriter, vilka markerar och betonar viktiga händelser i livet. I muslimsk tradition finns sådana exempelvis i samband med att barn föds, att människor gifter sig, eller när någon dör. Det finns inga allmänt etablerade riter då unga människor övergår till att få vuxna människors ansvar för sitt religiösa liv, motsvarande kristen konfirmation eller judisk bar/bat mitzva. Dock förväntas praktiserande muslimska ungdomar ta ett eget ansvar för sin religion vid ungefär samma period i livet, i puberteten. I vissa muslimska kulturer börjar flickor och pojkar fostras in i olika sfärer redan tidigare, i sjuårsåldern, då pojkar får börja följa med sina fäder till moskén medan flickorna får ett större ansvar hemma. Det återspeglar traditionella patriarkala strukturer där män ofta haft företräde till domänerna utanför hemmet, medan kvinnor haft ansvar för hemmet och barnen.

När barn föds finns emellertid en rad olika riter som kan genomföras. Så snart som möjligt efter själva förlossningen är det vanligt att *adhan*, böneutropet, viskas i barnets öra och ofta läser man även koranverser. Efter några dagar hålls vanligen en namngivningsceremoni, även då ofta tillsammans med koranläsning och bön.

Muslimska pojkar ska omskäras, men det kan variera från olika muslimska kulturer när detta sker. Ofta görs ingreppet – som i Sverige vanligen görs på sjukhus – redan under spädbarnstiden, men i vissa kulturer senare när pojken är omkring fem år. I vissa kulturer, huvudsakligen i afrikanska länder, praktiseras även olika former eller grader av kvinnlig könsstympning. Det är en omtvistad tradition som många muslimer menar är en förislamisk kvarleva som inte har stöd i källorna. Andra finner stöd i traditionsmaterial som säger att kvinnlig omskärelse är tillåtet men inte påbjudet. I Sverige är kvinnlig omskärelse och könsstympning olaglig, och de föräldrar som vill stympa sina flickor gör det vanligen i så fall under en resa till det forna hemlandet, men även detta är förbjudet enligt svensk lag.

Äktenskapet är inom muslimsk tradition ett socialt kontrakt, snarare än ett sakrament som inom kristendomen. I minst två vittnens närvaro undertecknas ett kontrakt, som sätter upp äktenskapets ramar. Löftet man ger är inte primärt till Gud, utan till varandra och ofta till varandras familjer, särskilt i vissa traditionellt orienterade kulturer. Det har medfört att det varit lättare att

skilja sig i muslimska kulturer, även för kvinnor, än i kristna – även om det inte uppmuntrats. I äktenskapskontrakten formaliseras kvinnans brudgåva, en summa pengar hon också får med sig ur äktenskapet om mannen skulle vilja skiljas. Enligt muslimsk tradition har män möjlighet att gifta sig med upp till fyra fruar, men det tycks bli allt ovanligare att muslimska män gifter sig med mer än en hustru. Varför det är så kan bero på olika saker. Medan vissa tycker att det är en omodern sed, kan andra avstå för att de helt enkelt inte har råd. Ett stort problem i många muslimska majoritetsländer är att äktenskap är så dyrt för männen, som förväntas ge stora brudgåvor till sin tilltänktas familj, att många inte har råd att gifta sig alls, eller att de har råd till det först relativt sent. I Sverige är det olagligt att gifta sig med fler personer än en, men vissa kan ha levt i polygama äktenskap innan de kom till Sverige och lever i sådana även här.

Vid dödsfall ska kroppen tas om hand, tvättas, svepas och begravas så snart som möjligt. Kremering praktiseras traditionellt inte bland muslimer, utan kroppen begravs svept i rena vita lakan endera direkt i en grävd grav, eller i kista. Innan jordsättningen är det vanligt att kroppen bärs till en moské eller direkt till begravningsplatsen där de församlade ber en bön *(salat al-janaza)* för den döde, som ska ligga på höger sidan med ansiktet vänt mot Mecka.

I samband med alla dessa riter förekommer en rad andra traditioner, ofta knutna till socialt umgänge. Att bjuda in vänner och grannar att äta tillsammans – eller att ta med mat och dryck hem till de som har sorg – sker i samband med alla de ovan beskrivna riterna, men formerna för hur det sker kan variera mellan olika muslimska kulturer.

Migration innebär ofta att traditioner konserveras. I Sverige försöker man fortsätta iaktta traditionerna precis på samma sätt som man gjorde i hemlandet, medan släktingarna i det forna hemlandet, som inte upplever sina traditioner som hotade, med större lätthet kan ta in nya inslag. I muslimska majoritetskulturer kan också en oräknelig mängd små traditioner som kan förstås som mer eller mindre religiösa praktiseras som en del av vardagen. Sådana lokala traditioner, som ofta inte har stöd i källorna, blir svårare att praktisera i diaspora menar Hamzah, vars familj kommer från Egypten men nu bor i Stockholm. Han kallar detta för ”de små gesternas islam”. I Sverige tenderar dessa att blekna bort. Vare sig man vill eller inte blir religion något som sker på speciella tider och platser, fortsätter Hamzah, och de små gesternas islam

byts mot en mer text- och dogmcentrerad islam i svenska moskéer och församlingar. Religion kommer lätt att handla om rätt och fel, det blir torrare. Hamzah beskriver det som att det är en mindre organisk islam, som förlorat i smak och doft.[22]

Det Hamza beskriver är ett dilemma många står inför. Att å ena sidan skapa ett andrum, en plats för de egna traditionerna – och å andra sidan få det skapade undantaget att leva och utvecklas organiskt, som en naturlig del av livet och vardagen. Detta kan ses som ett uttryck för en sekularisering av islam som sker bland många muslimer i Sverige – islam blir en privatsak, något man praktiserar på därför avsedda tider och platser. Men över tid kommer kanske sådana lokala traditioner, de små gesternas islam, att utvecklas även i Sverige.

14. Muslimskt religiöst ledarskap i Sverige

MÅNGA KÄNNER TILL UPPDELNINGEN mellan sunni- och shiamuslimer, men det är viktigt att komma ihåg att dessa grupper i sin tur är förgrenade i en svåröverskådlig mängd traditioner. Som nämndes i inledningskapitlet är islam en decentraliserad religion och det finns ingen påve eller patriark som kan uttala sig för alla muslimer. Det gäller i högsta grad även i Sverige. Det faktum att det finns flera konkurrerande muslimska riksorganisationer – splittrade utifrån teologiska, nationella eller etniska förtecken – är ett uttryck för detta. Vore alla muslimer överens skulle det räcka med en riksorganisation. Det är inget unikt för islam och muslimer, utan tycks typiskt mänskligt. Ett närliggande exempel är den stora mängd frikyrkor som växte fram efter det att de nämnda dissenterlagarna gav svenskar rätt att lämna statskyrkan utan att riskera att bli landsförvisade.

För många muslimer, kanske för de flesta, spelar också andra identitetsmarkörer större roll än de specifikt muslimska. Den muslimska identiteten aktualiseras i vissa situationer, vid religiösa högtider eller vid speciella händelser i livet exempelvis, medan andra identitetsmarkörer kopplade till kön, etnicitet, yrke eller social status spelar större roll i andra sammanhang.

Det finns också en rad olika sorters ledare för olika muslimska sammanslutningar i Sverige, som exempelvis ordföranden i de olika organisationerna, eller olika religiösa ledarskapsgestalter, som sufiska sheikher eller rättslärda muftis som utifrån tolkningar av sharia kan ge råd och direktiv i form av *fatwa*. Nedan ska vi närmare bekanta oss med den kanske – till beteckningen – mest kända muslimska ledarskapsgestalten.

Vad är en imam?

FÖR MÅNGA I SVERIGE BETYDER nog imam ungefär ”muslimsk präst.” Imamer kan också ha många arbetsuppgifter gemensamma med exempelvis präster i Svenska kyrkan men skillnaderna är fler än likheterna. Imamer har inte nödvändigtvis någon enhetlig religiös utbildning (om ens någon) och de vigs heller inte till imamer på samma sätt som präster i kyrkan. På arabiska betyder ordet *imam* ”den som står framför” eller ungefär ”ledare” och kan helt enkelt beteckna den person som står framför de andra och leder bönen. För detta krävs inga andra kvalifikationer än att denna person behärskar böneritualen, vilket praktiserande muslimer generellt gör. Och att denna person är en man, om det inte endast är kvinnor som ska ledas i bön.

Men ordet imam har getts olika betydelser i olika traditioner och situationer. Inom shiitisk islam kallas Muhammeds kusin och svärson Ali ibn Abu Talib för den förste imamen, i betydelsen den förste rättmätige ledaren för alla muslimer efter Muhammeds död. I olika shiitiska traditioner har senare de rättmätiga ledarna, som också varit av profeten Muhammeds ätt genom Ali, kallats imamer. Dessa föreställs då som ofelbara ledare, med gudagiven kunskap om Koranens budskap och därigenom om Guds vilja.[1]

I Sverige är det vanligen de lokala församlingarna som utser vem som ska agera som deras imam, i bemärkelsen böneledare eller församlingsledare.[2] Ovan såg vi att medlemmarna i Sveriges första källarmoské, Muslim Club i Kärrtorp, i slutet av 1950-talet turades om att agera imam. På samma sätt går man tillväga i församlingen i Kiruna, där man också turas om att hålla fredagspredikan.[3] Det är sannolikt ett vanligt förfarande i många mindre städer och församlingar runt om i landet och i de fall en specifik person utses till imam – som fallet var med Turk-Islam Föreningens Osman Soukkan på 1940-talet – är det vanliga att en man som anses speciellt kunnig i islam utses. Det förekommer också att personer utnämner sig själva till imamer, eller att karismatiska personer ges titeln av mindre sammanslutningar av personer.[4] Det medför i förlängningen att imamer generellt inte har någon auktoritet över fler muslimer än de som erkänner den specifika personen som sin imam.

I vissa länder, som exempelvis i Turkiet eller i Bosnien, finns nationella imamutbildningar och innehållet i dessa styrs av nationella ”religionsministerier” som Diyanet i Turkiet eller Rais ul-Ulema som är överhuvud över The Islamic Community of Bosnia Hercegovina. Det ger staterna möjlighet att få

större kontroll över vad som predikas i moskéerna och vilken islam lokala ledare företräder. Detta gäller inte enbart i hemländerna, utan även i diaspora. I Sverige finns församlingar och föreningar som är anslutna till de turkiska respektive bosniska institutionerna. Härigenom får de ekonomiskt bidrag, men också viss styrning bland annat genom att institutionerna påverkar vilka som kan agera imam i de svenska moskéerna. Diyanet förser också imamer verksamma i Sverige med underlag för fredagspredikan. På samma sätt har ahmadiyyaimamer i Sverige en gemensam utbildning, och är underordnade en centralorganisation.

Frågan om imamer som är verksamma i Sverige men finansierade från andra länder är inte oproblematisk eller okontroversiell och länge har både muslimer och myndigheter pekat på problemet med ”importerade imamer” som inte behärskar svenska och inte förstår det svenska samhället. Vad gäller diyanetimamerna, som alltså är turkiska tjänstemän verksamma i svenska moskéer, har andra problem diskuterats. Samtidigt som dessa bistår svenskturkiska muslimer med religiös service, menar vissa att deras verksamhet riskerar att stå i vägen för svenskturkiska muslimers integration i Sverige då de i sin undervisning och sina predikningar kan verka för att stärka lojaliteten till den turkiska, snarare än till den svenska staten.[5] I samband med ett val i Turkiet våren 2017 rapporterade journalisten Niklas Orrenius om hur svenskturkiska muslimer som var kritiska till Turkiets president Recep Erdogan var rädda för att besöka diyanetmoskéer i Sverige. De menade att imamerna hade till uppgift att rapportera om regimkritiska svenskturkar, vilket kan drabba inte bara dem själva utan även släktingar i Turkiet. ”Vi är rädda…att vi ska gripas om vi återvänder”, säger en röst i Orrenius reportage. En annan förklarar: ”Jag har familj kvar i Turkiet. De kan råka illa ut om jag är öppen med min kritik här i Malmö.”[6]

Problem med att finansiera religiösa ledare är ett problem många minoritetssamfund brottas med, och det är inte ovanligt att moskéer, liksom orientaliska kyrkosamfund, buddhistiska eller alevitiska församlingar – för att bara nämna några – är beroende av finansiering eller religiösa ledare utsedda av centrala organisationer med transnationellt inflytande.[7] Detta är naturligtvis uppskattat av församlingsmedlemmar som inte är kritiska eller oppositionella i relation till den nation eller centrala organisation som finansierar exempelvis religiösa funktionärer. Men samtidigt, som exemplen ovan visar, kan

detta vara ett problem för oppositionella röster som då får söka sig till andra moskéer, starta nya samfund eller stanna hemma. Det är ett av många exempel på hur religioner och samfund i Sverige påverkas, och utvecklas, i relation till globala strömningar och politiska situationer i andra länder än Sverige.

Representation

I ISLAMOLOGEN LEIF STENBERGS BOK *Muslim i Sverige* från 1999 frågar han sig varför media alltid väljer att tala med en kvinnlig konvertit när de har frågor om islam, istället för med en utbildad imam.[8] I retrospektiv kan vi se hur saker förändrats sedan Stenberg skrev sin bok. Under 1990-talet fanns flera framträdande kvinnliga konvertiter som ofta uttalade sig i media – sannolikt på grund av att de behärskade språket, och kanske både journalister och muslimska organisationer ansåg det intressant eller positivt att en konverterad kvinna fick representera islam snarare än en man med invandrarbakgrund. Det sker än idag att konverterade kvinnor intervjuas i media, men oftare får män med såväl imamutbildning som familjebakgrund i något land med muslimsk majoritetsbefolkning representera islam.

Det finns alltså imamer i Sverige som har gedigen utbildning i muslimsk teologi och rättsvetenskap vid något av de prestigefulla muslimska universitet – som exempelvis al-Azhar i Kairo eller Tarim i Jemen – och dessa tenderar att i kraft av sin utbildning få större auktoritet bland fler praktiserande muslimer i Sverige. Men det betyder inte på något sätt att de är oemotsagda eller att alla muslimer håller dem för auktoriteter.

Utöver att leda bönen och hålla fredagspredikan är det vanligt att imamer i Sverige får ägna sig åt personlig rådgivning, ta emot studiebesök, erbjuda själavård, arbeta med religionsdialog et cetera. Då islam ännu i hög grad är en invandrarreligion i Sverige spelar imamerna viktiga roller i integrationsarbetet och får agera såväl andliga som sociala rådgivare. Ofta engageras imamer dessutom i olika dialog- och integrationsprojekt.[9] Ett exempel på en sådan arbetsuppgift är som själavårdare i exempelvis fängelser eller i sjukhusmiljöer.

Sedan 2006 finns personer anställda för att arbeta med att stärka samarbetet mellan sjukhusen och de muslimska föreningarna i Sverige. I dagsläget finns ett dussintal imamer aktiva som så kallade sjukhuskoordinatörer, eller sjukhusimamer. Deras huvudsakliga uppgifter är att agera stöd i samband

med krisartade händelser och kunna hjälpa till med olika former av religiös service, såväl vid livskriser som sjukdom eller någon anhörigs död, som genom att ge välsignelseriter då barn föds eller utföra nödvändiga riter i samband med dödsfall och begravning. Men de kan också vara behjälpliga genom att informera och vidareutbilda övrig sjukhuspersonal om islam och behov muslimska patienter kan ha.[10]

Vad gör en imam?

DE FLESTA UPPGIFTER SVENSKA IMAMER har, utför de emellertid i moskéerna och i de egna församlingarna. För att få en bild av den bredd av arbetsuppgifter svenska imamer har, ska vi nedan möta fyra imamer som kort berättar om hur en typisk arbetsvecka kan se ut.

Salahuddin Barakat



Salahuddin Barakat.
FOTO: AMANAH

Salahuddin Barakat är verksam som imam inom Islamakademin med säte i Malmö, men är också flitigt engagerad av andra muslimska församlingar, liksom som föreläsare i skolor och kommuner eller för att kommentera dagsaktuella händelser kopplade till islam i svenska media. Han är uppvuxen i Malmö men har en femårig utbildning till imam, vilken får sägas stå i en traditionalistisk strömning, från Tarim i Jemen. Under ett besök på Islamakademin i Malmö redogjorde Salahuddin för sin ”imamvecka.” I denna ingår dels de förväntade uppgifterna, att förbereda och hålla fredagsbön och predikan, genomföra vigslar (med efterföljande fest på kvällen) samt samtala med församlingsmedlemmar som har frågor eller behöver råd. Flera kvällar i veckan håller han också föreläsningar inom ramarna för Islamakademin, samt arbetar med översättningar av litteratur som de använder i verksamheten. Under den aktuella veckan reste han till Stockholm för att delta i ett debattprogram på TV, och han deltog också, i Malmö, i en konferens som anordnades av Myndigheten för Ungdoms- och Civilsamhällesfrågor (MUCF) liksom i ett styrelsemöte med dialoginitiativet Open Skåne.[11] Dessutom är Barakat engagerad i Safe space Malmö - ett samverkansprojekt som ska arbeta förebyggande

mot våldsbejakande extremism och radikalisering.[12] Utöver sådana schemalagda uppgifter innebär arbetet som imam en stor mängd sociala kontakter, inte minst rådgivande, i form av faktiska möten, telefonsamtal och mejl. Han fungerar också som *mufti* och utfärdar *fatwa*, bland annat på bloggen fiqh.nu. Detta, tillsammans med förberedelser inför föreläsningar, undervisning och predikan upptar det mesta av tiden mellan de schemalagda verksamheterna. Barakat avlönas med en heltidslön av Islamakademin, vilken täcks av medlemsavgifter och andra inkomster som kommer till akademin.[13]

Kashif Virk

Kashif Virk är utbildad i Jamia Ahmadiyya, det internationella ahmadiyyasamfundets imamhögskola i London. Utbildningen, vilken är obligatorisk för att bli ahmadiyyaimam, är sju år och innefattar en rad ämnen. Arbetsveckan som imam i Stockholms ahmadiyyasamfund kan se mycket olika ut. Då Virk bor en kort promenad från församlingshuset är han generellt där för alla dygnets fem bönestunder och leder då bönen. I skrivande stund infaller dessa enligt följande:



Kashif Virk. FOTO: PRIVAT

Fajr	Dhuhr	Asr	Maghrib	Isha'a	Källa: http://www.muslimpro.com
5:27	12:39	14:43	17:20	19:49	

Utöver bönetiderna försöker Kashif Virk vara i moskén under ”kontorstid”, vilket brukar infalla kl. 09.00-14.00 samt 18.00-21.00 på vardagarna. På fredagarna hålls fredagsbönen vilket innebär extra förberedelser och fler besökare. Tre kvällar i veckan håller han också i undervisning till församlingsmedlemmar över internet. Det rör sig då om fyra lektioner per kväll, och huvudsakligen behandlar undervisningen Koranen och korantolkning *(tafsir)*. På helgerna håller han även undervisning för mindre barn i moskén, samt arrangerar olika program kring lunchtid lördag och söndag. Utöver dessa uppgifter i församlingshuset är Kashif Virk mycket aktiv som debattör och skriver en mängd debattartiklar varje månad, samt arrangerar eller deltar i olika offentliga föredrag och paneldiskussioner.[14] Parallellt med dessa uppgifter studerar han samtidigt religionshistoria vid Stockholms universitet. Som imam i ahmadiyyasamfundet avlönas Kashif Virk av det egna samfundet i Sverige.[15]

Iman Baroudi

Iman Baroudi är född i Kuwait av föräldrar från Syrien och kom till Sverige 1993. Här har hon bland annat utbildat sig till lärare och även drivit affärsverksamhet inriktad mot muslimska kvinnor, i Göteborgsförorten Hjällbo. Idag är Iman Baroudi i Angereds moské i Göteborg en av få kvinnor i Sverige som kallar sig imam, även om det finns flera kvinnor som leder bön. Hon har en tvåårig imamutbildning från L'institute Europeen des Sciences Humaines, i Frankrike.

Arbetet med Angereds moské hade sin upprinnelse 2014, då Iman, hennes man och några fler började engagera sig för nyanlända syrier som kom till Göteborg. Idag hyr de flera stora lokaler utanför Angered, med plats för restaurangverksamhet, ett lekland och en second hand-affär vilka bidrar till att finansiera moskéverksamheten som ligger inom samma område. I moskélokalen bedriver de även utbildningsrelaterad barnverksamhet där Iman har en ledande roll och genom arbetet i de olika verksamheterna har hon möjlighet att ta ut lön. Hon leder också församlingens kvinnliga medlemmar i de dagliga bönerna, arrangerar och håller också koranläsning och föredrag i moskén och håller predikan på fredagarna. På helgerna leder hon olika barnaktiviteter, som engagerar cirka 150 barn och ett fyrtiotal kvinnor, liksom språkträning för nyanlända kvinnor. Iman är också engagerad i interreligiöst arbete, främst tillsammans med Mariakyrkan som ligger i närheten. Ibland tar de också emot studiebesök i moskén, både av skolgrupper och grupper från Svenska kyrkan.[16]

Safdar Masters

Sheikh Safdar Masters är sedan fyra år religiös ledare för shiamoskén i Trollhättan. Han föddes i Pakistan, växte upp i Qatar, flyttade år 2000 till Austin, Texas där han arbetade som religiös ledare med stort engagemang för religionsdialog efter terrorattackerna mot USA 2001. År 2008 flyttade han till Tanzania där han undervisade teologi och därifrån blev han sedan rekryterad till Sverige av församlingen i Trollhättan. Parallellt med sin teologiska utbildning i Qatar och vid Collage for Islamic Studies i England har han också



Safdar Masters.

utbildat sig inom zoologi och kemi. I Sverige har han läst religionshistoria vid Lunds universitet, samt religionskunskap på gymnasienivå ”för att praktisera svenska och lära sig mer om andra religioner.”[17] Inom shiitisk islam har man möjlighet att slå samman några av dagens böner, vilket innebär att man kan be de fem bönerna under tre tillfällen under dagen. Saftar leder bönerna varje middag i moskén, och håller i fredagsbönen och predikan på fredagarna. Utöver bön och predikan undervisar han en rad olika kurser, och har dagligen lektioner om Koranen, olika aspekter i islam eller i arabiska.

På torsdagskvällar lagar deltagarna mat tillsammans i samband med undervisningen, på fredagar hyr de en idrottslokal där yngre medlemmar kan spela basket och på lördagskvällar arrangerar han en sorts fritidsgård för tonårskillar, då de spelar pingis eller biljard, äter pizza och pratar ”om allt möjligt.” På söndagarna kommer äldre medlemmar till moskén för att laga mat och äta tillsammans. Han tar också emot besök från skolor, kommuner och andra som är intresserade av verksamheten i moskén.[18]

Imamens roller

UTIFRÅN DE KORTA ARBETSBESKRIVNINGARNA ovan kan vi alltså se att en imam i Sverige ofta har en rad olika roller. Dels agerar de *rituell funktionär* i moskéer och församlingslokaler. De leder böner, predikar, leder riter vid födsel, vigsel och död. De förväntas ofta också agera *teologiska experter*, som kan förklara religionen för församlingsmedlemmar och andra, undervisa unga och äldre i Koranen och islams traditioner och agera rådgivande i etiska frågor. Inte minst i Europa och USA har imamer i allt högre grad kommit att agera som *kaplaner* med själavårdande uppdrag på sjukhus och i fängelser och har alltså en viktig *social funktion*. Utöver dessa mer religiöst orienterade verksamheter förväntas imamer också engagera sig i moské- eller församlingsstyrelser, föreläsa om islam i exempelvis skolor, kommuner och landsting, och i många fall också förklara eller uttala sig kring islam i media eller andra offentliga sammanhang vilket medför att de ofta även har viktiga *administrativa* och *pedagogiska* uppdrag.[19]

Det är en stor mängd olika arbetsuppgifter och anställda imamer arbetar ofta många och långa timmar. De fyra imamer som presenterats ovan har alla lön för sin verksamhet, men de flesta som agerar imam i svenska församlingar

Imamer avlönade av församling respektive avlönade på annat sätt i FIFS, IKUS, SMF, SIF, ISS, BIS.

	Imamer avlönade av församling	Imamer avlönade på annat sätt
FIFS	4	2
IKUS	2	5
SMF	1	8
SIF	2	1
ISS	1	4
BIS	9,7	1,8
Totalt	**19,7**	**21,8**

Källa: Larsson 2014: 117-118.

gör detta som ett ideellt arbete.[20]

Detta för oss tillbaka till frågan om vem som talar för islam i Sverige, vem eller vilka som kan representera landets muslimer. Förhoppningsvis står det klart att det inte finns någon person eller organisation som har det mandatet. Sveriges muslimer är en brokig skara, varav majoriteten överhuvudtaget inte är engagerade i någon religiös organisation. Av de cirka 150 000 personer som engagerat sig i någon av de organisationer som finns registrerade genom att de får statligt stöd, finns en rad skiljelinjer. Man är överens om att Muhammed är Guds profet och att Koranen i någon mening är uppenbarad text, men vad den tron faktiskt innebär skiljer sig åt mellan olika grupper. De flesta är överens om att man som praktiserande muslim idealiskt sett ska be, fasta, ge allmosor och, om man har möjlighet, bege sig till Mecka på pilgrimsresa någon gång i livet. I vilken utsträckning man faktiskt praktiserar är en annan sak.



Shiraf Sebaie (till vänster) är en av många ledargestalter inom det muslimska civilsamhället. 2013 var hon med och startade Zidni-institutet i Stockholm. FOTO: JOEL STOCKMAN



Rabbi Moshe HaCohen och Imam Salahuddin Barakat samarbetar i projektet Amanah i Malmö. FOTO: AMANAH



Sjukhusimamen Smajo Sahat har varit verksam på Skövde lasarett sedan 2006. FOTO: MAX STOCKMAN



Imam Amadou Khan är verksam som kontaktperson inom den muslimska andliga vården i Stockholm. FOTO: SST



Baye fall-anhängare (Mouridiyya) i Stockholm firar Magal Mame Sheikh Ibrahima Fall under ramadan.
FOTO: ABDOU DIAGNE



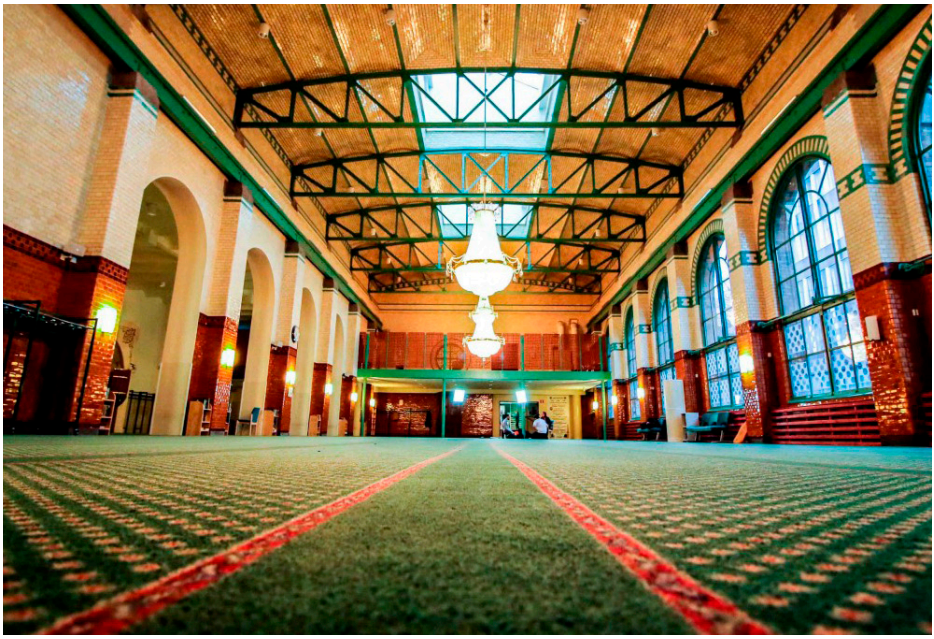
Varje år organiserar Rifa'iyya (Islamiska fatwabyrån) i Malmö en offentligt firande av profeten Muhammeds födelsedag. FOTO: IFBS



Eidfestival i Malmö 2017. FOTO: ANDREAS HASSLERT



Eidfestival i Kristianstad 2017. FOTO: ANDREAS HASSLERT



Inifrån stora bönhallen i Stockholms moské. FOTO: ISLAMISKA FÖRBUNDET



Bön i Göteborgs moské. FOTO: SST



Bosniakiska islamiska församlingen i Malmö firar Leylat al-Qadr 2018. FOTO: ASK GASI



Framträdande med Bosniakiska islamiska församlingen i Malmö centrum. FOTO: BIS MALMÖ



Bön i Imam Alimosken i Järfälla. FOTO: AKIL ZAHIRI



Verksamhet för barn i Imam Alimosken i Järfälla. FOTO: AKIL ZAHIRI



Inifrån Uppsala moské. FOTO: SST



Inifrån Fittja moské. FOTO: SST



Flens moske. FOTO: SST



Karlhamns moske. FOTO: ABDULRAHMAN TAMARJI/IKFK





Vintern 2017-2018 drev Studieförbundet Ibn rushd ett projekt för att upplysa och informera om problematiken kring islamofobi i Sverige. På bilden syns Aya Zemzem Mohamed som föreläser i Gävle.

Avslutningsvis

I DET FÖRSTA AVSNITTET AV SERIEN *Jag är muslim* som sändes på Sveriges television 2016 medverkade systrarna Mesere och Teuta i Malmö. Den ena systern bar sjal och gick regelbundet i moskén, den andra gick utan sjal och intervjuades i barmiljö. Båda identifierade sig som muslimer. Mesere och Teuta speglar något av den bredd som finns bland muslimer i Sverige. Här finns både de som på olika sätta regelbundet praktiserar sin religion, och de som inte gör det lika regelbundet. Här finns också de som betraktar islam som en fråga om kulturell familjebakgrund eller tradition, mer än som sin religion, men som ändå på en direkt fråga svarar att de är muslimer. Som vi sett antyder statistik att den senare gruppen är den största. Men sannolikt är det den religiöst praktiserande Mesere som tittarna mest förknippade med islam och kanske dessutom ser som mest representativ för hur muslimer i allmänhet ser ut och förhåller sig till sin religion.

Kanske bidrar även denna bok till att befästa sådana föreställningar, då organiserade och praktiserande muslimer står i centrum även här. Jag är medveten om det, liksom jag är medveten om behovet av fler studier av sekulära eller kulturella muslimer som inte till vardags praktiserar sin religion i församlingar och föreningar. Samtidigt hoppas jag att något av den mångfald som finns bland muslimer i Sverige idag liksom den relativt långa historia av svensk-muslimska relationer som bidragit till att forma dagens situation trätt fram i boken.

Att en praktiserande minoritet snarare än en ljummare majoritet får representera en religiös grupp är heller inget unikt för muslimer och islam. Större delen av Sveriges befolkning är medlemmar i en kristen församling, många döper sina barn, gifter sig och begravs i kyrkans regi, ber när flygplanen lyfter

och landar, firar jul och påsk, tänder adventsljus och sjunger psalmer – utan att för den skull uppfatta sig som religiösa. Som ”riktiga kristna” tendera vi att uppfatta dem som uttrycker att de verkligen tror på exempelvis jungfruföd-seln eller Jesus mirakler och som regelbundet går i kyrkan. Även här blir det alltså det uttalat troende och praktiserande fåtalet som får utgöra mall, snarare än det brokiga och mindre fromma flertalet.

Som religionsvetaren David Thurfjell visat har religion för de flesta svenskar kommit att förknippas med något irrationellt och omodernt som *andra* syss-lar med, och dessa andra tenderar att vara frikyrkokristna eller muslimer.[1] Människor med muslimsk kulturbakgrund tenderar inte bara att oftare upp-fattas som religiösa, utan också som mer religiösa än andra. Ja, islam som reli-gion kan till och med uppfattas som en mer religiös religion än andra religio-ner.[2] Ett talande exempel för hur en ganska lågintensiv islamutövning ställs i paritet med ett högintentivt uttryck för kristendom såg vi redan i *Aftonbladets* rapportering från 1961, då Björn Ismail Ericssons fredagsöppna källarmoské i Kärrtorp tillsammans med ett nunnekloster togs som exempel på att det då fortfarande fanns religion i Sverige.[3]

Samtidigt som muslimer uppfattas som mer religiösa än andra, och att just de mest religiösa muslimerna får representera muslimer generellt, har det också skett en homogenisering i uppfattningen av personer med bakgrund i muslimska kulturer. Under de senaste 30–40 åren har personer från Turkiet, Somalia eller Iran i allt högre grad kommit att betraktas som just muslimer, snarare än som turkar, somalier eller iranier. Eller som svenskturkar, svensk-somalier eller svenskiranier. Detta oavsett hur de själva definierar sin religio-sitet eller avsaknad av någon.[4]

För många är ”muslim” en identifikation som aktiveras i specifika situa-tioner – när eller om man ber kanske, vid religiösa högtider eller på en direkt fråga om religionstillhörighet. Vid andra tillfällen träder något annat i för-grunden. Ofta är man snarare mamma, svensk, uigur, fågelskådare eller kan-ske grävmaskinist. Att svenska medborgare med muslimsk familjebakgrund tenderar att tillskrivas primäridentiteten muslim kan medföra att fler också sätter sin eventuella muslimska identitet före den svenska, svensksomaliska eller svenskiranska. Det kan också uppfattas som att islam, att vara muslim, inte riktigt går att förena med att vara svensk. Att försöka motverka en sådan segregerande utveckling är en utmaning vi alla i Sverige delar.

En sådan homogenisering som tillskriver personer med rötter i olika kulturer den gemensamma och skenbart självförklarande identiteten ”muslimer” står också i kontrast till de olika sätt på vilka en person kan vara muslim. Som ett resultat av såväl historisk utveckling, migration som modern kommunikationsteknik finns nästan alla världens muslimska traditioner på ett eller annat sätt representerade i Sverige idag. Det är tydligt att islam i Sverige, snarare än en enhetlig företeelse, är fragmenterat. Såväl på nationell- som på regional nivå kan vi se hur praktiserande muslimer ofta valt att organisera sig utifrån språkliga eller kulturella linjer. Den gemensamma muslimska identiteten verkar alltså inte viktigare än den språkliga eller kulturella gemenskapen i dessa sammanhang.

På ett annat plan kan vi också se uppdelningar utifrån ideologi eller religionssyn. I boken exemplifierades detta av fundamentalistiska, traditionalistiska och reformistiska strömningar. Men så snart vi börjar skrapa på ytan ser vi att även sådana akademiska kategoriseringar samlar vitt skilda grupper, som inte sällan är oense sinsemellan. Att både utbudet och kanske valfriheten blir större för många i Sverige än i muslimska majoritetsländer bidrar till sådan fragmentering. Som all mångfald kan en sådan situation skapa såväl nya möjligheter, som friktion och motsättningar. Jag har försökt visa på olika sådana exempel.

I BOKENS OLIKA DELAR OCH KAPITEL har framgått att den svenska staten och svensk politik över åren haft olika inställningar till invandring, mångreligiositet och pluralism. Sedan Ebrahim Umerkajeff flyttade till Stockholm i slutet av 1800-talet har invandrings- och integrationspolitiken flera gånger skiftat. Från närmast oreglerad invandring under delar av 1800-talet, bedrevs från 1940-talet en assimilationspolitik som syftade till att invandrare så snart som möjligt skulle överta majoritetens kulturella och sociala normer. I slutet av 1960-talet kunde vi se början till ett nytt skifte och sedan mitten av 1970-talet har Sverige drivit en integrationspolitik som tillåtit, ibland uppmuntrat, invandrare att bibehålla och odla religiösa, kulturella och språkliga särarter. Modersmålsundervisning liksom kulturella och religiösa organisationer har ofta varit subventionerade av staten. Enligt Sveriges grundlag, regeringsformen 1:2, gäller att ”språkliga och religiösa minoriteters möjligheter

att behålla och utveckla ett eget kultur- och samfundsliv ska främjas."

Studier visar också att allt fler svenskar blivit allt mer positivt inställda till invandring och mångkultur under de senaste fyrtio åren.[5] Men det har också funnits ett starkt motstånd – och sedan det stora flyktingmottagandet 2014–2015 menar statistik för första gången på länge att färre uttrycker sig positivt kring kulturell mångfald och invandring.[6] Kanske står vi nu inför ett nytt skifte i Svensk integrationspolitik? Under pågående valår har politiker av alla färger talat om vikten av gemensamma svenska värderingar, snarare än om mångkultur som ideal. Statsminister Stefan Löfven uttrycker att "i Sverige tar vi både kvinnor och män hand"[7] och politiker från olika partier kan propagera för att lägga ner modersmålsundervisningen[8] och förbjuda religiösa friskolor.[9]

En sådan politisk omsvängning kan mötas på olika sätt av minoritetsgrupper. Medan vissa välkomnar högre krav på invandrare att anpassa sig till majoritetssamhällets sociala normer, sluter sig andra hårdare kring det som särskiljer. Mycket tyder på att fundamentalistiska grupper som förespråkar segregation från majoritetssamhällets värderingar och normer lyckas locka ungdomar som av olika skäl har svårt att ta sig in i samhället. Även detta är en utmaning vi delar som svenska medborgare, oavsett om vi definierar oss som muslimer eller inte. Om inte en inkluderande politisk vision kan formuleras, som tar i beaktande hela den mångfald som idag de facto utgör Sveriges befolkning, finns risk att det kan leda mot en negativ samhällsutveckling. Då just islam och muslimer tenderar att vara fenomen som mer än andra upplevs som annorlunda eller hotfulla,[10] hamnar islam och muslimer ofta i centrum för dessa debatter och diskussioner.

I ett pluralistiskt samhälle tvingas alla få syn på och reflektera kring traditioner och värderingar de upplever som sina egna, som de mest primära. Det gäller för statsministrar liksom för dem som tillhör olika minoriteter. Detta var tydligt redan på 1950-talet då Didar Samaletdin försökte navigera mellan islam och Elvis Presley, och det är tydligt idag då muslimska genusrelationer diskuteras såväl i moskéer som på sociala medier och i valdebatter. I dessa diskussioner framgår att det inte finns någon central svensk muslimsk auktoritet som kan uttala vad som gäller, även om några försöker. Ett stort utbud av islamtolkningar är tillgängliga och muslimer har stora möjligheter att skapa sina egna uppfattningar kring sin religion.[11] För vissa skapar mångfald

och valmöjlighet behov av något de upplever som autentiskt.[12] Några finner en sådan autentisk islam i de sega traditionerna, andra i de fundamentalistiska strömningarnas traditionsbrott. Några någon helt annanstans. Det är åter igen värt att påminna om att många med muslimsk kulturbakgrund överhuvudtaget inte bryr sig om dessa diskussioner, och helst skulle slippa dem om de kunde. Religion spelar helt enkelt inte så stor roll i deras liv.

För ett tjugotal år sedan förutspåddes att dessa processer skulle leda fram till en reformerad europisk eller svensk islam, en så kallad euroislam. Exakt vad som menades med begreppet varierade, men många föreställde sig att en tolkning av islam i harmoni med europiska upplysningsideal och sekularitet skulle ta form bland muslimer som växte upp och levde i Europa.[13] Kanske har också en sådan islam vuxit fram. Men i så fall endast som ett av många olika sätt att förhålla sig till muslimsk tradition i europeisk kontext. Som jag försökt visa kan exempelvis fundamentalistiska traditioner som salafism lika väl bli ett resultat av den mix som globalisering, traditionsblandning och auktoritetsförlust innebär. Det är tydligt att fundamentalistiska grupper och strömningar lockar många framförallt unga personer, liksom att dessa ofta har en segregerande snarare än en integrerande eller emanciperande agenda.

Kritiker har pekat på att själva föreställningen, eller strävan mot, en euroislam kan ha gett näring och bränsle åt sådana fundamentalistiska strömningar. Man menar då att idén om en euroislam utgår från en naiv och essentialiserande syn på såväl islam som på europeisk sekularitet och upplysning. Dessa bör istället ses som abstrakta och debatterade idealkonstruktioner snarare än som levd verklighet. Genom att tala på en så abstrakt nivå prioriteras en form av symbolisk integration av muslimer, över en social och politisk emancipation. Det riskerar, menar man vidare, att bidra ytterligare till att muslimer som håller fast vid en muslimsk identitet just uppfattas som annorlunda, eller kanske till och med som förrädiska av en europeisk ickemuslimsk majoritet.[14] Det kan också leda till att praktiserande muslimer, oavsett inriktning, inte känner att de fullt ut får vara delaktiga i samtalet om hur Europa och Sverige ska utvecklas, att de inte får lov att vara fullvärdiga medborgare. Även detta är en utmaning vi alla delar.

Samtidigt som frågor om migration och integration, religiös- och kulturell mångfald hör till de mest debatterade idag och Sverige kanske står inför en omläggning av invandrings- och integrationspolitiken står också de mus-

limska organisationerna i Sverige inför ett stort generationsskifte. De män, och någon enstaka kvinna, som grundade de mest framträdande organisationerna på 1970- och 1980-talen har blivit gamla, och yngre förmågor har börjat ta över deras positioner. Många av dem som nu kliver fram i ledande roller är, till skillnad från sina företrädare, födda i Sverige. Men de kommer att organisera församlingar som består både av nyanlända flyktingar och medlemmar som bott i Sverige i generationer. Det innebär att de kommer att behöva hantera fler och annorlunda utmaningar än sina företrädare, och de navigerar också i ett annat politiskt landskap än det som rådde på 1970-talet. Hur det arbetet kommer att ta sig ut är svårt att sia om, men det står klart att utfallet beror på hur den politiska och samhälleliga utvecklingen kommer att se ut – både i Sverige och internationellt.

ISLAM HAR BÅDE EN LÅNG OCH KORT historia i Sverige. Som framgått hade personer från vad vi idag kallar Sverige kontakter med muslimska kulturer så långt tillbaka som för 1300 år sedan. Några tycks ha konverterat till islam och kanske fanns några muslimer i Sverige redan under vikingatid, även om det inte har kunnat beläggas. Men från 1500-talet och framåt vet vi att Sverige haft omfattande och ökande kontakter med muslimska nationer och sedan 1700-talet har muslimer levt i Sverige. Ändå är det först under efterkrigstiden som vi får ett större, och växande, antal muslimska medborgare.

Som boken visat har efterkrigstidens invandring förändrat Sverige religiösa landskap. Idag finns de flesta religioner på ett eller annat sätt representerade i landet, och även de flesta muslimska traditioner – från sekulära Teuta till den observanta Mesere. Som vi också sett har mötet mellan olika muslimska traditioner, liksom mötet mellan muslimer och svensk majoritetskultur, tvingat fram en rad förhandlingar om religion, svenskhet och islam. Det är förhandlingar som är i högsta grad pågående och som på ett eller annat sätt engagerar eller påverkar de flesta som lever i Sverige idag. Förhoppningsvis kan denna bok skapa en viss översikt, som kan vara till hjälp för dem som är intresserade av att orientera sig i denna historia och detta landskap.

Om boken, och tack

MÅNGA HAR PÅ ETT ELLER ANNAT SÄTT bidragit till att, och hur, denna bok tagit form. Arbetet har utförts inom ramarna för ett uppdrag om 40% som projektforskare på Myndigheten för stöd till trossamfund under hösten 2017 och våren 2018. Jag vill tacka myndighetschef Åke Göransson och övrig personal på myndigheten för såväl förtroendet som uppdraget. Ett speciellt tack till Max Stockman, handläggare för frågor som rör bland annat de muslimska samfunden på myndigheten, som fungerat som text- och bildredaktör för boken och till handläggaren Hasnain Govani som givit värdefulla synpunkter på texten. Stort tack också till Ingmarie Kaan, handläggare för statsbidragsfrågor, som varit behjälplig med allehanda praktiska och administrativa snårigheter. Jag vill också tacka Helena Wikström, som tålmodigt layoutat boken med alla dess bångstyriga bilder, kursiver och fotnoter.

Under arbetets gång har jag haft hjälp av en rad kollegor och vänner som bidragit med viktiga insikter till delar av min text, så tack Anwahr Athahb, socionom med bred erfarenhet av svenskt muslimskt församlings- och föreningsliv, Maths Bertell, lektor i religionsvetenskap vid Mittuniversitetet med inriktning mot fornnordisk religion, som gett synpunkter på bokens första del och Frédéric Brusi, doktorand i religionsvetenskap vid Stockholms universitet, som bidragit med värdefulla synpunkter på dess sista partier. Tack också Göran Larsson, professor i religionsvetenskap vid Göteborgs universitet, som gett viktiga kritiska kommentarer på ett tidigt utkast av texten och till Susanne Olsson, professor i religionshistoria vid Stockholms universitet som läst och kommenterat manus i sin helhet.

Ett speciellt tack till Jonas Otterbeck, professor i islamologi vid Lunds universitet, som med särskild noggrannhet fackgranskat min text och besparat mig flera pinsamheter.

Slutligen vill jag rikta min varmaste tacksamhet till alla er som ställt upp på intervjuer, delat med er av er tid och gästfrihet, era erfarenheter, minnen och livsberättelser, analyser och reflektioner och i flera fall foton, brev eller annat historiskt viktigt källmaterial. Tack, Abd al-Haqq Kielan, Abdulnasir, Ahmad, Alen Delic, Amer El-Jechi, Andreas Ali Jonasson, Anwar Alladin, Ashar Khan, Ashk Dahlén, Bejzat Becirov, Burhan, Carl-Göran Ekerwald, David Ericsson, Dawid, Didar Samaletdin, Filip Holm, Hamzah, Idris, Iman Baroudi, Kashif Virk, Khalid, Marie Umerkajeff, Mats Hemström, Max Dahlstrand, Mohammad Muslim, Moosa Assal, Muhammed, Munir Niazi, Mustafa Kharraki, Omar Mustafa, Per Ågren, Qanita Sadiqa, Rickard Lagervall, Saaiq, Safdar Masters, Salahuddin Barakat, Türker Soukkan, Vera Tunmar, Yusuf Cesmali och alla andra jag talat med längs vägen, men som inte med namn medverkar i boken. Utan er hade det inte blivit någon bok över huvud taget.

Notförteckning

Inledning

1 SCB 1937: 10–11.
2 Se Otterbeck (2014) för en diskussion om denna statistik.
3 PEW 2017.

Del 1 – Förhistoria

1. Islam i Sverige från Röde Orm till Arn De Gothia

1 Bengtsson 1975: 80.
2 Bengtsson 1975: 80. Föreställningen att de nordiska gudarnas makt var knuten till specifika områden diskuteras bland annat i Bertell 2003: 124.
3 Bengtsson 1975: 81.
4 Wiséhn 2002: 80–81.
5 Exempel finns utställda i det lilla museum som finns på Birka, liksom i Historiska museets samlingar. Besök på Birka, 12 augusti 2017.
6 Larsson 1997: 17; se Thunberg 2011 för en utförlig diskussion om Särkland och resorna dit, samt en källkritisk diskussion. För en källförteckning, se Birkeland 1954.
7 Larsson 1997.
8 Se exempelvis Jonsson Hraundal 2013: 25–27; Duczko 2004.
9 Larsson 1997: 40–41; Mikkelsen 2008: 543.
10 Mikkelsen 2008: 544.
11 Kennedy 1996: 47.
12 Birkeland 1954: 33–34.
13 Arne 1932.
14 Vissa har, liksom Frans G. Bengtsson, spekulerat i att det skulle kunna ha funnits muslimer i vad vi idag kallar Sverige under vikingatid. Exempelvis har arkeologen Annika Larsson menat muslimska gravskick var influerade av islam, och att vikingar kan ha åkallat Allah i böner. Larssons studie har fått skarp kritik både för fel- och övertolkning och de flesta forskare är överens om att man inte gjort fynd i svensk jord som visar att det levde muslimer här under vikingatid. Om Larssons hypotes se Bäckström 2017; Vent 2017. För kritik av Larssons tolkningar, se Sorgenfrei 2017; Pleijel 2017.
15 Wikander 1978: 63–64.
16 Wikander 1978: 57-58.
17 Ett exempel är konferensen *Austmarr VIII: The Viking Age Baltic Region and the Islamic World* som hölls på Södertörns högskola 31 maj-1 juni 2018.
18 Arne 1952: 19.
19 Bring 1827: 150.
20 Arne 1952: 21
21 Harrison 2005; Jensen 2017.
22 Renström 2009.
23 Fröding 1960: 73–74.

2. Några ingångar till islam

1 Se Berger 2014: 18–19 för en diskussion kring Europa i relation till islam.
2 Citerad efter Arvidsson 2017.
3 För diskussioner kring kulturföremål och islam-begreppet se Berg & Grinell 2018.
4 Se Stenberg 2015; Lagervall 2015.
5 Se exempelvis Fazlhashemi 2008; Safi 2003.
6 Hjärpe 1997.
7 Muslim u.å.
8 Larsson & Sander 2007: 153–154.
9 Hübinette 2017.
10 PEW 2017.
11 Migrationsverket beräknar att mellan 60 000 och 80 000 personer ska utvisas de kommande åren. Forssell (2017); Svensson, Mattsson & Magnusson (2016).
12 Stockman & Carnbo 2018: 79..
13 Bäckelie & Larsson 2013.

14 Göndör 2017: 26.
15 Otterbeck 2010.
16 Ett nyligen initierat forskningsprojekt vid Södertörns högskola, *Den muslimska huvudfåran* vilket leds av professor David Thurfjell, syftar till att undersöka i vilken utsträckning svenska muslimer är sekulära.
17 För en diskussion kring denna problematik, se Larsson 2014.
18 Axner 2015: 15.
19 Rytter & Holm Pedersen 2014.
20 Cato 2012.

OBS! Not nr 21 är borttagen i denna reviderade upplaga.

22 Exempelvis tidskrifter som *Aktiv Islam* (1959–1972), *Salaam* (1986–2000), *Minaret* (2001–2008).
23 *Muslimska perspektiv* (http://www.muslimskaperspektiv.se), *Koranpodden* (http://www.koranpodden.se), *Halal-humor* (https://www.facebook.com/HalalKomedi/).
24 SVT 2016.

3. Muslimer i Sverige – från Gustav Vasa till Gustav III:s tid

1 Hedin 2017; Karlsson & Svanberg 1997: 9.
2 Zetterstéen 1952: 7; Swiecicka 2002: 5. Vasa försökte också på olika sätt etablera en direkthandel med Persien, ett projekt som skulle ärvas genom regentlängden och besannas först genom Ludvig Fabritius (1648–1729) ansträngningar i slutet av 1600-talet. Se Arne 1952: 57–62.
3 Swiecicka 2002: 2.
4 Jarring 1987: 84; Swiecicka 2002: 5.
5 Swiecicka 2004.
6 1590 sände Johan III Eric Falk och Sigfried Andersson Rålamb till Krim, men dessa lär ha stannat i Polen och mottagit besök från Krim där. Det fanns hela tiden en osäkerhet kring att ingå allians med muslimer, som sågs som kristenhetens fiender. Swiecicka 1997: 294; Swiecicka 2002: 5.
7 Arne 1952: 66; Poršnev 1995: 130–132.
8 Swiecicka 2002.
9 Berger 2014: 145.
10 Arne 1962: 66. Kristina skickade i sin tur sändebudet Johan Mayer till Krimkhanatets huvudstad Baghchesarai via Moldau och Polen, han återvände i augusti 1651 och efterlämnar en utförlig dagbok från sin resa. För att råda bot på språkförbistringen ordnade Kristina också med en tolk från Oxford i England vid namn Christian Ravius (1613–1677). Ravius verkar emellertid ha varit svår att samarbeta med, och på Uppsala universitet betvivlade man ”att mannen haft alla sina skruvar i behåll” (Swiecicka 1997: 298). Under denna period sände också Mehmet Keray Khan (r. 1641–1644, 1654–1666) inte mindre än femton sändebud med sammanlagt 12 brev till Sverige.
11 Swiecicka 1997: 297.
12 Swiecicka 2002: 7.
13 Swiecicka 2002: 8–9.
14 Citerat efter Arne 1952: 25.
15 Ture Arne nämner i sin magistrala *Svenskarna och österlandet* från 1952 att kyrkoherden Christofer Bezelius (1628-1689) ”var en särdeles flitig propagandist för dop av judar och muhammedaner” och att han 5 april 1672 ska ha döpt ”en gammal turk i Nikolai kyrka i Stockholm och 20 oktober 1695 också en gammal turk i Tyska kyrkan.” Arne 1952: 346.
16 Wittrock 1924: 241.
17 Rystad 2010: 326.
18 Rapp 1951.
19 Hovförsamlingens kyrkoarkiv, Dopbok 1921.
20 Karl XI 1918: 205.
21 Den fullständiga titeln lyder: *Diarium eller Rese Book Innehållande alt det som märkwrdigt förlupet är på den Constantinopolitaniske Resan då Den Stormächtigste Konung och Herre HERR CARL GUSTAF, Sweriges, Giötes och Wändes Konung etc: Sin Högdtbettrodde Man sedermer Kongl:e May:ttz Råd och Öfwerståthållare I Stockholm Högwälborne Herr Baron CLAES RÅLAMB Frijherre till Bystad H:e till Länna Bro Biörckwik Beatælund och Tranås till Portam Ottomanicam För Extra Ordinarie Ambassadeur afskickade - Effter den Sahl:e Herrens egit Manuscript.* Rålamb lät också framställa en stor samling tavlor vilka visar olika klädedräkter i bruk under den tid han besökte osmanska riket. Dessa har samlats i den så kallade Rålambska dräktboken, vilken digitaliserats och finns att bläddra i på Kungliga bibliotekets hemsida.

22 Rålamb 1963: 171.
23 Se Karlsson 1998, för en diskussion om Karl XII:s fältpräst Sven Agrells dagbok, som även den innehåller noggranna iakttagelser av religion och kultur i osmanska riket, och som liksom Rålambs diarium utmärks av en för tiden ofördömande hållning.
24 Pliable 2006. Idag är Ali Ufki mest känd som kompositör. Än idag spelas hans unika, kulturöverbryggande, turkiska psalmer, *mezmurlar*.
25 Rålamb 1963: 176.
26 Mout 1998. Se också Evans 1985.
27 Rålamb 1963: 212.
28 Rålamb 1963: 213.
29 Rålamb 1963: 214.
30 Rålamb 1963: 214.
31 Rålamb 1963: 214–215.
32 Rålamb 1963: 215.
33 Rålamb 1963: 216.
34 Rålamb 1963: 216.
35 Rålamb 1963: 216.
36 Rålamb 1963: 217.
37 Rålamb 1963: 217–218.
38 Rålamb 1963: 218.
39 Rålamb 1963: 218–219.
40 Rålamb 1963: 220.
41 Rålamb 1963: 220.
42 Rålamb 1963: 220.
43 Rålamb 1963: 229.
44 För en analys av denna och andra skildringar av islam och muslimer från den svenska stormaktstiden, se Ahlstedt Åberg 2016. Se också Karlsson 1998.
45 Larsson & Marklund 2012: 138.
46 Liljegren 2000.
47 Liljegren 2000.
48 Liljegren 2000.
49 Liljegren 2000.
50 Om dessa och andra expeditioner, se Ådahl 2015.
51 Heidenstam 1964: 230.
52 Gabrielsson 2016: 7.
53 Jensen 1909: 175.
54 Gabrielsson 2016: 9.
55 Gabrielsson 2016: 11.
56 Cronholm 1976: 218.
57 Cronholm 1976: 20.
58 Gabrielsson 2016: 9–10.
59 Cronholm 1976: 218
60 Westrin 1904: 23, 46–47.
61 Westrin 1904: 24.
62 Grimberg 1917: 619.
63 Grimberg 1917: 619.
64 Grimberg 1917: 619.
65 Grimberg 1917: 619.
66 Arne 1952: 71.
67 Se Larsson & Svanberg 2009.
68 Karlsson 2007: 17–38, Det har också vuxit fram föreställningar om kopplingar mellan Karl XII:s skuld, mystiska sammanslutningar och esoteriska riter, se Hejll 2011. Att föreställningarna levde kvar länge finner vi ett exempel på i Johansson 1915. Min egen mormor, Karin Elfström (1922–2012) berättade att hon blev skrämd med hundturken som barn i Värmland på 1920-talet.
69 Grimberg 1917: 619.
70 Se exempelvis Bilders makt (u.å).

71 Alm 2002.
72 Om judereglementet, se Andersson & Peste 2008: 123.
73 Berg 1993: 181.
74 Arne 1952: 43.
75 Östlund 2014: not 179.
76 *Beskrifning öfwer barbariska slafweriet uti kejsardömet Fez och Marocco i korthet författad af Marcus Berg, som tillika med många andra christna det samma utstådt tvenne år och siu dagar, och derifrån blifwit utlöst tillika med åtta stycken andra swenska den 30 augusti 1756* (1757).
77 Åberg 1967: 46; Arne 1952: 43.
78 Halén 1986.
79 Gardell 2010: 57.
80 Se exempelvis Björk 2011.

Del 2 – Etableringshistoria

4. De första muslimska församlingarna

1 Stockholmskällan u.å.
2 Från utställningen finns en fascinerande film, tillgänglig via Stockholms källan u.å.b.. Per Anders Fogelström har på ett livfullt sätt beskrivit utställningen, och dess vidare betydelse för stadens invånare i romanen *Barn av sin stad* (1962).
3 Konst- och industriutställningen 1897: 162.
4 Vera Tunmars minnesanteckningar.
5 Riksarkivet. Justitiedepartementet. Konseljakt 1919-05-02 Nr 34. Rapport, Stockholms polis, 15 april 1919.
6 *Expressen*, 20 januari 1946.
7 Nordiska museet. Ebrahim Umerkajjefs familjearkiv. Personliga handlingar, ca 1880–1962. 1:1, Äktenskapsbevis.
8 Riksarkivet. Justitiedepartementet. Konseljakt 1919-05-02 Nr 34. Rapport, Stockholms polis, 15 april 1919
9 Hallberg 2017: 29.
10 Detta var en mindre folklig resning som kan ses som upptakt till revolutionen 1917.
11 Hallberg 2017: 32.
12 Nordiska Museets Arkiv. Ebrahim Umerkajjefs familjearkiv, Personliga handlingar, ca 1880–1962. 1:1, Ansökan om rätt att idka handel.
13 Först på Grevturegatan 77 och senare på Riddargatan 4, från krigsåret 1914 låg den på Humlegårdsgatan 7. Det framgår i *Svenska Dagbladet,* 17 september 1907; *Dagens Nyheter,* 13 december 1907.
14 Nordiska Museets Arkiv. Ebrahim Umerkajjefs familjearkiv. Personliga handlingar, ca 1880–1962. 1:1, Kungl. Maj:ts resolution, Ebrahim Umerkajeff.
15 Hallberg 2017: 33.
16 Samtal med Vera Tunmar, 28 november 2017.
17 Flyttningsintyg, Ebrahim Umerkajjefs familjearkiv, Personliga handlingar, ca 1880–1962. 1:1, Nordiska Museets Arkiv.
18 Samtal med Vera Tunmar, 28 november 2017.
19 Citat ur *Aftonbladet,* 7 april 1928. Se även *Dagens Nyheter,* 4 april 1928.
20 Den 13 november 1930 finns en annons införd i *Dagens Nyheter* som sedan följs av liknande annonser nästan varannan dag i en månad.
21 Samtal med Vera Tunmar, 28 november 2017.
22 Drev matthandeln Turkiska magasinet i Stockholm. Se annons i *Dagens Nyheter,* 15 mars 1959. Från 1960 också på Kungsgatan 67 i Göteborg enligt annons i *Dagens Nyheter,* 6 november 1960. Kort levnadsteckning i dödsruna införd i *Dagens Nyheter,* 23 augusti 1981.
23 Klasson 1945: 5–9. Som jämförelsematerial nämns på församlingens hemsida att man 2016 har 25 000 invånare varav drygt 14 000 är medlemmar i Svenska kyrkan, Svenska kyrkan u.å.
24 *Expressen*, 20 januari 1946.
25 Abline & Ringvee 2016: 112 skriver att handelsmän bland de estniska tatarerna hade svårt att genomföra alla dagens fem böner, varför de brukade slå samman dem alla till en bön på kvällen.

26 *Expressen*, 20 januari 1946.
27 *Expressen*, 20 januari 1946.
28 Nilsson & Svanberg 1997: 72–77.
29 Bergenhorn & Hjärpe 2004: 34–37.
30 För gruppens historiska bakgrund se Soukkan 1985.
31 Det framgår i intervjuer genomförda av olika myndigheter i samband med att dessa personer kom till Sverige.
32 Soukkan 1985: 102–103.
33 Soukkan 1985: 103–107, Ståhlberg & Svanberg 2016.
34 Samtal med Vera Tunmar, 28 november 2017; *Svenska Dagbladet* 15 december 1994.
35 Samtal med Didar Samaletdin och Marie Umerkajeff, 6 december 2017.
36 En bok om Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur och kretsen kring denna planeras att utkomma hösten 2019.
37 *Aftonbladet*, 16 januari 1952.
38 Enligt Vera Tunmars minnesanteckningar avled han i tarmcancer.
39 *Dagens Nyheter,* 22 oktober 1954.
40 Hallberg 2017: 37–39, 217.
41 Se exempelvis Riksarkivet. Justitiedepartementet 27 juni 1969. Medborgarskapsakt, Mänsur Nasretdin (M147). Norrköpings polisdistrikt. Utl.rapp.nr 234/67; Riksarkivet. SUK. Kanslibyrån. Mänsur Nasretdin. F1B.5334. Ansökan om uppehållstillstånd, stämplad 17 november 1961; Riksarkivet. SUK. Kanslibyrån. Mänsur Nasretdin. F1B.5334. Bevis om svenskt medborgarskap. Stämplat 16 nov 1970.
42 Riksarkivet. SUK, Kanslibyrån. Ali Zakerov. Polisen Umeå N.r U 2161/1944.
43 Riksarkivet. SUK, Kanslibyrån. Ali Zakerov, avskrift av polisförhör, 27 juli 1950.
44 Släkten Zakerov hör de till de mer framstående av Estlands tatarer. Abline & Ringvee 2016: 108.
45 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
46 Riksarkivet. SUK, Kanslibyrån. Ali Zakerov, avskrift av polisförhör, 27 juli 1950.
47 Riksarkivet. SUK, Kanslibyrån. Ali Zakerov, avskrift av polisförhör, 27 juli 1950.
48 Riksarkivet. SUK, Kanslibyrån. Ali Zakerov, ansökan om visering.
49 Riksarkivet. SUK, Kanslibyrån. Ali Zakerov, brev från Ebrahim Emerkajeff.
50 Se exempelvis, Riksarkivet, Statens utlänningskommission (SUK), Kaslibyrån, Kemalitin Hairula Samlihan. F1B:6021. A.-B. Ryska Pälsvaruaffären, brev från Ebrahim Umerkajeff.
51 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
52 Abiline & Ringvee 2016: 108–111 berör relationen mellan muslimska tatarer och judar i Estland. De bodde i samma områden, vilket kunde borga för både goda och sämre relationer.
53 Ericsson u.t., u.å.: 1.
54 Intervju med Didar Samaletdin. 6 december 2017.
55 Riksarkivet. SUK, Kanslibyrån. Ali Zakerov, avskrift av polisförhör, 27 juli 1950.
56 Justitidepartementet. Medborgarskapsakt. Ali Zakerov. Överståthållarämbetet. N:r 1543 och 1543 a) Mb.D.I.1952.
57 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
58 Westman 1983: 8.
59 Hedin 2017: 14–18.
60 *Svenska Dagbladet*, 15 maj 1975.
61 Uppgifter från Türker Soukkan, 2 april 2018.
62 Samtal med Türker Soukkan, 7 februari 2018.
63 Riksarkivet. SUK Kanslibyrån F1B 6269 Soukkan, Emine. Bevis om svenskt medborgarskap.
64 Samtal med Türker Soukkan, 7 februari 2018.
65 Ericsson u.t., u.å.: 1.
66 Samtal med Türker Soukkan, 2 februari 2018.
67 Karlsson & Svanberg 1997: 11.
68 Justitiedepartementet 1951.
69 Türker Soukkans arkiv, Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur, Protokoll 22 oktober 1949. Jag har fått protokollet i avskrift gjord av Türker Soukkan, 16 februari 2018.
70 Samtal med Türker Soukkan, 7 februari 2018.
71 Samtal med Didar Samaletdin, 6 december 2017. Se också Björn Ericssons dödsruna ovan.
72 Samtal med Türker Soukkan, 7 februari 2018.

73 Soukkan 1985: 108.
74 Cwiklinski 2016: 13–15.
75 Jonasson 2018.
76 Ericsson u.t., u.å.: 1.
77 Samaletdin 1993, Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
78 Soukkan 1985: 109.
79 Abline & Ribgvee 2016: 113. Tatarerna i Tallinn var generellt liberala, skriver de vidare (2016: 115), i förhållande till de religiösa föreskrfiterna. Men de höll hårt på *zakat*, vilket innebar att de mer välbeställda i gruppen tog visst ekonomiskt ansvar för dem som hade det sämre.
80 *Dagens Nyheter,* 4 december 1953.
81 Soukkan 1985: 109–110.
82 Samtal med Türker Soukkan, 2 februari 2018.
83 Ericsson u.t., u.å.: 2.
84 Men det finns också undantag, där medlemmarna och religionen framställs som något främmande och lustigt. Ett exempel finner vi i *Aftonbladets* rapportering från firandet av id al-adha 14 april 1966:

> DEN 1 APRIL firades aid-festen beiram i Medborgarhusets lilla sal. Närvarande var förutom Alláh, den Ende, ett hundratal från tre världsdelar vid namn Muhammed. Uppställda på led bugade de sig i riktning mot Mecka, anförda av imåm Osman Ali Soukkan.
>
> Högtiden, som inte är något aprilskämt utan vandrar med det islamiska månåret genom årstiderna, avslutar pilgrimsfärden till Mecka och firas till minne av att profeten Abraham för några tusen år sedan hade för avsikt att offra sin förstfödde son Ismael. (Söder Kirkegaard m fl bibelsprängda personer har felaktigt antagit att det var Isak som skulle offras).
>
> Kvinnans ställning, sittande och tittande bakom ett draperi, borde kunna förbättras vid dessa högtider. Enligt islám skall den som bäst känner koránen och traditionerna vara imám och det kan tänkas att någon kvinna har dessa kvalifikationer. Kvinnlig koránrecitation låter dessutom skönare än manlig. I Jugoslavien har man redan kvinnliga böneutropare vid ett par moskéer.

85 Samtal med Türker Soukkan, 26 mars 2018.
86 Samtal med Türker Soukkan, 26 mars 2018.
87 Soukkan 1985: 109, Samtal med Türker Soukkan, 2 februari 2018.
88 Samtal med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
89 Ståhlberg & Svanberg 2016; Soukkan 1987: 12.
90 Larsson, Sorgenfrei & Stockman 2017: 156–158.
91 Balkan 2015.
92 Riksarkivet. Statens utlänningskommission (SUK). Centraldossiéer över utlänningar: svenska medborgare eller avlidna. Andelius, P.M. angående franske medborgaren Mamadou Gueye, f.10.3.1922. SE/RA/420393/420393.01/F1B/717.
93 Riksarkivet. Statens utlänningskommission (SUK). Centraldossiéer över utlänningar: svenska medborgare eller avlidna. Betr. uppehållstillstånd för Gueye Mamadou. SE/RA/420393/420393.01/F1B/717.
94 Riksarkivet. Statens utlänningskommission (SUK). Centraldossiéer över utlänningar: svenska medborgare eller avlidna. Förbindelse. SE/RA/420393/420393.01/F1B/717.
95 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
96 Han har själv berättat om sitt liv i boken *Aladdins son* från 1988 skriven av Ann-Madeleine Gelotte (1940–2002) och i en radiodokumentär med samma namn från 2008. Boucheloukh 2008; Gelotte 1988. Dessutom har han berättat mer specifikt om sin relation till islam och muslimska föreningar i Sverige från 1950-talet fram till mitten av 1990-talet i ett opublicerat manuskript, på vilken min framställning i hög grad bygger.
97 Boucheloukh 2008.
98 Ericsson u.t., u.å.: 6.
99 Ericsson u.t., u.å.: 6.
100 Ericsson u.t., u.å.: 6.
101 Ericsson u.t., u.å.: 6.
102 *Aftonbladet,* 26 maj 1961.
103 Ericsson u.t., u.å.: 6.
104 *Dagens Nyheter,* 28 juni 1962; *Svenska Dagbladet,* 28 juni 1962.
105 *Expressen,* 28 juni 1962.
106 Ericsson u.t., u.å.: 7.

107 Omar 2014.
108 Ericsson arbetade både på TT och *Svenska Dagbladet*, och även som översättare av engelskspråkig skönlitteratur.
109 *Svenska Dagbladet*, 5 januari 1974.
110 Boucheloukh 2008.
111 Westman 1983: 8. Göteborgs stift var sist med att viga kvinnor till präster, de första vigdes 1992. Starck 2014.
112 *Svenska Dagbladet*, 15 december 1994.
113 *Svenska Dagbladet*, 15 december 1994.
114 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
115 *Svenska Dagbladet*, 15 december 1994.
116 *Aftonbladet*, 10 november 1970.
117 *Aftonbladet*, 10 november 1970.
118 *Aftonbladet*, 10 november 1970.
119 *Svenska Dagbladet*, 27 november 1970.
120 *Svenska Dagbladet*, 27 november 1970.
121 *Svenska Dagbladet*, 27 november 1970.
122 Westman 1983: 7.
123 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
124 *Svenska Dagbladet*, 8 september 1974.
125 *Dagens Nyheter*, 2 september 1974.
126 *Dagens Nyheter*, 2 september 1974.
127 Se exempelvis Sorgenfrei 2016: 80.
128 Karlsson & Svanberg 1995: 15.
129 Soukkan 1985: 109.
130 Omar 2014.
131 Soukkan 1985: 110–111. 1985: 108 uppgav Soukkan att det fanns mellan 50 och 80 tatarer i Sverige av vilka de flesta bodde i Stockholm och några i Karlstad och Norrköping. Se Jonasson 2018 för en studie av tatarer i Finland, se Svanberg & Westerlund 2016 för tatarer i Östersjöområdet.
132 Samtal med Türker Soukkan, 2 februari 2018.
133 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
134 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017. En mer utförlig skildring av Ebrahim Umerkajeff, Ali Zakerov, Osman Soukkan och de andra i Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur ska presenteras i en bok som planeras på Stockholmia förlag 2019.
135 Thurfjell 2015.
136 Svanberg & Westerlund 1999.
137 Ståhlberg & Svanberg 2016: 145.
138 Jonasson 2018: 29.
139 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
140 Jonasson 2018.
141 Samtal med Türker Soukkan, 2 januari 2018.
142 Sorgenfrei 2015.
143 Friedman 2013.
144 Arly Jacobsen, Larsson & Sorgenfrei 2015. För en mer utförlig bakgrund till rörelsen och dess framväxt på svenska, se Hamrin 1999.
145 Hamrin 1999: 56.
146 Ahmed 2004: 66–69.
147 Se exempelvis Lunn & Robinson 2014.
148 Larsson, Olsson & Sorgenfrei 2015.
149 Intervju med ahmadiyyamuslim i Malmö, 19 september 2017.
150 Hamrin-Dahl 2011: 250; Hamrin 1999: 58. Jag vill tacka imam Kashif Virk som varit mycket behjälplig i arbetet med detta avsnitt, och försett mig med relevant material som rör ahamdiyyaförsamlingens historia och aktivitet i Sverige. Virk har också översatt flera av dessa partier från urdu till svenska.
151 Shahid 2007a: 486.
152 Samtal med Türker Soukkan, 15 maj 2018.

153 Shahid 2007a: 483.
154 Shahid 2007a: 483.
155 *The Daily Alfazl*, 12 juni 1969
156 Intervju med Kashif Virk, 12 april 2018.
157 Mejl från Qanita Sadiqa, 3 april 2018.
158 Shahid 2007a: 480.
159 Shahid 2007a: 482.
160 Samtal med David Ericsson, 16 februari 2018.
161 Ericsson u.t., u.å.: 5.
162 Härenstam 1993.
163 Shahid 2007a: 482.
164 *The Daily Alfazl*, 2 augusti 1967
165 Melj från Qanita Sadiqa, 3 april 2018.
166 Mejl från Qanita Sadiqa, 9 april 2018.
167 The Daily Alfazl, 11 juni 1969
168 Mejl från Qanita Sadiqa, 11 mars 2018.
169 Mejl från Qanita Sadiqa, 11 mars 2018.
170 Mejl från Qanita Sadiqa, 11 mars 2018.
171 Shahid 2007b: 23–26.
172 Kärlek för alla u.å.
173 Stoppa krisen u.å.
174 Intervju med Munir Niazi, 19 september 2017.
175 Yousuf 1989: 3.
176 Larsson, Olsson & Sorgenfrei 2017.
177 Nedanstående beskrivning av ahmadiyyas organisatoriska struktur bygger på intervjuer med företrädare för församlingen gjorda 9 respektive 19 september 2017, samt på material från Why Ahmadi u.å.
178 Intervju med ahmadiyyamuslim från Arvika, 9 september 2017.
179 Intervju med ahmadiyyamuslim från Arvika, 9 september 2017.
180 Beskrivningen bygger på intervjuer med företrädare för församlingen gjorda 19 september 2017, 9 september 2017, Kashif Virk 1 februari 2018.
181 Besök hos ahmadiyyaförsamlingen i Stockholm, 20 januari 2017.
182 *Dagens Nyheter*, 20 februari 1959. Ahmadiyyasamfundet hade inte 500 medlemmar vid denna tid, utan *Dagens Nyheters* reporter räknar sannolikt in samtliga muslimer i Stockholm, eller kanske Sverige. Enligt en osäker uppskattning ska det ha funnits 500 muslimer i Sverige 1953. Minganti & Svanberg 1995: 15.
183 Shahid 2007a: 503–505. Med på mötet var också en grupp jugoslaviska konvertiter, och fjorton av dessa ska ha initierats av kalifen vid denna tidpunkt.
184 Hamrin 1999: 58.
185 Intervju med Kashif Virk, 8 januari 2018.
186 Intervju med Khalid, 9 september 2017.
187 Intervju med ahmadiyyamuslim i Malmö, 19 september 2017.
188 Kittelmann Flensner 2015.
189 Intervju med ahmadiyyamuslim i Malmö, 19 september 2017
190 Ståhlberg & Svanberg 2016: 152–153.

5. Oordning och reda – riksförbunden tar form

1 Byström & Frohnert 2017: 37–39, 41.
2 Byström & Frohnert 2017: 39.
3 Karlsson & Svanberg 1995: 15.
4 Gustafsson Figueroa 2007: 68.
5 Läs om Güney i Gustafsson Figueroa 2007: 65–78.
6 Byström & Frohnert 2017: 52–53.
7 Balkan 2015; Ansari 2007.
8 Byström & Frohnert 2017: 70.

9 Göndör 2017: 19.
10 Byström & Frohnert 2017: 75–76.
11 Smith 1978; Karner 2005.
12 Brubaker 2004: 4, 12–13.
13 Spellman 2006; Schiffauer 2007; Baumann 2004. Detta har ibland kallats för en "teologisering" – det man tidigare gjort oreflekterat, blir nu föremål för reflektion, i migrationsprocessen kan man uppleva att man behöver veta varför man tror eller handlar som man gör, inte minst på grund av att man får frågor om det, vilket leder till en "teologisering" av religionen.
14 SST, Verksamhetsbidrag, 1978–1980, F1B:3. Becirov, Bejzat, Startandet av Muslimska församlingen.
15 Berglund 2007: 85–86.
16 Se Karlsson & Svanberg 1995; Borell *et. al.* 2011.
17 SST, Verksamhetsbidrag, 1978–1980, F1B:3. Becirov, Bejzat, Startandet av Muslimska församlingen.
18 Larsson & Sander 2007.
19 Intervju med Omar Mustafa, 10 januari 2018.
20 Många av de tidiga föreningarna finns representerade i SST:s Arbetsmaterial gällande Verksamhetsbidrag rörande FIFS 1978–1979/80. F1B:4.
21 Svanberg & Westerlund 1999: 9.
22 SST. Sveriges Frikyrkoråds Samarbetsnämnds protokoll 1, § 12 (1976-08-17).
23 Intervju med Bejzat Becirov utförd av Rickard Lagervall 29 maj 2017. Jag är mycket tacksam för att Rickard Lagervall vill dela med sig av detta opublicerade material.
24 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.
25 SST, Muslimska Riksorganisationer, 80-talet. Stadgar för Förenade Islamiska Församlingar i Sverige (FIFS), 12 november 1982, F9:1.
26 SST, Muslimska Riksorganisationer, 80-talet. Stadgar för Förenade Islamiska Församlingar i Sverige (FIFS), 12 november 1982, F9:1.
27 SST, Muslimska Riksorganisationer, Stadgar för Förenade Islamiska Församlingar i Sverige (FIFS), 12 november 1982, 80-talet, F9:1.
28 Intervju med Mustafa Kharraki, 24 januari 2018.
29 Intervju med Mustafa Kharraki, 24 januari 2018.
30 Se exempelvis korrespondens i SST arkiv, Verksamhetsbidrag, Arbetsmaterial, FIFS (OA), 1978–1979/80, F1B:4.
31 SST. 1987-03-31/9.2, Förslag till yttrande över ansökan från Islamiska centerunionen om ställning som statsbidragsberättigat trossamfund.
32 Lagervall & Stenberg 2016: 29.
33 Steinberg 2010: 156.
34 Skrivelsen är undertecknad av Islamic Centers grundare Bejzat Becirov, Tommy Carlstein och Midhat Ibrahimbegovic. SST, Information rörande Muslim World League i Sverige, Muslimska riksorganisationer, 1988–94, F9:2.
35 Lagervall & Stenberg 2016: 29.
36 Westin 1986: 8–11.
37 Westin 1986: 15.
38 Erlandsson 2017.
39 Sandberg 1993.
40 Intervju med Anwar Alladin, 4 december 2017.
41 Intervju med Anwar Alladin, 29 april 2018.
42 Intervju med Anwar Alladin, 4 december 2017.
43 Intervju med Anwar Alladin, 29 april 2018.
44 Intervju med Anwar Alladin, 4 december 2017.
45 För Wachtmeisters uttalande, se Tamas 2017.
46 Intervju med Anwar Aladin, 4 december 2017.
47 Intervju med Anwar Aladin, 4 december 2017.
48 Intervju med shiamuslim i Stockholm, 12 februari 2018.
49 Larsson 2013: 58.
50 SST, Stadgar, Muslimska riksorganisationer, Sveriges Muslimska Förbund, Stadgar.
51 Intervju med Abd al-Haqq Kielan, 22 mars 2016.
52 SST, 1980-t, F9:1, Muslimska riksorganisationer, Brev från Abd al-Haqq Kielan till FIFS medlemsförsamlingar, 24 november 1986.

53 SST. Förslag till yttrande över ansökan från Islamiska centerunionen om ställning som statsbidragsberättigat trossamfund. 1987-03-31/9.2.
54 SST. Förslag till yttrande över ansökan från Islamiska centerunionen om ställning som statsbidragsberättigat trossamfund. 1987-03-31/9.2.
55 IKUS u.å.
56 IKUS u.å.
57 SST. Islam i Sverige 1985–87. Islam i Sverige. Statistik och system för fördelningen av statligt stöd. Rapport från delegationens utredningsgrupp. 1986-04-02/10. Sid. 1.
58 SST. Islam i Sverige 1985–87. Islam i Sverige. Statistik och system för fördelningen av statligt stöd. Rapport från delegationens utredningsgrupp. 1986-04-02/10. Sid. 13.
59 SST. Islamiska konfederationen i Sverige. Konstitution. 1986-06-24. Dnr. 377/1986.
60 SST. 1987–1988. A4:1. Protokoll IS. Protokoll 1988-05-24, §4.
61 SST. 1987–1988. A4:1. Protokoll IS. Reservation till protokoll 880524.
62 SST Arkiv. F9:2. Muslimska Riksorganisationer 1988–94. Interimistisk ordning för Islamiska samarbetsrådet. 1988-08-29/11.1.
63 Samtidigt lämnade han den hanafitiska lagskolan och naqshbandi-sufismen och antog den malikitiska lagskolan och tijaniyya-sufismen. Intervju med Abd al-Haqq Kielan, 22 mars 2016.
64 Han försökte då läsa Qutb och andra liknande ideologer "men blev nästan deprimerad och lämnade islam, men räddades av Rumi [som menade att] den rätta tolkningen [av islam] är den som gör dig varm i hjärtat". Intervju med Abd al-Haqq Kielan, 22 mars 2016.
65 Intervju med Abd al-Haqq Kielan, 22 mars 2016.
66 SST, Stadgar, Muslimska Riksorganisationer, Svenska Islamiska Församlingarna, Stadgar.
67 SST, Stadgar, Muslimska Riksorganisationer, Svenska Islamiska Församlingarna, Stadgar.
68 SMF u.å.
69 Larsson & Thurfjell 2013: 18–21.
70 BIS 2016.
71 Se Larsson 2014: 86–91 för internationella aktörers verksamhet i Sverige.
72 Intervju med Alen Delic, 19 september 2017.
73 Intervju med Amer El-Jechi, 28 januari 2016.
74 Sorgenfrei 2016:56.
75 Berglund 2008: 251.
76 Lagervall & Stenberg 2016: 15.
77 Stockman & Carnbo 2017: 22.

Del 3 – Strömningar och friktioner

6. Islamism i Sverige

1 Stenberg 2015; Lagervall 2015; Hjärpe 2010; Gardell 2005; Safi 2003.
2 Det gäller främst Rashid Rida, som var en av rörelsens mest framträdande tänkare och som under 1920-talet närmande sig wahhabism, och då också gick hårt till angrepp mot sufism. Se Sirriyeh 1999: 101.
3 Vergara 2013.
4 Pekgul 2013.
5 Demirbag-Sten 2013.
6 2017 och 2018 kom inte mindre än tre rapporter som berörde Muslimska Brödraskapets eventuella närvaro i Sverige. Norell *et. al.* 2017; Carlbom 2018; Lagervall u.u.
7 Otterbeck 2008: 239.
8 Lagervall u.u.
9 Lagervall u.u.; Zollner 2008.
10 Lagervall u.u.; Zollner 2008.
11 Larsson & Stjernholm 2014; Sorgenfrei 2016; Larsson & Sorgenfrei 2018.
12 Svanberg & Westerlund 1999: 22.
13 Norell 2009: 143.
14 SÄPO 2010: 28.
15 SST, Muslimska Riksorganisationer, 80-talet, F:91, Stadgar för Förenade Islamiska Församlingar i Sverige (FIFS), 12 november 1982.

16 SST, Stadgar, Muslimska riksorganisationer, Sveriges Muslimska Förbund, Stadgar.
17 Svanberg & Westerlund 1999; Carlbom 2018.
18 Eriksson 2014.
19 Karlsson 2014.
20 Nilsson 2016.
21 Roald 2009.
22 Carlbom 2018: 20.
23 Carlbom 2018: 14–15.
24 Carlbom 2018: 46, 60.
25 Carlbom 2018: 60.
26 Bäckelie & Larsson 2013.
27 Muhammad & Mustafa 2018.
28 Svanberg & Westerlund 1999: 23. Se också Christer Hedins bidrag i samma antologi.
29 Lindholm & Svensson 2018.
30 I en rapport om Muslimska Brödraskapets eventuella aktivitet i Sverige berör Rickard Lagervall hur en rad studier under 1990-talet vilka pekade på kopplingar mellan Sveriges Muslimska Råd (FIFS och SMF) och Muslimska Brödraskapet, men inte heller dessa studier visar hur dessa kopplingar de facto ser ut, utan det tycks röra sig om huvudsakligen ideologisk inspiration. (Lagervall u.u.).
31 Carlbom 2018: 36–37.
32 Otterbeck 2000: 179.
33 Otterbeck 2000: 240.
34 Otterbeck 2000: 179–180.
35 Johnson 2010: 195.
36 Lagervall u.u. Om al-Qaradawi, se Gräf & Skovgaard-Petersen 2009.
37 Al-Qaradawi citerad från Carlbom 2018: 38.
38 Caeiro & al-Saify 2009.
39 Carlbom 2018: 29; Lagervall u.u.
40 IFiS u.å.
41 SUMs hemsida lades ned efter att MUCF dragit in biståndet och ersattes med en sida för protest och insamling (http://getillbaka.ungamuslimer.se/) men finns på en arkiverad sida: https://web.archive.org/web/20090520074233/http://ungamuslimer.se:80/index.php?option=com_content&view=article&id=173&Itemid=912 (besökt 2018-04-16).
42 SUM 2007.
43 Carlbom 2018; Lagervall u.u.
44 Se Islamiska förbundets presentation på dess Facebooksida, IFiS u.å.b. och Södermalmsmoskéns presentation på dess hemsida, Stockholms moské u.å.
45 Intervju med Mustafa Kharraki, 24 januari 2018.
46 På FIFS hemsida listas de islamiska förbunden i Järva, Botkyrka, Göteborg, Linköping och Stockholm http://fifs.se/vara-foreningar/. (besökt 2018-04-16).
47 Utöver FIFS och Islamiska förbundet i Sverige ingår i SMR även Bosniakiska islamiska samfundet, Islamiskt informationsforum, Islamic Relief Sverige, och Sveriges unga muslimer. SMR u.å. Sveriges muslimska förbund (SMF), som grundade SMR tillsammans med FIFS 1990, uteslöts efter en tvist 2010. Se TT 2010.
48 Lagervall u.u.
49 Se också Pekgul & Pekgul 2014: 23–24. Studieförbundet Ibn Rushd angav 2007 Islamiska förbundet i Sverige som "initiativtagare och grundare av Ibn Rushd år 2001", Ibn Rushd u.å.
50 Intervju med tidigare medlem i IFiS, 6 december 2018.
51 Cedersjö 2014.
52 Egyptson 2018.
53 Se exempelvis Carlbom 2018.
54 Regeringen 1975:26:1
55 Aldebe 2006.
56 Nilsson 2006.
57 Nilsson 2006.
58 Pekgul 2013b.
59 Jerlerup 2013.

60 Carlbom 2018: 34.
61 Carlbom 2018: 34.
62 Carlbom 2018: 37.
63 TT 2013.
64 Mustafa 2013.
65 Mustafa 2013.
66 Intervju med Omar Mustafa, 10 januari 2018.
67 Intervju med Omar Mustafa, 10 januari 2018.
68 Lagervall u.u.
69 Jonsson 2014.
70 Intervju med Omar Mustafa, 16 maj 2018.
71 Intervju med Omar Mustafa, 16 maj 2018.
72 Intervju med Omar Mustafa, 16 maj 2018.
73 Carlbom 2018: 29.
74 Intervju med Omar Mustafa, 10 januari 2018.
75 Ibn Rushd u.å.b.
76 Carlbom 2018: 39–40.
77 Shavit & Spengler 2017.
78 Wilhborg 2016.
79 Intervju med Omar Mustafa, 10 januari 2018.
80 Ibn Rushd Strategi 2023.
81 Intervju med Omar Mustafa, 16 maj 2018.
82 IFiS u.å.
83 Egyptson 2018.
84 Ibn Rushd 2016.

7. Salafism i Sverige

1 Kalla fakta 2017.
2 Versen direkt därpå lyder "Följ inte dem som splittrades [i sekter] efter att ha nåtts av de klara vittnesbörden [om sanningen]. De har ett hårt straff att vänta" vilket andra tolkat som en kritik mot salafism, som då uppfattas just som sekterism.
3 Khalifa förekom i reportaget "Så motarbetas integrationen i Sverige" i *Uppdrag granskning* 2006, han var också med i dokumentärfilmen *Det svider i hjärtat* (2007) av Oscar Hedin.
4 Bukhari 8:76:437. Bukharis och de andra kanoniska, sunnitiska hadith-samlingarna låg färdiga i mitten av 800-talet, alltså ungefär vid den tid representanter för den tredje generationen muslimer dog.
5 Se diskussion i kommentarsfältet till Svensson 2013. Durrani talar om sin tid i Muslimska Brödraskapet i Ottander 2017.
6 Lagervall u.u.; Zollner 2009: 52.
7 Holender 2014. Flera av dessa hade rest innan IS spektakulära mord kablades ut i media och sannolikt reste en del, i alla fall initialt, mer av sympati för det syriska folket än nödvändigtvis för IS och dess ideiologi.
8 Järvestad *et. al.* 2015b.
9 Ett ytterligare exempel är journalisten Magnus Sandelins rapport *Vad vet vi om islamistiska terrornätverk i Sverige?* (2018) som trots titeln behandlar just salafism och främst våldsorienterade grupper och individer.
10 Järvestad *et. al.* 2015.
11 Sandelin 2015.
12 Raad 2015.
13 Koukkari Mbenga 2016.
14 Intervju med Saaiq, 18 april 2018.
15 Intervju med Per Ågren, 18 maj 2018.
16 Intervju med Dawid, 31 januari 2018.
17 Intervju med Dawid, 31 januari 2018.
18 Bergh & Dikalow 2018.
19 NOA 2015.

20 Gustafsson & Ranstorp 2017. Se också Rostami *et. al.* 2018.
21 Se Abdulwahab 2010.
22 Tamas 2016: 335.
23 Hjertén & Tagesson 2015.
24 Chaaban & Al-Khamisi 2011.
25 Tamas 2016: 341.
26 Lundberg Andersson *et. al.* 2018.
27 Larsson; Horatovic & Zaccheus 2018.
28 TT 2018, Larsson; Horatovic & Zaccheus 2018. Han ska redan tidigare visat visst intresse för Islamiska staten, men det är först kort innan attentatet intresset stegras och han försöker få kontakt med gruppen, Zachariasson & Larsson Kakuli 2018.
29 Urisman Otto 2018.
30 Westin 2018.
31 Westin 2018.
32 För en kritisk diskussion kring begreppet, se Kundnani 2012.
33 Att självmordsbombare offrar sig för en föreställd familjegemenskap är en teori framlagd bland annat av Scott Atran 2011. Att den förste självmordsbombaren i Sverige så tydligt knyter sitt dåd till Vilks är intressant. I en rapport om våldsorienterad salafism i Sverige menar journalisten Magnus Sandelin att Vilks rondellhund 2007 innebar ett skifte i synen på Sverige. Innan 2007 framhölls inte Sverige som ett mål för terrorattacker inom den globala jihadistiska diskursen, medans det efteråt framhållits som ett legitimt mål. (Sandelin 2018: 7). Sandelin (2018:12) citerar också ett tal av ovan nämnde Anas Khalifa, som på ett tydligt sätt visar hur man i dessa miljöer kan utmåla alla muslimer som en gemenskap, en kropp, som utsätts för förnedring, våld och förtryck av en yttre fiende.
34 För en bra introduktion till radikaliseringteori på svenska, se Lindgren 2009 och 2014. Se även Roy 2018 och Kepel 2014.
35 Atran 2011.
36 Nilsson 2015.
37 Atran 2011.
38 Rostami *et. al.* 2018.
39 Samtal med polis från Örebro, 8 november 2917.
40 Olsson 2017: 110.
41 Olsson 2017: 110.
42 Olsson 2017: 117.
43 Intervju med Saaiq, 18 april 2018.
44 Kanske syftar Saaiq här på sura 23 verserna 12–14:

> VI HAR skapat människan av finaste lera; därefter lämnar Vi henne som en droppe säd i [skötets] fasta förvar. Därefter skapar Vi av droppen en grodd som sätter sig fast och av grodden en klump och i klumpen skapar Vi ben och dessa ben klär Vi med kött; därefter låter Vi henne stiga fram som en ny skapelse. Välsignad vare Gud, den bäste Formgivaren!

Människans tillblivelse och vad som kan tolkas som fostrets utveckling i moderlivet behandlas emellertid i flera verser i Koranen.
45 Intervju med Saaiq, 18 april 2008.
46 Olsson 2017: 119.
47 Dogan 2012: 97, 99–100.
48 Dogan 2012: 102.
49 Sandelin 2018: 11.
50 Intervju med Ahmad, 20 april 2018.
51 Schmid 2014: 4–5.
52 För en omfattande introduktion till salafism, med globalt perspektiv, se Meijer 2009.
53 Se Lööw, Gardell & Dahlberg-Grundberg 2017 för vissa jämförande perspektiv.
54 Sirriyeh 1999; Ridgeon 2015.
55 Sorgenfrei 2016: 68.

8. Sufism i Sverige

1 Sillén 1930: 106-107.
2 Om Aguélis relation till Swedenborg se, Sorgenfrei 2018.
3 Gauffin 1940: 80.
4 Sorgenfrei 2018b.
5 De främsta översiktliga biografierna har skrivits av Gauffin 1940–1941 och Wessel 1988.
6 Sociologistudenten Hamza Allam (Ayn Shams University) har på mitt uppdrag under våren 2017 sökt efter referenser till Ivan Aguéli/Abd el-Hadi Aghili, i Azhars arkiv, men ej funnit något.
7 Sedgwick 2016.
8 de Jong 1978: 23–24.
9 Olsson & Sorgenfrei 2017.
10 Mejl 10 februari 2016 från Ashk Dahlén som lämnade rörelsen 2007. För den traditionalistiska rörelsen, se Sedgwick 2004, för rörelsen i Sverige se Dahlén 2003.
11 Sorgenfrei 2013; 2013b, 2018.
12 Sviri 2012. För en översiktlig introduktion till sufism på svenska, se Sorgenfrei 2015. För mer omfattande introduktioner, se Green 2012 och Schimmel 1975.
13 Sirriyeh 1999; deJong & Radtke 1999.
14 Se också Otterbeck 2015.
15 Otterbeck 2012.
16 För Mevlevi-*sama* och mellanmuslimska diskussioner om dess legitimitet, se Sorgenfrei 2013.
17 Utas 2011 och 2011b; Dahlén & Sorgenfrei 2008.
18 För Rumi, se Lewis 2008.
19 Intervju med svensk sufimuslim, 15 januari 2017.
20 Omar 2007.
21 Olsson & Sorgenfrei 2017.
22 Sorgenfrei 2017.
23 *Dagens Nyheter*, 25 oktober 1924.
24 *Aftonbladet*, 25 oktober 1924.
25 Genn 2007: 260–262.
26 *Sydsvenska dagbladet*, 13 mars 1927.
27 För litteratur om sufirörelsen, se Westerlund 1999 och 2001; Sorgenfrei 2017b, 2017c.
28 För genomgångar av dessa olika grupper i Sverige, se Sorgenfrei 2016.
29 Green 2012: 221–223.
30 Stjernholm, kommande.
31 Demirbag-Sten 2010
32 SVT 2012.
33 Sorgenfrei 2013b.
34 Se till exempel Makdisi 1979; Yazaki 2013.
35 Abun-Nasr 2007:86–96.
36 För sufism i Somalia se exempelvis Lewis 1998; Kapteijns 2000.
37 Se exempelvis Brinkemo 2014.
38 Intervju med Muhammed, 22 januari 2016.
39 Intervju med Muhammed, 22 januari 2016.
40 Se Hellqvist 2013 för Abdirahmans verksamhet i Sverige.
41 Hellqvist 2013: 19.
42 Se Olsson & Sorgenfrei 2015: 260–262.
43 Hellqvist 2013: 19.
44 Intervju med Muhammed, 22 januari 2016.
45 Intervju med Burhan, 16 mars 2016.
46 Willander 2014.
47 Intervju med Muhammed, 22 januari 2016.
48 Generellt är mäns sufiaktiviteter mer studerade, varför det finns behov av fler studier av kvinnors sufiaktivitet.
49 Ungefär "Anhängarna av profetens tradition och de lärdes koncensus," vilket syftar till att signalera att man står i en traditionalistisk islamisk position.

50 Ungefär "ära vare Gud".
51 Shafi'iyya är en av de fyra sunnitiska rättskolorna.
52 Intervju med Muhammed, 22 januari 2016.
53 Intervju med Muhammed, 22 januari 2016.
54 Se vidare Sorgenfrei 2016.
55 Se Larsson 2014 för diskussioner om konflikter och konkurrens mellan olika muslimska grupper i Sverige.
56 Intervju med sufimuslim i Göteborg, 10 februari 2016.
57 Sirriyeh 1999; de Jong & Radtke 1999; Ridgeon 2015.
58 Nizami 2016.
59 Schimmel 1975: 209–210.
60 Nizami 2016.
61 Aguéli ska ha initierats i en shadhiliyya-orden redan 1902, men de ovan nämnda Kurt Almqvist och Tage Lindbom kom först senare i kontakt med sufism, varför man inte kan tala om en kontinuerlig shadhiliyya-närvaro i Sverige sedan 1902.
62 Intervju Mohammad Muslim och Max Dahlstrand, 11 februari 2016.
63 Intervju Mohammad Muslim och Max Dahlstrand, 11 februari 2016.
64 Intervju Mohammad Muslim och Max Dahlstrand, 11 februari 2016.
65 Intervju Mohammad Muslim och Max Dahlstrand, 11 februari 2016.
66 Intervju av Andreas Ali Jonasson med Ashar Khan, 23 januari 2016. Jonasson gjorde intervjun under arbetet med rapporten *Sufism i Sverige* (Sorgenfrei 2016).
67 Intervju av Andreas Ali Jonasson med Ashar Khan, 23 januari 2016.
68 Besök i Mölndals moské, 12 februari 2016.
69 Intervju Mohammad Muslim och Max Dahlstrand, 11 februari 2016.
70 Besök i Mölndals moské, 12 februari 2016.
71 Intervju av Andreas Ali Jonasson med Ashar Khan, 23 januari 2016.
72 Intervju av Andreas Ali Jonasson med Ashar Khan, 23 januari 2016.
73 Intervju med Ashar Khan, 24 maj 2018.
74 Intervju med Ashar Khan, 24 maj 2018.
75 Besök på retreaten *Where Land meets Sea – 'Land of Nowhere – Beyond Space and Time'* 27-28 april, 2018.
76 Den amerikanske imamen Yahiya Emerick har menat att det i dagens amerika pågår en tongivande kamp om tolknings- och representationsföreträde mellan salafister, sufier och modernister. Emerick 2002: 200.
77 Se exempelvis Ridgeon 2015; Sirriyeh 1999.
78 Stenberg 2015; Lagervall 2015.
79 För en liknande diskussion om sufism i USA, se Sorgenfrei 2013.
80 Se exempelvis Berglund & Larsson 2007: 11–12. Religionsvetaren Jenny Berglund har genomfört ett stort antal studier vilka fokuserar religion i skolan.
81 För en analys av hur religion formas i ett samspel mellan entreprenörer och konsumenter, se Green 2015.

9. Islamofobi i Sverige

1 Göndör 2017: 18.
2 Svensson 2017; Nilsson & Baas 2017.
3 Svensson & Svahn 2017.
4 För en kortfattad men bra kunskapsöversikt se Borell 2012. För vidare studier på svenska se Larsson 2006; Otterbeck & Bevelander 2006; Gardell 2010.
5 Bleichs 2011, citerad från Borell 2012: 16.
6 Borell 2012: 16.
7 Gardell 2015b: 329. Se också Gardell 2010.
8 Djärv & Faramarzi 2017: 89.
9 För en sammanfattning av studier om svenskars attityder till invandring och mångfald, utifrån faktorer som utbildning, kön, ålder, bostadsort, klass, ekonomi, religion, upplevt kulturellt avstånd och ideologisk hemvist, se Strömbäck & Theorin 2018: 11–15.
10 Wallin 2011.

11 Härenstam 1993.
12 Weibull 2016. Likartade mönster gäller attityder till invandring och mångkultur generellt, se Strömbäck & Theorin 2018.
13 Det finns en rad studier som inom ramarna för den så kallade kontakthypotesen som stödjer en sådan analys. Se Borell 2012: 50–52.
14 Se exempelvis Severin 2014.
15 Axner 2015: 59–60.
16 Axner 2015: 60.
17 Cato 2012.
18 Citerad från Sundberg 2017.
19 TT 2017.
20 Lindholm 2017.
21 Intervju med Mustafa Kharraki, 24 januari 2018.
22 DO 2014: 27-28.
23 DO 2014: 26-27.
24 DO 2014: 29-32; Carlsson & Rooth 2007; Agerström *et. al.* 2012.
25 DO 2014: 33–34; Ahmed & Hammarstedt 2008, 2010
26 Djärv & Faramarzi 2017: 89–90.
27 Djärv & Faramarzi 2017: 8.
28 Djärv & Faramarzi 2017: 10.
29 Djärv & Faramarzi 2017: 11.
30 Melj från Qanita Sadiqa, 3 april 2018.
31 Rogsten 2015.
32 Vergara 2014.
33 Bevelander & Otterbeck 2013.
34 Borell 2012: 23–24.
35 Borell 2012: 26–27.
36 Djärv & Faramarzi 2017: 89.
37 Lööw 2017: 35, 44.
38 Lööw 2017: 48.
39 Tamas 2017.
40 Tamas 2017.
41 Migrationsverket 2016.
42 Val.digital 2017.
43 Eriksson 2013.
44 Poohl 2012; Gardell 2015.
45 Linder 2015.
46 Gardell 2015.
47 Lööw 2017: 63–66.
48 Sjögren 2015.
49 Lööw 2017: 80–81.
50 Hansson, Ståhle & Holmberg 2017.
51 Hansson, Ståhle & Holmberg 2017.
52 Hansson, Ståhle & Holmberg 2017.
53 Hansson, Ståhle & Holmberg 2017.
54 Lööw 2017: 83–86.

Del 4 – Samtidshistoria

10. Muslimskt församlingsliv i Sverige

1 Maria Zackariasson har i sin studie av unga i Equmenia pekat på en liknande trend. Zackariasson 2016.
2 Mejl från Max Stockman på SST, 26 juni 2018.
3 Sökningen genomförd av Max Stockman, handläggare på SST, 2 maj 2018.
4 Se exempelvis Sorgenfrei 2016.
5 Zaytuna u.å.
6 Intervju med Salahuddin Barakat, 20 september 2017.
7 Intervju med Abdulnasir, 8 september 2017.
8 Intervju med Iman Baroudi 2017-12-05
9 Intervju med Yusuf Cesmali, 12 februari 2018
10 Orrenius 2017b.
11 Intervju med Moosa Assal, 26 april 2018.
12 By 2017; SVT 2016.
13 Intervju med Moosa Assal, 19 april 2018.
14 Eriksson 2013.
15 Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017
16 Lindholm 2017.
17 Olwan 2015: 33–34.
18 Olwan 2015: 37.
19 Borell *et. al.* 2011: 63–64.
20 Intervju med Abdulnasir, 8 september 2017.
21 Intervju med Iman Baroudi, 5 december 2017.
22 Stockman 2017: 30.
23 Stockman 2017: 32.
24 Svenska kyrkan u.å.

11. Moskén i Sverige

1 Sorgenfrei 2010: 57.
2 Sorgenfrei 2010.
3 Sveriges radio 2013.
4 Lindgren 2017.
5 SVT 2018.
6 Heberlein 2018.
7 Hammargren 2005: 9, n23 menar att fastighetsverket ansåg att det var ett besvärligt förvaltningsobjekt.
8 Intervju med Mustafa Kharraki, 24 januari 2018.
9 För en mer utförlig beskrivning av den ofta protestkantade vägen mot en moské i centrala Stockholm, se exempelvis Hammargren 2005; Karlsson & Svanberg 1995: 46–51 och kapitel fem i etnologen David Gunnarssons doktorsavhandling *Gäst i Sverige* från 2016.
10 Hammargren 2005: 9–19.
11 Bosnic Musovic 2000.
12 Hammargren 2005: 13–15.
13 Intervju med Mustafa Kharraki, 24 januari 2018.
14 Bosnic Musovic 2000.
15 Olsson 2016.
16 Intervju med Iman Baroudi, 5 december 2017.
17 Awad 2014.
18 Frick 2014.
19 Carlbaum 2014.
20 Barakat 2014.
21 Widsell 2007.
22 Gad 2018.
23 Hedin 2017: 267–271.

12. Koranen på svenska

1 Uggla 1931: 435. För en introduktion till Koranen på svenska, se Larsson 2006b.
2 Lindgren 1944.
3 Citerad efter Zetterstéen: 1919: 406.
4 Bengtson 1938: 253.
5 Hjärpe 2013: 14.
6 *Svenska Dagbladet*, 1 maj 1918.
7 1961 kom också en översättning i urval från en tysk förlaga av Åke Ohlmarks. Denna utgåva har kritiserats både för att vara en dålig andrahandsöversättning och för att vara tendentiös i sitt urval. Konvertiten Mohammad Bashir (Göran Granquist) karaktäriserade denna, i sin lilla bok *Islam i Sverige* från 1964, som en "Korán åt tomtar och troll." (Bashir 1964: 4).
8 Hjärpe 2009.
9 För en vidare översikt av svenska koranöversättningar se, Hjärpe (u.å) och Toll (2007).
10 Hjärpe 2009.

13. Muslimska högtider i Sverige

1 Se Otterbeck 2010: 68.
2 Dahlkvist 2009: 80, 84.
3 Det finns en rad olika mer eller mindre lokala benämningar för högtiden.
4 Dahlqvist 2009: 90.
5 Dahlkvist 2009: 88.
6 Wikström 2014.
7 Ibn Majah u.å.
8 Brusi & Sorgenfrei 2011.
9 För litteratur om *mawlid* se Katz 2007; Svensson 2015.
10 Intervju med Amer El-Jechi, 28 januari 2016.
11 Stjernholm 2011.
12 Smith 2017.
13 Originalet, på persiska, finns att läsa i Alislam u.å. En text om ahmadiyya-muslimers tankar kring hajj finns att läsa i Sorgenfrei 2017
14 Lings 2008: 391–392. I ett avsnitt i boken *Röster om hajj* redigerad av Klas Grinell *et. al.* (2017) finns flera svenska muslimers egna upplevelser av hajj återgivna.
15 Siddiqi u.å.: 42.
16 Pernbro 2017.
17 Thurfjell 2015: 72.
18 DVV u.å.
19 DVV u.å.b.
20 Larsson & Thurfjell 2013: 49.
21 Furuhagen 2015.
22 Intervju med Hamzah, 18 april 2018.

14. Muslimskt religiöst ledarskap i Sverige

1 Se Thurfjell 2015 för en introduktion till shiitisk islam och imamföreställningar.
2 Imamutbildningsutredningen 2009: 28.
3 Intervju med Abdulnasir, 8 september 2017.
4 2017 uppmärksammades hur sådana självutnämnda imamer i flera fall varit drivande i så kallade radikaliseringsprocesser, se exempelvis TT 2017b.
5 Maehler u.å.
6 Orrenius 2017.
7 Se exempelvis Arentzen 2016; Larsson, Stockman & Sorgenfrei 2017; Larsson & Sorgenfrei 2018.
8 Stenberg 1999: 70.
9 Imamutbildningsutredningen 2009: 32-33.
10 Muslimska sjukhuskoordinatorer u.å.
11 Open Skåne u.å.

12 Malmö stad u.å.
13 Intervju med Salahuddin Barakat, 20 september 2017.
14 Intervju med Kashif Virk, 16 oktober 2017.
15 Intervju med Kashif Virk, 16 oktober 2017.
16 Intervju med Iman Baroudi, 5 december 2017.
17 Intervju med Safdar Masters, 4 december 2017.
18 Intervju med Safdar Masters, 4 december 2017.
19 För ett intressant jämförelsematerial från England, se Mukadam 2010.
20 Imamutbildningsutredningen 2009: 78–79.

Efterord

1 Thurfjell 2015b.
2 Ström 2011: 50.
3 *Aftonbladet*, 26 maj 1961.
4 Cato 2012.
5 Strömbäck & Theorin 2018: 5-11.
6 Ahmadi *et. al.* 2016: 29–36.
7 TT 2016.
8 Wutzler; Brunsberg & Wengholm 2017.
9 Jeppsson 2018.
10 Thurfjell 2015b: kap. 7.
11 Eickelman & Piscatori 1996: 37-45.
12 Jacobsen 2005.
13 Cesari 2015: 802-804.
14 Cesari 2015: 802-804.

Källförteckning
och bildregister

Publicerade källor

Abdulwahab, Taimour (2010). [Meddelande till TT och SÄPO]. https://sv.wikipedia.org/wiki/Bombd%C3%A5den_i_Stockholm_2010 (besökt 2018-02-23).

Abline Toomas & Ringvee, Ringo (2016). "Estonia." Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.). *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*. Leiden: Brill, ss. 105–127.

Abun-Nasr, Jamil M. (2007). *Muslim communities of grace: the Sufi brotherhoods in Islamic religious life*. London: Hurst & Company.

Ahmadi, Fereshteh; Palm, Irving & Ahmadi, Nader (2016). *Mångfaldsbarometern 2016*. Gävle: Gävle University Press.

Aftonbladet, 25 oktober 1924. "Indisk filosof i Stockholm.", ss. 1, 3.

Aftonbladet, 7 april 1928. "Konkurser och betalningsinställelser.", s. 6.

Aftonbladet, 9 januari 1952. "Muhammedaner!", s. 15.

Aftonbladet, 16 januari 1952. "Lösning för muhammedaner.", s. 15.

Aftonbladet, 26 maj 1961. "Muhammedansk klubb i Kärrtorp.", s. 2.

Aftonbladet, 14 april 1966. "Förlorad son och förlorad dotter.", s. 5.

Agerström, Jens; Björklund, Fredrik; Carlsson, Rickard & Rooth, Dan-Olof (2012). "Warm and Competent Hassan = Cold and Incompetent Eric: A Harsh Equation of Real-life Hiring Discrimination." *Basic and Applied Social Psychology*, vol. 34, nr. 4, ss. 359–366.

Ahlstedt Åberg, Måns (2016). *En obegripelig Religions-iver. Värderingar rörande religion i svenska reseskildringar om osmanska riket 1657–1780*. Kandidatuppsats, Lunds universitet.

Ahmed, Ali & Hammarstedt, Mats (2008). "Discrimination in the rental housing market: A field experiment on the Internet." *Journal of Urban Economics*, vol. 64, ss. 362–372.

Ahmed, Ali; Andersson, Lina. & Hammarstedt, Mats. (2010). "Can Discrimination in the Housing Market Be Reduced by Increasing the Information about the Applicants?" *Land Economics*, vol. 86, nr. 1, ss. 79–90.

Ahmed, Sheikh Kurshid (2004). *Rahe Imán/Vägen till islams lära*. Göteborg: Isha'at Section. Ahmadiyya Muslim Jama'at Gothenburg.

Aldebe, Mahmoud (2006). "Öppet brev till alla svenska politiska partier som deltar i årets val." http://sverigesradio.se/diverse/appdata/isidor/files/83/2113.pdf (besökt 2018-02-16).

Alexandre Caeiro & Mahmoud al-Saify (2009). "Yūsuf al-Qaraḍāwī and the new Islamic TV." Gräf, Bettina & Skovgaard-Petersen, Jakob (red.). *Global mufti: the phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwi*. London: Hurst & Co.

Alislam (u.å.). "Durre Sameen." *Al islam*. https://www.alislam.org/urdu/pdf/DurreSameenPersian.pdf. (besökt 2017-02-06).

Alm, Mikael (2002). "Teaterkungen på slagfältet". Bergsten, Magnus (red.). *Svenska krig och krigiska svenskar: historisk antologi*. Lund: Historiska Media.

Andersson, Daniel & Peste, Jonathan (2008). *Judisk mosaik: introduktion till judisk religion, kultur och tradition*. Lund: Studentlitteratur.

Ansari, Humayun (2007). "'Burying the Dead': Making Muslim Space in Britain." *Historical Research*, vol. 80, nr. 210, ss. 543–566.

Arbetarbladet, 11 december 2011. "Svenskar dricker näst mest kaffe i världen." https://www.arbetarbladet.se/gastrikland/gavle/svenskar-dricker-nast-mest-kaffe-i-varlden (besökt 2018-05-14).

Arentzen, Thomas (2015). *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Arly Jacobsen, Brian; Larsson, Göran & Sorgenfrei, Simon (2015) Lewis, James R. & Tøllefsen, Inga Bårdsen (red.). "The Ahmadiyya mission to the Nordic countries." *Handbook of Nordic new religions*. ss. 359–373.

Arne, Ture J. (1932). "Rus' erövring av Berda'a år 943." *Fornvännen* 27, ss. 211–219.

Arne, Ture J. (1952). *Svenskarna och Österlandet*. Stockholm: Natur och Kultur.

Arvidsson, Håkan (2017). "Överskatta inte antikens inflytande på Europa." *Respons*, nr. 6.

Atran, Scott (2011). *Talking to the enemy: violent extremism, sacred values, and what it means to be human*. London: Penguin.

Awad, Cherin (2014). "'Kvinnohatisk kultur bland gubbarna i moskéstyrelsen.'" *SVT*, 24 november 2014. https://www.svt.se/opinion/article2494201.svt (besökt 2017-11-15).

Axner, Marta (2015). *Representationer, stereotyper och nyhetsvärdering: rapport från medieanalys om representationer av muslimer i svenska nyheter*. Stockholm: Diskrimineringsombudsmannen.

Balkan, Osman (2015). "Burial and Belonging." *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 15, nr. 1, ss. 120–134.

Barakat, Salahuddin (2014). "'Uppsala moské bryter mot islamiska principer.," *SVT*, 25 november 2014. https://www.svt.se/opinion/article2496126.svt (besökt 2017-11-15).

Bashir, Mohammad (1964). *Islam i Sverige.* Stockholm: Nadi al-Muslimin.

Baumann, Martin (2004). "A diachronic view of diaspora, the significance of religion and Hindu Trinidadians", i Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin (red.). *Diaspora, Identity and Religion*. New Directions in Theory and Research. London: Routledge, ss. 170–188.

Bengtsson, Frans G. (1938). "Framför en bokhylla." Bengtsson, Frans. G. *Sällskap för en eremit: essayer*. Stockholm: Bonnier.

Bengtsson, Frans G. (1975). *Röde Orm: sjöfarare i västerled: en berättelse från okristen tid*. Höganäs: Bra böcker.

Berg, Magnus & Grinell, Klas (2018). *Musealt islam*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Berg, Marcus (1993). *Svensk slav i Marocko: en bearbetning av Beskrifning öfwer barbariska slafweriet uti kejsardömet Fez och Marocco i korthet författad af Marcus Berg, som tillika med många andra christna det samma utstådt tvenne år och siu dagar, och derifrån blifwit utlöst tillika med åtta stycken andra swenska den 30 augusti 1756*. Arboga: Textab.

Berg, Per Gustaf (1872). *Svenska Adelsmäns Öden - också en Adelskalender*. Stockholm: P.G. Berg.

Berg, Tor (1924). "Ture Bielke." Almquist, Johan Axel, Boëthius, Bertil & Hildebrand, Bengt (red.) (1924). *Svenskt biografiskt lexikon. Bd 4, Berndes-Block*. Stockholm: Bonnier.

Bergenhorn, Mats & Hjärpe, Jan (2004). *99 frågor om islam: och något färre svar*. Stockholm: Leopard.

Berger, Maurits (2014). *A brief history of Islam in Europe: thirteen centuries of creed, conflict and coexistence*. Leiden: Leiden University Press.

Bergh, Linda & Dikalow, Alfred (2018). "Så flydde svenske IS-terroristen Raqqa." *Expressen*, 12 januari 2018. https://www.expressen.se/gt/sa-tog-sig-svensk-is-krigare-ur-raqqa/ (besökt 2018-02-23).

Berglund, Jenny (2007). "Muslimska friskolor i Norden." Berglund, Jenny & Larsson, Göran (red.). *Religiösa friskolor i Sverige: Historiska och nutida perspektiv*. Lund: Studentlitteratur, ss. 81–102.

Berglund, Jenny (2008). "al-Ahbash." Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.). *Religion i Sverige*. Stockholm: Dialogos, 251-252.

Berglund, Jenny (2010). *Teaching Islam, Islamic religious education in Sweden*. Münster: Waxmann.

Berglund, Jenny (2015). *Publicly Funded Islamic Education in Europe and the United States*. Washington: The Brookings Institution.

Berglund, Jenny & Larsson, Göran (2007). "Inledning." Berglund, Jenny & Larsson, Göran (red.). *Religiösa friskolor i Sverige: historiska och nutida perspektiv*. Lund: Studentlitteratur, ss. 9–20.

Bertell, Maths (2003). *Tor och den nordiska åskan: föreställningar kring världsaxeln*. Stockholm: Stockholms Universitet.

Bevelander, Pieter & Otterbeck, Jonas (2006). *Islamofobi: en studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet*. Stockholm: Forum för levande historia.

Bevelander, Pieter & Otterbeck, Jonas (2013). "Sådan är islamofobin." *Axess*, nr. 5, ss. 43–45.

Bilders makt (u.å). "Antisemitiska myter om ritualmord på kristna." *Bilders makt*. https://bildersmakt.se/antisemitiska-myter-om-ritualmord-pa-kristna/ (besökt 2018-05-15).

Birkeland, Harris (1954). *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder: oversettelse til norsk av de arabiske kilder med innledning, forfatterbiografier, bibliografi og merknader*. Oslo: Norske videnskaps-akademi.

BIS (2016). "Stadgar." *Bosniakiska Islamiska Samfundet.* http://www.izb.se/files/Stadgar_BIS_2016_03_19_OK.pdf (besökt 2018-04-11).

Björk, Tomas (2011). *Bilden av "Orienten": exotism i 1800-talets svenska visuella kultur*. Stockholm: Atlantis.

Bleich, Erik (2012). "What is Islamophobia and how Much Is There? Theorizing and Measuring an Emergent Comparative Concept." *American Behavioral Scientist* vol. 55, nr. 12, ss. 1581–1600.

Borell, Klas (2012). *Islamofobiska fördomar och hatbrott: en kunskapsöversikt*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Borell, Klas & Gerdner, Arne; Sällström, Anna; Nordlander, Johanna; Lundkvist, Elisabet. (2011). "Muslimska församlingar i lokalsamhället: Samverkan eller isolering?" *Socialvetenskaplig Tidskrift*, vol. 18, nr. 1, ss. 42–56.

Bosnic Musovic, Alisa (2000). "Söders nya profil: Omstridd moské invigs idag." *Dagens Nyheter*, 8 juni 2000. https://www.dn.se/arkiv/stockholm/soders-nya-profil-omstridd-moske-invigs-i-dag/ (besökt 2018-05-23).

Boucheloukh, Nedjma (2008). "Aladdins son". *P1 Dokumentär*, 8 november 2008. http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=909&artikel=2427996 (besökt 2017-11-24).

Bring, Ebbe Samuel (1827). *Om de från Skandinavien till heliga landet företagna valfarter och korståg, samt de betydligaste följderna deraf för skandinaviska kulturen, en historisk undersökning, som med den vidtberömda philos. facultetens samtycke kommer att offentligen försvaras af Ebbe Samuel Bring ... och Carl Fr. Wahlgren, af Götheborgska samhället, uti Carolinska akademiens större lärosal den 31 Oct. 1827*. Lund: Lunds universitet.

Brink, Stefan & Price, Neil (red.) (2008). *The Viking World*. Abingdon: Routledge.

Brinkemo, Per (2014). *Mellan klan och stat: somalier i Sverige*. Stockholm: Timbro.

Brubaker, Roger (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Brusi, Fredrik & Sorgenfrei, Simon (2011). "Ramadan i tid och otid." *Tidningen kulturen*, 28 augusti 2011. http://tidningenkulturen.se/index.php/ess-mainmenu-57/religion-mainmenu-133/9768-ramadan-i-tid-och-otid (besökt 2017-09-08).

Bukhari, Muhammad (u.å.). vol. 8, book 76, hadith 437. https://muflihun.com/bukhari/76/437 (besökt 2018-05-28).

By, Ulrika (2017). "'Jag tror vi måste blanda in Gud nu.'" *Dagens Nyheter*, 25 augusti 2017. https://www.dn.se/sthlm/jag-tror-att-vi-maste-blanda-in-gud-nu/ (besökt 2018-02-27).

Bynert, Simon (2008). "Hallå där…". *Svenska Dagbladet*, 10 maj 2008. https://www.svd.se/halla-dar-7AHb (besökt 2018-05-24).

Byström, Mikael & Frohnert, Pär (2017). *Invandringens historia: från "Folkhemmet" till dagens Sverige*. Stockholm: Delegationen för migrationsstudier.

Bäckelie, Jonatan & Larsson, Göran (2013). "Political opinion and participation among young muslims in Sweden: a case study". Nielsen, Jorgen S (red.). *Muslim political partcipation in Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, ss. 61–82.

Bäckström, Elin (2017). "Utställning: Vikingatida mönster kan vara kufiska tecken." https://www.uu.se/nyheter-press/nyheter/artikel/?id=9362&typ=artikel (besökt 2017-11-30).

Bäärnhielm, Göran (2011). "Rålambska dräktboken. En digital presentation." *Göran Bäärnhielms webbplats*, 19 december 2011. http://goran.baarnhielm.net/draktbok/intro.htm (besökt 2017-12-12).

Carlbaum, Julia (2014). "Moské beskylls för att inte släppa in kvinnor i bibliotek." *SVT*, 21 november 2014. https://www.svt.se/nyheter/lokalt/uppsala/moske-beskylls-for-att-inte-slappa-in-kvinnor-i-bibliotek (besökt 2017-11-15).

Carlbom, Aje (2018). *Islamisk aktivism i en mångkulturell kontext – ideologisk kontinuitet eller förändring?* Stockholm: Myndigheten för samhällsskydd och beredskap.

Carlsson, Magnus, Dan-Olof Rooth. 2007. "Evidence of Ethnic Discrimination in the Swedish Labor Market Using Experimental Data." *Labour Economics*, vol. 14, nr. 4, ss. 716–29.

Cato, Johan (2012). *När islam blev svenskt: föreställningar om islam och muslimer i svensk offentlig politik 1975–2010*. Lund: Lunds universitet.

Cedersjö, Johan (2014). "De får representera Sveriges muslimer i media." *Medierna*, 1 mars 2014. http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2795&artikel=5796656 (besökt 2018-04-16).

Cesari, Jocelyn (2015). "Conclusion: Is there a European Islam?" Cesari, Jocelyn (red.). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Chaaban, Sebastian & Al-Khamisi, Duraid (2011). "Självmordsbombare tränades i Irak." *Svenska Dagbladet*, 7 januari 2011. https://www.svd.se/sjalvmordsbombare-tranades-i-irak (besökt 2018-02-27).

Cronholm, Christopher (1976). *Blekings beskrivning*. Malmö: Blekingia.

Cwiklinski, Sebastian (2016). "Introduction". Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red). *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*. Leiden: Brill, ss. 1–20.

Dagens Nyheter, 13 december 1907, "Ryska pälsvaror.", s. 4.

Dagens Nyheter, 25 september 1914, "Pälsvaruaffären Umerkajeff.", s. 6.

Dagens Nyheter, 3 juni 1915, "Skolungdomens stadiontävlingar igår.", s. 8.

Dagens Nyheter, 4 juni 1915, "Resultat.", s. 7.

Dagens Nyheter, 11 september 1916, "Nya rekord vid skolungdomens tävlingar.", s. 8.

Dagens Nyheter, 12 juni 1918, "Stockholms idrottsförbunds tävlingar.", s. 12.

Dagens Nyheter, 11 januari 1923, "Dödsannons.", s. 2.

Dagens Nyheter, 25 oktober 1924, "Mystiker.", s. 9.

Dagens Nyheter, 8 januari 1927, "På förekommen anledning.", s. 19.

Dagens Nyheter, 31 december 1927, "Förlovade.", s. 2.

Dagens Nyheter, 4 april 1928, "Konkurser och betalningsinställelser.", s. 18.

Dagens Nyheter, 9 november 1930, "Lysning.", s. 2.

Dagens Nyheter, 13 november 1930, "Ryska pälsvaruaffären.", s. 20.

Dagens Nyheter, 16 september 1933, "Högklassiga orientmattor.", s. 12.

Dagens Nyheter, 17 maj 1936, "Resultat.", s. 22.

Dagens Nyheter, 7 december 1936, "Resultat.", s. 24.

Dagens Nyheter, 12 maj 1942, "Sakkunnig pälsförvaring.", s. 7.

Dagens Nyheter, 2 april 1951,"Födelsedagar den 3 april.", s. 12.

Dagens Nyheter, 6 januari 1952, "Bröllop.", s. 14.

Dagens Nyheter, 10 januari 1952, "Bröllop.", s. 11.

Dagens Nyheter, 1 oktober 1952, "Förlovade.", s. 18.

Dagens Nyheter, 4 december 1953, "Muhammeds 1.383-årsdag firas i Konserthuset.", s. 12.

Dagens Nyheter, 22 oktober 1954, "Dödsannons.", s. 21.

Dagens Nyheter, 20 februari 1959, "Österländsk moské byggs i det centrala Stockholm", s. 7.

Dagens Nyheter, 15 mars 1959, "Högklassiga orientmattor.", s. 11.

Dagens Nyheter, 23 juni 1960, "Födelsedagar den 24 juni.", s. 23.

Dagens Nyheter, 6 november 1960, "Antik utställning.", s. 15.

Dagens Nyheter, 2 april 1961, "Födelsedagar den 3 april.", s. 20.

Dagens Nyheter, 11 oktober 1961, "Födda.", s. 19.

Dagens Nyheter, 28 juni 1962, "För få besök i Kärrtorps moské.", s. 15.

Dagens Nyheter, 22 april 1965, "Födda.", s. 23.

Dagens Nyheter, 23 juni 1965, "Födelsedagar den 24 juni.", s. 34.

Dagens Nyheter, 2 april 1971, "Födelsedagar den 3 april.", s. 38.

Dagens Nyheter, 17 januari 1973, "Dödsannons.", s. 28.

Dagens Nyheter, 2 september 1974, "Islamiskt center invigt i Alvik.", s. 4.

Dagens Nyheter, 1 april 1976, "Födelsedagar den 3 april.", s. 38.

Dagens Nyheter, 23 augusti 1981, "Dödsfall.", s. 31.

Dagens Nyheter, 23 januari 1982, "Dödsannons.", s. 31.

Dagens Nyheter, 1 april 1986, "Födelsedagar den 3 april.", s. 48.

Dagens Nyheter, 4 mars 1989, "Dödsannons.", s. 41.

Dahlén, Ashk (2003). "Inledning: om philosophia perennis." Lindbom, Tage. *I Frithjof Schuons fotspår*. Stockholm: Prisma, ss. 5–70.

Dahlén, Ashk & Sorgenfrei, Simon (2008). *Kärleken begär att detta tal skall fram – Jalal ud-Din Rumis liv, lära och lyrik*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Dahlkvist, Mattias (2009). "Ramadan på Ålidhem." Berglund, Jenny & Sorgenfrei, Simon (red). *Ramadan – en svensk tradition*. Lund: Arcus, ss. 79-93.

Daily Sabah, 30 december 2016. "Turks are drinking more and more coffee." https://www.dailysabah.com/food/2016/12/30/turks-are-drinking-more-and-more-coffee (besökt 2018-05-14).

Demirbag-Sten, Dilsa (2010). "Redaktörens profet." *Aftonbladet*, 23 juni 2010.

Demirbag-Sten, Dilsa (2013). "Omar Mustafa är inte en vanlig muslim." *Dagens Nyheter*, 21 april 2013. https://www.dn.se/nyheter/sverige/dilsa-demirbag-sten-omar-mustafa-ar-inte-en-vanlig-muslim/ (besökt 2017-12-23).

DO (2014). *Forskning om diskriminering av muslimer i Sverige*. Stockholm: Diskrimineringsombudsmannen.

Djärv, Carina & Faramarzi, Ava Isolde (2017). *Hatbrott 2016: statistik över polisanmälningar med identifierade hatbrottsmotiv och självrapporterad utsatthet för hatbrott*. Stockholm: Brottsförebyggande rådet.

Dogan, Güney (2012). "Moral Geographies and the Disciplining of Senses Among Swedish Salafis." *Comparative Islamic Studies*, vol. 8, nr. 1-2, ss. 93-111.

Duczko, Wladyslaw (2004). *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe*. Boston: Brill.

DVV (u.å). "Vad ledde till denna tragiska händelse i Karbala?" *Den väntades vänner*. http://www.dvv.se/bok/Ashura/14.htm (besökt 2017-11-15).

DVV (u.å.b). "Syftet med offrandet var." *Den väntades vänner*. http://www.dvv.se/bok/Ashura/15.htm (besökt 2017-11-15).

Egyptson, Sameh (2018). "Muslimska brödraskapet talar med kluven tunga." *Dagen*, 15 februari 2018. http://www.dagen.se/debatt/sameh-egyptson-muslimska-brodraskapet-talar-med-kluven-tunga-1.1101621 (besökt 2018-02-16).

Ehrencron-Kidde, Astrid (1915). "Tusen og ene nat ved glafsfiorden." *Illustreret Tidende*, nr. 11.

Eickelman, Dale F. & Piscatori, James (1996). *Muslim politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Ekerwald, Carl-Göran (2016). *Vreden och begäret: introduktion till Rumi*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Ekerwald, Carl-Göran (red.) (1976). *Persiska antologin: Eric Hermelins tolkningar*. Lund: Cavefors.

Ekerwald, Carl-Göran (red.) (2007). *Persisk balsam*. Stockholm: Karneval.

Emerick, Yahiya (2002). "The Fight for the Soul of Islam in America." Wolfe, Michael (red.). *Taking back Islam: American Muslims reclaim their faith*. Emmaus: Rodale, ss. 196–202.

Eriksson, Anna (2013). "70 procent högre arbetslöshet för unga invandrare." *Dagens industri*, 28 maj 2013. https://www.dagenssamhalle.se/nyhet/70-procent-hoegre-arbetsloeshet-brfoer-unga-invandrare-5527 (besökt 2018-04-20).

Eriksson, Göran (2013). "Åkesson har uttalat sitt stöd för Avpixlat." *Svenska Dagbladet*, 27 juni 2013. https://www.svd.se/akesson-har-uttalat-sitt-stod-for-avpixlat (besökt 2017-12-19).Eriksson, Thord (2014). "Jag utmanar starka krafter." *Dagens samhälle*, 30 oktober 2014. https://www.dagenssamhalle.se/nyhet/jag-utmanar-starka-krafter-11659 (besökt 2018-05-25).

Erlandsson, Åsa (2017). *Det som aldrig fick ske: skolattentatet i Trollhättan*. Stockholm: Norstedts.

Evans, Robert J. W. (1985). "Calvinism in East Central Europe: Hungary and Her Neighbours." Prestwich, Menna (red.). *International Calvinism 1541–1715*. Oxford: Clarendon.

Exposing Ahmadiyya Community (2014). "The 8 Sects of the Ahmadiyya." *Exposing Ahmadiyya Community*, 17 mars 2014. http://exahmadi.blogspot.se/2014_03_01_archive.html#!/2014/03/the-8-sects-of-ahmadiyyat-qadianism.html (besökt 2017-02-01)

Expressen 28 juni 1962. "Böneutroparen i Kärrtorp har tystnat. Enda moskén måste stänga.", s. 8.

Expressen, 20 januari 1946. "Engelbrekts ende mohammedan berättar.", s. 14.

Fazlhashemi, Mohammad (2008). *Vems islam: de kontrastrika muslimerna*. Stockholm: Norstedts.

FIFS (u.å.). *Våra föreningar*. http://fifs.se/vara-foreningar/ (besökt 2018-06-18).

Fogelström, Per Anders (1962). *Barn av sin stad: roman*. Stockholm: Bonnier.

Forssell, Jonas (2017). "Den som får nej ska utvisas ur Sverige." *Aftonbladet*, 11 november 2017. https://www.aftonbladet.se/debatt/a/l8qKk/den-som-far-nej-ska-utvisas-ur-sverige (besökt 2017-12-11).

Frick, Chang (2014). "Uppsala moské om anklagelserna – 'Det är löjligt hela grejen.'" *Nyheter idag*, 24 november 2014. https://nyheteridag.se/uppsala-moske-om-anklagelserna-det-ar-lojligt-hela-grejen/ (besökt 2017-11-15).

Friedmann, Yohanan (2013). "Aḥmadiyya." Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John & Rowson, Everett (red.). *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Brill Online.

Fröding, Gustaf (1960). *Samlade dikter*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Furuhagen, Åsa (2015). "Oron hos Trollhättans muslimer." *Tendens*, 18 november 2015. https://sverigesradio.se/sida/avsnitt/647332?programid=3381 (besökt 2018-05-25).

Gabrielsson, Bengt (2016). "Carl XII:s fordringsägare i Karlshamn." *Carlshamniana* 2016, ss. 7-20.

Gad, Viola (2018). "De utmanar männens makt över moskén." *Kit*, 31 januari 2018. https://kit.se/2018/01/31/98866/ar-framtidens-muslimska-ledare-kvinnor/ (besökt 2018-03-05).

Gardell, Mattias (2005). *Bin Ladin i våra hjärtan: globaliseringen och framväxten av politisk islam*. Stockholm: Leopard.

Gardell, Mattias (2010). *Islamofobi*. Stockholm: Leopard.

Gardell, Mattias (2015). *Raskrigaren: seriemördaren Peter Mangs*. Stockholm: Leopard.

Gardell, Mattias (2015b). "Islamofobi." Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, s. 329.

Gardell, Mattias (2018). *Moskéers och muslimska församlingars utsatthet och säkerhet i Sverige 2018*. Uppsala: Uppsala universitet.

Gauffin, Axel (1940–1941). *Ivan Aguéli: människan, mystikern, målaren*. Stockholm: Sveriges allmänna konstförening.

Ge tillbaka (u.å.).http://getillbaka.ungamuslimer.se (besökt 2018-06-18).

Gelotte, Ann-Madeleine (1988). *Aladdins son*. Stockholm: Tiden.

Genn, Celia (2007): "The Development of Modern Western Sufism." Bruinessen, Martin van & Howell, Julia Day (red.). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B. Tauris, ss. 257–278.

Green, Nile. (2012). *Sufism: a global history*. Malden, MA: Wiley-Blackwee.

Green, Nile (2015). *Terrains of exchange - religious economies of global islam*. London: Hurst & Co.

Grimberg, Carl (1917). *Svenska folkets underbara öden. 5, Karl XII:s tid från 1710 samt den äldre frihetstiden*. Stockholm: Norstedt.

Grinell, Klas; Larsson, Göran; Löfdahl, Maria; Skott, Fredrik & Wenner, Lena (red.) (2017). *Röster om hajj*. Göteborg: Institutet för språk och folkminnen i samverkan med Göteborgs universitet och Världskulturmuseet.

Gräf, Bettina & Skovgaard-Petersen, Jakob (red.) (2009). *Global mufti: the phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwi*. London: Hurst & Co.

Gunnarsson, David (2016). *Gäst i Sverige: sanningsregimer, villkorade själv(re)presentationer och nationell tillhörighet vid moskévisningar i Stockholm*. Stockholm: Stockholms universitet.

Gustafsson Figueroa, Kerstin (2007). *För Guds skull: muslimer i Sverige*. Stockholm: Atlas.

Gustafsson, Linus & Ranstorp, Magnus (2017). *Swedish Foreign Fighters in Syria and Iraq. An Analysis of open-source intelligence and statistical data*. Stockholm: Försvarshögskolan.

Gustavsson, Bo (2008). "Att förvalta Rumis nyckel." Dahlén, Ashk & Sorgenfrei, Simon (red.). *Kärleken begär att detta tal skall fram – Jalal ud-Din Rumis liv, lära och lyrik.* Stockholm: Molin & Sorgenfrei, ss. 52-68.

Göndör, Eli (2017). *Religionskollision: majoritet, minoritet och toleransens gränser*. Stockholm: Timbro förlag.

Halén, Harry (1986). "Mamelukki Johan Öhman", *Kulkumiehiä: suomalais-itämainen vieraskirja*. Otava, ss. 128–133.

Hallberg, Lars (2017). *Källor till invandringens historia 1840–2000. Omarbetad och utökad andra upplaga*. Stockholm: Riksarkivet.

Hammargren, Bo-Göran (2005). *Från elverk till moské. En kulturell kraftmätning.* Projektarbete. Stockholm: Stockholms universitet.

Hamrin-Dahl, Tina (2011). "Ahmadiyya." Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.). *Religion i Sverige*. Stockholm: Dialogos, ss. 250–251.

Hamrin, Tina (1999). "Ahmadiyya." Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa, ss. 53–84.

Hansson, Anna; Ståhle, Mattias & Holmberg, Henrik (2017). "Sveriges största hatgrupp på nätet styrs från Eskilstuna." *Eskilstunakuriren*, 7 december 2017. https://www.ekuriren.se/sormland/sveriges-storsta-hatgrupp-pa-natet-styrs-fran-eskilstuna/ (besökt 2017-12-09).

Harrison, Dick (2005). *Gud vill det!* Stockholm: Ordfront förlag.

Heberlein, Ann (2018). "'Böneutropen strider tydligt mot religionsfriheten.'" *Svenska Dagbladet*, 28 februari 2018. https://www.svd.se/boneutrop-strider-tydligt-mot-religionsfriheten (besökt 2018-03-27).

Hedin, Christer (1994). *Islam i vardagen och världen*. Stockholm: Arena.

Hedin, Christer (1999). "Islam på svenska – det tryckta ordet i tjänst åt Sveriges muslimer." Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa, ss. 215–233.

Hedin, Christer (2010). *Islams historia: tro och traditioner genom tiderna*. Stockholm: Dialogos.

Hedin, Christer (2017). *Kristendomens historia i Sverige*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Hedin, Oscar (2007). *Det svider i hjärtat*. Stockholm: Laika Film och Television.

Hedin, Sven (1921). *Resare-Bengt: en levnadsteckning*. Stockholm: Bonniers.

Heidenstam, Werner von (1964). *Karolinerna I-II*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Hellqvist, Per-Olof (2013). *Sufism inom den somaliska diasporan i Göteborg.* Kandidatuppsats. Gävle: Högskolan i Gävle.

Hejll, Oskar (2011). "Frimurarna och hundturken." *Cagliostri*, 9 april 2011. http://www.cagliostro.se/2011/04/09/frimurarna-och-hundturken-2575438 (besökt 2017-12-06).

Hjertén, Linda & Tagesson, Eric (2015). "Så blev han självmordsbombare." *Aftonbladet*, 11 december 2015. https://www.aftonbladet.se/nyheter/krim/article21917491.ab (besökt 2018-02-23).

Hjärpe, Jan (u.å). "Svenska Koranöversättningar." *Svenskt översättarlexikon*. https://litteraturbanken.se/översättarlexikon/artiklar/Svenska_Koranöversättningar (besökt 2018-05-17).

Hjärpe, Jan (1979). *Islam: Lära och livsmönster*. Stockholm: AWE/Geber.

Hjärpe, Jan (1983). *Politisk islam: studier i muslimsk fundamentalism*. Älvsjö: Skeab.

Hjärpe, Jan (1997). "What will be chosen from the Islamic basket?" *European Review*, vol. 5, nr. 3, ss. 267–274.

Hjärpe, Jan (2009). "Minnesord. Mohammed Knut Bernström." *Fokus*, 30 oktober 2009. https://www.fokus.se/2009/10/mohammed-knut-bernstrom/ (besökt 2018-05-27).

Hjärpe, Jan (2010). *Islamismer: politisk-religiösa rörelser i den muslimska världen*. Malmö: Gleerup.

Hjärpe, Jan (2013). "Swedish Translations of the Qur'an in a Historical Perspective." *Lir Journal*, vol. 2, nr. 13, ss. 7–18.

Holender, Robert (2014). "Säpo: Upp till 300 svenskar kan strida för IS." *Dagens Nyheter*, 22 november 2014. https://www.dn.se/nyheter/sverige/sapo-upp-till-300-svenskar-kan-strida-for-is/ (besökt 2018-02-22).

Hübinette, Tobias (2017). "Hur många muslimer finns det i Sverige? Kanske är en tiondel av befolkningen svenska muslimer." *Tobias Hübinette*, 14 mars 2017. https://tobiashubinette.wordpress.com/2017/03/14/muslimer-sverige-minoriteter/ (besökt 2017-12-11).

Härenstam, Kjell (1993). *Skolboks-islam: analys av bilden av islam i läroböcker i religionskunskap*. Göteborg: Göteborgs universitet.

Ibn Majah (u.å.). vol. 5, book 36, hadith 4075. https://sunnah.com/ibnmajah/36/150 (besökt 2017-09-08).

Ibn Rushd (u.å.). "Våra medlemsorganisationer." *IbnRushd.se*. https://web.archive.org/web/20071203105637/http://www.ibnrushd.se:80/medlemsorg.htm (besökt 2018-06-18).

Ibn Rushd (u.å.b.). "Värdegrund." *IbnRushd.se*. http://www.ibnrushd.se/vardegrund/ (besökt 2018-03-15).

Ibn Rushd (2016). *Årsberättelse 2015–2016*. http://www.ibnrushd.se/wp-content/uploads/2017/06/Årsberättelse-2015-2016.pdf (besökt 2018-06-18).

IKUS (u.å.). "Om oss." *Ikus.nu*. http://www.ikus.nu/om-oss (besökt 2016-04-08).

Ināyat Khān (1979). *Biography of Pir-o-Murshid Inayat Khan.* London: East-West publications.

IFiS (u.å.). "Om Islamiska Förbundet." *Islamiskaforbundet.se*. https://www.islamiskaforbundet.se/omif/ (besökt 2018-02-14).

IFiS (u.å.b.). [Facebooksida]. https://www.facebook.com/pg/islamiskaforbundet/about/?ref=page_internal (besökt 2018-06-18).

Imamutbildningsutredningen (2009). *Staten och imamerna: religion, integration, autonomi: betänkande*. Stockholm: Fritze.

Jacobsen, Christine (2005). "The Quest for Authenticity: Islamization Amongst Muslim Youth in Norway." Cesari, Jocelyne & McLoughlin, Seán (red.). *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate, ss. 155–168.

Jarring, Gunnar (1987). "Sveriges diplomatiska förbindelser med tatarerna på Krim." Bergquist, Mats; Johansson, Alf W. & Wahlbäck, Krister (red.). *Utrikespolitik och historia*. Stockholm: Militärhistoriska förlaget, ss. 83–90.

Jensen, Alfred (1909). *Mazepa: historiska bilder från Ukraina och Karl XII:s dagar*. Lund: Gleerup.

Jensen, Kurt Villads (2017). *Korstågen: européer i heligt krig under 500 år*. Stockholm: Dialogos Förlag.

Jeppsson, Jonathan (2018). "S vill förbjuda religiösa friskolor." *Aftonbladet*, 13 mars 2018. https://www.aftonbladet.se/nyheter/samhalle/a/p64ezR/s-vill-forbjuda-religiosa-friskolor (besökt 2018-06-07).

Jerlerup, Torbjörn (2013). "Mahmoud Aldebe och antisemitismen på Arabnyheter.info (del 2)." *Den arga sossen!* 7 oktober 2013. https://ligator.wordpress.com/2013/10/07/mahmoud-aldebe-och-antisemitismen-pa-arabnyheter-info-del-2/ (besökt 2018-02-22).

Jerlerup, Torbjörn (2015). "Skråmo från IS: 'begå terrordåd i Sverige.'" *Den arga sossen!*, 12 juni 2015. https://ligator.wordpress.com/2015/06/12/skramo-fran-is-bega-terordad-mot-svenskar/ (besökt 2018-02-23)

Johansson, Levi (1915). "Uppteckning nummer LMV-S1372." *Murberget. Länsmuseet Västernorrland*. http://www.murberget.se/upptack/minnespost.aspx?regnr=4428 (besökt 2017-12-06).

Johnson, Ian (2010). *A Mosque in Munich. Nazis, the CIA, and the Rise of the Muslim Brotherhood in the West.* New York: Mariner Books.

Jonasson, Andreas Ali (2018). *Tala muslimska! Islams och det tatariska språkets roll i skapandet av en finländsk tatarisk identitet*. Masteruppsats, Södertörns högskola.

Jong, Frederick de (1978). *Turuq and turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt: a historical study in organizational dimensions of Islamic Mysticism*. Leidin: Brill.

Jonsson Hraundal, Thorir (2013). *The Rus in Arabic Sources: Cultural Contacts and Identity*. Bergen: University of Bergen.

Jonsson, Gunnar (2014). "Dödsdomar: Rättvisan förlorar i Egypten." *Dagens Nyheter*, 25 mars 2014. https://www.dn.se/ledare/signerat/dodsdomar-rattvisan-forlorar-i-egypten/ (besökt 2018-02-22).

Justitiedepartementet (1951). *Religionsfrihetslag (1951:680)*. Tillgänglig online: https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/religionsfrihetslag-1951680_sfs-1951-680 (besökt 2018-06-17).

Järvestad, Johan; Lundquist, Magnus & Gullberg, Anna (2015). "Gävle moské vill sprida en extrem tolkning av islam." *Gefle Dagblad*, 7 september 2015. http://www.gd.se/gastrikland/gavle/gavles-moske-vill-sprida-extrem-tolkning-av-islam (besökt 2018-02-22).

Järvestad, Johan; Lundquist, Magnus & Gullberg, Anna (2015b). "Abo Raad pekas ut som militanta islamismens ledare i Sverige." *Gefle Dagblad*, 10 september 2015. http://www.gd.se/gastrikland/gavle/abo-raad-pekas-ut-som-militanta-islamismens-ledare-i-sverige (besökt 2018-02-22).

Kalla fakta (2017). "Flykten från moralpolisen." *Kalla fakta*, 4 april 2017. https://www.tv4play.se/program/kalla-fakta/3878075 (besökt 2018-02-26).

Kapteijns, Lidwien (2000). "Ethiopia and the Horn of Africa." Levtzion, Nehemia & Pouwels, Randall L. (red.). *The history of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press.

Karamustafa, Ahmet T. (2007). *Sufism: the formative period*. Berkeley: University of California Press.

Karl XI (1918). *Karl XI:s almanacksanteckningar*. Stockholm: Norstedt.

Karlsson Minganti, Pia & Svanberg, Ingvar (1995). *Moskéer i Sverige: en religionsetnologisk studie av intolerans och administrativ vanmakt*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.

Karlsson Minganti, Pia & Svanberg, Ingvar (1997). "Religionsfrihet och religiös mångfald." Karlsson Minganti, Pia & Svanberg, Ingvar (red.). *Religionsfrihet i Sverige: om möjligheten att leva som troende*. Lund: Studentlitteratur, ss. 7–36.

Karlsson, Ingmar (2007). *Europa och turken: betraktelser kring en komplicerad relation*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Karlsson, Karl-Johan (2014). "S lovar samarbeta med Sveriges muslimska råd." *Expressen*, 29 januari 2014. https://www.expressen.se/nyheter/s-lovar-att-samarbeta-med-sveriges-muslimska-rad/ (besökt 2018-03-11).

Karlsson, Åsa (1998). "Främling eller vän? Svenskar i Turkiet på 1700-talet." Florén, Anders & Karlsson, Åsa (red.). *Främlingar - ett historiskt perspektiv*. Uppsala: Historiska institutionen, ss. 73–88.

Karlsson, Åsa; Kronberg, Klas & Sandin, Per (red.) (2015). *Karl XII och svenskarna i Osmanska riket*. Stockholm: Atlantis.

Karner, Christian (2005). "National DOXA, Crises and Ideological Contestation in Contemporary Austria." *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 11, nr. 2, ss. 221–263.

Katz, Marion Holmes (2007). *The birth of the prophet Muhammad: devotional piety in Sunni Islam*. London: Routledge.

Kennedy, Hugh (1996). *Muslim Spain and Portugal: a political history of al-Andalus*. London: Longman.

Kepel, Gilles (2014). *Saint-Denis: berättelsen om en Parisförort*. Stockholm: Atlantis.

Kittelmann Flensner, Karin (2015). *Religious education in contemporary pluralistic Sweden*. Göteborg: Göteborgs universitet.

Klasson, Erik (1945). "Församlingskrönika." *Engelbrekts församlingsblad*, Julen 1945. Stockholm: Emil Holmbergs boktryckeri, ss. 5–9.

Konst- och industriutställningen 1897. Utgifven som gratisbilaga till illustrerade familjetidskriften För Svenska Hem 1897. Stockholm: Gustaf Chelius' förlag.

Koran. (1843). Översatt av Fredrik Crusenstolpe. Stockholm: Norstedt.

Koranen. (1874). Översatt av Carl Johannes Tornberg. Lund: Gleerup.

Koranen. (1917). Översatt av Karl V. Zetterstéen. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Koranens budskap (1998). Översatt av Muhammad Knut Bernström. Stockholm: Proprius.

Koukkari Mbenga, Palmira (2016). "Gävlemoské sägs sprida extrem form av islam – imamen Abo Raad svarar på kritiken." *Människor och tro*, 28 april 2016. http://sverigesradio.se/sida/avsnitt/712020?programid=416 (besökt 2018-02-22).

Kundnani, Arun (2012). "Radicalisation: The Journey of a Concept", *RACE & CLASS*, vol. 54, nr 2, 3–25.

Kärlek för alla hat mot ingen (u.å.). *Kärlek för alla hat mot ingen*. http://karlekforallahatmotingen.se/ (besökt 2017-02-01).

Lagervall, Rickard (2015). "Modern politisk sunniislam." Olsson, Susanne & Sorgenfrei Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, ss. 287–307.

Lagervall, Rickard (u.u.). *Muslimska brödraskapet. En kunskapsöversikt.* Stockholm: FOI.

Lagervall, Rickard & Stenberg, Leif (2016). *Muslimska församlingar och föreningar i Malmö och Lund – en ögonblicksbild. En rapport för Centrum för Mellanösternstudier*. Lund: Centrum för Mellanösternstudier. http://www.cmes.lu.se/fileadmin/_migrated/content_uploads/Malmo__rapporten_20160415.pdf (besökt 2018-04-11).

Larsson, Göran (2006). *Muslimerna kommer: tankar om islamofobi*. Göteborg: Makadam.

Larsson, Göran (2006b). *Att läsa Koranen – en introduktion*. Stockholm: Verbum.

Larsson, Göran (2014). *Islam och muslimer i Sverige: en kunskapsöversikt*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Larsson, Göran (2014b). "Vilka muslimer hörs i medierna." *Svenska Dagbladet*, i mars 2014. https://www.svd.se/vilka-muslimer-hors-i-medierna (besökt 2018-01-27).

Larsson, Göran & Sander, Åke (2007). *Islam and muslims in Sweden: integration or fragmentation?: a contextual study*. Berlin: Lit.

Larsson, Göran & Svanberg Ingvar (2009). "The Faroe Islands and Iceland." Larsson, Göran (red.). *Islam in the Nordic and Baltic Countries*. London: Routledge, ss. 8–17.

Larsson, Göran & Thurfjell, David (2013). *Shiamuslimer i Sverige: en kortfattad översikt*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Larsson, Göran; Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (2015). "Islam i Västeuropa och Förenta staterna." Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, ss. 322–342.

Larsson, Göran, Sorgenfrei, Simon & Stockman, Max (2017). *Religiösa minoriteter från Mellanöstern*. Bromma: Myndigheten för stöd till trossamfund.

Larsson, Göran & Sorgenfrei, Simon (2018). *Andra antireligiösa hatbrott*. Bromma: Myndigheten för stöd till trossamfund.

Larsson, Mats G. (1997). *Vikingar i österled: en samlingsutgåva*. Stockholm: Atlantis.

Larsson, Olle & Marklund, Andreas (2012). *Svensk historia*. Lund: Historiska media.

Larsson, Ylva; Horatovic, Iva & Zaccheus, Ulrika (2018). "Det här vet vi om det misstänkte terroristen Rakhmat Akilov." *Sverige television,* 25 januari 2018. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/det-har-vet-vi-om-den-misstankte-terroristen-rakhmat-akilov (besökt 2018-02-23).

Lewis, Franklin (2008). *Rumi: past and present, east and west: the life, teaching and poetry of Jalâl al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld.

Lewis, Ioan Myrrdin (1998). *Saints and Somalis: popular Islam in a clan-based society*. Lawrenceville, N.J.: Red Sea Press.

Liljegren, Bengt (2000). *Karl XII: en biografi*. Lund: Historiska media.

Lindahl, Per-Erik (1976). *"Ångest-hjulets svängningar": en biografi om Eric Hermelin*. Lund: Cavefors.

Linder, Lars (2015). "Högerextrema vindar bar fram mördaren Mangs." *Dagens Nyheter*, 1 december 2015. https://www.dn.se/kultur-noje/hogerextrema-vindar-bar-fram-mordaren-mangs/?forceScript=1&variantType=large (besökt 2017-12-19).

Lindgren, Henrik G. (1944). [Recension av Crusenstoples Koranöversättning]. *Frey: tidskrift för vetenskap och konst*, nr. 2, ss. 151–158.

Lindgren, Tomas (2009). *Fundamentalism och helig terror: religionspsykologi för vår tid*. Lund: Studentlitteratur.

Lindgren, Tomas (2014). *Religion och konflikt: komplexa samband, komplexa orsaker*. Skellefteå: Artos & Norma.

Lindgren, Yamile (2017). "Hör premiären för böneutrop i Blekinge." *Blekinge läns tidning*, 17 november 2017. http://www.blt.se/karlskrona/hor-premiaren-for-boneutrop-i-karlskrona/ (besökt 2017-12-06).

Lindholm, Amanda (2017). "Här går judar och muslimer samman mot hatet." *Dagens Nyheter*, 15 december 2017. https://www.dn.se/nyheter/sverige/har-gar-judar-och-muslimer-samman-mot-hatet/ (besökt 2018-04-19).

Lindholm, Amanda & Svensson, Adam (2018). "Sveriges unga muslimer mister stadsbidrag." https://www.dn.se/nyheter/sverige/sveriges-unga-muslimer-mister-statsbidrag/ (besökt 2018-04-16).

Lings, Martin (2008). *Muhammed: hans liv enligt de tidigaste källorna*. Skövde: Semazen Publications.

Lundberg Andersson, Hannes; Malmgren, Kim; Svanberg, Nina; Baas, David; Petersson, Claes; Syrén, Michael & Ejneberg Rasmus (2018). "Rakhmat Akilovs egna ord om dådet på Drottninggatan." *Expressen*, 30 januari 2018. https://www.expressen.se/nyheter/brotts-centralen/rakhmat-akilovs-egna-ord-om-dadet-pa-drottninggatan/ (besökt 2018-02-27).

Lunn, Jon & Robinson, Timothy (2014). "Persecution of Ahmadiyya Muslims and other religious minorities in Pakistan." *House of Commons Library*, 8 february 2016. http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/CDP-2016-0039#fullreport (besökt 2017-02-01).

Lööw, Heléne, Gardell, Mattias & Dahlberg-Grundberg, Michael (red.) (2017). *Den ensamme terroristen?: om lone wolves, näthat och brinnande flyktingförläggningar*. Stockholm: Ordfront.

Lööw, Heléne (2017). "I gränslandet - symbiosen mellan det organiserade och det oorganiserade" i Lööw, Heléne, Gardell, Mattias & Dahlberg-Grundberg, Michael (red.). *Den ensamme terroristen?: om lone wolves, näthat och brinnande flyktingförläggningar*. Stockholm: Ordfront, ss. 22–95.

Maehler, Mona (u.å.). *A study of the Diyanet-organisations in Sweden*. Stockholm: MENA studies.

Makdisi, George (1979). "The Hanbali School and Sufism." *Humaniora Islamica*, vol. 2, ss. 61-72.

Malmö stad (u.å.). "Safe Space Malmö." *Malmö stad*. http://malmo.se/Kommun--politik/Sa-arbetar-vi-med.../Trygghetsfragor-i-Malmo/Sarskilda-utmaningar/Arbete-mot-valdsbejakande-extremism/Safe-Space-Malmo.html (besökt 2017-10-25).

Meijer, Roel (red.) (2009). *Global Salafism: Islam's new religious movement*. London: Hurst.

Migrationsverket (2016). "Nästan 163 000 människor sökte asyl i Sverige 2015." https://www.migrationsverket.se/Om-Migrationsverket/Nyhetsarkiv/Nyhetsarkiv-2016/2016-01-01-Nastan-163-000-manniskor-sokte-asyl-i-Sverige-2015.html (besökt 2017-12-19).

Mikkel Rytter & Marianne Holm Pedersen (2014). "A decade of suspicion: Islam and Muslims in Denmark after 9/11." *Ethnic and Racial Studies*, vol 37, nr. 13, ss. 2303–2321.

Mikkelsen, Egil (2008). "The Vikings and Islam." Brink, Stefan & Price, Neil (red.). *The Viking World*. Abingdon: Routledge, ss. 543–549.

Mout, Nicolette. (1988). "'Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert". *Pietismus und Neuzeit*, nr. 14, ss. 72-84.

MSB (2016). *Lägesbeskrivning kring bränder i flyktingboenden.* Stockholm: Myndigheten för samhällskydd och beredskap. https://www.msb.se/Upload/Kunskapsbank/Olycksundersokningar_ovrigt/Lagesbeskrivning_kring_brander_i_flyktingboenden_2012-2016.pdf (besökt 2017-12-19).

Muhammad, Zana & Mustafa, Omar (2018). "'Opinionsbildare hetsar mot oss utan bevis.'" *Svenska Dagbladet*, 24 april 2018. https://www.svd.se/opinionsbildare-hetsar-mot-oss-utan-bevis (besökt 2018-05-02).

Mukadam, Mohamed *et. al.* (2010). *The training and development of Muslim Faith Leaders. Current practice and future possibilities*. London: Communities and Local Government.

Muslim (u.å.). Bok 1, hadith 1. http://www.40hadith.com/40hadith_sw.htm (besökt 2015-02-20).

Muslimska sjukhuskoordinatörer (u.å.). "Muslimska sjukhuskoordinatörer inom andlig vård på svenska sjukhus." *Muslimsk sjukhuskoordinator.* http://www.muslimsksjukhuskoordinator.se (besökt 2017-10-30).

Mustafa, Omar (2013). "Omar Mustafas svar på kritiken." *Aftonbladet*, 11 april 2013. https://www.aftonbladet.se/debatt/article16584895.ab (besökt 2018-02-14).

Nilsson, Anna (2006). "Muslimer kritiserar krav på särlagstiftning." *Svenska Dagbladet*, 29 april 2006. https://www.svd.se/muslimer-kritiserar-krav-pa-sarlagstiftning (besökt 2018-02-16).

Nilsson, Hans (2016). "Islamisterna vill bygga kalifat i förorterna." *Värnamo nyheter*, 6 maj 2016. https://www.vn.se/article/islamisterna-vill-bygga-kalifat-i-fororterna/ (besökt 2018-04-16).

Nilsson, Marco (2015). "Foreign Fighters and the Radicalization of Local *Jihad*: Interview Evidence from Swedish *Jihadists*." *Studies in Conflict and Terrorism*, nr. 38, ss. 343–358.

Nilsson, Mimmi & Baas, David (2017). "Kan vara det värsta jag någonsin hört." *Expressen*, 26 november 2017. https://www.expressen.se/nyheter/sd-ledamot-muslimer-ar-inte-manniskor-fullt-ut/ (besökt 2017-12-19).

Nilsson, Åsa & Svanberg, Ingvar (1997). "Religiös slakt." Karlsson Minganti, Pia & Svanberg, Ingvar (red.). *Religionsfrihet i Sverige: om möjligheten att leva som troende*. Lund: Studentlitteratur, ss. 70–96.

Nizami, Khaliq Ahmad (2016). "Chistiyya." Bearman, Peri J.; Bianquis, Thierry; Bosworth, Clifford E.; Donzel, Emeri van; Heinrichs, Wolfhart (red.). *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Online.

NOA (2015). *Utsatta områden - sociala risker, kollektiv förmåga och oönskade händelser*. Stockholm: Polisen, Nationella operativa enheten.

Nordin, Magdalena (2017). *Religionsdialog och interreligiös samverkan i Svenska kyrkans församlingar 2016. En kvantitativ studie*. Stockholm: Svenska kyrkan.

Norell, Magnus (2009). *Islamismens seger: från Libanon till Iran*. Stockholm: Fri tanke.

Norell, Magnus (red.) (2017). *Muslimska brödraskapet i Sverige*. Stockholm: Myndigheten för samhällsskydd och beredskap.

Norlin, Arne (1970). "Stockholmska blir chef för Sveriges 10 000 muhammedaner." *Aftonbladet* 10 november 1970, s. 35.

Ohlmarks, Åke (red.) (1961). *Koranen*. Stockholm: Forum.

Olsson, Karin (2016). "Ny dansk moské öppnad: 'Tiden inne för kvinnliga imamer.'" *Svenska Dagbladet*, 27 mars 2016. https://www.svd.se/ny-dansk-moske-oppnad-tiden-inne-for-kvinnliga-imamer (besökt 2018-05-23).

Olsson, Susanne (2017). "Slutdestination paradiset. Svensk puritansk salafism." Björkman, Jenny & Jarrick, Arne (red.). *Religionen tur och retur*. Göteborg: Makadam förlag, ss. 109–124.

Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (2015). "Islam i Afrika söder om Sahara." Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, ss. 257–268.

Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (2017). "Den fiktive Ivan Aguéli – identifikationsobjekt och projektionsyta för unga manliga konvertiter till islam." *Aura. Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet*, vol. 9, ss. 80–106.

Olwan, Awad (2015). *Röd moské med vita knutar: om livet i spänningen mellan religionslöshet och religiös fanatism*. Hägersten: PaperTalk.

Omar, Mohamed (2007). *Faraos förbannelse: diwan III*. Uppsala: Ruin.

Omar, Mohamed (2014). "Aladdins son – intervju med Björn Ismail Ericsson." *Nya Il Convito*, 12 januari 2014. https://nyailconvito.wordpress.com/2014/01/12/aladdins-son-intervju-med-bjorn-ismail-ericsson/ besökt 2017-10-11.

Open Skåne (u.å.). http://www.openskane.se (besökt 2017-10-25).

Orrenius, Niklas (2017). "Erdogans kampanj sprider rädsla bland turksvenskar." *Dagens Nyheter*, 1 april 2017. https://www.dn.se/nyheter/sverige/erdogans-kampanj-sprider-radsla-bland-turksvenskar/ (besökt 2018-05-27).

Orrenius, Niklas (2017b). "Måste svenska skattepengar gå till saudisk mission?" *Dagens Nyheter*, 1 september 2017. https://www.dn.se/nyheter/sverige/niklas-orrenius-maste-svenska-skattepengar-ga-till-saudisk-mission/ (besökt 2018-05-01).

Ottander, Malin (2017). "Rapportförfattaren Pierre Durrani var med i Muslimska Brödraskapet." *Sverige television*, 3 mars 2017. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/rapportforfattaren-pierre-durrani-var-med-i-muslimska-brodraskapet (besökt 2018-04-17).

Otterbeck, Jonas (2000). *Islam på svenska: tidskriften Salaam och islams globalisering*. Lund: Lunds universitet.

Otterbeck, Jonas (2008). "Islamism." Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.). *Religion i Sverige*. Stockholm: Dialogos, ss. 239–242.

Otterbeck, Jonas (2010). *Samtidsislam: unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlsson.

Otterbeck, Jonas. (2012). "The issue of music in Islamic theological discourse." *Contemporary Islam*, nr. 6, ss. 228–233.

Otterbeck, Jonas (2014). "De femton – eller hur många muslimer fanns det i Sverige 1930?" *Religionsvetenskapliga kommentarer,* 24 januari 2014. http://religionsvetenskapligakommentarer.blogspot.nl/2014/01/de-femton-eller-hur-manga-muslimer.html (besökt 2018-04-04).

Otterbeck, Jonas (2015). "Det rituella livet." Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, ss. 151-173.

Ouis, Pernilla (2003). "Att leva som muslim i Sverige." Ouis, Pernilla & Roald, Anne Sofie. *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, ss. 73–100.

Pekgul, Cheko & Pekgul, Nalin (2014). *Jag är ju svensk*. Norsborg: Recito.

Pekgul, Nalin (2013). "'Mustafa representerar inte Sveriges muslimer.'" *Dagens Nyheter*, 18 april 2013. https://www.dn.se/debatt/mustafa-representerar-inte-sveriges-muslimer/ (besökt 2018-02-22).

Pekgul, Nalin (2013b). "Nya anklagelser mot Islamiska förbundet." *Dagens Nyheter*, 19 april 2013. https://www.dn.se/nyheter/sverige/nya-anklagelser-mot-islamiska-forbundet/ (besökt 2018-02-22).

Pernbro, Marianne (2017). "Högtiden Eid al-Adha inleddes med bön." *Skånska dagbladet*, 1 september 2017. http://www.skd.se/2017/09/01/hogtiden-eid-al-fitr-inleddes-med-bon/ (besökt 2017-11-15).

PEW (2017). "Europe´s Growing Muslim Population." *Pew Forum.* http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/ (besökt 2017-12-11).

Pleijel, Mattias (2017). "Kritik mot arabiskt forskarfynd i vikingagrav." *Vetenskapsradion*, 18 oktober 2017. http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=114&artikel=6801335 (besökt 2017-11-30).

Pliable (2006). "Ali Ufki – a 17th century Al Jazeera." *On An Overgrown Path,* 14 november 2006. http://www.overgrownpath.com/2006/11/ali-ufki-17th-century-al-jazeera.html. (besökt 2017-12-05).

Poohl, Daniel (2012). "I huvudet på Peter Mangs." *Expo*, 5 september 2012. http://expo.se/2012/i-huvudet-pa-peter-mangs_5003.html (besökt 2017-12-19).

Poršnev, Boris Fedorovič (1995). *Muscovy and Sweden in the Thirty Years' War, 1630–1635*. Cambridge: Cambridge University Press.

Prestwich, Menna (red.) (1985). *International Calvinism 1541–1715*. Oxford: Clarendon.

Raad, Abo (Riyad Al-Duhan) (2015). "Vart är samhället på väg?". *Arbetarbladet*, 9 juli 2015. http://www.arbetarbladet.se/opinion/debatt/vart-ar-samhallet-pa-vag (besökt 2018-02-22).

Radtke, Bernd & de Jong, Frederick (red.) (1999). *Islamic mysticism contested: Thirteen centuries of controversies and polemics*. Leiden: Brill.

Rapp, Bertil (1951). *Djur och stilleben i karolinskt måleri*. Stockholm: Stockholms högskola.

Regeringen (1975). *Regeringens proposition om riktlinjer för invandrar- och minoritetspolitiken m. m. Proposition 1975:26*. http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/proposition/regeringens-proposition-om-riktlinjer-for_FY0326 (besökt 2018-06-18).

Renström, Elisabeth (2009). "Korsfararen från Bohuslän". *Vetandets värld*, 19 augusti 2009. https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=412&artikel=3032566 (besökt 2018-05-14).

Retsö, Jan (1997). "Ordet 'Henne' är mitt mål: Gunnar Ekelöf och Ibn al-Arabi." *Dragomanen.* Stockholm: Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner, ss. 46–82.

Ridgeon, Lloyd V. J. (red.) (2015). *Sufis and salafis in the contemporary age*. London: Bloomsbury.

Roald, Anne Sofie (2009). *Muslimer i nya samhällen: om individuella och kollektiva rättigheter*. Daidalos: Göteborg.

Rogsten, Eva (2015). "Mariam: Skrek och drog av mig slöjan." *Expressen*, 28 januari 2015. https://www.expressen.se/kvallsposten/mariam-skrek-och-drog-av-mig-slojan/ (besökt 2017-12-19).

Roy, Olivier (2018). *Jihad och döden*. Göteborg: Daidalos.

Rostami, Amir; Sturup, Joakim; Mondani, Hernan; Thevselius, Pia; Sernecki, Jercy & Edling, Christofer (2018). "The Swedish *Mujahideen*: An Exploratory Study of 41 Swedish Foreign Fighters Deceased in Iraq and Syria." *Studies in Conflict and Terrorism*. doi.org/10.1080/1057610X.2018.1463615.

Rubin, Barry M. (red.) (2010). *The Muslim Brotherhood: the organization and policies of a global Islamist movement*. Palgrave Macmillan: New York.

Rystad, Göran (2010). *Karl XII: en biografi*. Stockholm: Historiska media.

Rålamb, Clas (1963). *Diarium under resa till Konstantinopel 1657–1658*. Stockholm: Kungliga vitterhetsakademien.

Sadiqa, Qanita (red.) (1988). *Den heliga Qur'anen: arabisk text med svensk översättning*. Tilford, Surrey: Islam International Publications.

Safi, Omid (red.) (2003). *Progressive muslims: on justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld.

Samaletdin, Didar (1993). "Muslim i Sverige." *Årsbok för kristen humanism och samhällssyn*. Stockholm: Proprius förlag.

Sandberg, Peter (1993). "Vi ville protestera mot invandringen." *Dagens Nyheter*, 30 september 1993. https://www.dn.se/arkiv/inrikes/vi-ville-protestera-mot-invandringen-moskebranden-riktad-mot-politiker/ (besökt 2017-12-13)

Sandelin, Magnus (2015). "Svensk imam jublade över IS-offensiv i norra Irak." *Magnus Sandelin*, 10 september 2015. https://www.magnussandelin.se/svensk-imam-jublade-over-is-offensiv-i-norra-irak (besökt 2018-02-22).

Sandelin, Magnus (2016). *Svenska IS-krigare: från Al-Qaida till Jihadi Cool*. Lidingö: Fri Tanke.

Sandelin, Magnus (2018). *Vad vet vi om islamistiska terrornätverk i Sverige?* Stockholm: Timbro.

SCB (1937). *Folkräkningen den 31 december 1930*. Stockholm: Norstedts. http://www.scb.se/Grupp/Hitta_statistik/Historisk_statistik/_Dokument/SOS/Folkrakningen_1930_5.pdf (besökt 2018-04-04)

Schiffauer, Werner (2007). "From exile to diaspora: the development of transnational Islam in Europe." Al-Azmeh, Aziz & Fokas, Effie (red.). *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 68–95.

Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Schmid, Alex P. (2014). *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin?* Haag: The International Centre for Counter-Terrorism.

Sedgwick, Mark J. (2004). *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. New York: Oxford University Press.

Sedgwick, Mark J. (2016). *Western Sufism: from the Abbasids to the new age*. New York: Oxford University Press.

Severin, Jacob (2014). *Tid för tolerans: en studie om vad skolelever i Sverige tycker om varandra och om samhället*. Stockholm: Forum för levande historia.

Shahid, Dost Muhammad (2007a). *Tarikh-e-Ahmadiyyat*, vol. 17. Amritsar: Printwell.

Shahid, Dost Muhammad (2007b). *Tarikh-e-Ahmadiyyat*, vol. 21. Amritsar: Printwell.

Shavit, Uriya & Spengler, Fabian (2017). "Does the European Council for Fatwa and Research Matter? The Case of Muslims in Dortmund, Germany." *Politics, Religion & Ideology*, vol. 18, nr. 4, ss. 363–382.

Siddiqi, Muhammed Iqbal (u.å.). *The Ritual of Animal Sacrifice in Islam*. Lahore: Kazi Publication.

Sillén, Tor (red.) (1930). *Minnen från skoltiden av gotländingar*. Göteborg: [eget förlag].

Sirriyeh, Elizabeth (1999). *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. London: Routledge.

Sjögren, Alf (2015). "SD lägger ut adresser till flyktingboenden." *Sydsvenska dagbladet*, 23 oktober 2015. https://www.sydsvenskan.se/2015-10-23/sd-lagger-ut-adresser-till-flyktingboenden (besökt 2017-12-17).

Hellström, Erik (1957). "Frödings härstamning." *Släkt och Hävd,* nr 1, ss. 179–216.

SMF (u.å.). "Vision." *Sveriges Muslimska Förbund*. http://www.smf-islam.se/vision/ (besökt 2018-04-11).

Smith, Lydia (2017). "Hajj 2017: Two million Muslims pilgrims fram all over the World head to Mecca." *Independent*, 29 augusti 2017. http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/hajj-2017-muslim-pilgrimage-mecca-islam-pilgrims-saudi-arabia-a7917851.html (besökt 2017-11-14).

Smith, Timothu, L. (1978). "Religion and Ethnicity in America". *The American Historical Review*, vol. 83, nr. 5, ss. 1155–1185.

Sorgenfrei, Simon (2010). *Den religiösa artefakten: symboler från sex religoner*. Djursholm: Fondi.

Sorgenfrei, Simon (2013). *American Dervish: Making Mevlevism in the United States of America*. Göteborg: Göteborgs universitet.

Sorgenfrei, Simon (red.) (2013b). *Mystik och andlighet: kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos.

Sorgenfrei, Simon (2014). "Sufism och terränglöpning: om religion i livspusslet." Olsson, Susanne; Sundqvist, Olof & Thurfjell, David (red.). *Zlatan Frälsaren och andra texter om religion och idrott: en festskrift till David Westerlund*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei, ss. 233–248.

Sorgenfrei, Simon (2015). "Sufism". Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (Red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, ss. 174-198.

Sorgenfrei, Simon (2016). *Sufism i Sverige: en lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Sorgenfrei, Simon (2017). "Läste vikingarna koranen?" *Religionsvetenskapliga kommentarer*, 2 oktober 2017. http://religionsvetenskapligakommentarer.blogspot.se/2017/10/laste-vikingarna-koranen.html (besökt 2017-11-30).

Sorgenfrei, Simon (2017b). "Sufirörelsen revisted: Gamla källor, nya fakta." *Chaos: skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr 66, ss. 31–64.

Sorgenfrei, Simon (2017c). "Kyrkan för alla – läran för de få: Exoteriskt och esoteriskt i Sufirörelsen i Sverige." *DIN: tidsskrift for religion og kultur*, nr 2, ss. 43–87.

Sorgenfrei, Simon (2017d). "Ahmadiya – de som kanske inte kan åka." Grinell, Klas; Larsson, Göran; Löfdahl, Maria; Skott, Fredrik & Wenner, Lena (red.). *Röster om hajj*. Göteborg: Institutet för språk och folkminnen i samverkan med Göteborgs universitet och Världskulturmuseet, ss, 113–130.

Sorgenfrei, Simon (2017e). "Hur dog Ivan Aguéli?" *Dagens Nyheter*, 30 september 2017. https://www.dn.se/arkiv/namn-och-nytt/hur-dog-ivan-agueli/ (besökt 2018-05-30).

Sorgenfrei, Simon (2018). "Hidden or Forbidden, Elected or Rejected - Sufism as 'Islamic Esotericism'?" *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 29, nr 2, ss. 145–165.

Sorgenfrei, Simon (2018b). *Det monoteistiska landskapet. Ivan Aguéli och Emanuel Swedenborg*. Lund: Ellerströms.

Soukkan, Türker (1985). "Ett tatariskt lokalsamhälle i Sverige: en minoritetsgrupp i ett brett tidsperspektiv." *Meddelanden/Svenska forskningsinstitutet i Istanbul*. Stockholm: Istanbulinstitutets kansli, ss. 84–119.

Soukkan, Türker (1987). "Tatarerna i Sverige." *Nord Nytt: Nordisk tidskrift för folkelivsforskning*. vol. 30, ss. 3–16.

Spellman, Kathryn (2006). *Religion and Nation. Iranian Local and Transnational Networks in Britain*. Oxford: Berghahn Books.

SST (2018). *Årsredovisning 2017*. Bromma: Myndigheten för stöd till trossamfund.

Starck, Marie (2014). "'Jag blev väldigt tagen av hennes historia'" *Dagen*, 12 februari 2014. http://www.dagen.se/kultur/jag-blev-valdigt-tagen-av-hennes-historia-1.97919 (besökt 2018-04-09).

Statistik om Stockholm. (u.å.). "Folkmängden i Stockholm 1252–2016." *Statistik om Stockholm*. http://statistik.stockholm.se/images/stories/excel/Tabell%202.3.htm (besökt 2017-11-27)

Steinberg, Guido (2010). "The Muslim Brotherhood in Germany." Rubin, Barry M. (red.), *The Muslim Brotherhood: the organization and policies of a global Islamist movement*, Palgrave Macmillan, New York, ss. 149–160.

Stenberg, Leif (1999). *Muslim i Sverige: lära och liv*. Stockholm: Bilda.

Stenberg, Leif (2015). "Islamisk modernism." Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, ss. 271–286.

Stjernholm, Simon (2011). *Lovers of Muhammad: a study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the twenty-first century*. Lund: Lunds universitet.

Stjernholm, Simon (kommande). "Sounding Sufi: Sufi-oriented Messages in Swedish Public Service Radio." Piraino, Francesco & Sedgwick, Mark (red.). *Global Sufism*. London: Hurst.

Stjernholm, Simon & Larsson, Göran (2014). *Främlingsfientliga handlingar mot trossamfund: en kartläggning av religiösa gruppers och individers utsatthet i Sverige 2014*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Stockholmskällan (u.å.). "Stockholms 1897." *Stockholmskällan*. https://stockholmskallan.stockholm.se/PostFiles/SMF/SD/Stockholm_1897_artikel.pdf (besökt 2017-11-23).

Stockholmskällan (u.å.b). "Film från Allmänna Konst- och industriutställningen i Stockholm 1897. *Stockholmskällan.* "https://stockholmskallan.stockholm.se/post/28971 (besökt 2017-11-23).

Stockholms moské (u.å.). *Islamiska förbundet Stockholms moské.* http://www.stockholmsmoske.se/ar/. (besökt 2018-06-18).

Stockman, Max (red.) (2017). *Trossamfunden och flyktingarna: en reportagebok om trossamfundens* verksamhet för nyanlända och flyktingar. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Stockman, Max & Carnbo, Inger (red.) (2017). *Trossamfund i Sverige: statsbidragsberättigade trossamfund 2017: presentationer och aktuell statistik*. 4. utg., 1. uppl. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.

Stoppa krisen (u.å.). http://www.stoppakrisen.nu/ (besökt 2017-02-01).

Ström, Karin (2011). "Sverige, religionskritiken och rasismen." *Sans. Existentiellt magasin i upplysningens anda*, nr. 1, ss. 44–52.

Strömbäck, Jesper & Theorin, Nora (2018). *Attityder till invandring. En analys av förändringar och medieeffekter i Sverige 2014–2016*. Stockholm: Delmi.

Ståhlberg, Sabira & Svanberg, Ingvar (2016). "Sweden". Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red). *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*. Leiden: Brill, ss. 143–158.

SUM (2007). "Mohammad Fateh Atia - ny ordförande för FEMYSO." *Sveriges Unga Muslimer*, 30 april 2007. https://archive.is/20130504155317/http://www.ungamuslimer.se/index.php?option=com_content&view=article&id=117:mohammad-fateh-atia-ny-ordfoerande-foer-femyso&Itemid=53#selection-827.1-827.47 (besökt 2018-05-18).

Sundberg, Marit (2017). "Efter synagogattacken: Morgan Johansson kräver att muslimer bidrar till avspänning." *Sverige television*, 18 december 2017. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/inrikesminister-morgan-johansson-skarper-tonen-mot-muslimer-i-sverige (besökt 2018-05-07).

Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (1999). "Från invandrarreligion till blågul islam? 50 år av organiserad muslimsk närvaro." Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nya Doxa: Nora, s. 9–29.

Svenska Dagbladet, 17 september 1907. "Ryska pälsvaror.", s. 11.

Svenska Dagbladet, 1 maj 1918. "Koranen på svenska.", s. 12.

Svenska Dagbladet, 28 juni 1962. "Sveriges enda moské skall stängas efter ett år.", s. 5.

Svenska Dagbladet, 23 december 1968. "Väktare och stjärnskott.", s. 11.

Svenska Dagbladet, 27 november 1970. "Islamförsamling saknar moské för högtid.", s. 11.

Svenska Dagbladet, 5 januari 1974. "Stockholms muslimer höll vallfartshögtid.", s. 12.

Svenska Dagbladet, 8 september 1974. "Första moskén.", s. 8.

Svenska Dagbladet, 15 maj 1975. "Ali Zakerov.", s. 20.

Svenska Dagbladet, 15 december 1994. "Jag ber på tjänsterummet när det behövs.", s. 16.

Svenska kyrkan (u.å.). "Om Engelbrekts församling." *Svenska kyrkan*. https://www.svenskakyrkan.se/engelbrekt/engelbrekts-forsamling (besökt 2017-12-08).

Svenska kyrkan (u.å.b.). "Svenska kyrkan i utlandet." *Svenska kyrkan*. https://www.svenskakyrkan.se/iutlandet (besökt 2017-10-31).

Svensson, Adam (2017). "Martin Strid (SD) anmäls för hets mot folkgrupp." *Dagens Nyheter*, 26 november 2017. https://www.dn.se/nyheter/politik/martin-strid-sd-anmald-for-hets-mot-folkgrupp/ (besökt 2017-12-19).

Svensson, Adam & Svahn, Clas (2017). "Martin Strid (SD) väljer själv att lämna partiet." *Dagens Nyheter*, 26 november 2017. https://www.dn.se/nyheter/politik/martin-strid-sd-valjer-sjalv-att-lamna-partiet/ (besökt 2017-12-19).

Svensson, Anna; Mattsson, Pontus & Magnusson, Örjan (2016). "Ygeman: Uppemot 80.000 asylsökande kan utvisas." *Sveriges television*. 30 januari, 2016. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/tiotusentals-asylsokande-ska-avvisas (besökt 2017-12-19).

Svensson, Jonas (2013). "Våldsbenägna islamister och resten av den muslimska världen." *Religionsvetenskapliga kommentarer*, 1 februari 2013. http://religionsvetenskapligakommentarer.blogspot.se/2013/02/valdsbenagna-islamister-och-resten-av.html (besökt 2018-04-17).

Svensson, Jonas (2015). *Människans Muhammed*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

SMR (u.å.). *Våra medlemsorganisationer*. http://www.sverigesmuslimskarad.org/om-oss/vara-medlemsorganisationer (besökt 2018-06-18).

Sveriges radio (2013). "Moskén i Fittja blir först i landet med böneutrop." *Sveriges radio*, 11 april 2013. http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=103&artikel=5502114 (besökt 2018-04-20).

Sviri, Sara (2012). "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions, and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism." Genevieve, Gobillot & Thibon, Jean Jaques (red). *Les Maîtres Soufis et Leurs Disciples IIIe-Ve Siècles de l'hégire (IXe-XIe s.) Enseignement, Formation et Transmission*. Beirut: Institute Français du Proche-Orient.

SVT (2006). "Så motarbetas integrationen i Sverige." *Uppdrag granskning*, 25 april 2006.

SVT (2012). "Imamernas råd." *Uppdrag granskning*, 16 maj 2012.

SVT (2016). *Jag är muslim*, avsnitt 1. https://www.svtplay.se/video/11118905/jag-ar-muslim/jag-ar-muslim-sasong-1-avsnitt-4?start=auto (besökt 2018-02-27).

SVT (2018). *Aktuellt*, 5 mars 2018.

Swiecicka, Elzbieta (1997). "Den diplomatiska trafiken mellan Sverige, Tatariet och Osmanska riket, från Gustav Vasas tid till Karl XII." Boström Andersson, Rut (red.). *Den nordiska mosaiken: språk- och kulturmöten i gammal tid och i våra dagar: Humanistdagarna [15–16 mars] vid Uppsala universitet 1997*. Uppsala: Uppsala Universitet, ss. 291–305.

Swiecicka, Elzbieta (2002). "The Diplomatic Letters by Crimean Keräy Ladies to the Swedish Royal House." *Rocznik Orientalistyczny*, 2002: 2, ss. 57–90.

Swiecicka, Elzbieta (2004). "Brev från tatarerna till drottning Kristina." *Månadens dokument*, Riksarkivet.

Sydsvenska dagbladet, 13 mars 1927. "En indisk filosof. 'Universell gudstjänst' i Stockholm.", s. 10.

Szekfű, Gyula (1983). *Bethlen Gábor*, Budapest: Magyar szemle társaság.

SÄPO (2010). *Våldsbejakande islamistisk extremism i Sverige*. Stockholm: Säkerhetspolisen.

Tamas, Gellert (2016). *Det svenska hatet: en berättelse om vår tid*. Stockholm: Natur & Kultur.

Tamas, Gellert (2017). "Wachtmeister – en farlig gemäng." *Aftonbladet*, 18 november 2017. https://www.aftonbladet.se/kultur/a/E0dnl/wachtmeister--en-farlig-gamang (besökt 2017-12-15).

The Daily Alfazl, 12 juni 1969. "Skandinavia me tabligh e islam.", s. 3.

The Daily Alfazl, 2 augusti 1967. "Hazrat Khalifatul Masih al.Salis ayyadullah tala bi nasrihil aziz ka safre Europe.", s. 3.

Thunberg, Carl. L (2011). *Särkland och dess källmaterial. En kritisk klassificerande utredning och en studie av ett vikingatida kulturmöte med utgångspunkt i runristningar som innehåller Särklandsnamnet. Med förslag till introduktion av begreppen Särklandsgruppen/Särklandsstenarna*. Masteruppsats. Göteborg: Göteborgs universitet.

Thurfjell, David (2015). "Tidig shiitisk islam." Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber, ss. 62–78.

Thurfjell, David (2015b). *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Toll, Christopher (2007). "The translation of the Koran into Swedish.", Isaksson, Bo; Eskhult, Mats & Ramsey, Gail (red.) *The Professorship of Semitic Languages at Uppsala University 400 years* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, ss. 199–218.

TT (2010). "Muslimskt förbund uteslutet ur råd." *Göteborgsposten*, 24 januari 2010. http://www.gp.se/nyheter/sverige/muslimskt-förbund-uteslutet-ur-råd-1.979260 (besökt 2018-05-22).

TT (2013). "S har fortsatt förtroende för Mustafa". *Dagens Nyheter*, 10 april 2013. https://www.dn.se/nyheter/sverige/s-har-fortsatt-fortroende-for-mustafa/ (besökt 2018-05-22).

TT (2016). "Löfven: 'Man ska ta både kvinnor och män i hand." *Svenska Dagbladet*, 21 april 2016. https://www.svd.se/folj-fragestunden-med-stefan-lofven (besökt 2018-06-07).

TT (2017). "Morgan Johansson får kritik av muslimer." *Svenska Dagbladet*, 20 december 2017. https://www.svd.se/morgan-johansson-far-kritik-av-muslimer (besökt 2018-04-19).

TT (2017b). "Religiösa ledare styr terrorn i Europa." *Sydsvenska dagbladet*, 14 september 2017. https://www.sydsvenskan.se/2017-09-14/religiosa-ledare-styr-terrorn (besökt 2017-10-30).

TT (2018). "Vem är Rakhmat Akilov?" *Aftonbladet*, 13 februari 2018. https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/p6QkLw/guide-vem-ar-rakhmat-akilov (besökt 2018-02-23).

Uggla, Arvid H. (1931). "Fredrik Sebastian Crusenstolpe." Almquist, Johan Axel; Boëthius, Bertil & Hildebrand, Bengt (red.). *Svenskt biografiskt lexikon. Bd 9, Cornell-Dal*. Stockholm: Bonnier, s. 435.

Urisman Otto, Alexandra (2018). "Akhilov förvånad över att IS inte tagit på dig attentatet." *Dagens Nyheter*, 22 februari 2018. https://www.dn.se/sthlm/live-folj-onsdagens-rattegangen-mot-rakhmat-akilov/ (besökt 2017-02-23).

Utas, Bo (2011). *Den persiska litteraturen: essäer*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Utas, Bo (2011b). *Den persiska litteraturen: översättningar*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Val.digital (2017). *Val.digital.* https://val.digital/Party-SD/ (besökt 2017-12-19).

Vent, Niclas (2017). "Oväntade fyndet – vikingar kan ha åkallat Allah: 'Som en bön'." https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/Ow1eA/ovantade-fyndet--vikingar-kan-ha-akallat-allah-som-en-bon/promo (besökt 2017-11-30).

Vergara, Daniel (2013). "Kritiserad socialdemokrat valdes in i partistyrelsen." *Expo*, 8 april 2013. http://expo.se/2013/kritiserad-socialdemokrat-valdes-in-i-partistyrelsen_5821.html (besökt 2018-02-14).

Vergara, Daniel (2014). "Attacken på kvinnor i slöja var ett hatbrott." *Expo*, 18 september 2014. http://expo.se/2014/attacken-pa-kvinnor-i-sloja-var-ett-hatbrott_6643.html (besökt 2017-12-19).

Wallin, Gunhild (2011). "SCB har mätt de arbetslösa i 50 år." *Arbeidsliv i Norden*, 10 oktober 2011. http://www.arbeidslivinorden.org/nyheter/nyheter-2011/article.2011-10-09.2536305676 (besökt 2018-03-05).

Weibull, Lennart (2016). *Svenskarna och världsreligionerna*. Göteborg: SOM-institutet.

Wessel, Viveca (1988). *Ivan Aguéli: porträtt av en rymd*. Stockholm: Författarförlaget.

Westerlund, David (1999). "Euro-sufism – universalister och konvertiter." Svanberg, Ingvar & Westerlund David (red.). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa, ss. 85–106.

Westerlund, David (2001). "Towards a Universal Theology of Religion." Stausberg, Michael (red.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*. Berlin: de Gruyter, ss. 651–664.

Westin, Adam (2018). "Rakhmat Akilov avslöjade terrorplanerna." *Aftonbladet*, 30 januari 2018. https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/J1EKM4/aklagaren-akilov-ville-straffa-sverige (besökt 2018-02-27).

Westin, Charles (1986). *Möten. Uganda-Asiaterna i Sverige*. Centrum för invandringsforskning. Stockholm: Stockholms universitet.

Westman Lars (1983). "Didar fortsätter där hennes far slutade – fast hon inte blev en son." *Vi* nr. 46, ss. 6–8.

Westrin, Theodor (1904). *Ett år i Stockholm: samtida anteckningar om turkiska sändebudet Mustafa Agas vistelse i Sverige 1727–1728*. Stockholm: Samfundet St. Eriks årsbok.

Why Ahmadi (u.å,). "Organisational Structure." *Why Ahmadi Website*. http://whyahmadi.org/expectations-of-being-an-ahmadi/organisational-structure.html (besökt 2017-10-13)

Widsell, Ulrica (2007). "'Har man inget skägg så ifrågasätts man.'" *Metro*, 11 april 2007. https://www.metro.se/artikel/har-man-inget-skägg-så-ifrågasätts-man-xr (besökt 2018-05-23).

Wihlborg, Laura (2016). "Värstingresan 1989." *P3 Dokumentär*, 10 maj 2016. http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2938&artikel=6428911 (besökt 2018-04-16).

Wikander, Stig (red.) (1978). *Araber, vikingar, väringar*. Nyhamnsläge: Svenska humanistiska förbundet.

Wikström, Cajsa (2014). "Ramadan in Sweden with no dusk, no dawn." *Al-Jazeera*, 7 juli 2014. http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/ramadan-sweden-with-no-dusk-no-dawn-20147614423642407.html (besökt 2017-09-08).

Willander, Erika (2014). *What counts as religion in sociology?: the problem of religiosity in sociological methodology*. Uppsala: Uppsala universitet.

Wiséhn, Eva (2002). "Silver, siden och sändebud från öst." Ådahl, Karin; Unge Sörling, Suzanne & Wessel, Viveca (red.) (2002). *Sverige och den islamiska världen: ett svenskt kulturarv*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, ss. 79–86.

Wittrock, Georg (1924). "Nils Bielke." Almquist, Johan Axel; Boëthius, Bertil & Hildebrand, Bengt (red.). *Svenskt biografiskt lexikon. Bd 4, Berndes-Block*. Stockholm: Bonnier.

Wutzler, Carina; Brunsberg, Camilla & Wengholm, Malin (2017). "Avskaffa hemspråk – lär barnen svenska." *Aftonbladet*, 17 oktober 2017. https://www.aftonbladet.se/debatt/a/vvdJw/avskaffa-hemsprak--lar-barnen-svenska (besökt 2018-06-07).

Wärmländer, Sebastian; Wåhlander, Linda; Saage, Ragnar; Rezakhani, Khodadad; Hassan, Saied A. Hamid; & Neiß Michael (2015). "Analysis and interpretation of a unique Arabic finger ring from the Viking Age town of Birka, Sweden." *The Journal of Scanning Microscopies*, vol. 37, nr. 2, ss. 131–137.

Yazaki, Saeko. (2013). *Islamic mysticism and Abu Talib al-Makki: the role of the heart*. Abingdon: Routledge.

Yousuf, Kamal (1989). "Islams Ahmadiyya Djama'at – en introduktion." Sadiqa, Qanita (red.). *Aktiv islam: 100 år med islams Ahmadiya-Djama'at : [jubileumsutgåva 1889-1989]*. Göteborg: Islams Ahmadiya-mission.

Zachariasson, Helena & Larsson Kakuli, Linda (2018). "Så radikaliserades Rakhmat Akilov – hans väg mot terrorn." *Sveriges television*, 31 januari 2018. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/sa-radikaliserades-akilov-hans-vag-mot-terrorn (besökt 2018-04-17).

Zackariasson, Maria (2016). *Gemenskapen: deltagande, identitet och religiositet bland unga i Equmenia*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Zaytuna (u.å.). *Zaytuna College*. "Mission." www.zaytuna.edu/mission (besökt 2018-03-27).

Zetterstéen, Karl V. (1919). "Tornberg, Karl Johan." *Nordisk familjebok. Konversationslexikon och realencyklopedi.* Band 29. Stockholm: Nordisk familjeboks tryckeri.

Zetterstéen, Karl V. (1952). "De krimska tatarernas diplomatiska korrespondens med den svenska regeringen." *Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok* 1952, ss. 7–16.

Zollner, Barbara. (2008). *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and ideology*. London: Routledge.

Åberg, Alf (1967). *Karolinerna och österlandet*. Stockholm: Natur och kultur.

Ådahl, Karin (2015). "Expeditionerna till Orienten." Karlsson, Åsa; Krinberg, Klas & Sandin, Per (red.). *Karl XII och svenskarna i Osmanska riket*. Stockholm: Atlantis, ss. 158–185.

Östlund, Joachim (2014). *Saltets pris: svenska slavar i Nordafrika och handeln i Medelhavet 1650–1770*. Lund: Nordic Academic Press.

Opublicerade källor

Nordiska museets arkiv (NM)

Ebrahim Umerkajeffs familjearkiv. Personliga handlingar, ca 1880–1962. 1:1, Äktenskapsbevis.

Ebrahim Umerkajeffs familjearkiv, Personliga handlingar, ca 1880–1962. 1:1, Ansökan om rätt att idka handel.

Ebrahim Umerkajeffs familjearkiv. Personliga handlingar, ca 1880–1962. 1:1, Kungl. Maj:ts resolution, Ebrahim Umerkajeff.

Ebrahim Umerkajeffs familjearkiv, Personliga handlingar, ca 1880–1962. Flyttningsintyg, 1:1.

Stockholms stadsarkiv (SSA).

Hovförsamlingens kyrkoarkiv, Dopbok 1621.

Riksarkivet (RA)

Justitiedepartementets arkiv, Konseljakt 1919-05-02 Nr 34. Rapport, Stockholms polis, 15 april 1919.

Justitiedepartementets arkiv, Medborgarskapsakt. Ali Zakerov. Överståthållarämbetet. N:r 1543 och 1543 a) Mb.D.I.1952.

Justitiedepartementets arkiv, Medborgarskapsakt, Mänsur Nasretdin (M147). 27 juni 1969. Norrköpings polisdistrikt. Utl.rapp.nr 234/67.

Statens utlänningskommissions arkiv, Centraldossiéer över utlänningar: svenska medborgare eller avlidna. Andelius, P.M. angående franske medborgaren Mamadou Gueye, f.10.3.1922. SE/RA/420393/420393.01/F1B/717.

Statens utlänningskommissions arkiv, Centraldossiéer över utlänningar: svenska medborgare eller avlidna. Betr. uppehållstillstånd för Gueye Mamadou. SE/RA/420393/420393.01/F1B/717.

Statens utlänningskommissions arkiv, Centraldossiéer över utlänningar: svenska medborgare eller avlidna. Förbindelse. SE/RA/420393/420393.01/F1B/717.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån F1B 6269 Soukkan, Emine. Bevis om svenskt medborgarskap.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån. Ali Zakerov, ansökan om visering.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån. Ali Zakerov, avskrift av polisförhör, 27 juli 1950.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån. Ali Zakerov, brev från Ebrahim Umerkajeff.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån. Ali Zakerov, Polisen Umeå N.r U 2161/1944.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån. Mänsur Nasretdin. F1B.5334. Ansökan om uppehållstillstånd, stämplad 17 november 1961.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån. Mänsur Nasretdin. F1B.5334. Bevis om svenskt medborgarskap. Stämplat 16 nov 1970.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån, Jusuf Alioglu, F1B:2869. Begäran om tillstånd att vistas i Stockholm.

Statens utlänningskommissions arkiv, Kanslibyrån, Kemalitin Hairula Samlihan. F1B:6021. A.-B. Ryska Pälsvaruaffären, brev från Ebrahim Umerkajeff.

Myndigheten för stöd till trossamfunds arkiv (SST)

Sveriges Frikyrkoråds Samarbetsnämnds protokoll 1, § 12 (1976-08-17).

Verksamhetsbidrag, 1978–1980, Becirov, Bejzat, Startandet av Muslimska församlingen, F1B:3.

Arbetsmaterial gällande Verksamhetsbidrag rörande FIFS 1978–1979/80. F1B:4

Stadgar för Förenade Islamiska Församlingar i Sverige (FIFS), 12 november 1982, SST, Muslimska Riksorganisationer, 80-talet, F9:1.

1980-t, Muslimska riksorganisationer, Brev från Abd al-Haqq Kielan till FIFS medlemsförsamlingar, 24 november 1986, F9:1.

Islam i Sverige 1985–87. Islam i Sverige. Statistik och system för fördelningen av statligt stöd. Rapport från delegationens utredningsgrupp. 1986-04-02/10.

Islamiska konfederationen i Sverige. Konstitution. 1986-06-24. Dnr. 377/1986.

1987-03-31/9.2, Förslag till yttrande över ansökan från Islamiska centerunionen om ställning som statsbidragsberättigat trossamfund.

1987–1988, Protokoll IS. Protokoll 1988-05-24, §4, A4:1.

1987–1988, Protokoll IS. Reservation till protokoll 880524, A4:1.

Muslimska Riksorganisationer 1988–94, Interimistisk ordning för Islamiska samarbetsrådet, 1988-08-29/11.1, F9:2.

Information rörande Muslim World League i Sverige, Muslimska riksorganisationer, 1988-94, F9:2.

Stadgar, Muslimska riksorganisationer, Sveriges Muslimska Förbund.

Familjen Umerkajeffs privatarkiv

Vera Tunmars minnesanteckningar,

Türker Soukkans privatarkiv

Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur, Protokoll 22 oktober 1949.

Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur, Protokoll 19 november 1949.

David Ericssons privatarkiv

Björn Ismail Ericsson, memoarmanuskript, utan titel eller årtal.

Intervjuer, samtal, mejl och observationer

Besök hos ahmadiyyaförsamlingen i Stockholm, 20 januari 2017.

Besök i Mölndals moské, 12 februari 2016.

Besök på Birka, 12 augusti 2017.

Besök på retreaten *Where Land meets Sea – 'Land of Nowhere – Beyond Space and Time'* 27–28 april, 2018.

Intervju med Ashar Khan utförd av Andreas Ali Jonasson, 23 februari 2016.

Intervju med sufimuslim i Göteborg, 10 februari 2016.

Intervju med Mohammad Muslim och Max Dahlstrand, 11 februari 2016.

Intervju med Abd al-Haqq Kielan, 22 mars 2016.

Intervju med Abdulnasir, 8 september 2017.

Intervju med med Idris och Abdulnasir, 8 september 2017.

Intervju med Ahmad, 20 april 2018.

Intervju med ahmadiyyamuslim från Arvika, 9 september 2017,

Intervju med ahmadiyyamuslim i Malmö, 19 september 2017,

Intervju med Alen Delic, 19 september 2017.

Intervju med Amer El-Jechi, 28 januari 2016.

Intervju med Anwar Alladin, 29 april 2018.

Intervju med Anwar Alladin, 4 december 2017.

Intervju med Ashar Khan, 24 maj 2018.

Intervju med Bejzat Becirov utförd av Rickard Lagervall, 29 maj 2017.

Intervju med Burhan, 16 mars 2016.

Intervju med Dawid, 31 januari 2018.

Intervju med Didar Samaletdin, 6 december 2017.

Intervju med Hamzah, 18 april 2018.

Intervju med Iman Baroudi, 5 december 2017.

Intervju med Kashif Virk, 1 februari 2018.

Intervju med Kashif Virk, 12 april 2018.

Intervju med Kashif Virk, 16 oktober 2017.

Intervju med Kashif Virk, 8 januari 2018.

Intervju med Khalid, 9 september 2017.

Intervju med Moosa Assal, 19 januari 2018.

Intervju med Moosa Assal, 26 april 2018.

Intervju med Muhammed, 22 januari 2016.

Intervju med Munir Niazi, 19 september 2017

Intervju med Mustafa Kharraki, 24 januari 2018.

Intervju med Omar Mustafa, 10 januari 2018

Intervju med Omar Mustafa, 16 maj 2018.

Intervju med Per Ågren, chef för polisdistrikt Gävleborg, 18 maj 2018.

Intervju med Saaiq, 18 april 2018.

Intervju med Safdar Masters, 4 december 2017.

Intervju med Salahuddin Barakat, 20 september 2017.

Intervju med shiamuslim i Stockholm, 12 februari 2018.

Intervju med tidigare medlem i IFiS, 6 december 2018.

Intervju med svensk sufimuslim, 15 januari 2017.
Intervju med Yusuf Cesmali, 12 februari 2018.
Mejl från Ashk Dahlén, 10 februari 2016.
Mejl från 1:e Slottsarkivarie Mats Hemström, 18 april 2017.
Mejl från Qanita Sadiqa, 11 mars 2018
Mejl från Qanita Sadiqa, 3 april 2018.
Mejl från Qanita Sadiqa, 9 april 2018.
Mejl från Max Stockman på SST, 26 juni 2018.
Samtal med Carl-Göran Ekerwald, 16 mars 2016.
Samtal med David Ericsson, 16 februari 2018
Samtal med Didar Samaletdin och Marie Umerkajeff, 6 december 2017.
Samtal med polis från Örebro, 8 november 2017.
Samtal med Türker Soukkan, 2 februari 2018.
Samtal med Türker Soukkan, 7 februari 2018.
Samtal med Türker Soukkan, 16 mars 2018.
Samtal med Vera Tunmar, 28 november 2017.
Uppgift från Türker Soukkan, 27 november 2017.
Uppgift från Türker Soukkan, 2 januari 2018.
Uppgift från Türker Soukkan, 2 april 2018.
Uppgift från Türker Soukkan, 15 maj 2018.

Bildregister

Omslag: *Kamel med förare*, David Klöcker Ehrenstrahl (1628-1698) Foto: Sven Nilsson/Nationalmuseum

Sid 7: Utsnitt av omslaget till Frans G. Bengtssons roman *Röde Orm, sjöfarare i västerled, en berättelse från okristen tid*. Norstedts 1941.

Sid 10: Allah-ringen. Foto: Nordiska museet

Sid 11: Gripsholmsstenen. Foto: Simon Sorgenfrei

Sid 12: Några av de vikingatida rutter som användes för handel med kalifaten. (KARTA)

Sid 14: Målningen *Handel i öst-slaviskt läger* är målad av den ryske konstnären Sergei Ivanov 1913. Källa: Wikipedia

Sid 20: Territoriell expansion 632-850. (KARTA)

Sid 20: Umayyadiska kalifatet omkring år 750 (KARTA)

Sid 21 Abbasidiska kalifatet omkring år 850. (KARTA)

Sid 21 Cordobakalifatet omkring år 1000. (KARTA)

Sid 23 Ungefärlig karta över lagskolornas utbredning. (KARTA)

Sid 23 Källa: Pew Research Institute (2017) Källa: *World's Muslim population more widespread than you might think*, Pew Research Institute (2017) www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-muslim-population-more-widespread-than-you-might-think/ (hämtad 2018-06-21)

Sid 32 *Islam – en folkrörelse*. Foto: SST

Sid 32 *Muslim i Sverige* (2003). Foto av omslag.

Sid 35: Gazi Giray II (1551-1607). Bild: Wikipedia

Sid 36: Krim- och Kazankhanaten. (KARTA)

Sid 36: Pil- och bågkoger. Foto: Livrustkammaren

Sid 37: *Kamel med förare*, David Klöcker Ehrenstrahl (1628-1698) Foto: Sven Nilsson / Nationalmuseum

Sid 38: Schiabas dopattest. Källa: ur Hovförsamlingens doparkiv

Sid 43: Detalj ur målningen *Kahve Keyfi* (Njuter av kaffe) av okänd konstnär. Källa: Wikipedia

Sid 45: Mehmed Said efendi med entourage, porträtt av George Engelhardt Schroeder (1684–1750). Källa: Wikimedia Commons

Sid 45: Mustafa Aga, George Engelhardt Schroeder (1684–1750). Källa: Wikimedia Commons

Sid 48: Svenska konsulatet i Istanbul. Foto: Simon Sorgenfrei

Sid 49: Cherif Pascha i sitt arbetsrum på Kommendörsgatan 32. Källa: Stockholmskällan

Sid 53: Turkiska kiosken i Hagaparken, Solna. Foto: Peter Isotalo/Wikicommons

Sid 53: Målning i Gothems kyrka. Foto: Wolfgang Sauber

Sid 55: Stockholm runt sekelskiftet 1800-1900. Foto: Wikipedia

Sid 58: Djurgårdsbron och utställningshall. Foto: Stockholmskällan

Sid 60: Ebrahim Umerkajeffs uppehållsbok från 1918. Foto: Simon Sorgenfrei

Sid 63: Ebrahim Umerkajeffs grav i Helsingfors. Foto: Andreas Ali Jonasson

Sid 66: Ali Zakerovs finska pass. Foto: Simon Sorgenfrei

Sid 66: *Svenska dagbladet*, 2 december 1970. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 66: Tebjudning under ett bayram-firande Foto: Türker Soukkans privatarkiv

Sid 69: Osman Soukkan leder bön. Foto: Türker Soukkans privatarkiv

Sid 71: Främre raden sittande från vänster: Osman Ali Soukkan, Husein Fetkulin, Refat Salah, Ali Zakerov och Alibek Velibek. Bakre raden stående från vänster: Jusuf Alioglu, Halidulla Utarbai, Mänsur Nasretdin och Hairulla Samlihan. Foto: Türker Soukkans privatarkiv

Sid 74: Osman och Emine Soukkan i *Dagens Nyheter* 4 december 1953. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 74: Emblem för Turk-Islam Föreningen i Sverige för Religion och Kultur

Sid 76: Tatarernas moské i Träskända/Järvenpää. Foto: Andreas Ali Jonasson

Sid 79: *Expressen,* 28 juni 1962. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 79: Notisen i *Söderposten* Foto: David Ericssons arkiv.

Sid 83: *Aftonbladet,* 10 november 1970. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 91: *Svenska Dagbladet,* 7 juli 1956 Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 91: *Söderhamns tidning,* 23 juli 1956 Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 96: *Aftonbladet,* 21 juli 1956 Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 99: Nasirmoskén i Göteborg. Foto: Ahmadiyya Jama'at

Sid 99: *Dagens Nyheter,* 21 augusti 1976. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 100: Mahmoodmoskén i Malmö. Foto: Simon Sorgenfrei

Sid 109: *Svenska Dagbladet,* 14 oktober 1979. *Svenska Dagbladet* 14 oktober 1979. Vid denna tidpunkt hade ahmadiyya redan byggt sin moské i Göteborg. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 113: *Dagens Nyheter,* 5 juli 1985. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 117: Sultan Rashid, Mohsin Panjwani, Anwar Alladin, Mukhtar Hirani, Mustafa Rehmtulla och Mehboob Kanani. Bilden är från 1984. Fotot tillhör Anwar Alladin.

Sid 118: Pressklipp gällande Trollhättans moskébrand från 1993: *Aftonbladet,* 25 augusti, *Expressen,* 4 september och *Svenska Dagbladet,* 5 september. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 122: Karta över muslimska församlingar i Sverige.

Sid 129: Stadsbild från Gustav Adolfs torg i Stockholm, 1910. foto: wikimedia Commons

Sid 133: *Svenska Dagbladet,* 12 april 2013. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 134: Hassan al-Banna. Foto: okänd

Sid 134: Sayyid Qutb. Foto: okänd

Sid 134: Yusuf Qaradawi. Foto: Wikipedia

Sid 143: Mahmoud Aldebe. Foto: Arne Hyckenberg

Sid 147: Omar Mustafa. Foto: Johan Resele

Sid 147: Ur Studieförbundet Ibn Rushds presentationsmaterial

Sid 158: Moneim El Shahat är ledare inom det salafistiska al-Nour partiet i Egypten. Foto: Lilian Wagdy

Sid 160: al-Rashideenmoskén i Gävle. Foto: Wikipedia

Sid 163: Skärmdump från Michael Skråmos Facebooksida, 11 juni 2015.

Sid 163: Anvar Awlaki (1971–2011). Foto: Muhammad ud-Deen/Wikipedia

Sid 165: *Aftonbladet,* 13 november 2010. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 165: *Expressen,* 21 december 2010. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid 167: *Dagens Nyheter,* 7 juni 2018. Källa: KB:s digitala tidningsarkiv

Sid: 170: Anas Khalifa. Foto: Youtube.com (skärmklipp).

Sid 173: En grupp muslimska kvinnor klädda i niqab. Foto: rkl_foto / Shutterstock.com

Sid 179: Ivan Aguéli/Abd al-Hadi (t.h.) med okänd kamrat. Fotograf: Okänd

Sid 179: Rene Guénon. Foto: okänd

Sid 180: Ivan Aguéli. Fotograf: Okänd

Sid 183: Gemensam dhikr vid retreaten *Where Lands meets Sea* utanför Göteborg. Foto: Max Dahlstrand

Sid 186: Inayat Khan. Fotograf: okänd

Sid 188: Elsa Ulma Haglund med den internationella sufirörelsen i Suresnes, utanför Paris. Foto: Okänd. Källa: Arkivet i Suresnes.

Sid 195: Mohammad Muslim i Åsa utanför Göteborg. Foto: Max Dahlstrand

Sid 199: Erik Hermelin. Foto: Wikipedia

Sid 199: Gunnar Ekelöf. Foto: Wikipedia

Sid 199: Torbjörn Säfve. Foto: Wikipedia
Sid 201: Omslag till Ashar Khans skiva *Amerykhan* som kom ut 2018.
Sid 201: Ashar Khan. Foto:asharkhan.se
Sid 207: Martin Strid under SD:s landsdagar 2017. Foto: TV4 (Skärmklipp)
Sid 207: Författaren Johannes Anyuru. Foto: Khim Efraimsson/Norsteds
Sid 221: Se bildreferens till sid 280.
Sid 224: Entrén till Angereds moské samt inifrån dess bönehall. Foto: Simon Sorgenfrei
Sid 226: Föreläsning hos Islamakademin. Foto: Islamakademin.se
Sid 226: Abdulnasir och Idris i moskén i Kiruna. Foto: Simon Sorgenfrei
Sid 229: Imamen Awad Olwan har under flera år samverkat med Svenska kyrkan och kyrkoherde Carl Dahlbäck i projektet Guds Hus. Foto: Alice Braun
Sid 230: Flyktingmottagning. Foton: Goda Grannar
Sid 234: Moskén i Flemingsberg. Foto: Filip Holm
Sid 235: Rituell tvagning (*wudu*) enligt sunnitisk tradition. Grafik: Shutterstock
Sid 236: Turba/Mohr. Foto: Wikipedia
Sid 236: Modeller av imamernas gravmoskéer finns i Zainabiya Islamic Center i Märsta. Foto: Hasnain Govani
Sid 237: Översikt av de olika stegen i tidebönen. Källa: WikiCommons
Sid 240: Stockholms moské på Södermalm. Foto: Holger Ellgaard
Sid 238: Fittja moské i södra Stockholm. Foto: Holger Ellgaard
Sid 238: Bosniska islamiska församlingens moské i Örebro planeras att invigas 2018. Foto: muslimer.se
Sid 238: Islamic center på Jägersro i Malmö. Foto: News Øresund/Johan Wessman
Sid 238: Trollhättans moské. Foto: Tubaist
Sid 241: Göteborgs moské på Hisingen. Foto: Mgr
Sid 239: Umm al-Muminin Khadijahmoskén i Malmö. Foto: wakf .se
Sid 239: Uppsala moské. Foto: Gunnar Creutz
Sid 239: Mahmoodmosken på Jägersro i Malmö. Foto: Nemir Chaudhry KLAR
Sid 239: Nasirmoskén på Högsbohöjd i Göteborg. Foto: Udo Schröter
Sid 243: Rapporten *Bortglömda kvinnor*. Foto: Shutterstock
Sid 248 Zetterstéens koranöversättning. Foto: SST
Sid 248 Karl Vilhelm Zetterstéen. Foto: Kungl. Vitterhetsakademien
Sid 251: Muhammed Knut Bernströms koranöversättning. Foto: Lars Epstein/Scanpix
Sid 255: Turk-Islam Föreningen bjuder på te under bayram/id al-fitr på 1950-talet. Foto: Türker Soukkans privatarkiv
Sid 256: Eid-firande i Kristianstad 2017. Foto: Andreas Hasslert
Sid 257: Hussein Halawa och Kenneth Nordgren. Foto: Fredrik Brusi
Sid 261: Masjid al-Haram. Foto: Wikipedia/GusJuned
Sid 263: Karta över vallfärdens olika stationer för dem som anländer till Mecka från Jeddah. Bilden är hämtad från boken *Röster om Hajj* (2017). Bild: Wikimedia commons
Sid 273: Salahuddin Barakat. Foto: Amanah
Sid 274: Kashif Virk. Foto: Privat
Sid 276: Safdar Masters. Foto: Simon Sorgenfrei
Sid 278: Shiraf Sebaie. Foto: Joel Stockman
Sid 278: Imam Salahuddin Barakat och rabbin Moshe HaCohen. Foto: Amanah
Sid 279: Sjukhusimamen Smajo Sahat. Foto: Max Stockman
Sid 279: Imam Amadou Khan. Foto: SST
Sid 280: Baye fall-anhängare (Mouridiyya) i Stockholm firar Magal Mame Sheikh Ibrahima Fall under ramadan. Foto: Abdou Diagne

Sid 280: ibid
Sid 281: Mawlid i Malmö. Foto: IFBS
Sid 281: ibid
Sid 282: Eidfestival i Malmö 2017 Foto: Andreas Hasslert
Sid 282: Eidfestival i Kristianstad 2017. Foto: Andreas Hasslert
Sid 283: Inifrån stora bönhallen i Stockholms moské. Foto: Islamiska förbundet
Sid 283: Bön Göteborgs moské. Foto: SST
Sid 284: Bosniakiska islamiska församlingen i Malmö firar Leylat al-Qadr 2018. Foto: Ask Gasi
Sid 284: Framträdande med Bosniakiska islamiska församlingen i Malmö centrum. Foto: BIS Malmö
Sid 285: Bön i Imam Alimosken i Järfälla. Foto: Akil Zahiri
Sid 285: Verksamhet för barn i Imam Alimosken i Järfälla. Foto: Akil Zahiri
Sid 286: Inifrån Uppsala moské. Foto: SST
Sid 286: Inifrån Fittja moské. Foto: SST
Sid 287: Flens moske. Foto: SST
Sid 287: Karlhamns moske. Foto: Abdulrahman Tamarji/IKFK
Sid 288: Aya Zemzem Mohamed som föreläser i Gävle. Foto: Ibn Rushd

Islam i Sverige
de första 1300 åren

Simon Sorgenfrei

På mindre än hundra år har Sveriges muslimska befolkning gått från att vara en handfull individer till hundra tusentals människor. Men kontakter och relationer mellan vad vi idag kallar Sverige och muslimska kulturer sträcker sig långt tillbaka i tiden. I *Islam i Sverige – de första 1300 åren* tecknar religionsvetaren Simon Sorgenfrei denna långa historia, från vikingatidens kulturmöten till dagens muslimska mångfald.

Boken bygger såväl på tidigare forskning, som på omfattande nya arkivstudier, observationer och intervjuer med personer från Kiruna till Malmö. Studien ger en bred översikt för den som vill bekanta sig med ämnet islam och muslimer i svensk historia, men berättar också om hur islam praktiseras och gestaltas i dagens Sverige.

Simon Sorgenfrei är docent i religionsvetenskap vid Södertörns högskola.

Myndigheten för stöd till trossamfund

KANSLI: MYNDIGHETEN FÖR STÖD TILL TROSSAMFUND

POSTADRESS: Box 14038, 167 14 Bromma
BESÖKSADRESS: Alviks Torg, Gustavslundsvägen 18, 2 tr, Bromma.
T-bana, tvärbana: Alvik
TELEFON: 08-453 68 70, FAX: 08-453 68 29
E-POST: info@myndighetensst.se, HEMSIDA: www.myndighetensst.se
BG: 781-7364, ORG. NR: 202100-5141, ISSN: 978-91-983453-2-2