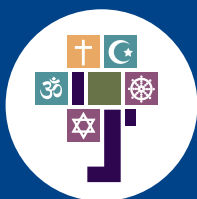


Göran Larsson
Simon Sorgenfrei
Max Stockman

Religiösa minoriteter från Mellanöstern



SST:s skriftserie
Nr 7



är en statlig myndighet som ger stöd till trossamfund verksamma i Sverige. Syftet med stödet är att skapa förutsättningar för trossamfunden att bedriva en aktiv och långsiktigt inriktad religiös verksamhet i form av gudstjänst, själavård, undervisning och omsorg. Detta innebär att myndigheten:

- fördelar statens ekonomiska stöd
- ger allmänt stöd till trossamfunden
- samordnar trossamfundens roll i krisberedskapsfrågor och verkar för konstruktiv samverkan mellan trossamfund och det offentliga
- är ett dialogforum för frågor om samhällets värdegrund
- är ett expertorgan i allmänna trossamfunds- och religionsfrågor

SST:s skriftserie:

Nr 1

Klas Borell:

"Islamofobiska fördomar och hatbrott: En kunskapsöversikt" 2012

Nr 2

Trudy Fredriksson:

"Uppvaknandets vägar, från buddhistisk historia till nutidens utövning och gemenskapliv" 2013

Nr 3

Göran Larsson och David Thurffell:

"Shiamuslimer i Sverige — en översikt" 2013

Nr 4

Göran Larsson:

"Islam och muslimer i Sverige - en kunskapsöversikt" 2014

Nr 5

Thomas Arentzen:

"Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige" 2015

Nr 6

Simon Sorgenfrei:

"Sufism i Sverige – en lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö" 2016

Religiösa minoriteter från Mellanöstern

Göran Larsson
Simon Sorgenfrei
Max Stockman

Myndigheten för stöd till trossamfund,
Stockholm 2017

Föreliggande rapport är författad hösten 2016 och våren 2017 av professor Göran Larsson som är verksam vid *Institutionen för litteratur, idéhistoria & religion* på Göteborgs universitet, Simon Sorgenfrei, lektor vid *Institutionen för historia och samtidstudier* på Södertörns högskola samt av Max Stockman, handläggare religiösa minoriteter vid *Myndigheten för stöd till trossamfund*.

Många personer, både forskare och samskapsaktiva, har varit med och bidragit till innehållet i denna publikation och författarna vill passa på att tacka alla dessa – utan er hade det inte rapporten kunnat få den aktualitet och skärpa som vi nu anser den har fått.

Ett särskilt tack vill vi rikta till Göran Gunner som granskat hela dokumentet, liksom till Hege Irene Markussen och Leif Stenberg som har läst och kommenterat kapitlen om alawiter respektive alawiter, Josef Erdem som guidat oss genom minoriteternas Borlänge. Vidare vill vi tacka Martin Lindgren, Yahya Sam och Salwan Alkhamas som gett synpunkter på kapitlet om mandéer. Firas Junblatt hjälpte oss med stycket om druser. Slutligen vill författarna tacka de studenter vid Stockholms universitet som i samverkan med skrivit förtjänstfulla uppsatser som fungerat som underlag till denna rapport: Anass Sedriati, Mena Muneb och Aida Borzoo.

Göran Larsson
Simon Sorgenfrei
Max Stockman

Göran Larsson, Simon Sorgenfrei och Max Stockman
Religiösa minoriteter från Mellanöstern

SST:s skriftserie, nr 7
Myndigheten för stöd till trossamfund (SST)
Box 14038, 167 14 Bromma
Tel 08-453 68 70, fax 08-453 68 29
info@sst.a.se, www.sst.a.se

Språkgranskning: Olle Stockman
Form: Helena Wikström, HewiDesign – www.hewistuff.se
Tryck: DanagårdLiTHO, 2017
ISBN: 978-91-983453-1-5

Innehåll

Förord	6
Inledning <i>Göran Larsson, Simon Sorgenfrei och Max Stockman</i>	7
Karta över folk, religion och språk i Mellanöstern och Nordafrika.	8
Karta över ursprungsområden för Mellanösterns religiösa minoriteter	13
Aleviter <i>Simon Sorgenfrei</i>	23
Karta över alevitiska områden	26
Alevitiska symboler	40
Alawiter <i>Simon Sorgenfrei</i>	51
Karta över alawitiska områden.	53
Druser <i>Göran Larsson och Max Stockman</i>	67
Karta över drusiska områden.	70
Drusiska symboler.	77
Mandéer <i>Göran Larsson och Max Stockman</i>	95
Karta över mandeiska områden	98
Mandeiska symboler	113
Yezider <i>Simon Sorgenfrei</i>	135
Karta över yezidiska områden	138
Yezidiska symboler	143
Efterord <i>Göran Larsson, Simon Sorgenfrei och Max Stockman</i>	164
Referenser	171
Bildreferenser	182

Förord

Länderna i Mellanöstern kan vid ett första påseende synas vara monolitiska ur etniskt, kulturellt och religiöst hänseende. Ett flertal stater visar dock upp – vid sidan om en majoritetsbefolkning – en mångfald av etniska och religiösa grupper. Samtidigt är den mångfacetterade religiösa mosaiken i Mellanöstern i form av minoriteter utsatta för förföljelse, diskriminering, våld, konflikter och krig.

Individer tillhörande minoriteter har behövt lämna sina traditionella bosättningsområden och blivit synliga också i Sverige genom förenings- och gudstjänstlokaler runt om i landet. Men fokus har också varit på den situation från vilken de tvingats fly. Exempelvis har media vid flera tillfällen rapporterat om de kristna minoriteternas utsatthet. Europaparlamentet har antagit resolutioner om IS handlingar gentemot yezidier och andra minoriteter i termer av folkmord, brott mot mänskligheten och krigsförbrytelser. Religionsutövning av aleviter i Turkiet har varit uppe till behandling i Europadomstolen.

När nu Myndigheten för stöd till trossamfund publicerar denna rapport om Religiösa minoriteter från Mellanöstern är den ett välkommet och välbehövligt kunskapsbidrag. Författarna behandlar framför allt fem religiösa minoriteter från Mellanöstern: aleviter, alawiter, druser, mandéer och yezidier. Initierat och ingående behandlas dessa marginaliserade och relativt slutna grupper. Läsaren får för varje grupp del av bland annat historia, myter, religion, organisation, riter och högtider.

Gemensamt för grupperna är att de idag i olika grad finns representerade i Sverige och till varierande grad är etablerade genom organiserad religionsutövning. Bland det nya och viktiga material som presenteras i rapporten finns en redogörelse för dessa gruppers diasporasituation i Sverige.

Göran Gunner

Docent i missionsvetenskap och teologie doktor i religionshistoria

Inledning

I de områden vi idag kallar Mellanöstern och Nordafrika har några av världens äldsta civilisationer uppstått, i samband med att människor har gått över från att främst livnära sig som jägare och samlare till att bli bofasta jordbrukare. Från det så kallade tvåflodslandet – Mesopotamien – i dagens Irak kommer några av de äldsta skriftfynd vi funnit, och dessa kan klassificeras dels som administrativa textmaterial, och dels som skönlitteratur, i form av myter.¹ Den mest kända textsamlingen är sannolikt det så kallade Gilgamesheposet med rötter tillbaka till 4000 år gamla sumeriska texter.² Den version vi känner idag skrevs på akadiska för drygt 3000 år sedan. I en välkänd berättelse kan vi läsa om Utnapishtim som får ett förebud från guden Enki om att jorden ska översvämmas av en gigantisk flodvåg. Utnapishtim får därför i uppdrag av Enki att bygga en stor båt, och på den ta ombord sin familj, liksom djur och växter. Floden ödelägger jorden och endast de ombord på den stora båten överlever, från dessa specimen tar sedan ett nytt liv på jorden sin början.

Myten om den stora översvämningen och livet som räddas undan undergången på en stor båt har sedan levt vidare i berättelsen om Noa i judiska och kristna traditioner, liksom om Nuh i muslimska traditioner.

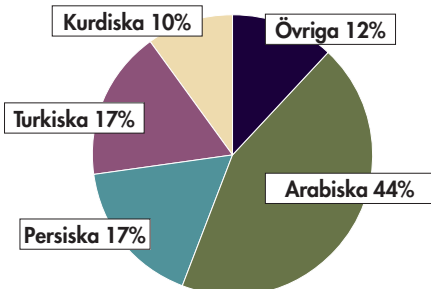
Fallet Utnapishtim/Noa/Nuh är ett av otaliga exempel på myter, riter, helighållna platser och trosföreställningar i Mellanöstern som kommit att delas, tolkas och omtolkas av olika folkgrupper genom historien. Mesopotamisk, liksom egyptisk, kultur kom också att influera de ”gamla grekerna” – varav många kom från just dagens Mellanöstern och Nordafrika. Senare, genom Alexander den Stores (d. 323 fvt) valde och den hellenistiska kulturen, spreds denna grekiska kultur åter österut och kom att få ett svåröverskådligt inflytande på religion och kultur i området. På detta sätt strömmar idéer och kulturella bruk fram och tillbaka mellan folk och områden genom historien. Att säkert säga när något först uppstår och vad som influerat vad i dessa processer är svårt, för att inte säga omöjligt.

1. Kantola och Warring 2015.

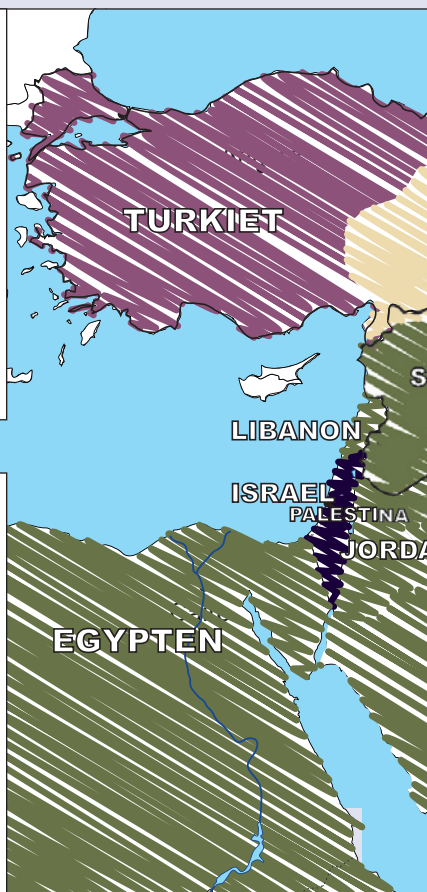
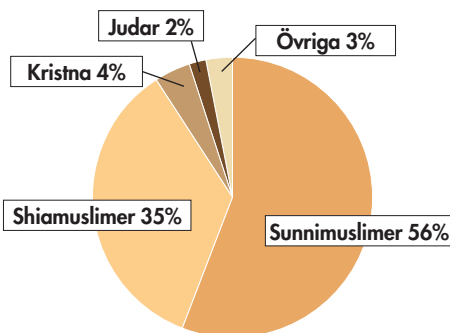
2. Tallqvist 1962.

Folk, religion och språk i Mellanöstern

Fördelning talade språk



Fördelning religioner



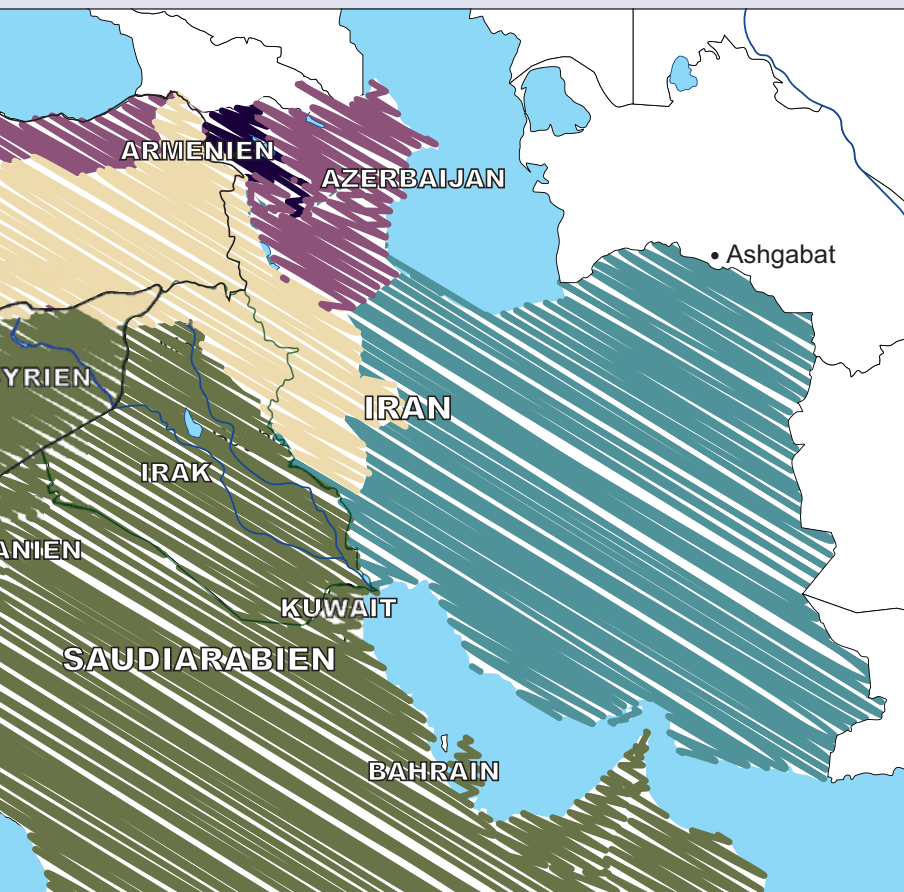
Arabisktalande

Den största språkgruppen i Mellanöstern är de arabisktalande med sunnimuslisk bakgrund. Hit hör framförallt Egypten, Levanten, och Gulfländerna. Även gruppen arabisktalande shiamuslimer är stor och finns framförallt i Irak, Libanon och till viss del också Gulfen. Till de arabisktalande minoritetsgrupperna hör främst kristna grupper i Egypten och Levanten men också alawiter, mandeër och ett mindre antal yezidier. (Izady 2017)

Persisktalande

Persisktalande personer med shiamuslisk bakgrund är en av de större grupperna i Mellanöstern och finns framförallt Iran men även stora delar av Afghanistan. Den variant av persiska som används i Afghanistan kallas för dari. (Izady 2017)

Informationen i denna sammanställning bygger på statistik hämtad från Izadi, Michael (2017): Languages of the Middle East (version 20) samt Religious composition of the Middle East (version 29) båda hämtade från www.gulf2000.colombia.edu. De länder som omfattas i statistiken är: Egypten, Iran, Turkiet, Irak, Jemen, Syrien, Saudiarabien, Israel, Jordanien, Libanon, Palestina, Oman, Kuwait, Förenade Arabemiraten, Bahrain Och Qatar. I texten har vi valt att också inkludera Afghanistan, Azerbajjan och Armenien.



Turkisktalande

De turkiska språken talas i Turkiet men också i Azerbajjan, norra Iran och i Afghanistans norra gränstrakter. De flesta turkiskspråkiga i Mellanöstern är sunnimuslimer men även en del religiösa minoriteter (aleviter, shia-turkmenar, m.fl.) är turkisktalande.

Kurdisktalande

Olika varianter av det kurdiska språket (palewani, sorani, kurmanji och zaza) talas i sydöstra Turkiet, norra Irak och i delar av Iran. Inom den kurdiska gruppen finns en stor grupp sunnimuslimer men också shiamuslimer samt minoritetsgrupper såsom aleviter, yezidier, zoroastrier och yarsan.

Övriga språkgrupper

Utöver de fyra stora språkgrupperna finns också ett antal mindre språk i MENA-området. Exempel på några av dessa är den berisktalande sunnimuslimska befolkningen i Nordafrika, den hebreisktalande judiska gruppen i Israel och språk inom de kristna minoriteterna (armeniska, georgiska, assyrisk-syrianska).

Snarare kan vi se hur Mellanöstern under tusentals år varit en smältdegel för olika kulturinflenser. I denna miljö har trosföreställningar och myter knutits till profeter, poeter och platser, högtider, riter och ceremonier vilka tillsammans utgör en gemensam repertoar ur vilken olika folk i olika tider valt och vrakat utifrån olika behov. Det har medfört att vad vi kallar olika religioner ofta delar betydande inslag med varandra. Inte bara judendom, kristendom och islam har mycket gemensamt, utan de delar även dessa berättelser och praktiker med religiösa traditioner vilka tas upp i denna rapport.

Mot bakgrund av den historia av etnisk och religiös mångfald som Mellanöstern kan uppvisa innebär det senaste århundradet en negativ utveckling där många minoriteter upplever en ökad utsatthet. Diskriminering och förföljelse har medfört att många av dessa är att anse som hotade minoriteter vilka kanske snart inte längre finns representerade i regionen. I stället växer dessa grupper i Europa, och bidrar till att göra Europa mer heterogent. Ett Europa som under främst det senaste årtusendet istället sett en motsatt utveckling där kristendom kommit att dominera. Få förkristna religioner har kunnat överleva denna process. I en relativt nyutgiven studie ber författaren Gerard Russel oss att föreställa oss att afroditekult fortfarande praktiserades på en avlägsen ö i den grekiska arkipelagen, att asatroende precis nyligen slutat bygga långbåtar längst Skandinavians kust eller att Mithra-troende fortfarande utväxlade ceremoniella handslag i underjordiska tempel i Italien. Till skillnad från situationen i Europa har sådana gamla religioner överlevt i Mellanöstern, och då ofta som mer eller mindre esoteriska och hemliga religioner i svårtillgängliga områden.³

Disposition och syfte

I föreliggande rapport skall vi fokusera på fem grupper som länge varit utsatta minoriteter och som inte minst har kommit att påverkas av de krig som har utbrutit efter den amerikanska invasionen av Irak 2003 och upproren i Syrien som startade efter den så kallade arabiska våren 2011. De fem grupper som vi har valt att presentera är alawiter, aleviter, druser, mandeér samt yezidier. Urvalet är inte självklart, men heller inte godtyckligt. Uppdraget var att fokusera minoriteter som flyttat kriget i Syrien och Irak och där-

3. Russel 2013: xix.

för växer och organiserar sig i Sverige. Druser, mandéer och yezidier faller självklart in i denna kategorisering. Alawiter liksom aleviter gör det inte lika självklart, på olika sätt. Syriska alawiter är naturligtvis drabbade av kriget i Syrien och är sannolikt en växande grupp i Sverige. Samtidigt har vi i arbetet med rapporten inte lyckats identifiera några alawitiska organisationer och svenska alawiter har heller inte sökt kontakt med SST. Trots detta anser vi att en grundläggande kunskap om alawiter är nödvändig i ett allt mer mångreligiöst Sverige. Alawiter blandas ofta på ett onyanserat sätt samman med de aleviter som huvudsakligen har sina rötter i Turkiet. Dessa är inte direkt drabbade av de pågående konflikterna i Syrien och Irak, men vi valde ändå att inbegripa dem i rapporten, dels för att klargöra likheter och skillnader mellan dem och alawiter och dels för att det är en växande minoritetsgrupp i Sverige som de flesta fortfarande har liten kunskap om. Då en stor del av Turkiets aleviter är kurder, är det också starkt berörda av de pågående krigen i Syrien och Irak liksom utsatta för diskriminering och våld i Turkiet.⁴

Utöver dessa fem finns ytterligare en mängd grupper som också har påverkats av ovan nämnda konflikter och krig, som utelämnats. Inte minst olika kristna och muslimska grupperingar. En bakgrund till några av dessa traditioner återfinns exempelvis på svenska i SSTs rapporter *Shiamuslimer i Sverige - en översikt* (2013), *Islam och muslimer i Sverige - en kunskapsöversikt* (2014), *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige* (2015) och *Sufism i Sverige - en lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö* (2016). Även judiska minoriteter i mellanöstern är drabbade, men om dessa finns en omfattande litteratur.⁵ Vidare kunde minoriteter som exempelvis bahai-troende eller zoroastrier ha fått utrymme i rapporten, men då dessa inte i samma utsträckning är drabbade av de just nu pågående konflikterna i Syrien och Irak har dessa lämnats utanför rapporten.⁶ Kanske kan det finnas möjlighet att återvända till materialet och inkludera fler grupper i framtiden.

De fem gruppernas historia och religion, liksom samtida situation och etablering i Sverige ska presenteras översiktligt. Det är vår förhoppning att detta skall leda till en bättre insikt om gruppernas ofta utsatta situation i både historia och nutid, samt fungera som en kunskapsöversikt för dem som är intresserade av dessa grupper i Sverige eller möter företrädare för dessa

4. Karlsson, Ingmar 2017.

5. Se exempelvis Dencik 2007, Hammarlund 2013.

6. Korta presentationer av dessa gruppers etablering och närvaro i Sverige finns exempelvis i Svanberg & Westerlund 2011.

religioner i sina yrken. Ett ytterligare syfte är att visa på den stora mångfald som finns bland de grupper, traditioner och trossamfund som har sina rötter i Mellanöstern.

Kapitlen om alawiter, aleviter och yezidier är skrivna av Simon Sorgenfrei, medan Göran Larsson och Max Stockman tillsammans arbetat med kapitlen om druser och mandéer. I dessa har Göran Larsson haft huvudansvaret för de religionshistoriska delarna, medan Max Stockman haft hand om de delar som behandlar gruppernas samtida situation. Den avslutande sammanfattningen är författad av Göran Larsson, Simon Sorgenfrei och Max Stockman.

Etnicitet och religion

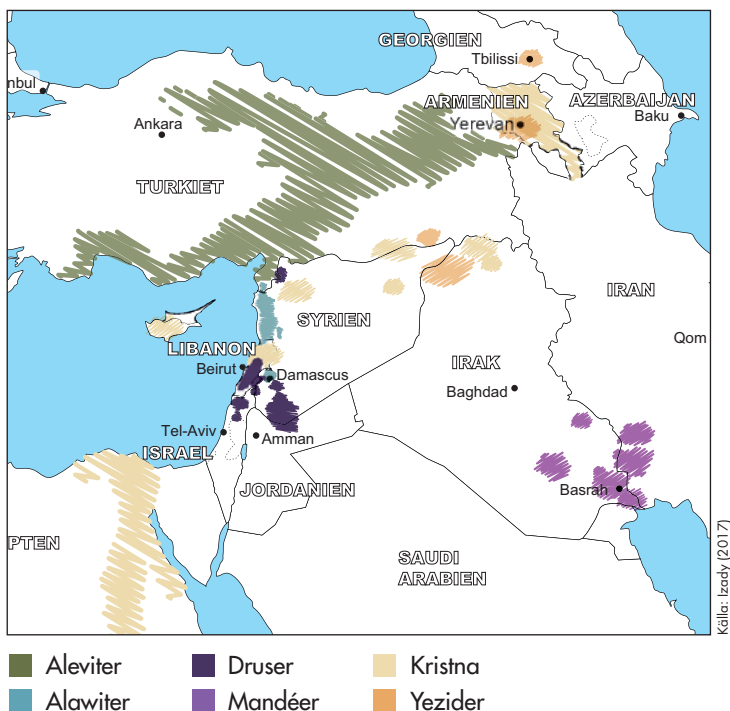
Trots att det är mycket svårt att få fram någon pålitlig statistik menar Mordechai Nisan att cirka 15 procent av medborgarna i världens så kallade arabiska länder inte identifierar sig som araber eller muslimer.⁷ Av flera skäl är denna statistik problematisk och det råder ingen konsensus rörande vem som skall definieras som arab och vad en sådan definition skall omfatta. Ofta sätts, på ett felaktigt sätt, likhetstecken mellan arab och muslim. Om lingvistiska kriterier tillämpas så är det uppenbart att till exempel majoriteten av kristna i Mellanöstern talar arabiska (ett faktum som även gäller för merparten av andra minoritetsgrupper som antingen frivilligt eller genom tvång har tillägnat sig språket). Därmed skulle de också kunna ses som araber. Inte heller kulturella kriterier kan användas på ett tillfredställande sätt eftersom det ofta är svårt att urskilja en specifik arabisk kultur. Regionala och lokala skillnader är förmodligen av större betydelse och det finns svagt stöd för att det skulle finnas en enhetlig storhet som skulle kunna benämnas arabisk kultur (något som både arabnationalister och anti-arabiska röster dock ofta hävdar att det gör, fast utifrån olika bevekelsegrunder). Inte heller ett religiöst kriterium går att tillämpa då majoriteten av världens muslimer inte är araber eller talar arabiska som sitt första språk, liksom många araber alltså är kristna eller tillhör andra religioner, eller tar avstånd från religion.⁸

Som kommer att framgå utgörs flera av de grupper som förekommer i denna rapport av kurder, och några av religionerna praktiseras endast av mer eller mindre etniskt homogena, ofta kurdiska, grupper. Liksom fallet är

7. Nisan 2002: 5.

8. Hjärpe 2002.

Ursprungsområden för Mellanösterns religiösa minoriteter



med araber, är kurder en svårdefinierad grupp. Kurder är en folkgrupp som historisk återfinns huvudsakligen i dagens Turkiet, Syrien, Irak och Iran och som talar kurdiska språk/dialekter varav de mest kända är sorani och kurmanji, som är indoeuropeiska språk besläktade med persiska och turkiska. Många kurder är muslimer, andra bekänner sig till andra traditioner som exempelvis yezidism eller alevism, ytterligare andra är sekulära.⁹ Inom dessa religioner finns spår av förislamiska persiska och kurdiska religioner som visar på kurdernas långa och komplexa historia.

Flera av grupperna i rapporten har vi valt att kalla etno-religiösa, just för att deras specifika traditioner knyts till den etniska gruppen. Liksom man föds till sin etnicitet föds man in i religionen. Det är sällan (eller aldrig) möjligt att konvertera till dessa religioner och det är vanligt att grup-

9. Karlsson 2017.

perna tillämpar endogami (giftermål inom den egna gruppen). Flera exempel som inkluderas i rapporten visar också hur dåligt ”vårt” västerländska, och ofta kristet färgade, religionsbegrepp passar in på de grupper som vi har valt ut till vår framställning. I främst Europa och Nordamerika har ’religion’ under århundraden kommit att förknippas med en specifik troslära, en uppsättning systematiskt ordnade dogmer och riter, uttolkade ur en uppenbarad text av en bildad elit. Genom reformationen och upplysningen har också just trosaspekten framhävts på bekostnad av andra uttryck för det ”vi” kallar för religion. Religion likställs vid tro, vilket i allt högre grad kommit att förstås som en privat angelägenhet som i så liten utsträckning som möjligt ska påverka det sociala och, ännu mindre, det politiska livet.¹⁰

Inom flera av de traditioner som fokuseras i rapporten kan något vi skulle känna igenom som ’religion’ inte på ett uppenbart sätt kunna separeras från etnisk tillhörighet eller sociala strukturer. Religion framträder i dessa sammanhang främst genom olika kulturella bruk och sociala relationsmönster. Tro kan spela mindre roll, systematisk teologi var ofta helt frånvarande. Exempelvis i samtal med representanter för de olika traditionerna har det gång på gång blivit tydligt att etnisk-kulturell tillhörighet, vilken bland annat inbegriper iakttagandet av högtider vilka ibland har kopplingar till religiösa myter, har en långt mycket större betydelse än trossystem och teologier. Inte helt olikt hur majoritetssvenskar firar jul och påsk utan att definiera sig som religiösa. Religion, kultur, etnicitet blir alla överlappande begrepp i sammanhanget.

Religion och migration

I mötet med den andre får vi syn på och definierar oss själva – tyvärr leder det ofta till att vi fokuserar på varandras olikheter. Speciellt gäller detta i utsatta situationer. I lågkonjunkturer, i krissituationer, i maktstrider stärks ofta lojaliteten med den ”egna” gruppen, och representanter för andra grupper ses på med misstänksamhet eller pekas ut som syndabockar eller fiender. Detta tycks gälla genom mänsklighetens historia, och överallt på jorden.¹¹ Under de senaste decenniernas konflikter i Mellanöstern har sektaristiska motsättningar ökat, liksom sektaristiskt våld. Detta har i sin tur lett

10. Se till exempel Masuzawa 2005, Nongbri 2013.

11. Se exempelvis Harari 2017.

till att minoritetsgrupper ofta varit extra utsatta och tvingas fly.¹² Genom att utsättas på grund av sin religiösa och/eller etniska tillhörighet stärks ofta denna. Det gäller även i migrationssituationer i stort.¹³

Forskning visar att religion, liksom annan grupptillhörighet, ofta blir viktigare under krissituationer.¹⁴ Som flykting eller migrant bidrar även den nya miljön till att du ser dig själv och dina traditioner med nya ögon. För många migranter från Mellanöstern, gör just den svenska sekularismen och de nya levnadsförhållandena att de "får syn på" sin religion på nya sätt, och för vissa kan religionen komma att betyda mer än tidigare.¹⁵

Inom många religiösa kulturer följer exempelvis dietregler, normer kring hur man umgås mellan könen, för när och hur man ska be et cetera. Detta är kulturella praktiker som båda kan vara svåra, eller till och med olagliga, att behålla i andra länder. Exempel på potentiella konflikter i Sverige rör slaktmetoder, omskärsebruk eller genusrelationer.¹⁶ Flera av de religioner som speglas i denna rapport har historiskt sett också varit tydligt knutna till specifika platser, där kulten ofta centerats kring speciella gravar, tempel eller naturfenomen. Då dessa inte går att ta med sig i migrationsprocessen ställer det grupperna inför stora utmaningar. Endera får man lämna vissa religiösa bruk bakom sig, eller förändra dem och finna nya sätt att praktisera sin religion.

Sekteristiska motsättningar tenderar dessutom att följa med migration och det innebär att motsättningar mellan grupper i Mellanöstern blir synliga också i Sverige. På senare år har exempelvis journalister och politiker fått upp ögonen för mellanmuslimska konflikter i Sverige.¹⁷ Minoritetsgrupper som aleviter eller yezidier kan komma att utsättas för sunnimuslimsk aggression även i Sverige, men också, på grund av sin specifika migrationshistoria, själva tänkas bli förövare av anti-muslimsk aggression.

Nationalism, anti-kolonialism och islamism

I och med att korantexten innehåller passager (se till exempel Sura 5, vers 73) som ger uttryck för en acceptans för idén att andra folkgrupper kan till-

12. Björk och Larsson 2015.

13. Se exempelvis Berger 2001.

14. Glock & Stark 1965.

15. Maréchal et al. 2003: 406.

16. Karlsson & Svanberg 1997, Gunner 1999, Roth 2012.

17. Se till exempel Orrenius 2017. Se även Larsson & Stjernholm 2014, Sorgenfrei 2016.

Mellanösterns kristna¹

Kristendomen har som de övriga abrahamitiska religionerna (islam och judendom) sina tidiga rötter i Mellanöstern, Nordafrika och länderna kring Medelhavet. Från Palestina spreds sig den kristna läran västerut till den grekiska övärlden, det romerska riket och Egypten. Österut kom kristna gemenskaper snart att uppstå i dagens Jordanien, Syrien, Libanon, Armenien, Turkiet och Irak. Några århundraden senare utkristalliserades ett antal kristna centralorter varav de flesta – Jerusalem, Antiokia och Alexandria – låg i vad vi idag skulle definiera som Mellanöstern. De andra var Rom och något senare tillkommer Konstantinopel bland kristenhetens metropoler.

Om den romerska-katolska kyrkan och senare de protestantiska kyrkorna kom att prägla Västeuropa är det vad vi idag kallar den *ortodoxa traditionen* som skall komma att dominera i Mellanöstern. Inom denna kyrkofamilj särskiljer man mellan å ena sidan mellan den gren som växer fram inom den östromerska imperiekyrkans jurisdiktion, *den bysantisk-ortodoxa kyrkan*, och å andra sidan de kyrkobildningar som växer utanför – de *orientalisk-ortodoxa kyrkorna*. Ibland kallar man dessa två grenar gemensamt för ”Östkyrkan”. Deras lära och traditioner ligger nära varandra, men av teologiska, språkliga och politiska skäl har de kommit att utgöra två separata kyrkogemenskaper sedan 500-talet. Till en särskild kategori som ofta brukar associeras med de ortodoxa östkyrkorna hör den kyrka som etablerade sig i Mesopotamien och det Persiska riket: Österns assyriska kyrka.

Den ortodoxa kyrkorna i Mellanöstern

Den bysantisk-ortodoxa kyrkan	De orientalisk-ortodoxa kyrkorna
Ekumeniska patriarkatet	Armeniska apostoliska kyrkan
Antiokias patriarkat	Koptiska ortodoxa kyrkan
Jerusalems patriarkat	Syrisk ortodoxa kyrkan
Alexandrias patriarkat	
Cyperns ortodoxa kyrka	Österns assyriska kyrka

Historiskt sett har de orientaliska kyrkorna haft mindre kontakt sinsemellan än de bysantinska kyrkorna. Kyrkofamiljen hyser därmed en större mångfald av fromhets-traditioner än den bysantinska familjen. Medan de ortodoxa kyrkorna av bysantinsk tradition alla följer den bysantinska riten, har de orientaliska kyrkorna olika riter och traditioner; det är tron som förenar dem. De ortodoxa kyrkorna av bysantinsk tradition kallas ibland ”den ortodoxa kyrkan” i singular eftersom de många lokalkyrkorna alla betraktar sig som en kyrklig gemenskap. Även om det idag är goda relationer inom den östkyrkliga familjen så var förhållandena under tidigare århundraden ansträngda. Särskilt under bysantisk tid då de orientaliska-ortodoxa kyrkorna periodvis förföljdes av den östromerska kejsaren på grund av sin religiösa särart.

Under historiens gång har en rad östkyrkor valt att ingå i sakramental gemenskap med Rom och på så sätt bli en katolsk kyrka, dessa kallas således för ”Katolska östkyrkor” eller ”Orientalisk-katolska kyrkor”. Detta blev aktuellt efter den stora schismen på

1. Följande text är en sammanställning av material från SSTs rapport Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige från 2015 som är författad av Thomas Arentzen.

1000-talet då den romersk-katolska kyrkan växte fram som en egen kyrka separerad från de bysantinska grekisk-ortodoxa kyrkorna. Genom gemenskapen med Rom har de aktuella östkyrkorna blivit del av en stor kyrklig organisation samtidigt som de har behållit sin rituella och kulturella identitet. Kyrkorna leds av en patriark, ärkebiskop eller metropolit; de är alltså självständiga delkyrkor, men lyder ytterst under påven i Rom. De katolska östkyrkorna i Mellanöstern är *Kaldeiska kyrkan*, *Melkitisk kyrkan*, *Armenisk-katolska kyrkan*, *Maronitisk kyrkan*, *Syrisk-katolsk kyrka* och *Koptisk-katolska kyrkan*. Även den ur ett västerländskt synsätt "vanliga" romersk-katolska kyrkan är representerad i regionen genom *Jerusalems latinska patriarkat*.

Vidare har också en rad protestantiska kyrkor etablerat sig i Mellanöstern från 1800-talet och framåt. Till de större kyrkogemenskaperna hör ett antal evangelisk-presbyterianska samfund men också episkopal-anglikanska kyrkobilddningar samt några lutherska kyrkor. Dessa gemenskaper är resultatet av missionärsverksamhet framförallt från länder såsom USA, England och Tyskland.

Exakt statistik gällande religiös tillhörighet är inte möjlig att få fram men man brukar anse att de länder i regionen som har störst andel kristna av befolkningen är Libanon, Sudan, Egypten, Saudiarabien och Syrien – men frågan om Syrien fortfarande är aktuellt på denna lista efter den utvandring som skett sedan 2011.

Uppskattat antal kristna i Mellanöstern 2014

Region	Antal	Andel av regionens kristna befolkning
Egypten	5 600 000	50%
Levanten ²	3 730 000	33,5%
Cypern	840 000	7,5%
Iran	510 000	4,5%
Irak	390 000	3,5%
Turkiet	120 000	1%
Sammanlagt	11 200 000	100.0

Källa: Izadi, Michael (2017): Christians of the Middle East (version 2)

Efter andra världskriget har det skett en omfattande utvandring av den kristna befolkningen från Mellanöstern till Europa, Nord- och Sydamerika och Australien. Vissa beräknar att mer än hälften av denna befolkning nu lever i diaspora. Skälen har dels varit sökande efter en bättre levandstandard, möjligheter till utbildning, upplevelser av diskriminering och förtryck men också politisk instabilitet, väpnade konflikter och krig.

Sverige har idag en stor grupp med personer med kristen bakgrund som har sina rötter i Mellanöstern. Den största gruppen relaterar till syrisk-ortodoxa kyrkan men även de katolska östkyrkorna är många. Andra kyrkor som har etablerat sig är den koptisk-ortodoxa kyrkan, Österns assyriska kyrka och de ortodoxa kyrkorna med rötter i Etiopien och Eritrea. Sammanlagt beräknas att uppemot 200 000 personer i Sverige har sin bakgrund i Mellanösterns östkyrkliga traditioner.

För vidare läsning om dessa grupper se SSTs rapport från 2015: *Ortodoxa och öst-erländska kyrkor i Sverige* av Thomas Arentzen.

2. Till Levanten räknas: Syrien, Libanon, Israel, Jordanien och Palestina.

höra andra religioner – speciellt kristna och judar – så fanns det inte heller något generellt påbud att tvångskonvertera de erövrade områdenas folk till islam, så länge de betalade skatt till härskaren och inte utmanade islams suveränitet. Det innebar att stora muslimska imperier som till exempel abbasiderna (750–1258) och osmanerna (1300–1923) var mångkulturella.¹⁸ Den lingvistiska mångfalden var omfattande samtidigt som kulturlivet och handeln var kosmopolitisk och på flera sätt var stora delar av den så kallade muslimska världen globaliserad långt innan ordet globalisering blev ett modeord bland västerländska akademiker.¹⁹

Även under den koloniala epoken, som i Mellanöstern och Nordafrika inleds med Napoleons erövring och expedition i Egypten 1798, blomstrar mångfalden. För många minoriteter – inte minst för olika kristna grupperingar – kom den ökade västerländska närvaron från 1800-talet fram till första världskriget att innebära nya möjligheter. Etableringen av skolor, tidsskrifter och missionsverksamhet gick ofta hand i hand med kolonialisering och handel. Det faktum att många medlemmar från minoritetsgrupper fick en framskjuten position och nya möjligheter i och med kolonialiseringen används idag för att kritisera och ibland även för att legitimera förföljelser av kristna och andra minoritetsgrupper.

I den kamp mot kolonialmakterna som växte fram under 1800 och 1900-talen prövades en rad olika modeller. Panarabism, nationalism, liksom islamism. Efter första världskrigets slut intensifierades den framväxande nationalismen och liksom i Europa kom länderna i regionen att inleda en period där etnicitet, språk och historiska rötter kom att spela en stor betydelse, inte minst i den anti-koloniala kampen.²⁰ I många fall innebar dessa processer att minoritetsgrupper kom att nedtona sina etniska eller religiösa särarter för att kunna skriva in sig i det nationalistiska projektet (se till exempel kapitlet om druserna i föreliggande rapport), i andra fall har minoriteter valt, eller tvingats på, en starkare muslimsk identitet för att bättre passa in i moderniserings och nationaliseringsprocesser (se kapitlen om alawiter i Syrien och aleviter i Turkiet).

En ytterligare strömning som tar form i kampen mot kolonialmakterna under det sena 1800-talet var det vi ofta kallar islamism. I framförallt Eryp-

18. För en introduktion till islams historia och moderna utveckling, se Olsson & Sorgenfrei 2015.

19. Hobson 2007.

20. Stenberg 2015.

ten – men även i Indien och i andra länder med muslimsk majoritetsbefolkning – blandades kritiken mot kolonialmakterna med en självkritisk reflektion. Hur hade de tidigare så framstående muslimska länderna kunnat koloniseras av kristna nationer? Röster höjdes för en islamisk reformation, en återgång till Koranen och islam så som den ansågs ha praktiserats under Muhammed och de första generationerna muslimer – men en återgång som samtidigt skulle medföra en framåtrörelse. Islams grunder skulle utgöra inspiration för ett religio-politiskt system för samtiden, islam skulle genomsyra samhällsordningen och därigenom bidra till att göra muslimska länder starka och konkurrenskraftiga i en ny värld.²¹

I ett hårdnande politiskt klimat, och inte som en reaktion på staten Israels grundande 1948 liksom efter sexdagarskriget 1967 kom vissa ideologer inom islamistiska rörelser att utveckla allt mer konfrontativa, ibland militanta hållningar. Under 1900 och 2000 talet har vi gång på gång kunnat se hur fundamentalistiska och militanta sunnitiska grupperingar utverkat våld mot olika minoritetsgrupper – såväl shiamuslimer, kristna och judar, som de minoriteter som fokuseras i denna rapport.²²

Såväl nationalistiska som islamistiska projekt får sägas ha misslyckats med att skapa långsiktig stabilitet, och bristen på demokrati och mänskliga rättigheter har varit ett återkommande problem i Mellanöstern och Nordafrika. I många fall har de styrandes politik gått ut över minoritetsgrupper på två sätt. För det första har minoriteter som inte tillhört den politiska eliten blivit missgynnade och i många fall förföljts (se till exempel kapitlen om yezidier eller aleviter). För det andra har en gynnad position – som till exempel sunnimuslimer i Irak under Saddam Husseins tid och alawiter under familjen Assads styre i Syrien – inneburit att majoriteten har kunnat kanalisera sin vrede och aggression mot representanter för dessa minoritetsgrupper, vare sig de stöder regimen eller inte. Detta har skapat en svag grund för en demokratisering och borgat för framtida konflikter som ofta involverar fruktansvärda hämndaktioner liknande dem vi sett i krigens Syrien och Irak.

Som i alla konflikter är det framför allt vanliga människor som inte har tillgång till maktens och elitens förmåner som drabbas och som dör på bekostnad av den rådande politiken. Men i många fall har också västmakter valt att inte kritisera eller ingripa när sittande diktaturer har förgripit sig

21. Se Lagervall 2015; Hjärpe 2010.

22. Hjärpe 2009, Hjärpe 2010.

på sin egen befolkning. Detta har till exempel varit fallet i Irak då Saddam Hussein gasade sin egen kurdiska befolkning i Halabja 1988 eller när Hafez al-Assad krossade det politiska motståndet i staden Hama i Syrien 1982. Istället för att kritisera och införa sanktioner – något som har varit brukligt i andra internationella kriser – har västmakter ofta valt att blunda och ignorera bristen på demokrati och brott mot mänskligheten i regionen. Ovilja att ingripa tycks ofta ha varit motiverad av säkerhetspolitiska doktriner och ekonomiska intressen. Två faktorer som har haft förödande konsekvenser för majoriteten av människor i Mellanöstern och Nordafrika i både historien och idag, och som i allt högre grad får globala konsekvenser i form av såväl massmigration som internationell terrorism. På många sätt kan dagens konflikter i både Irak och Syrien knytas till bristen på demokrati och en synisk politik som har gått ut över majoriteten av regionens medborgare.²³

Även i historien har representanter för minoritetsgrupper varit utsatta för förföljelser och trakasserier från majoriteten. Speciellt sårbara tycks minoriteterna ha varit i samband med externa hot mot den sittande makten, till exempel i form av korståg, mongolernas erövringar i mitten av 1200-talet och under kolonialismens tidevarv, eller i samband med kriget mot terrorismen. Detta är på intet sätt unikt för Mellanöstern och Nordafrika. Det kan exempelvis vara viktigt att komma ihåg att all annan religion än luthersk kristendom förbjöds vid Uppsala möte 1593 som en följd av teologiska och politiska intressen; detta faktum fick förödande konsekvenser för exempelvis samer och katoliker i Sverige.²⁴

I dagens konflikter kan vi se hur historiska spänningar och fördomar aktualiseras och får legitimeras nytt våld och nya övergrepp. Ett exempel är hur den medeltida teologen Ibn Taymiyya (d. 1328) använts av IS för att legitimera övergrepp på kurdiska och shia-muslimska grupperingar i norra Irak (se kapitlet om alawiter och druser).²⁵ Övergreppen som skedde i samband med IS offensiv mot Sinjar-bergen och Nineveslätten 2014 resulterade enligt en rapport av Amnesty International i att mer än 800 000 personer tvingades att lämna sina bostäder. Ett stort antal män, kvinnor och barn har också mördats, våldtagits och sålts som sexslavar och många har även utsatts för tvångskonvertering. Ett vittnesmål från byn Qiniyeh beskriver IS

23. En diskussion om dessa frågor återfinns till exempel i Björk & Larsson 2015.

24. Lindmark & Sundström 2016a, Lindmark & Sundström 2016b, Hedin 2017, Werner 2013.

25. Se till exempel Larsson 2016 för en diskussion om hur sunni-muslimska tolkningar kan användas för att kritisera shia-muslimer och andra minoriteter.

anfall den 3 augusti 2014 på följande sätt:

A white Toyota pick-up stopped by the house of my neighbour, Sala Mrad Noura, who raised a white flag to indicate they were peaceful civilians. The pick-up had some 14 IS men on the back. They took out some 30 people from my neighbour's house: men, women and children. They put the women and children, some 20 of them, on the back of another vehicle which had come, a large white Kia, and marched the men, about nine of them, to the nearby wadi [dry river bed]. There they made them kneel and shot them in the back. They were all killed; I watched from my hiding place for a long time and none of them moved. I know two of those killed: my neighbour Salah Mrad Noura, who was about 80 years old, and his son Kheiro, aged about 45 or 50.^{26, 27}

Då som förr flydde de utsatta folken upp i bergen. Samtidigt som bergsmassiv i dagens Syrien och Libanon, Irak och Israel har gett skydd för minoriteter under historien, har distansen till centralmakten också bidragit till att bevara gruppernas identiteter och särarter. Men konflikterna under 2014 och fram till dags datum visar att bergen endast kan ge ett visst skydd och att flykt är det enda alternativet för många minoriteter. Därmed står vi idag inför en situation där flera av Mellanösterns minoriteter riskerar att försvinna från regionen.

Problematiska utgångspunkter

Som de följande kapitlen kommer att visa så har de fem utvalda grupperna en mycket komplicerad historia och teologi. Att sätta gränser mellan olika religiösa och kulturella föreställningar är ofta problematiskt och risken att utgå från essentialistiska föreställningar om majoritetstraditioner som judendom, kristendom och islam är påtaglig. Lika svårt som det är att avgöra vem eller vilka som var först med specifika trosföreställningar och riter, lika viktigt är det att tänka på att ingen religiös tradition uppstått av sig själv, i ett vakuum. Alla kända religioner är komplexa och synkretistiska i betydelsen att de blandar och omtolkar äldre eller andra religiösa traditioners uttryck inom (de lösa) ramarna för sin egen praktik. Privilegiet att definieras som en mer eller mindre koherent religiös tradition är resultatet av en lång historisk process, där vapenmakt och pengakraft samverkat med teologi,

26. Citat hämtat från *Ethnic Cleansing on a Historical Scale: Islamic State's Systematic Targeting of Minorities in Northern Iraq*, 2014: 7.

27. Se Karlsson 2017 för flera exempel.

konst, arkitektur och andra kreativa uttryck. En viktig del i denna process är att en framväxande majoritet lyckats endera inkorporera eller exkludera grupper i marginalen, som i för hög grad avviker från vad majoritetsrepresentanter upplever som sin religiösa traditions centrum och gränser.

Samtliga traditioner som presenteras i denna rapport är sådana marginella minoriteter, som av tvång eller eget val hamnat utanför ramarna för de tre stora abrahamitiska religionerna. Men, det är viktigt, de delar på olika sätt det så kallade abrahamitiska arvet, har egna uttryck inom ramarna för samma narrativ och väljer delvis ur samma repertoar av trosföreställningar och praktiker som judar, kristna och muslimer. Det är också viktigt att påpeka att representanter för vissa av dessa grupper vid olika tillfällen i historien valt att, eller uppfattats vara del i någon av de större abrahamitiska traditionerna. Yezidier räknades länge som muslimer och druser, liksom alawiter och aleviter kan både identifiera sig, och erkännas av andra, som muslimer. Samtidigt finns företrädare för samtliga traditioner som tar starkt avstånd från judendom, kristendom och islam och istället förstår sin egen religion som unik.

Vi är väl medvetna om att majoriteten av de som tillhör dessa och andra religioner sällan har ett förhållningssätt som utgår från ett synsätt där dogmer och teologiska lärosatser står i centrum. Istället är det levda traditioner och kulturella föreställningar som står i fokus för de flesta som tillhör en religion.²⁸ Det är inte vår ambition att pressa in dessa traditioner i någon befintlig kategori. Snarare har vi så långt som möjligt velat spegla den inomtraditionella komplexitet och mångfald som utmärker dem.

Det är vår förhoppning att föreliggande rapport ska bidra med uppdaterad kunskap om dessa månghundraåriga, kanske mångtusenåriga traditioner som inte länge återfinns endast i otillgängliga bergsområden i Mellanöstern och Nordafrika – utan i ökande grad även i Helsingborg, Borlänge, Norrköping eller Sollentuna.

Göran Larsson
Simon Sorgenfrei
Max Stockman

28. För en kritisk diskussion om dessa frågor se Cotter & Robertson 2016.





■ Aleviter

Aleviterna är en socio-religiös grupp som har sitt huvudsakliga ursprung i Anatolien (nuvarande östra Turkiet) men som återfinns även i Grekland, Bulgarien och Albanien. I Turkiet uppskattas cirka 15 till 20 procent av befolkningen vara aleviter, och omfattar i språkligt/etniskt hänseende såväl turkar som kurder.¹ Sedan 1970-talet har många aleviter emigrerat och en stor grupp, uppskattningar pekar på mellan 400 000 och 600 000, lever i Tyskland.² Uppskattningsvis finns mellan 7 000 och 15 000 aleviter i Sverige.

Att teckna en enkel och tydlig bild av aleviternas historia och religion är en utmaning – av flera skäl. I rituell praktik såväl som i trosfrågor finns det stora variationer inom den alevitiska traditionen. Det medför att det finns konkurrerande uppfattningar om hur alevism ska förstås, både bland dem som kallar sig aleviter och bland forskare. Medan vissa aleviter ser sin religiösa tradition som resultatet av en blandning av en lång rad olika religioner – shamanism, islam, kristendom, zoroastrism – menar andra att alevism är en unik, enhetlig religion med egen historia.

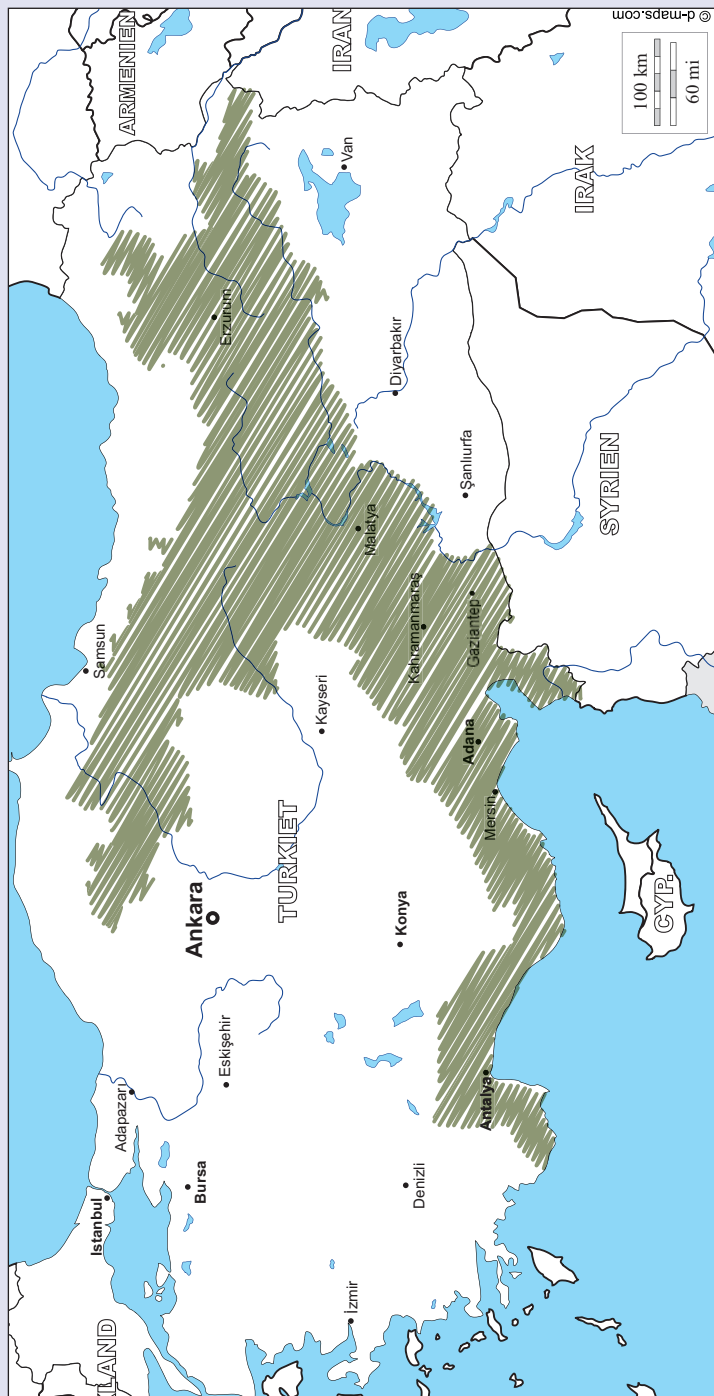
Alevism kan aldrig sägas ha haft status som en maktens eller de styrandes religion. Snarare har traditionerna vuxit fram i skarven mellan det shiitiska Persien (nuvarande Iran) och det sunnitiska osmanska riket (nuvarande Turkiet) och formats av de folk och traditioner som levt på landsbygden och ofta befunnit sig i direkt opposition med de styrande.

I följande stycken ska vi försöka teckna en bild av hur denna framväxt skett, därefter tecknas några framträdande drag i alevitisk religion och slutligen beskrivs den alevitiska gruppen i Sverige.

1. <https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2013religiousfreedom/index.htm?year=2013&dld=222277#wrapper> (besökt 2017-06-19).

2. Massicard 2010.

Alevitiska områden i Turkiet



Den alevitiska befolkningen har traditionellt bebott områden i sydöstra och centrala Turkiet (Anatolien) och särskilt i regionerna Tunceli, Malatya, Sivas, Corum, Amasya, Tokat, Adiyman, Elazığ, Bingöl och Mus.

Historisk bakgrund

Den turkiska invasionen av Anatolien inleddes efter slaget vid Manzikert i östra Turkiet år 1071. Kristendomen dominerande i området, men de olika kristna grupperna låg i fejd med varandra och kunde därför inte stå enade mot de anfallande muslimska seljukerna som relativt lätt intog området. Det skulle snart visa sig att relationen mellan vissa kristna och muslimer många gånger var bättre än mellan kristna grupper, och som så ofta genom historien influerade folkliga religiösa bruk varandra och unika lokala religiösa uttryck växte fram.³

Bland befolkningen på den anatoliska landsbygden var också sufiska missionärer – *babas* – verksamma. De utmärktes av en öppenhet gentemot såväl lokal folktro som mot kristna trosföreställningar, helgon och helgdagar, heliga platser och riter.⁴ Denna öppenhet, i kombination med att muslimer betalade lägre skatt än icke-muslimer, bidrog till att allt fler konverterade till den islam dessa missionärer predikade under 1300–1500-talen. Det tog alltså många hundra år innan majoriteten av anatoliens befolkning konverterat till islam. Om dessa konvertiter fick någon skolning i islam har ifrågasatts, och även bland dem som visade ett genuint intresse för sin nya religion var möjligheterna till religiös utbildning små. Troligtvis fortsatte de i hög grad med tidigare religiös praktik, klädd i islamisk vokabulär.⁵ I denna process blev tidigare kristna eller för-kristna heliga platser föremål för en muslimskt färgad kult. Nya konvertiter förde med sig olika trosföreställningar och praktiker in i sin nya religion som exempelvis dop, helgon dyrkan, påskfirande eller tron på religiösa platsers helande krafter.⁶ Medan vissa sådana sufimiljöer mer framgångsrikt drev sina anhängare mot de tolkningar av islam som dominerade i det osmanska riket, kom andra att utvecklas mot egna religiösa traditioner.

Den grupp som i dag kallas aleviter har delvis vuxit fram i denna miljö, inte minst i relation till den sufiska Bektashi-orden, men har också rötter till en grupp som kallas Qizilbash, som under lång tid var de osmanska turkarnas svurna fiender.

3. Wolper 2003: 9, Vryonis 1971: 182f.

4. Ménage 1979: 66.

5. Ménage 1979: 66. Wolper 2003: 12. Levtzion 1979: 17.

6. Lapidus 1988: 208–209.

Sufism

Sufism växte fram samtidigt med andra islamiska traditioner, som juridik och filosofi, från 700–800-talet och framåt bland en grupp lärda i Bagdad, vilka samlades kring ett gemensamt intresse för vad som kanske kan kallas "själslivet" och möjligheten att nå upplevelsebaserad erfarenhet av Gud. Senare kom en rad olika fromhetsuttryck från områden dominerade av muslimer att fogas in under begreppet sufism (ar. tasawwuf). Asketiska övningar som syftar till mystiska upplevelser har 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.

Flera av de tidiga sufier vi känner till, liksom senare framträdande sufiska lärare ansågs ha uppnått stor insikt och själslig renhet och kom att kallas för wali, eller "gudsvänner". Ofta översätts detta med 'helgon' i västerländsk litteratur. Snart växte föreställningar om att dessa gudsvänner kunde agera som mellanled eller medlare mellan människor och Gud, och att de besatt välsignande kraft (baraka) som dröjde sig kvar även efter deras död, varför besök och böner (ziyara) vid deras gravar blivit en vanlig sufisk rit.

Från 900-talet och framåt växte en rad sufiordnar (tariqa) fram och dessa tog namn efter den sheikh vars läror medlemmarna följde. En av de första var Qadiriyya-orden vilken fick sitt namn efter Abd al-Qadir Gilani (d. 1166) vars grav i Bagdad i snart tusen år varit ett populärt pilgrimsmål. Orderna etablerade sig snart som vidsträckta nätverk med konvent runt om i olika länder och dynastier.

Från att ha varit en intellektuell och urban strömning, kom sufism från 1100-talet att i allt högre grad sprida sig och ta sig folkliga uttryck. Inom den sufiska traditionen utvecklades en hermeneutik som på ett effektivt sätt kunde tolka in lokala, förislamiska, föreställningar och riter i en sufisk terminologi och förståelsehorisont. Det innebar att lokala för-islamiska traditioner kunde leva vidare i sufi-islam, vilket bidrog till sufismens popularitet, liksom till sufimissionärers framgångar. Men också till att sufism har ådragit sig kritik för att ha bevarat eller infört oislamiska traditioner. Sådan kritik har ofta kommit från fundamentalistiska islamtolkningar, idag främst representerade av salafitiska/wahhabitiska och islamistiska grupper.

Qizilbash

Qizilbash ("rödhuvud") var namnet på turkmenska stamkrigare i östra Anatolien, norra Syrien och på armenska höglandet vilka initialt var allierade med de persiska, shiitiska safaviderna (1501–1736). Qizilbash-krigarna utgjorde en stor del av safavidernas vapenmakt och blev därför naturliga fiender till de sunnitiska osmanerna. I osmansk vokabulär har qizilbash därför blivit en nedlåtande term för motståndare till islam och osmanska riket generellt.⁷

Qizilbash-krigare utförde upprepade revolter i Anatolien och osmanerna försökte stävja dem genom olika former av folkförflyttningar och integrationsstrategier under 1500- och 1600-talen. Detta resulterade i att vissa qizilbash-stammar sökte skydd från osmansk övermakt genom att bosätta sig i de mest avlägsna delarna av östra Anatolien. I och med att safaviderna misslyckades med sina försök att ta delar av det osmanska riket, kom dessa qizilbash även att avskäras från shiitiska institutioner. I muslimsk teologi kan man skilja mellan religionens uppenbara (*zaheri*) och dolda, eller esoteriska (*batini*) läror. Redan tidigt tycks qizilbash ha utmärkts av esoteriska ansatser⁸ och kom med åren att utveckla egna islamtolkningar influerade av lokal religion i de områden dit de nu sökt sig.⁹ Forskaren Irène Mélikoff har speciellt pekat på lokal, förislamisk shamanism som källa till framträdande riter och trosföreställningar som lever vidare in i dagens alevism.¹⁰ Många qizilbash kom att etablera sig i de delar av Anatolien där den sufiska bektashi-orden växte fram, och de två traditionerna kom tidigt att överlappa varandra.¹¹

Bektashi

Bektashi-orden växte fram i Anatolien under 1300-talet och tar sitt namn från sufihelgonet Haci Bektash Veli (d. 1271). Orden kom att utmärkas av en blandning av element vi känner igen från sufism, lokala anatoliska animistiska och shamanistiska traditioner, lokal kristendom liksom esoteriska shiitiska läror.¹²

7. Savory 2012.

8. Issa 2017: kap 1.

9. Dressler 2008.

10. Mélikoff 1992, 1998.

11. Issa 2017: kap 1.

12. Zarcone 2014.

Bektashi-sufier ska tillsammans med qizilbash ha deltagit i uppror mot seljukerna, vilket medförde att även osmanerna senare betraktade dem med misstänksamhet. Men osmanerna gjorde också försök att använda sig av bektashi-orden för att samla och kontrollera qizilbash och andra anatoliska grupper under samma tak. Denna process, som fortgick till mitten av 1600-talet, gjorde bektashi till en smältdegel för grupper som alla i högre eller lägre grad skilde sig från osmansk sunni-islam. Men snarare än att föra dessa olika grupper närmare en dominerande osmansk islamtolkning, inkorporerades i stället flera av de anatoliska traditioner som osmanerna ville hejda.¹³ Bektashi-orden kom också att rymma stora delar av sultanens privata armé, janitsjarerna, vilka med tiden sågs som ett internt hot mot rikets säkerhet. År 1826 avvecklades janitsjar-trupparna, mängder av janitsjarer mördades och bektashi-orden förbjöds och kom att föra en mer underjordisk existens.¹⁴

Det är i dessa miljöer, i en smältdegel av olika religiösa traditioner som vad vi i dag kallas alevism kom att utvecklas.¹⁵ Alevism förstås då som en samlingsbeteckning på en rad olika grupperingar med individuella, men överlappande trosföreställningar och riter.

Alevi

Dessa ovan beskrivna grupper har dock inte kallat sig aleviter, och det finns endast enstaka fall där "alevi" använts självrefererande före 1900-talet. Ett exempel finner vi hos poeten Pir Sultan Abdal (d. ca. 1550) som i en dikt använder sig av "omkvädet" *Hüseyni'yim, Alevi'yim ne dersin* (Jag är Hüseyini, jag är Alevi, vad säger ni (nu)?". Att Abdal kallade sig Alevi innebär sannolikt att han gjorde anspråk på att vara ättling till Profeten Muhammeds kusin och svärson Ali ibn Abu Talib (d. 661) och hans son Husayn (d. 680), eller att han vördade dem som förebilder.¹⁶ Det är också så ordet (det samma gäller de syriska *alawiterna*, som ska behandlas i ett följande avsnitt) förstått, som en beteckning på grupper som uttrycker en speciell vördnad för Ali. Ali led, enligt dominerande shiitiska narrativ, martyrdöden i kamp mot en numerärt överlägsen men moraliskt underlägsen sun-

13. Zarccone 2014.

14. Zarccone 2014.

15. Se även Issa 2017: kap 1.

16. Dressler 2008.

nimuslisk fiende. Det gör att Ali kommit att vördas som en hjälte bland många minoritetsgrupper i Mellanöstern.

Bland aleviter som vill ta avstånd från kopplingar till islam, menar man i stället att *alevi* stammar ur ett ord för 'flamma' eller 'läga' (se nedan).

Som beteckning på en specifik socio-religiös grupp dyker ordet upp i europeiska texter under det sena 1800- och tidiga 1900-talet, men tycks då också ha använts av folk som ville undvika det negativt laddade *qizilbash*.¹⁷ Bruket av *alevi* som självbeteckning sammanfaller med att en rad olika grupper, med liknande traditioner, närmar sig varandra – kanske uppmuntrade av de moderniseringsreformer (*tanzimat*) som påbörjades i osmanska riket under 1840-talet och av amerikanska missionärer som i de spridda *alevi-qizilbash* såg en grupp som var lättare att missionera bland än sunnimuslimer. Dessa processer bidrog under senare halvan av 1800-talet till att en alevitisk gruppidentitet började ta form.¹⁸

I de moderniseringsprocesser som tog vid efter första världskriget ökade trycket på *qizilbash-alevi* att införlivas i sunnigemenskapen i Turkiet. Samtidigt uppfattade vissa sekularister som ville utveckla en sekulär turkisk identitet aleviter som "urturkar" vilka bevarat urgamla, förislamiska, turkiska traditioner och rasrenhet, medan kurdiska aleviter ansågs vara "urturkar" som "råkat bli kurder".¹⁹

Kemal Atatürks (d. 1938) grundande av den moderna staten Turkiet och därpå följande sekulariserings- och urbaniseringsprocesser medförde att många aleviter flyttade från byarna in i städerna. Därmed förlorade de ofta äldre självbeteckningar medan samlingsbeteckningen *alevi* fick en större betydelse. Det kom samtidigt att innebära en sekularisering vilken medfört att äldre strukturer och föreställningar avtagit. Efter 1950-talet har *alevi* blivit vanligare än den nedsättande beteckningen *qizilbash*. Men en del kurdiska aleviter kan fortfarande beteckna sig själva som *qizilbash*, medan *alevi* för vissa i dag kan ha samma negativa konnotationer som tidigare *qizilbash*.²⁰ Valet av beteckning kan alltså variera, och säger något om hur olika aleviter väljer att definiera sig själva inte minst gentemot sunniislam eller den turkiska staten. Genom att återta nedlåtande beteckningar som *qizilbash* kan man visa stolthet kring just de uttryck för heterodoxi och syn-

17. Dressler 2008. Här finns intressanta paralleller till Syriens *nusayrier/alawiter* som ska presenteras i följande kapitel.

18. Kieser 2001.

19. Dressler 2008, Kieser 2001.

20. Shankland 2012: 19, Dressler 2008.

kretism som många sunnimuslimer i Turkiet beskyllt dem för.²¹

Aleviter i samtiden

Aleviter har, som andra grupper i denna rapport, i perioder varit stigmatiserade och förföljda främst av representanter för sunnimajoriteten i de områden där de historiskt levit. I och med etableringen av det moderna Turkiet stödde många aleviter landsfadern Atatürk med förhoppning om att en sekulär stat skulle förbättra deras situation. Men fram till 1970-talet var aleviter generellt svårt marginaliserade och utgjorde relativt slutna låg-statusgrupper som försörjde sig genom olika hantverksyrken, ofta med en vagabonderande livsstil. Många aleviter sökte ett liv utanför Turkiet, och kom som arbetskraftsinvandrare exempelvis till Tyskland och Sverige under 1960-talet. Ytterligare aleviter har flytt Turkiet undan motsättningar mellan aleviter och sunniter sedan 1970-talet och framåt.

Synen på alevism har svängt fram och tillbaka i Turkiet, men diskrimineringen har aldrig upphört. Ett känt exempel var när 37 vänsterintellektuella, konstnärer och musiker, varav många aleviter, brändes inne i en hotellbrand anlagd av en mobb i staden Sivas i Anatolien den 2 juli 1993. Två år senare sköts flera aleviter till döds på ett kafé i Gaziosmanpasha.²² I båda fallen förhöll sig polisen mer eller mindre inaktiv, vilket bland aleviter tolkats som att de legitimerade våldshandlingarna. Dessa händelser har blivit viktiga i samtida alevitisk historieskrivning och självuppfattning som en utsatt minoritet och kan även ses som startskottet för alevitisk organisation i Europa.²³ Under 1980-talet började aleviter i Tyskland att organisera sig på ett sätt som inspirerade aleviter över hela Europa. Även i dag kan Tyskland ses som ett centrum för aleviter utanför Turkiet.

De flesta av världens aleviter lever i dag i Turkiet och utgör mellan 15 och 20 procent av befolkningen. Två tredjedelar av dem talar turkiska, medan resten talar olika kurdiska dialekter. De flesta lever i centrala och östra Anatolien, med större grupper i Tunceli, Tokat, Yozgat, Sivas, Erzurum, Bingöl, Elazığ och Malatya, men det finns även mindre alevitiska grupper i Albanien och Bulgarien.²⁴

21. Mejil från Hege Irene Markussen 2017-04-30.

22. Sökefeld 2008: 121.

23. Shankland 2012: 153.

24. Dressler 2008.

Social organisation

Historiskt bygger alevitisk social hierarki på det så kallade *ocak*-systemet som tycks gå tillbaka på förislamiska anfädersföreställningar. Inom systemet tecknas de religiösa släkternas härkomstlinjer, vilken också ger legitimitet till de religiösa funktionärerna och ledarna vilka kallas *dede*.²⁵ Fleura av dessa linjer letar sig tillbaka till Irak, och har där koppling till olika sufiska och shiitiska helgedomar. Sedan 1800-talet har en släkt som hävdar härkomst från den semilegendära Haci Bektash Veli i Hacibektash i Turkiet dominerande auktoritet.²⁶

Historiskt har varje familj, i alla fall idealiskt sett, lytt under en *dede* som fungerat som deras religiösa lärare och rådgivare. Ofta har en sådan *dede* rätt över en hel by eller ett distrikt.²⁷ Varje *dede* ansvarade för ett stort nätverk *taliban* (eg. 'elever', vanliga aleviter) vilka han vägledde i deras religiösa utveckling (*tarikati*) och som han skulle besöka minst en gång om året, i samband med det årliga *cem*-firandet (se nedan)²⁸. I dag är *dedes* vanligen anställda av alevitiska föreningar och det är vanligt att familjer väljer den *dede* som de tycker passar just dem, eller som är knuten till den förening de går till.²⁹

Ett av de mest framträdande socio-kulturella uttrycken för alevism är den så kallade *musahiplik*-institutionen, vilken även kallas *yol kardeshligi*, "kompanjonskap eller vänskap på vägen" (här ser vi likheter med föreställningen om en "syster eller bror i Efterlivet" hos yezidier.) Denna relation sägs ha sin förebild i relationen mellan Muhammed och Ali, och är en livslång, frivillig vänskap eller förening mellan två personer vilken välsignas av en *dede*. Detta är ett socialt band som får såväl religiös som socio-ekonomisk betydelse. *Musahip*-par lovar att stödja varandra under alla omständigheter. Sedan 1950-talet har dock denna institution försvagats.³⁰

Alevitisk religion

Alevitisk religion kan beskrivas som monoteistisk, fast med animistiska drag och med kopplingar till muslimska, judiska och kristna, narrativ och

25. Dressler 2008.

26. Dressler 2008.

27. Sökefeld 2004: 135.

28. Sökefeld 2004: 135.

29. Markussen 2017-06-11. Den alevitiska terminologin och sociala strukturen, liksom även den vi finner hos exempelvis yezidier, har mycket gemensamt med sufism.

30. Markussen 2012: kap 4.

föreställningar. I ett material som Alevitiska riksförbundet lämnat till regeringskansliet i sin ansökan om att erkännas som statsbidragsberättigat trossamfund citeras tre olika trosbekännelser: ”Jag är lärjunge på Gud-Muhammed-Alis och vår herre Bektash Velis väg till den Fulländade Människan. Jag vaktar mina händer, min tunga och mina länder. Må församlingen och Gud vara mitt vittne.”³¹ I benämningen Gud-Muhammed-Ali kan vi troligtvis se shiitiska influenser (och överlappningar med alawiterna i Syrien, som ska behandlas i det följande avsnittet) medan invokationen av Haci Bektash Veli understryker den bektashi-sufiska bakgrunden.

En annan trosbekännelse lyder: ”Gud/Sanningen, det finns bara en Gud, Gud du är en med sändebudet Muhammed, vägvisaren Ali och Veli är visdomens vägledare, ge oss nåd du Shah, min Pir, eyvallah, Amen.” Även i denna ser vi ordalydelser som pekar mot såväl (shiitisk) islam och sufism. Men den i dag mest använda trosbekännelsen, enligt materialet, har i hög grad lösgjort sig från detta arv och uttryck snarare ett etiskt imperativ: *Ele dile bele sahip olmak*, ”vakta dina händer, din tunga och dina länder”.

Hur alevitisk religion förstås kan skilja sig åt mellan kurdiska och turkiska grupper och mellan olika turkiska grupper, i Anatolien eller i diaspora eller inom en och samma grupp över tid. Det gör att vi inte kan generalisera kring vad alevitisk religion är eller bör vara.

Lärosatser

Som vi sett ovan har modern alevitisk självförståelse i hög grad utvecklats parallellt med framväxten av det sekulära Turkiet, och aleviter framhåller ofta sekulära ideal. Det är vanligt att betona en etik, snarare än en troslära, som i den ovan citerade ”trosbekännelsen”, och att lyfta fram sekulära värden och jämlikhet mellan könen.

De religiösa alevitiska traditionerna präglas av den historiska utveckling som tecknats ovan, och visar likheter med förislamiska animistiska traditioner, liksom sufiska och shiitiska traditioner. Religiösa texter, liksom gestalter som exempelvis Ali, kan därför ges esoteriska uttolkningar som skiljer sig betydligt från främst sunni-muslimsk tradition.

De flesta aleviter anser att många av de regler och teologier som förknippas med islam är av sekundär betydelse för dem som strävar mot Sanning-

31. Bil. 3.

en/Gud (*hakk*), och även om anspelningar på korantexten finns i alevitiskt fromhetsliv, spelar Koranen en liten roll i praktiken.³²

Sanningen/Gud (*hakk*) föreställs gärna som immanent, inneboende i skapelsen och inte minst i gestalten Ali, som blir en manifestation av Gud. Men även stenar, vattendrag, träd eller helgongravar kan hållas heliga. Sådan vördnad av naturfenomen har länge varit en del även av folklig anatolisk islam och är inte specifik för aleviter³³ och kan sannolikt spåras tillbaka till förislamiska lokala föreställningar.

Ali spelar alltså en central roll i alevitisk tradition, och uppfattas som ”helgonens kung”, men även andra motiv vi känner från shiitisk islam har framträdande plats i alevitisk kosmologi och ritual.³⁴ Bland de shiitiska dragen i alevitisk lära, menar Dressler, framträder främst föreställningar vilka förknippas med mer esoteriska inriktningar. Det gäller föreställningar om Ali som gudomlig, om själarnas transmigration (*tanasukh*) liksom om en gudomlig kunskap (*ma'rifa*) som förmedlats via Ali och hans söner till de alevitiska *dede*. I relation till dessa föreställningar finns också tanken att Ali och Muhammad båda är skapade av samma gudomliga ljus, vilket kopplar samman Allah-Muhammad-Ali³⁵ i trosbekännelserna ovan.

Till det faktum att Ali och hans söner fått en så framträdande roll bland många utsatta minoritetsgrupper bidrar narrativens fokusering på Ali och hans son Hussain som rättrådigt kämpar mot en orättfärdig övermakt. Samma funktion spelar de ofta i shiitisk självförståelse i relation till sunnitisk dominans och förtryck. I Kerbaladramat, berättelsen om hur Alis son Hussain lider martyrdöden i ojämn kamp mot den sunnitiska kalifen år 680, menar Dressler att vi kan finna en alevitisk grundmyt, centrum i en lång historisk kedja av utsatthet, kamp och lidande.³⁶

Samtidigt är det tydligt i samtal med aleviter i Sverige att dessa gestalter och berättelser har en annan betydelse än de generellt har inom islam. En informant menade exempelvis att Ali är Gud, och absolut inte den arabiska man som var kusin och svåger till profeten Muhammed. Att de använder bilder på den historiska personen Ali ibn Abu Talib menade han är en form av *taqiyya* – ett sätt att ”låtsas” vara muslimer, för att undkomma diskrimi-

32. Dressler 2008.

33. Dressler 2008.

34. Melikoff 2001: 75–81.

35. Dressler 2008.

36. Dressler 2008.

De shiitiska grenarna

Shia-muslimer utgör cirka 15 procent av världens muslimer, och kan delas in i tre grenar. Den största av dessa kallas ithna ashariya, eller tolv-imamshia, och praktiseras exempelvis i Iran. Att den kallas tolvshia beror på att man inom grenen räknar med tolv imamer, andliga ledare efter profeten Muhammed. Den första av dessa var Muhammeds kusin och svärson Ali (d. 661), den andra och den tredje Alis söner Hassan (d. 669) och Hussain (d. 680). Den tolfte imamen, Imam al-Mahdi (f. 868), ska ha försvunnit in i vad som kallas "fördoldheten" (ghayba), varifrån han ska återvända på den yttersta tiden.

Den minsta gruppen kallas zaiditer efter Imam Zaid (d. 740), som de menar var den rättmätige femte imamen. De bröts sig alltså loss och skapade en egen tradition efter det att den fjärde gemensamma imamen Zayn al-Abidin dog (år 713 eller 714). Dessa finns idag huvudsakligen i Jemen.

Den näst största grenen kallas ismailitisk shia, eller ibland för sju-imamshia. Detta eftersom den härstammar från en grupp som ansåg att en viss Ismail ibn Djafar (d. ca. 755) skulle räknas som den sjunde imamen. De bröt alltså med tolv-imamshia och har från den sjunde imamen en egen utveckling. Ismailitisk shia utmärks av en stark betoning av religionens esoteriska aspekter, det vill säga föreställningen att det finns en djup, hemlighetsfull och mystisk sanning bakom religionens olika uttryck och symboler. Den största gruppen lever idag i Indien.

Källa: Larsson & Thurfjell 2013



Imam Hussein Moskén i Karbala. Foto: Wikimedia Commons, Tushiro

nering och våld. Han menade vidare att beteckningen alevi varken har med Ali, eller med ett ord för ”låga” att göra, utan stammar ur ett gammalt kurdiskt ord för Gud – ”Eli” – som, menade han, hettiterna ska ha använt sig av för 3000 år sedan. ”Aleviter kan inte vara muslimer – de gör motsatsen till islam,” sa han och menade vidare att Haci Bektash Veli inte heller var muslim. ”Vad du än letar efter, leta inom dig själv, det du letar efter finns inte i Kaba, det finns inom dig själv.”³⁷

Riter, högtider och ceremonier

Men viktigare än teologi och trosfrågor verkar social gemenskap och gemensamma riter vara för aleviter, i alla fall i Sverige.

Aleviternas viktigaste ritual är den så kallade *cem*-ritualen som historiskt har genomförts en gång om året, då den religiösa ledaren, *dede*, besökt byn. I dag hålls *cem*-ceremonier varje vecka i de större städerna i Turkiet och Europa, eller i samband med högtider i mindre församlingar. Riterna leds av en religiös auktoritet/äldste, *dede*, och utgörs av böner, predikan, sång, musik och dans (*semah*). Det liturgiska språket är turkiska.

Under ceremonin ingår böner, hymner (*nefes*), och ritualiserade dialoger mellan *dede* och hans lärjungar (*taliban*), vilka är alla ”vanliga” aleviter.³⁸ Till *cem* hör också *semah*, vilken kan beskrivas som en dansritual där män och kvinnor tillsammans i cirklar dansar en dans som i alevitisk traditions sägs härma den heliga tranan (*turna*). *Semah* kan ta sig olika former och har likheter med sufiska ritualer och anatoliska folkdanser. Den viktigaste *semah*, som kallas *kirkklar cemi*, är mytologiskt knuten till en berättelse om hur Muhammed under sin himmelsfärd (*miraj*), rusig av druvsaft, började att dansa. Det rituella intagandet av sådan druvsaft (*sherbet*) – ibland också av alkoholhaltiga drycker i vissa regioner – under *cem* är också kopplat till denna berättelse.³⁹

Aleviter fastar generellt inte under den muslimska fastemånaden ramadan, utan har i stället en egen fasta på tolv dagar under månaden *muharram* till minne av Karbala-dramat. Denna fasta kalas *matem orucu* (sorgefasta). Aleviter vallfärdar heller inte till Mecka, utan menar i stället att det verkliga

37. Intervju 2017-04-03.

38. Dressler 2008.

39. Dressler 2008.



Dansritualen semah där män och kvinnor tillsammans i cirklar dansar en dans som i alevitisk traditions sägs härma den heliga tranan (turna). Foto: Wikimedia Commons, Selucreh1.

kaba, mot vilket varje människa bör vända sig, finns i hjärtat.⁴⁰ I stället har pilgrimsresor till olika alevi-helgons gravar och till några av de shiitiska helgedomarna i Irak, liksom till Haci Bektash Velis grav, i byn Hacibektash i Turkiet kommit att spela en större roll.⁴¹ I och omkring Hacibektash hålls en stor festival den 16–18 augusti varje år, vilken samlar aleviter från olika grupper och därför spelar en viktig funktion för en övergripande alevitisk gemenskap. ”Att besöka helgon och andra viktiga religiösa personers gravar är en viktig del av alevitisk rit. Vid gravarna kan man såväl söka tröst och styrka, som be för sig själv och andra”, skriver Hege Irene Markussen.⁴²

En annan viktigt social funktion fyller *muhabbet*, då man samlas – gärna med en *dede* och *asik* eller *zakir*-sångare för att prata om viktiga frågor, spela och sjunga hymner. Det är en viktig samling för att hålla gruppen samman och för *dede* att kunna undervisa om alevitiska läror.⁴³

40. Dressler 2008.

41. Dressler 2008.

42. Markussen 2016.

43. Bates 2012.



Haci Bektash Velis grav. Foto: Wikimedia Commons.

Texter

Alevitisk tradition har i hög grad varit muntlig och bevarats och spridits inte minst genom sånger och dikter, men det finns också textsamlingar. Skriven text har hanterats av religiöst lärda, och inom forskningen finns olika uppfattningar om hur historiskt, alevitiskt textmaterial ska värderas och förstås.⁴⁴

De mest spridda texterna är de så kallade *buyruk* (ordning), där de äldsta går tillbaka till den shiitiska safavid-shahen Tahmasps (d. 1576) regeringstid. Eventuellt kan vissa texter vara ännu äldre och ha använts inom (den ursprungligen sunnitiska) sufi-orden som lade grunden för den safavidiska dynastin. *Buyruk*-texterna tycks inte ha använts som en fast kanon, utan använts utifrån behov i en huvudsakligen muntlig kultur. Till viss del har de varit levande dokument, som utvecklats över tid. *Buyruk*-litteraturen kan grovt delas in i två texttraditioner; *Shaykh Safi Buyrugu* – efter Safaviyya-ordens grundare Safi ud-din Ardabili (d. 1334), samt *Ca'fer es-Sadik Buyrugu*, efter den sjätte shiitiska imamen Jafar us-Sadiq (d. 765).

Dessa texter innehåller en blandning av sufiska, shiitiska och förislamiska berättelser, doktrinära instruktioner, texter som rör riter, social organisation och hierarki, beskrivningar av regler och stadier på den reli-

44. http://www.jadaliyya.com/pages/index/16852/alevis-in-ottoman-anatolia_an-interview-with-ayfer (besökt 2017-06-22).

Alevitiska symboler



Avbildningar av poeten *Pir Sultan Abdal* (d. 1550) – ofta med stränginstrument *Baglama Saz* – är vanliga i alevitiskt bildspråk. Eftersom Abdal var motståndare till den osmanska eliten kan symbolen sägas symbolisera opposition mot makten – särskilt i det turkiska sammanhanget.



Alevitiska riksförbundet i Sverige använder en stiliserad bild av en man en kvinna i sin logotyp. Paret är inbegripna i semah-dansen, en central del av det alevitiska rituella livet. Mannen på bilden bär också en *Baglama Saz* som används i gudstjänst.



Symboler relaterade till Ali Ibn Abu Talib används rikligt i alevitiskt symbolspråk. En sådan symbol är svärdet *Zulfiqar* som Ali skall ha fått av Profeten Muhammed inför slaget vid Uhud år 625. För aleviter får svärdet ofta symbolisera inre rening och moral och/eller motstånd mot förtryckare.



Bilder föreställande Ali Ibn Abu Talib är vanligt förekommande i alevitiska sammanhang.

giösa vägen (*tarikat*), texter om Ali och Profetens familj (*ahl al-bayt*) liksom uttalanden av Muhammed, Ali, Jafar al-Sadiq, Safi ud-din Ardabili och andra imamer och sufihelgon.⁴⁵

Buyruk-litteraturen har historiskt varit mer eller mindre hemlig och tillgänglig endast för *dede*-familjerna. Men från mitten av 1900-talet har dessa tryckts i bokform och blivit mer allmänt tillgängliga. Men troligtvis har inte böckerna spelat någon större roll i alevitisk rit. Mer populär har *Menakib-i Haci Bektash-i Veli*, Haci Bektash Velis hagiografi, varit. Även denna finns i olika manuskript, varav det äldsta är från 1500-talet.⁴⁶

Men de mest populära alevitiska texterna är de dikter och sånger som har sina rötter i äldre, muntliga traditioner och som över generationer erbjudit både kontinuitet och förändring. *Asik*-sångarna uppträder oftast med en *saz* och sjunger gamla och nya sånger ur alevitisk tradition. Att sjunga religiösa hymner (*nefes* eller *deyish*) under *cem*-riterna är ett prestigefullt uppdrag än i dag. Traditionellt ska en *dede* ansvara för hur riter ska utföras, myter förstås och den religiösa vägen beträdas, medan *asik* (alt. *ozan*) och trubadurer som kallas *zakir* tolkar och för vidare traditionerna genom sina sånger.⁴⁷ I diaspora finns inte alltid en skolad *dede*, varför de mer folkliga sångerna och dikterna får en än mer framträdande plats för alevitisk identitet.

Aleviter i Sverige

De första aleviterna kom till Sverige i samband med arbetskraftinvandringen från Turkiet under 1960-talet. En informant, som också är bland de drivande i Alevitiska riksförbundet (ARF), säger att han aldrig har träffat på någon alevit som kommit till Sverige tidigare än hans pappa, som kom hit 1965.⁴⁸ Sedan kom också aleviter från Turkiet på flykt undan politiskt förtryck i samband med militärkupporna 1971 och 1980. Dessa organiserade sig i olika turkiska eller kurdiska kulturföreningar, snarare än att betona den specifikt alevitiska identiteten.⁴⁹ De organiserade sig huvudsakligen i arbetarföreningar tillsammans med andra arbetskraftsinvandrare från Tur-

45. Dressler 2008.

46. Dressler 2008.

47. Dressler 2008.

48. Intervju 2017-06-05.

49. Bil. 3: 15-16.

kiet. Den religiösa verksamheten fick skötas hemma, om religion alls praktiserades. ”Även om många visste om att de var aleviter var det inget man pratade om”.⁵⁰

I en text om aleviter i Sverige från 1999 skriver Ingvar Svanberg att alevitisk identifiering huvudsakligen är ett ungdomsfenomen, bland aleviter vars föräldrar flyttat från Turkiet till Sverige.⁵¹ I dag tycks detta inte vara fallet, och till viss del är det samma personer som nu blivit äldre som fortfarande är aktiva i föreningarna. Liksom andra grupper i denna rapport (eller andra föreningar i Sverige generellt) har man svårt att engagera och aktivera ungdomar i verksamheten.

Den första renodlat alevitiska organisationen bildades 1995 i Stockholm, delvis som en reaktion på Sivas-massakern, som paraplyorganisationen Kulturcentrum för Aleviterna i Sverige (i dag Alevitisk Kulturcentrum i Stockholm). I ett informationsmaterial framtaget av Alevitiska riksförbundet heter det:

*Startpunkten för den organiserade alevitiska trosgemenskapen i Sverige skedde 1995 i och med öppnandet av Kulturcentrum för aleviterna i Sverige. Från denna tid började det växa fram lokala alevitiska föreningar runtom i landet. Dessa gick samman och bildade det Alevitiska riksförbundet (ARF) år 2008. Lokala föreningar finns idag i Stockholm, Uppsala, Dalarna (Borlänge), Halmstad, Malmö och Göteborg. I Sverige uppskattas att ca trettontusen personer som har sin bakgrund i alevismen. ARF räknar med att ungefär en fjärdedel av Sveriges aleviter är organiserade i riksförbundet.*⁵²

Upplevelsen av att vara en utsatt minoritet finns än i dag. ”Om vi inte organiserar oss kan det som hände i Sivas även hända överallt” menar en informant.⁵³

Efter Kulturcentrum i Stockholm har en rad lokala föreningar bildats, i Uppsala, Göteborg, Malmö, Dalarna, Halmstad och Örebro. 2008 beslutade de olika föreningarna att bilda en riksorganisation, Alevitiska riksförbundet (ARF), som blev statsbidragsberättigat 2015.⁵⁴ Enligt ARF (2016) finns mellan 7 000 och 10 000 aleviter i Sverige, medan dess ordförande uppskattar att det 2017 finns mellan 12 000 och 15 000 aleviter i Sverige, varav

50. Intervju 2017-06-05.

51. Svanberg 1999.

52. http://www.sst.a.se/download/18.53bc059c152c0c3093a7137f/1455182130157/Trossamfundsbo-ken_komplett,+feb+2016_Del58.pdf (besökt 2016-11-23).

53. Intervju 2017-06-05.

54. Batako 2015.

de flesta kommer från östra Turkiet.⁵⁵ Enligt den statistik SST presenterar har Alevitiska Riksförbundet 3 577 medlemmar 2017.⁵⁶ ARF är alltså den största nationella organisationen, men representerar endast en minoritet av landets aleviter.

De flesta aleviter i Sverige är kurder från Turkiet, men det finns även aleviter i Sverige med turkisk eller arabisk etnicitet/bakgrund. Synen på alevitisk identitet och alevitisk religion kan skilja betydligt mellan olika individer och grupper. Medan kurdiska aleviter i högre grad ofta vill distansera sig från islam, kan andra alevitiska grupper uppfattas sig som närmare islam, eller som en gren av islam. Den komplexa historia som tecknats ovan spelar roll även i Sverige.

Alevitisk religion i Sverige

Aleviterna vill distansera sig från både sunni- och shiaislam, skriver Svanberg,⁵⁷ och i informationsmaterial från Alevitiska riksförbundet framställs alevitisk tro som en enskild religion, med kopplingar till andra religioner. I deras självbeskrivning finns också referenser till äldre, historiska benämningar:

De troende kallar sig Alevi, Kizilbash eller Bektashi och betraktar sig som självständig religion som sätter människan i centrum. Alevitisk tro bygger på att människan och naturen (universum) är en helhet och tron att Gud är en samling av dessa. Gud kallas Hakk i Alevismen, vilket även betyder rättvisa.⁵⁸

Betoning av rättvisa är framträdande i litteraturen, och lyfts även fram av aleviter som intervjuats i arbetet med föreliggande rapport. Inte minst betonas mäns och kvinnors lika värde. Ett exempel på dessa ideal finner vi i Kulturcentrum för aleviterna i Göteborgs stad där det heter:

4. 2 Föreningen är en partipolitiskt obunden organisation.

4. 3 Medlemmarna kan ha olika politiska uppfattningar. Men ingen kan tvinga på andra sin egen åsikt. Alla måste lyssna på varandra med ömsesidig respekt och tolerans.

55. Intervju 2017-06-05.

56. Stockman 2017: 47.

57. Svanberg 1999.

58. http://www.sst.a.se/download/18.53bc059c152c0c3093a7137f/1455182130157/Trossamfundsboeken_komplett,+feb+2016_Del58.pdf (besökt 2016-11-23).

4. 4 Föreningen kan inte vara neutral i frågor om etnisk-, religiös-, social-, kulturell-, och könsförtryck samt diskriminering.

...

5. 5 Jämställdhet mellan könen är den viktigaste frågan för aleviterna. För att förverkliga jämställdheten arbetar föreningarna aktivt. Kvinnorna prioriteras vid alla föreningsuppdrag och föreningens alla aktiviteter.⁵⁹

Även under intervjuer framträder jämlikhetsperspektivet: "Alla församlingsmedlemmar ses som ett liv och praktiserar religionen tillsammans. Både kvinnor och män kan ha samtliga positioner."⁶⁰

Den brokiga historia som tecknats ovan medför att det finns olika uppfattningar bland aleviter i Sverige om hur deras historia och religiösa tradition ska förstås. I det material som ARF lämnade till SST i samband med att de ansökte om att bli statsbidragsberättigat trossamfund bekräftas att alevismen i hög grad saknar en nedtecknad historia, utan i stället bygger på muntliga traditioner.⁶¹ I de böcker som skrivits de senaste åren, heter det vidare, finns heller ingen samsyn. Vissa menar att religionen är flera tusen år gammal, medan andra uppfattar alevismen som en "Modifierad gren av shiaislam".⁶²

Själva lyfter de i materialet fram Pir Hünkar Bektash Veli som "en central gestalt som har påverkat och formaliserat Alevismen mest." Om Bektash Veli berättas vidare att han levde på 1200-talet i Anatolien där han institutionaliserade alevismen [Alevi-Kizilbas och Bektashismen] utifrån vad som beskrivs som en mosaik av traditioner vilka praktiserades i området. De skriver:

I Alevismen kan man hitta inslag av Zardusht [zoroastrismen], kurdiska och persiska trosföreställningar, Mazdek,⁶³ Mani⁶⁴ samt filosofi från antika Grekland och olika sufi-orders, med rötter i muntlig tradition. Alevism har blivit influerad av de stora religionerna som kristendom, judendom och buddhismen och innehåller även nyanser av islam. Alevismens beståndsdelar är dock unika och överensstämmer inte med traditionerna i varken shia- eller sunniislam.⁶⁵

59. Stadgar för Kulturcentrum för aleviterna i Göteborg (2011). SST arkiv.

60. Intervju 2017-06-05.

61. Bil. 1.

62. Bil. 2. Här kan vi se likheter med den roll yezidier tillskriver Sheikh Adi, som liksom Haci Bektash var en sufisheikh som på 1200-talet enligt yezidier reformerade och institutionaliserade yezidisk religion.

63. Mazdekism var en reformgren inom zoroastrism.

64. Mani var en profet som framträdde i Iran under 200-talet.

65. Bil. 2.

I en ytterligare självbeskrivning, framställd av Alevi Forbundet i Danmark, som ARF sammanställt⁶⁶ framträder tydligare kopplingar till islamisk tradition, och då främst till esoteriska, sufiska och shiitiska idétraditioner. Denna självbeskrivning ligger nära forskning om alevitisk historia där man sett den som en tradition som samlar muslimska såväl som olika för-kristna och för-islamiska inslag.

Enligt ARF bygger alevitisk tro på att ”människan och naturen (universum) är en helhet och en tro på att Gud är en samling av dessa element.”⁶⁷ De tror ”på existensen, att allt är gudomligt [snarare än på] en Gud som övervakar människorna och straffar dem efter döden.” De betonar vidare att de ”tror på evolutionen och det vetenskapligt belagda.”⁶⁸

”De troende kallar sig Alevi-Bektashi och är även kända som Kizilbash. I dag är det Alevi termen som oftast används. Ordet Alevi, betyder ljus (att flamma) och Aleviterna benämns därför som ljusets (upplysningens) folk.”⁶⁹ Denna starka betoning på att alevi betyder ljus, ska förstås mot bakgrund av en vanligare förståelse av alevi som kopplat till ättlingar till Ali, eller dem som följer Ali. Genom att i stället välja att tolka alevi som ljus distanserar man sig från islam. Senare i samma bilaga står emellertid att alevi betyder ”att flamma” och ”symboliserar energin och drivkraften i naturen, att älska den drivande kraften i levande varelser och inte minst i Ali. Ali, som stod för en djupare tolkning av islam och var profeten Muhammeds svärson och högra hand.”⁷⁰ Detta illustrerar hur olika förståelser av alevitisk religion kan rymmas inom en och samma text, i en och samma förening.

Uppsatsen *Alevismen i Sverige*, framlagd av Aida Borzoo vid Institutionen för orientaliska språk vid Stockholms universitet 2014, visar också att aleviter i Sverige kan ha olika förhållningssätt till islam. I en enkätundersökning bland aleviter i Borlänge och Stockholm framgår att en klar majoritet, 53 av 69 svarande, såg på sin religiösa tillhörighet som ”icke-muslim”, medan 11 personer identifierade sig som muslimer och 5 personer inte tydligt kunde svara på om de var muslimer eller inte. En intressant iakttagelse är att samtliga som svarat att de är muslimer liksom de som var mer oklara över hur deras religion relaterar till islam var bosatta i Stock-

66. Bil. 3. Här kan vi se likheter med den roll yezidier tillskriver Sheikh Adi, som liksom Haci Bektash var en sufisheikh som på 1200-talet enligt yezidier reformerade och institutionaliserade yezidisk religion.

67-70. Bil. 2.

holm, medan samtliga respondenter från Borlänge angett att de ser sig som icke-muslimer.⁷¹

Personer som kontaktats i arbetet med föreliggande rapport berättar att de religiösa aspekterna av deras tradition inte är lika framträdande som vad de uppfattar som kulturella aspekter.

Det finns också bland aleviter en rad livsriter, som ramar in livet från födelsen till döden. En informant engagerad i ARF redogör i ett mejl kort för hur man förhåller sig till dessa. Personer inom ARF har inte på ett mer utförligt sätt kunnat redogöra för dessa riter, exempelvis vid vigsel:

Födelse

Förutom ett välkomnande av ett liv, glädjescener, inga övriga speciella ritualer.

Omskärelse

Diskussioner pågår om omskärelse inom Alevismen. Traditionen hittills är att två familjer som kommer mycket bra överens väljer att ingå en gemenskap/gudfaderskap/gudmoderskap.

Familjerna utbyter gåvor med varandra. Knyter starkare band mellan sig. Gudfadern/gudmodern har ett särskilt ansvar för pojken/pojarna under deras livstid och försöker stötta dem ekonomisk, social och emotionell. [I ett kompletterande mejl sägs att de flesta aleviter praktiserar omskärelse]

Bröllop

Vigsselförrättning på alevitiskt sätt.

Müsahiplik (Brödraskap, systerskap)

Denna ritual är ingångsporten till Alevismen. Det sker mellan gifta par i en ceremoni. Två familjer bildar en gemenskap med varandra på ekonomisk och socialt sätt.

Begravning

Särskilda begravningsritualer finns. Begravning förrättas på det språk som befolkningen talar. Den själ/det liv som lämnar oss för att fortsätta sin vandring sätts i centrum. Begravningskistan sätts i centrum (ringformad samling) där alla kan se alla. Församlingsledaren frågar om den själ/det liv som lämnar oss har någon oförrätt mot någon i församlingen. Oförrätter/skulder mm reds ut och samtliga ska ge sin medgivande/tillåtelse för den själ som går vidare.⁷²

71. Borzoo 2014: 18.

72. Mejl 2017-06-13.

Organisation

Högsta instans i Europa är paraplyorganisationen Europiska alevitiska konfederationen (AABK) med säte i Tyskland, under vilken ARF lyder. AABK kan vara behjälpliga med *dedes*, eller ge råd i trosfrågor et cetera.⁷³ ARF grundades 2008 av de lokala organisationerna i Stockholm, Göteborg, Malmö och Dalarna, och delar lokaler med Stockholmsorganisationen i Sollen-tuna. ARF består enligt stadgarna av fyra olika organ. Som högsta beslutande organ agerar *Kongressen* som sammanträder vartannat år. Till kongressen kan medlemsföreningarna skicka sina ombud. Kongressen utser, på tvåårsmandat, ARF:s styrelse. Styrelsen sammanträder tre gånger om året, och ur styrelsen utses det *verkställande utskottet* som består av ordförande, kassör och två sekreterare. Vidare utser styrelsen en *revisionskomité* satt att granska att ARF arbetar i enlighet med stadgarna och granskar ARF:s ekonomi.⁷⁴

Under ARF finns sju regionala föreningar, i Stockholm, Göteborg, Malmö, Uppsala, Borlänge, Halmstad och i Örebro.⁷⁵ Medlemsantalet den 31 december 2016 är:

Alevitisk Kulturcentrum, Stockholms län	1 274 medlemmar
Uppsala alevitiska kulturcentrum	846 medlemmar
Alevitföreningen i Dalarna	508 medlemmar
Alevitisk kulturcentrum, Skåne län	598 medlemmar
Alevitisk kulturcentrum, Göteborg	215 medlemmar
Kulturcentrum för aleviterna i Halmstad	214 medlemmar

Källa: Mejil från representant för ARF.

Inom ramarna för dessa organisationer genomförs en rad olika verksamheter. Dels organiserar man riter och ceremonier, som *cem* och *semah*, men även bröllop och andra högtider. Inom ramarna för organisationerna finns också annan verksamhet, som musikskola, seminarie- och kursverksamhet, man bjuder in *dedes* från Turkiet eller håller egna kurser om alevitisk historia, kultur och religion. Men de kan även bistå med familjerådgivning och liknande. En viktig aktivitet är kopplad till sång och musik, och det är vanligt att erbjuda kurser i *saz*, stränginstrumentet som spelar en viktig roll i alevitisk kultur och identitet, liksom i alevitiska sånger.

73. Bil. 3: 14.

74. Bil. 1: 3-4.

75. Batako 2015, för bra genomgång av alla de olika lokalföreningarna samt ARF i Sverige.

Aktiviteten i de olika lokalföreningarna är dock starkt beroende av engagerade individer, varför den kan variera i intensitet från år till år, eller styrelse till styrelse. Inom ramarna för ARF finns också såväl kvinno- som ungdomsföreningar som engagerar sig i frågor som rör just kvinnor eller ungdomar.⁷⁶ Ett exempel på hur alevitisk verksamhet kan se ut är den verksamhetsberättelse Kulturcentrum för Aleviterna i Halmstad lämnat in för 2012. Här har man etablerat ett samarbete med modersmåls lärare och engagerar sig i läxhjälpssverksamhet, de anordnar informationskvällar om svensk skola, skollag och svenska kursplaner, liksom om svenskt valsystem och styrelseskick. De har en kvinnogrupp som varannan vecka träffas i en studiecirkel och en ungdomsgrupp som samlas såväl för studiecirkel som för fotbollsträning. Utöver dessa verksamheter anordnar de också fester med mat, dryck och musik.⁷⁷

Enligt ARF:s material är basen för de alevitiska lokalföreningarna i Sverige att anordna firande av alevitiska högtider. De högtider som räknas upp i materialet är:

13–15 februari	Hizir-fastan ⁷⁸ och sedan genomförs en Hizir Cem (religiös ceremoni)
21 mars	Firandet av Newroz (nyår)
5–6 maj	Hidir Ellez ⁷⁹ festivalen och Cem
6–7 juni	Abdal Musa [Moses] festivalen och Cem
2 juli	Fördömandet av massakern i Sivas 1993
16–18 augusti	Pir Hünkar Bektash Veli festivalen
4 oktober	Offer-festivalen (Kurban bayrami)
10 oktober	Massaker av Imam Hüseyin och dennes följeslagare 73 personer vid Kerbala
25 oktober	Muharrem-fastan börjar, pågår i 12 dagar ⁸⁰
6 november	Asure-högtiden ⁸¹

Källa: Bil. 1.

De skriver också att man inom föreningarna, förutom högtiderna och ceremonierna, bedriver ”seminarieverksamhet, föreläsningar, musikevene-

76. Batako 2015.

77. Verksamhetsberättelse år 2012 för Kulturcentrum för aleviterna i Halmstad.

78. Hizir var, enligt alevitisk tradition, en profet som bland annat ses som de resandes skyddshelgon, men ses som ett skyddshelgon generellt. <http://www.alevi.org.au/eng/#hizir> (besökt 2017-06-19).

79. Firas i åminnelse av mötet mellan profeterna Hizir och Ilyas vilka båda ses som skyddshelgon. Se, <http://www.alevi.org.au/eng/#hizir> (besökt 2017-06-19).

80. Iakttas också i relation till Husayns martyrdöd.

81. Iakttas också i relation till Husayns martyrdöd.

mang, kvinno-, barn- och ungdomsverksamhet. Öppna möten om Alevismen, hur Alevismen ser ut och tolkar olika samhällsfrågor, frukostmöten. Därutöver ordnas insamlingar för olika utsatta grupper i samhället, bidra till att bygga Cem hus i Turkiet, rehabiliteringscentra. Kontakter med Kommuner, landsting, sjukhus, fängelser, folkbildningscentra såsom ABE, Folkuniversitetet, Medborgarskolan, Kulturskolan, politiska partier. Dialog med andra religiösa grupper såsom, Svenska kyrkan, Frikyrkorna, Zoroastriern, Yarsanismen, Muslimska grupper.”⁸²

Utmaningar

Trots att aleviterna i Sverige är relativt välorganiserade och spridda över en rad olika städer, står de inför stora utmaningar. Inte minst vad gäller traditionernas överlevnad i Sverige. Som vi sett ovan har aleviter svårigheter att fira *cem* på grund av bristen på religiösa funktionärer, *dede*, i Sverige. Även större kulturella evenemang får svårigheter på grund av platsbrist. Sedan många år kämpar man för att kunna bygga ett *cem*-hus i Uppsala. I dag får man hyra in sig i större lokaler vid träffar som lockar större antal människor.

Men snarare än platsbrist möter aleviter samma utmaningar som andra föreningar och organisationer – att få personer att engagera sig i arbetet. Inte minst gäller detta ungdomar. En informant i Borlänge svarar att han ställer sig tveksam till om traditionerna kommer att överleva i Sverige. I nuläget försöker de träffas så ofta det går och få medlemmarna att utöva sin tro, eftersom de håller på att glömma bort den; ”om femtio år vet man inte...barn och barnbarn kanske slutar...”⁸³

Engagerade medlemmar i ARF ser risken att kunskapen om alevitiska traditioner och alevitisk identitet försvagas som en av sina största utmaningar. Ett alevitiskt kulturhus i Uppsala skulle kunna motverka detta, enligt hans bedömning. För att kunna praktisera religionen i enlighet med alevitisk tradition skulle de också behöva kunna utbilda egna troslärda, *dede*, i Sverige. I detta arbete borde samarbeten med universitet och andra lärosäten även kunna öka kunskapen om alevism i Sverige, menar han.⁸⁴

82. Bil. 2.

83. Intervju 2017-04-03.

84. Intervju 2017-06-05.

Röster inifrån:

Ayten, 53 år i Borlänge

Jag är uppväxt i en troende familj, min far var en alevitisk ledare i Turkiet. I mitt hemland var det svårt att utöva vår religion eftersom turkiska staten inte erkänner vår religion. De räknar oss som muslimer – vilka vi inte är. Vi betraktar alevismen som en självständig religion med våra egna traditioner, moraliska och etiska normer, och ritualer som *cem* som inte finns i annan tro. Alevism kan kallas kärlekens och fredens religion och det är en naturalistisk och filosofisk religion.

Jag känner mig som alevit och upplever att vår tro är baserad på är jämlikhet, rättvisa och mänskliga rättigheter. I vår tro har alla samma värde: barn, män och kvinnor. Kvinnor har stor roll i alevismen, utan oss går inte ritualerna att utföra, vi måste vara med i alla aktiviteter.

I Sverige har jag inget hinder eller problem att uppleva min tro. Får inget negativt bemötande heller när jag säger att jag är alevit. Vi firar våra högtider utan problem.

Eftersom vi är sekulära är det lätt för oss att integrera hälsosamt i det svenska samhället. Vi är väl organiserade i Sverige och i Europa med flera hundra tusen medlemmar. Vi upplever vår tro utan hinder i Sverige och vi kämpar hårt att göra det möjligt i Turkiet också.



Alawiter



■ Alawiter

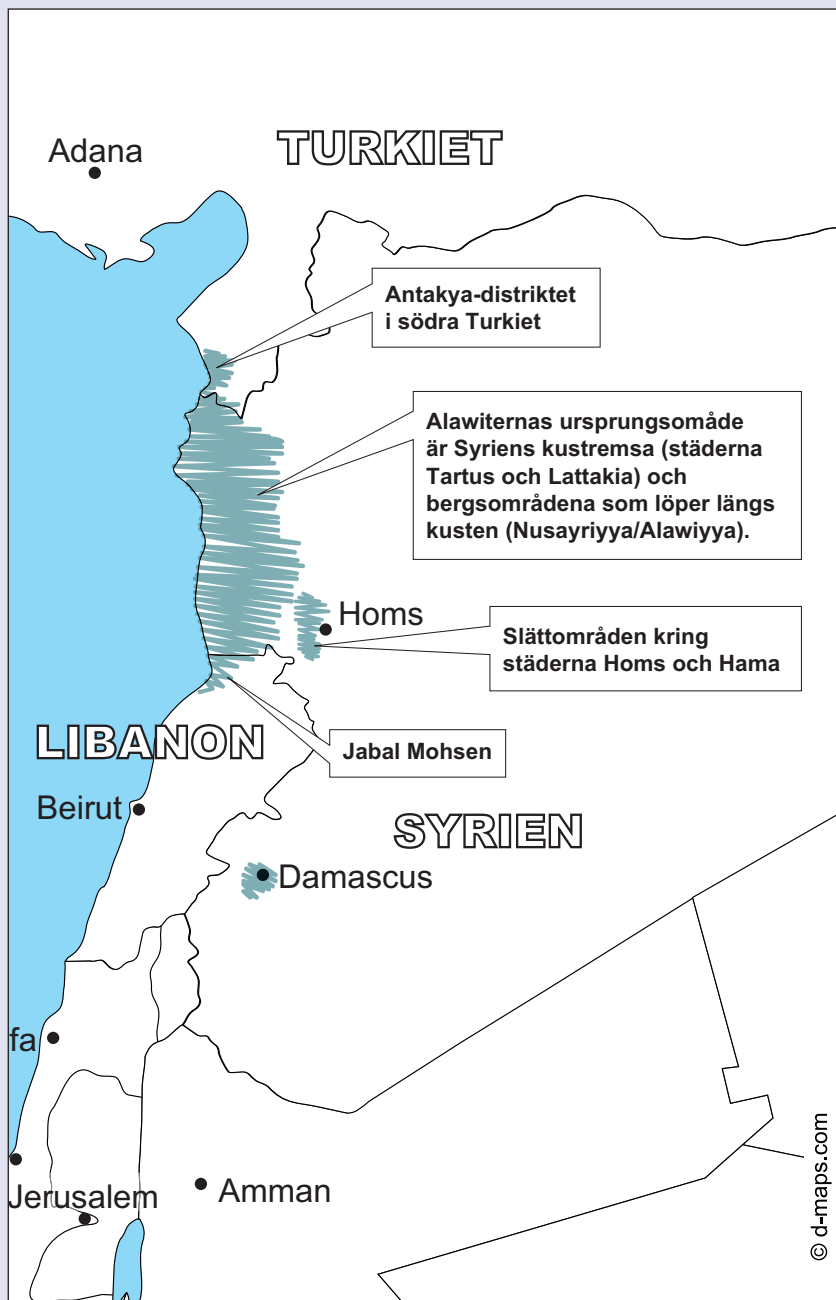
Alawiter är en religiös gruppering med centrum i Syrien och ska inte blandas samman med aleviter som huvudsakligen lever i Turkiet. I Sverige har, vad vi erfarit, alawiter inte organiserat sig och SST har inga upparbetade kontakter med alawiter. Vi vet heller inget om hur många alawiter som lever i Sverige eller om och hur de praktiserar sin religion. Alawiter som kontaktats i arbetet med denna rapport har avböjt medverkan. Experter på religion och politik i Syrien bedömer att alawiter i Sverige i mycket liten utsträckning praktiserar religion.¹ Trots detta infogar vi ett kortare avsnitt om denna grupp i rapporten eftersom många människor med alawitiska kopplingar på senare år flytt från Syrien till Sverige.

Alawiter kallas den religiösa minoritetsgrupp som Syriens president Bashar al-Assad och en stor del av den politiska och militära eliten tillhör. Denna grupp kallas ibland också nusayrier. Båda benämningarna är laddade och kan rymma positioneringar och politiska ställningstaganden. Förenklat kan man säga att gruppen kallades nusayrier fram till 1920-talet, men att många sedan dess kommit att kalla sig alawiter. I dag kan man kanske också säga att nusayriyya och alawiyya är två olika grenar. Inom nusayriyya har man försökt bevara fler unika historiska uttryck, medan den andra grenen sedan 100 år kommit att närma sig *ithna ashariyya*, tolv-shiitisk islam. ”Shiafiering” av alawiyya tycks dock inte ha en starkare folklig förankring utan har initierats av staten och har kopplingar till iransk representation i Syrien.² Att identifiera sig som alawi snarare än nusayri kan delvis förstås mot bakgrund att nusayri är en term som använts nedlåtande, närmast synonymt med ”kättare”, under osmansk tid.

1. Mejl från Leif Stenberg 2017-05-29.

2. Mejl från Leif Stenberg 2017-06-22.

**Alawitiska områden
i Syrien, norra Libanon och södra Turkiet.**



Kunskapen om gruppens historia är mycket bristfällig. Att vi vet så lite om alawiternas historia och religion beror dels på att de varit koncentrerade till det otillgängliga berget *Jabal Alawiyyin* (tidigare *Jabal Nusayriyya*), dels på att det rör sig om en esoterisk tradition där man hemlighållit (*taqiya*) religiösa läror och traditioner för utomstående. De äldsta källorna som nämner nusayrier är drusiska dokument från 1000-talet, samt något senare texter av den syrisk-ortodoxe biskopen av Aleppo, Gregorius Abu-l-Faradj (d. 1286).³ Kunskapen om nusayriyya/alawiyya före 1900-talet är dock mycket liten, och de rapporter som skrivits om dem av västerländska äventyrare och antropologer⁴ bör behandlas källkritiskt.⁵

Omständigheterna kring nusayriernas/alawiternas ursprung och uppkomst är därför oklara, men många menar att beteckningen nusayriyya går tillbaka till Muhammad Ibn Nusayr al-Namiri. I mitten av 800-talet ska han ha varit verksam i södra Irak, som lärjunge till den tionde respektive den elfte av de shiitiska imamerna, Ali al-Hadi (d. 868) och al-Hasan al-Askari (d. 874). Enligt vissa källor ska han ha utropat imam al-Hadi som gudomlig (men fördömts av imamen för detta) och även menat sig fått kunskap om nya uppenbarelser genom al-Askari. Det ska enligt denna tradition vara dessa uppenbarelser som låg till grund för den religion han predikade. Ibn Nusayr ska alltså ha sett sig som profet, och framträdande drag i den religion han presenterade var läran om själavandring (*tanasukh*) och ett avståndstagande från muslimsk lag.⁶

Nusayriyya etablerades i Syrien, där gruppen sedan haft sitt centrum, under Abu Abd Allah al-Husayn ibn Hamdan al-Khasibi (d. 957). Han förtjänade sitt uppehälle som ”hovpoet” och flyttade mellan olika hov. Häri-genom ska han ha hamnat i Hamdanid-hoven i Mosul och Aleppo och fått inflytande både som poet och förkunnare av nusayriska läror.⁷ I början av 1000-talet etablerade sig rörelsen i Latakia på Syriens medelhavskust – som då var byzantinskt – under Surur ibn al-Kasim al-Tabaranis (d. 1034) ledarskap.

Även om lärorna alltså redan hade etablerat sig i Syrien, har al-Tabarani kallats den egentlige grundaren av nusayriyya i landet, eftersom han lycka-

3. Karlsson 2005: 151.

4. Bar-Asher 2003.

5. Mervin 2011.

6. Halm 2012, Bar-Asher 2003.

7. Bar-Asher 2003.

des konvertera stora grupper av befolkningen i bergsområdena runt staden. Hans framgång som missionär har förklarats dels med att de han lockade varken kristnats eller blivit muslimer genom tidigare erövrare, utan hade kvar en rad förkristna och förislamiska folkliga föreställningar vilka kunde integreras i den nya religionen, dels med att området då inte dominerades av någon annan religiös gruppering⁸. Tabarani skrev också ett av de viktigaste nusayriskas skriftverken, *Kitab sabil rahat al-arwah wa-dalil al-surur wa-l-afrah ila faliq al-asbah*, mer känd som *Majmu al-a'yad*, ”De samlade högtidernas bok”.⁹

Nusayriyya växte alltså fram i en miljö där en rad religiösa traditioner fanns etablerade, och i nusayrisk religion kan vi se likheter – både i trosföreställningar och praktik – med andra religioner. Inslag som vi kan känna igen från grekisk, kristen, muslimsk och inhemsk religion blandas med unika uttryck. Likhet behöver dock inte alltid betyda påverkan, och det är generellt svårt att veta när, hur och i vilken ordning likartade religiösa uttryck tar form.

Nusayriyya/alawiyyas egenart har föranlett att vissa muslimska teologer fördömt dem som kättare och under Mamluk-dynastin, som styrde Syrien och Egypten mellan 1250 och 1517, pågick kampanjer för att omvända nusayrier till sunniislam. Bland annat genom att moskéer byggdes i de nusayriskas byarna. Från denna tid har vi intressanta ögonvittnesskildringar från den berömda nordafrikanske resenären Ibn Battuta (d. 1368), som besökte området på 1300-talet. Han skriver:

De flesta som bor i den här kustregionen tillhör nusarissekten. Det är de som tror att 'Alí är en gud. De ber inte, och de utför heller inte de rituella tvagningarna. De firar inte ens fastemånaden. Al Malik az Zâhir [Baybars] tvingade dem att bygga moskéer i byarna, och de byggde en moské i varje by, men långt från sina hus, och de varken utnyttjar dem eller underhåller dem. Ofta håller de till och med sina får och sina åsnor där. Det händer att främlingar kommer till deras land och stannar vid en moské och kallar till bön. Då kan de ropa till honom och säga: "Sluta böla, du skall snart få ditt foder." Den här sekten är mycket talrik.¹⁰

Att nusayriernas religionsutövning inte uppskattades av vissa sunnimuslimer vet vi också genom en *fatwa* (icke juridiskt bindande utlåtande baserat

8. Halm 2012.

9. Bar-Asher 2003.

10. Ibn Battuta 1989: 64.

på tolkning av de islamiska källorna) utfärdad av Ibn Taymiyya (d. 1328). Ibn Taymiyya, som blivit känd för sin ambition att ”rena” islam från innovationer och influenser utifrån, vilket gjort honom till en förebild för wahabiter och salafiter, manade till *jihad* – väpnad kamp – mot nusayrierna, eftersom de var att anse som värre än hedningar.¹¹ I sin fatwa skriver Ibn Taymiyya:

These people named “Al-Nusayriyyah”... are greater disbelievers than the Jews and Christians. Nay, they are greater disbelievers than most of the mushrikeen (polytheists from other than Ahl ul-Kitab), and their harm to the Ummah of Muhammad, sallallahu alaihi wa sallam, is greater than the harm of the disbelievers who are in war with Muslims, such as at-Tatar, disbelieving Europeans and others.

For they present themselves in front of ignorant Muslims as supporters and advocates of Ahl ul Bayt, while in reality they do not believe in [Islam]. Rather, they take the words of Allah and His Messenger, known to the scholars of Muslims, and they interpret them based on their fabrications, claiming that their interpretations are “hidden knowledge” (“ilm `ul-baatin”), such as what the questioner mentioned and more.¹²

Ibn Taymiyyas fatwa spelar roll än i dag i fördömandet av Syriens alawiter, och kan användas av grupper som IS eller al-Qaida för att legitimera våld mot gruppen.

Förföljelserna går alltså långt tillbaka i tiden. Under osmanerna tycks nusayrierna varit mer eller mindre livegna bönder, som på grund av yttersta fattigdom tvingats sälja sina fruar och barn som slavar. Landområden som tidigare ägts av nusayrier togs eller lurades av dem av osmanska dignitärer, som sedan tvingade dem att arbeta där för låg betalning.¹³

Under 1800-talet inleddes försök till en omorganisering eller omstrukturering (*tanzimat*) av det osmanska väldet som skulle reformeras enligt europeisk modell och göra undersåtarna till medborgare med likhet inför lagen oavsett religion eller social status.¹⁴ Åter igen byggdes moskéer i de nusayriska byarna, som ännu en gång tycks ha lämnats obrukade.¹⁵ Upp-

11. Halm 2012.

12. <https://shaykhulislaam.wordpress.com/2009/08/13/ruling-on-the-nusayrialawi-sect/> (besökt 2017-02-13).

13. Karlsson 2005: 152-153.

14. Karlsson 2015: 112.

15. Halm 2012.

repade gånger gjorde nusayrierna uppror mot sina osmanska herrar, till exempel 1806, 1811, 1815, 1844, 1852, 1855 och 1888. De var dock aldrig enade nog att genomföra lyckade uppror, utan har i stället splittrats kring såväl religiösa och territoriella frågor som etniska skillnader.¹⁶

Senare, under franskt styre, fick nusayrierna liksom druserna sin egna autonoma statsbildning 1924–1936. Det är också under denna tid självbeteckningen alawiyya framträder. Fransmännen bedrev en minoritetsorienterad politik, som gynnade nusayrierna/alawiterna och andra minoriteter på sunniternas bekostnad. Härigenom ville fransmännen stärka sina egna positioner genom att försvaga sunniterna och samtidigt motarbeta arab-nationalistiska tendenser hos minoriteterna.¹⁷ Fattigdomen bland nusayrierna/alawiterna medförde att en av få utvägar för unga nusayriskal/alawitiska män var att ta värvning eller på andra sätt arbeta inom statlig förvaltning. Det bidrog till att allt fler kom att identifiera sig med den syriska statsbildningen. Genom att knyta an till separatistiska strömningar och dessutom rekrytera stora mängder nusayrier/alawiter till kolonialmaktens armé bidrog man till en politisering och opposition mot sunnimajoriteten. Dessa motsättningar stärktes ytterligare av att nusayriyya nu på bred front byts mot beteckningen alawiyya, vilket tolkats som ett närmande till shiitisk islam.¹⁸ Andra menar att namnbytet ska förstås som en markering mot att sammanblandas med kristna, och att namnbytet är ett uttryck för en viss självständighet i relation till befintliga traditioner.¹⁹

Modern historia

Under osmanska rikets sista år fick boken *Tarikh al-Alawiyyin* – Alawiternas historia (1924), av Muhammad Amin Ghalib al-Tawil ett stort genomslag. Härmed slår självbeteckningen alawi igenom på bredare front, och syftet bakom boken anses ha varit att rentvå alawiterna från beskyllningar om att vara heretiker och hedningar och i stället lyfta fram dem som en lokal variant av tolvshii, då beteckningen alawi i sig signalerar att man vördar Ali abi Ibn Talib, den första shiitiska imamen. Samtidigt förstås Ali ofta på ett annat sätt bland alawiter än bland shiamuslimer i exempelvis Iran.

16. Karlsson 2005: 153.

17. Lifos 2017: 9.

18. Karlsson 2005: 153, Lifos 2017: 9.

19. Mejl från Leif Stenberg 2017-06-22.

Under 1920-talet tillsattes också shiitiska domare i städer med alawitisk befolkning.²⁰ Enligt Syrienkännaren och islamologen Leif Stenberg kan detta ses som ett försök från den franska kolonialmakten att stärka minoriteter på bekostnad av sunnimajoriteten. Vilken roll dessa shiitiska domstolar spelade är dock oklart, och den alawitiska läran förblev hemlig och avslöjades inte för de shiitiska lärde.²¹ Förändringarna innebar alltså inte att befolkningen blev shiitisk och konsekvenserna för befolkningens religiositet och religiösa praktik var förmodligen begränsade.

Som en reaktion på denna utveckling såg denna tid också en revitalisering av den gamla nusayriska religionen. Främst genom den karismatiska Sulayman al-Murshid (d. 1946), en herde från byn Jawbat Burghal som på 1920-talet menade sig vara en profet, *al-khidr*²² eller till och med gud (*rabb*). Han samlade 40 000 anhängare omkring sig, skapade en egen armé och styrde regionen med vapenmakt. 1937 blev han representant i det syriskiska parlamentet, men gjorde väpnat uppror mot regeringen 1946. Han besegrades och avrättades, men har fortfarande många anhängare i Syrien.²³

Murshids idéer blir en gren inom alawiya med namnet *murshidi*. De andra två stora riktningarna heter *qamari* och *shamsi*. För shamsi-alawiter spelar Muhammed en likvärdig, om inte större roll än Ali. Murshidi-alawiterna hyllar den ovan nämnde Sulaiman Murshid som ”gudom”. För den största av de alawitiska grenarna, *qamari*, betraktas Ali som Gud.²⁴

I modern tid har alawiterna sin största koncentration kring bergen öster om den syriska Medelhavskusten, *Jabal al-Alawiyin*, i städerna Hama och Homs i centrala Syrien, samt – på grund av gruppens politiska dominans i det moderna Syrien – i huvudstaden Damaskus.²⁵ Kuststäderna Tartus och Latakia har likaså stora populationer av alawiter. Det finns också mindre populationer av alawiter i Turkiet i Antakya, nära Iskenderun, Tarsus och Adana. Som en effekt av det pågående kriget har koncentrationen kring städerna Latakia, Tartus och Damaskus blivit ännu större.²⁶

20. Halm 2012, Mervin 2011.

21. Mejil från Leif Stenberg 2017-06-22.

22. al-Khidr, eller ”den gröne mannen” som han ibland kallas, är en mytisk gestalt som ibland tecknas som profet. Khidr förekommer (dock ej namngiven) i Koranen 18:65, och är också en populär litterär gestalt, bland annat i sufisk litteratur.

23. Mervin 2011.

24. Karlsson 2005: 156.

25. Karlsson 2005: 149.

26. Mejil från Leif Stenberg 2017-06-22.

Som vi sett anställde de franska kolonialmakterna en stor mängd alawiter i den koloniala armén, och bidrog på andra sätt till en politiserad alawitisk identitet. År 1971 deltog alawiten Hafez al-Assad (d. 2000) i en statskupp och blev landets president, och bröt därmed en lång historia av sunnimuslimsk politisk dominans i landet. Enligt en formulering i konstitutionen måste presidenten vara muslim, varför det också blev viktigt att al-Assad kunde påvisa att alawiyya var en muslimsk gren. Åttio alawitiska sheikher deklarerade därför i ett gemensamt upprop att alawismen tillhör tolvshittisk islam, vilket också bekräftades av den inflytelserike iranske lärde Musa al-Sadr (försvunnen 1978). Troligtvis ska al-Assads ”islamisering” av alawismen förstås som en politisk strategi. Den har även medfört ökade religiösa spänningar i Syrien främst mellan sunni- och shia-/alawiyya-muslimer.²⁷

När Hafiz al-Assad tog makten gjorde han det dels genom att använda sig av alla de alawiter som redan etablerat sig politiskt och militärt, dels genom att ytterligare öka möjligheterna för alawiter att göra karriär i den sekulära statsapparaten, liksom inom armén och det härskande Baathpartiet. Alawiter kom alltså, från att i hundratals år ha varit en utsatt landsbygdsminoritet, att inneha nyckelpositioner inom regeringspartiet och armén.²⁸ År 2015 beräknades cirka 80 procent av Syriens alawiter arbeta inom staten.²⁹ Det faktum att landet sedan ett halvsekel kan sägas ”styras av alawiter” betyder emellertid inte att ”alawiterna styr landet”. De alawiter som lyckats tillskansa sig makt kan sägas utgöra en minoritet i minoriteten, huvudsakligen med kopplingar till klanen al-Assad.³⁰ Vi vet också att många alawiter tagit avstånd från al-Assad under de senaste årens krig.³¹

Hur alawiterna religiöst identifierat och positionerat sig, eller blivit identifierade och kategoriserade av andra – framför allt i relation till islam och kristendom – har alltså varierat över tid. Det är viktigt att ha i åtanke att personer som kallar sig alawiter alltså kan förstå beteckningen mycket olika.

27. Lifös 2017: 8.

28. van Dam 2011.

29. <http://www.mei.edu/content/map/alawi-community-and-syria-crisis> (besökt 2017-06-05), Balanche 2015.

30. Lund 2015: 115.

31. <https://www.sydsvenskan.se/2016-04-03/alawiter-tar-avstand-fran-al-assad> (besökt 2017-06-22).

Religion

I en alawitisk skapelsemyt berättas hur alawiterna ursprungligen var ljus som omgärdade och hyllade Gud. Men efter ett uppror mot Gud straffades de genom att skickas ner till jorden. Här fängslades de i materiella kroppar och dömdes till själavandring. Som ytterligare straff skapades även djävlarna som ansätter människorna. Sedan – som ett resultat av djävlararnas syn-der – skapades kvinnorna. Kvinnor får traditionellt inte ta del av alawitiska riter, och kan inte invigas i religionens mysterier.³² I mer folkliga uttryck för alawi-religionen finns dock utrymme för kvinnor.³³

Det jordiska livet ska alltså ses som ett straff. Men den alawitiska läran kan vägleda människorna (männen) ur själavandringens ekorrhjul, till en tillvaro som stjärnor i natthimlen. Hur denna vägledning ser ut är delvis oklar, eftersom alawiter tenderat att hemlighålla sin religion.³⁴

Utmärkande för alawitisk religion är den roll Ali ibn abu Talib spelar, vilket framgår i trosbekännelsen: *Jag vittnar om att det inte finns någon annan Gud än Ali*. I den ovan nämnda *Kitab al-Majmu'a*, som av vissa bedömare framhålls som en central alawitisk skrift, läser vi:

*Ali ibn Abi Talib har inte avlats och har inte avlat; han är unik, odödlig och har existerat i alla tider. Hans väsen är ljuset. Av honom strålar stjärnorna. Han är ljusets ljus. Han splittrar berg, sätter haven i rörelse och styr allt. Det är han som krossar imperier. Han är dold men icke innesluten, dvs han är dold på grund av sin gudomliga natur och ej genom ett yttre hölje. Han är meningen – 'ma'ana'. Han erkänns öppet som imam men i hemlighet är han Gud.*³⁵

I detta stycke kan vi se hur Ali övertagit en del av de epiteter som tillskrivs Gud i Koranen, där det exempelvis heter att Gud inte avlats och inte heller avlat [112:3] eller om Gud som himlarnas och jordens ljus, om Gud som ljus över ljus [24:35]. Denne Ali är alltså inte identisk med den historiske Ali ibn Abu Talib (d. 661). Vi finner stora likheter med föreställningar hos vissa aleviter (se föregående kapitel), men vanligen får Ali en mer framträdande plats som gudom inom alawiyya i Syrien. Hur sådana likheter uppkommit vet vi dock lite om, men de har ofta inneburit att turkiska aleviter

32. Bar-Asher 2003.

33. Halm 2012.

34. Karlsson 2005: 154, För ett försök att systematiskt beskriva alawitisk religion, se Olsson 1998.

35. Karlsson 2005: 156.

och syriska alawiter sammanblandats. Vissa likheter till trots finns det dock så mycket som skiljer dem åt – etniskt, kulturellt och teologiskt – att de bör betraktas som olika grupper.

Gud har enligt alawitiska läror uppenbarat sig för människorna (alawiterna) sju gånger, utan att de har hörsammat eller följt hans vägledning. Varje sådan manifestation av Gud på jorden kallas *ma'na*, essens. De sju manifestationerna är i form av Abel, Seth, Josef, Josua, Asif, Petrus och slutligen som Ali. Men även de shiitiska imamerna, fram till al-Hasan al-Askari ses av vissa alawiter som manifestationer av Gud på jorden.

Gud/*ma'na* har även åtföljts av två lägre hypotaser; *al-ism* (namnet) eller *al-hijab* (slöjan), och *al-bab* (porten). Varje gång *ma'na* uppenbarat sig i skapelsen, har han alltså åtföljts av den manifestation som kallas *ism/hijab*, vilka varit Adam, Noa, Jacob, Moses, Salomon, Jesus och Muhammed.

Ism/hijab kan alltså ses som en sorts förebådare, men också som något som döljer eller hemlighåller Guds manifestation.³⁶ Abels far Adam är hans *ism*, liksom Noa till Seth. Josef är Jacobs son, Josua var Moses assistent och övertog ledarskapet efter Moses död. Asif är den *jinn* som hjälpte Salomon att hämta drottningen av Saba till hans hov (se koranen, sura 27).³⁷ Petrus är Jesus lärjunge och Ali är i muslimsk historieskrivning Muhammeds svärson och kusin, den fjärde sunnitiske kalifen och den första shiitiske imamen.

Var och en av dessa förebådare/döjlare är dessutom åtföljd av en *bab*, en port. Alla sådana *bab* genom historien är inte kända eller så finns det olika uppgifter om vilka de ska ha varit. Den sista triaden utgjordes av Ali (*ma'na*), Muhammed (*ism/hijab*) och Salman al-Farsi (*bab*). Salman al-Farsi var en av profetens Muhammeds nära följeslagare, och brukar lyftas fram som den förste perser som konverterade till islam. Härigenom har han blivit en viktig gestalt inte minst för många persiska muslimer inom iransk tolvshia.³⁸

36. Bar-Asher 2003.

37. Asif ibn Barkhiya, se också http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2238&Itemid=83 (besökt 2017-02-13).

38. Svensson 2015.

Al-ma'na	al-ism/al-hijab	al-bab
Abel	Adam	--
Seth	Noa	--
Josef	Jacob	--
Josua	Moses	--
Asif	Salomon	--
Petrus	Jesus	--
Ali ibn Abu Talib	Muhammed	Salman al-Farsi

Enligt alawitiska traditioner är idealet att återfödas sju gånger, och genom varje reinkarnation nå högre renhet och slutligen återvända till sin ursprungliga plats i himlavalvet, *ar-raja al-ba'ida* (den lysande återkomsten). Men enligt alawitisk tro är risken också stor att återfödelsen går fel:

En alawit som syndat och förbrutit sig mot Alis bud återkommer till jorden som jude, muslim eller kristen, vilket sägs upprepas till hans själ är 'lika ren som silvret som renats med bly'. Goda och visa muslimers själar återföds i åsnekroppar medan kristna av samma kategori återuppstår som svin och judar som apor. Onda människor tillhörande dessa tre religioner får se sina själar ta boning i sådana fyrfota djur som tjänar som föda.³⁹

Detta starka avståndstagande gentemot judendom, kristendom och islam ska förstås som ett uttryck för en vilja att bevara en unik särart under den tid texten skrevs. Som vi sett ovan kan relationen till exempelvis shiitisk islam variera.

Den som ser och erkänner *ma'na* bakom dess representation ”räddas” och får lämna själavandringen och återvända till sin ljusexistens som en stjärna på himlen.

Som bland andra Leif Stenberg påpekat uppvisar den alawitiska religionen likheter med visst grekiskt och kristet tänkande. I äldre litteratur betonades också dessa likheter snarare än likheter med (shiitisk) islam vilka betonats efter den franska kolonialmaktstiden.⁴⁰ I det avslutande efterordet kommer vi kort att diskutera frågor som rör religiös influens i förhållande till de religioner som behandlas i rapporten.

39. Karlsson 2005: 160–161.

40. Mejil från Leif Stenberg 2017-06-22.

Stenberg uppfattar inte att den alawitiska religionen spelar en stor roll för alawiter i dag, men gör en poäng av att den mycket väl kan komma att göra det i framtiden. I diaspora kan religionen också bli en länk till Syrien och religionens roll stärkas i relation till minnet och saknaden av hemlandet.⁴¹

Riter och högtider

Bland de viktigaste riterna är så kallade *quddas* vilka hålls under en rad olika datum i den alawitiska kalendern. Det gemensamma inslaget för dessa är intagandet av bröd och vin. Det rituella intagandet av vin, kallat *abd al-nur* (ljusets tjänare), är speciellt viktigt eftersom Ali tänks ha inkarnerats i vinet.⁴²

Liksom hos andra grupper i Mellanöstern är besök (*ziyarat*) vid religiöst betydelsefulla personers gravar och gravmonument av betydelse för alawiter. Inte minst som ett resultat av närmandet till shiitisk islam.

I formell mening finns också fem böner att iaktta under dagen, men detta har ingen starkare förankring. Om de beds är det brukligt att tillägna dessa: 1. Muhammed - mitt på dagen, 2. Fatima (Fatir) – på eftermiddagen, 3. Hassan – vid solens nedgång, 4. Hussein – en och en halv timma efter solnedgången, och 5. Mohsen strax före soluppgången.

Alawiter har inte moskéer eller motsvarande, utan böner och riter förrättas i hemmet. Vid större sammankomster samlas man vid heliga platser, helgongravar eller andra vallfärdsplatser, som ett heligt träd, källa eller kulle.

Alawi-religionen har alltså en rad inslag med namn eller riter som kan kopplas till andra religiösa traditioner. Exempel finner vi även i den alawitiska kalendern. Där firas högtider som i alla fall till namnet överlappar med såväl kristna, som persiska/zoroastriska och muslimska högtider; såsom jul och uppenbarelsen/trettondagen, *newruz* och *mihragan*, *id al-fitr* (även om man inte fastar), *id al-adha* (även om *hadj* inte är obligatoriskt). Man firar även shiitiska högtider som *id al-ghadir* – som för alawiter är dagen Muhammed uttalade att Ali var Gud – liksom *ashura* som för alawiter firas på grund av Husayns ockultation (enligt alawitisk tro dog han inte i Kerbala). Bar-Asher betonar att dessa högtider helt tömts på det innehåll

41. Mejl från Leif Stenberg 2017-06-22.

42. Bar-Asher 2003.

de har i kristna eller muslimska sammanhang och fyllts med nytt, alawitiskt innehåll.⁴³ Detta känner vi också igen från kapitlet om aleviter, där gestalter och högtider från islamisk tradition endast finns kvar till namnet och fått nytt innehåll.

Social organisation

Som vi sett ovan kan alawiter delas in i tre olika riktningar – *shamsi*, *qamari* och *murshidi*. Utöver dessa kan de (män) också delas in i religiöst initierade (*al-khassa*) och oinitierade (*al-amma*). Initierade alawiter, *khassa*, är i sin tur indelade i två klasser, sheikher och fellahs. För att bli sheikh måste man tillhöra en sheikhfamilj och dessutom genomgå sex månader studier hos en sheikh.⁴⁴

Situation, antal och utbredning i dag

Vi vet inte hur många alawiter som lever i Syrien i dag, men en femton år gammal uppskattning gör gällande att det levde drygt 2 600 000 alawiter i Syrien år 2002.⁴⁵ Enligt en annan källa utgjorde de cirka 11 procent av den totala befolkning om cirka 21 000 000 år 2010⁴⁶ och enligt en ny rapport från Migrationsverket utgör alawiter i dag en dryg tiondel av Syriens befolkning och är därmed landets största minoritet.⁴⁷ Å ena sidan har alawiter generellt fått det bättre under de senaste 40–50 åren genom klanen al-Assads maktövertagande, men å andra också drabbats av starkare förakt och aggression från sunnimajoriteten. Under de senaste årens krig och motsättningar har alawiter direkt pekats ut som fiender av grupper som al-Qaida, Islamiska staten och andra.⁴⁸

43. Bar-Asher 2003.

44. Karlsson 2005: 164.

45. Minahan 2002.

46. http://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Syria_Religion_Detailed_lg.png (besökt 2017-06-22).

47. Lifos 2017.

48. För en analys av alawiters situation se Lifos 2017.

Alawiter i Sverige

På grund av den utsatthet alawiter upplevt i Syrien och de senaste årens krig har allt fler lämnat landet. Sannolikt har alltså antalet alawiter i Sverige ökat. Alawiter har dock inte organiserat sig i Sverige och det finns inga upparbetade relationer mellan SST och alawiter. Vi saknar också kunskap om hur många alawiter som lever i Sverige och om de praktiserar sin kultur och sin religion.





Druser





■ Druser

Drusernas ursprung och trosföreställningar är omdiskuterade ämnen. Medan forskare som exempelvis Philip K. Hitti försökte att förklara drusernas ursprung med hjälp av utdaterade rasbiologiska teorier menar forskare i dag att druserna är etniskt och kulturellt blandade¹ Geografisk är druserna främst koncentrerade till dagens Syrien, Libanon, Israel och Jordanien.² Under historiens gång har dock gränserna mellan Syrien, Libanon, Israel och Jordanien ändrats och därför är det bättre att tala om druserna som en folkgrupp som tillhör det område som vanligtvis kallas för Levanten eller al-Sham på arabiska.

Det faktum att druserna är utspridda i flera länder bidrar till att det är svårt att få fram exakta siffror på hur många druser det finns i dag. Exempelvis uppger Swayd att antalet druser i världen uppgår till cirka en miljon och av dessa lever cirka 40–50 procent i Syrien, 30–40 procent i Libanon, 6–7 procent i Israel samt några tusen i Jordanien.³ Dessa siffror är förmodligen inte korrekta i dag. Bland annat har inbördeskriget i Libanon mellan åren 1975 och 1990 samt krigen i Syrien som startade 2011 inneburit att många druser har övergivit Mellanöstern för att söka skydd och nya möjligheter i Europa, Nordamerika och Australien.

Av flera skäl är det mycket svårt att ge en tydlig bild av drusernas religion. Dels är centrala delar av läran dold för icke-druser, dels har de på olika platser och i olika tider plockat ur den repertoar vi beskrivit i inledningskapitlet. Druser delar föreställningar vi också känner igen från ismailitisk islamtolkning, sufism, gnosticism samt ny-platonism.

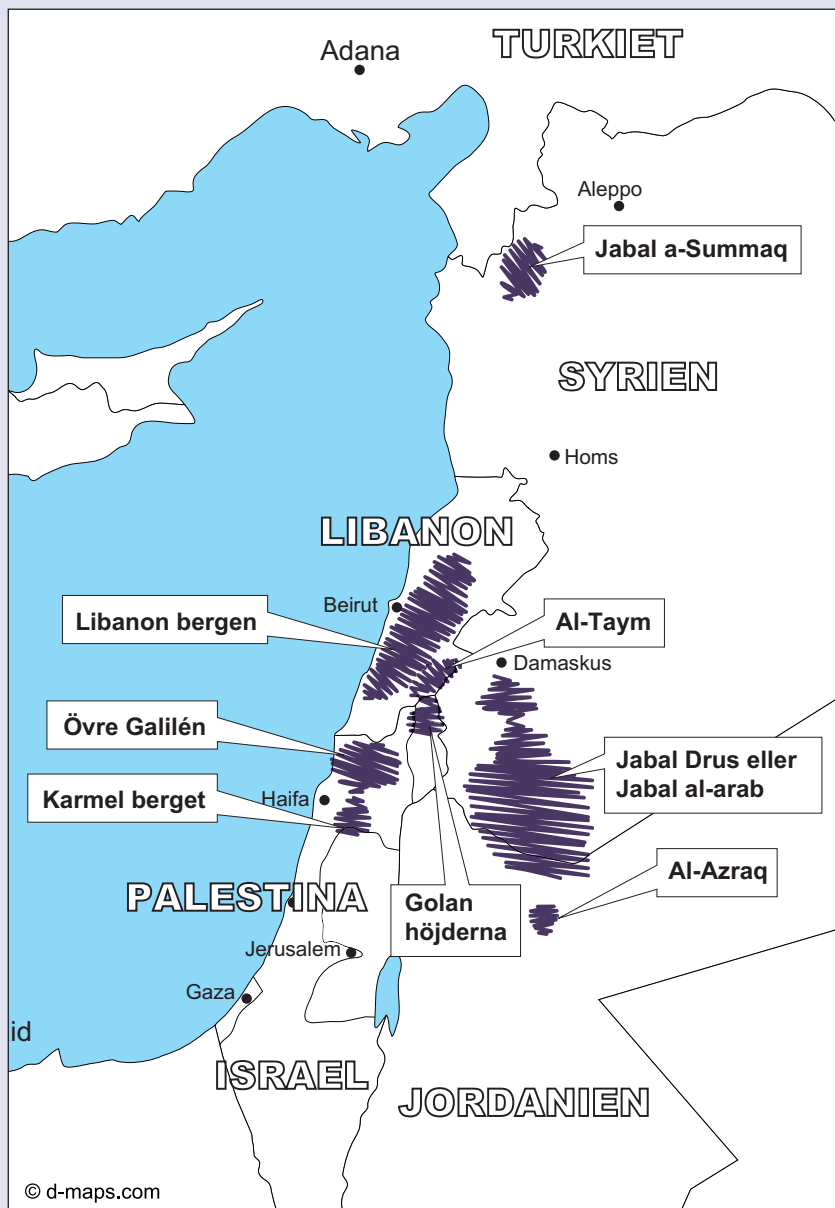
Moderna studier – inte minst de som är skrivna av druser själva – försö-

1. Se till exempel Nisan 2002: 93–94, Bryer 1975: 47 och Hitti 2007: 42–43.

2. Hirschberg 1981: 347. Hitti 2007: 42–43.

3. Swayd 2005: 2502.

Drusernas ursprungsområden i Mellanöstern



Antalet druser i världen uppskattas till runt 1 miljon. De flesta av dessa har sina rötter i Syrien: 700 000, Libanon 300 000, Israel 100 000 och Jordanien 2000. Utöver dessa finns en drusisk diaspora som omfattar över 100 000 personer, tror man. Se t.ex Swayd 2005 eller Khuri 2004.

ker framhålla likheter mellan drusernas tolkningar av Koranen och muslimsk mystik. I kontrast till detta står äldre forskningslitteratur vilken präglas av försök att finna rötterna till drusernas religion i traditioner som går tillbaks till tiden före islam.⁴

För många druser – inte minst de som var verksamma under 1900-talets moderniseringsperiod – var det dock viktigt att skriva in druserna som en del av Mellanösterns arabiska historia. För en drusisk ledare som Kamal Jumblatt (1917–1977) var samhörighet och likhet mellan drusernas religion och dominerande muslimska uppfattningar av central betydelse.⁵ Dessa försök att peka på likhet bör förmodligen sättas i relation till de politiska strömningar som betonade att alla araber ansågs utgöra en pan-arabisk enhet som vilade på kulturella och språkliga likheter snarare än på religiösa eller nationella skillnader.⁶ Liknande tendenser återkommer hos flera minoriteter som diskuteras i föreliggande rapport; ett exempel är alawiterna.

Vid sidan av den beskrivande litteraturen finns också en omfattande polemisk litteratur som författats av framför allt sunni-muslimska teologer och apologeter. Även västerländska reseskildringar och kristna missionsberättelser kan innehålla nedsättande omdömen om drusernas lära och leverne. Syftet med den polemiska muslimska litteraturen är dels att peka på den drusiska religionens fel och brister, dels sammankoppla drusernas läror med så kallade heretiska tolkningar av islam. Inom denna genre framställs drusernas religion ofta som en sekt som söker efter en dold innebörd i Koranen med hjälp av den exegetiska metod som kallas för *ta'wil* (inre eller esoterisk tolkning). Därför ses druserna av många muslimer som ett uttryck för shia-islam i sin mest extrema form och under många perioder i islams historia har druser pekats ut som heretiker och avfallingar från islam.⁷ Genom att framställa att någon tillhörde dessa ”sekt” blev det också legitimt att förfölja och till och med avrätta oliktänkare och politiska motståndare.⁸ Ett extremt exempel på hur sunni-muslimska teologer har betraktat druserna återfinns i följande fatwa av Ibn Taymiyya (1263–1328). Han skriver:

The fact that these groups are kaafirs is something concerning which there is no dispute among the Muslims. Rather whoever doubts that they are kaafirs is a

4. Se till exempel Firro 2011 för en kritisk diskussion.

5. Skovgaard-Petersen 1998.

6. Schaebler 2013: 65–66.

7. Firro 2011; Hazran 2012.

8. Schaebler 2013: 65.

*kaafir like them. They do not have a status like that of the People of the Book or of the mushrikeen, rather they are misguided kaafirs and it is not permissible to eat their food, their women may be taken captive and their wealth may be confiscated. They are heretics and apostates whose repentance cannot be accepted, rather they should be killed wherever they are found, and they may be cursed because of what they are. It is not permissible to employ them as guards and gatekeepers. Their scholars and leaders must be killed, lest they lead others astray. It is haraam to sleep with them in their houses or to be friends with them, or to walk with them or to attend their funerals, if their death is announced. It is haraam for the Muslim authorities to neglect to carry out the hadd punishment that Allaah has enjoined by whatever means they see fit. And Allaah is the One Whose help we seek and in Whom we put our trust.*⁹

Det är svårt att veta vilket inflytande Ibn Taymiyyas tolkning av islam har haft för muslimer och minoriteter i Mellanöstern. Men vi vet att denna och liknande utlåtanden har används för att legitimera våld mot minoriteter, inte minst i samband med konflikterna i Syrien 2011. Under andra perioder har dock andra muslimska teologer haft uppfattningar som skiljer sig från Ibn Taymiyya och som istället har betonat samexistens.

För att förstå drusernas historia och religion är det dock nödvändigt att ge en bakgrund och en beskrivning av det lokala sammanhanget. Utöver detta måste även drusernas teologi (lärosatser och ritualer) samt nutida situation belysas. Föreliggande kapitel inleds därför med en kort översikt till den drusiska religionens uppkomst. Därefter presenteras drusernas teologi och ritualer och kapitlet avslutas med en kortfattad översikt av den nuvarande situationen.

Uppkomst

Drusernas uppkomst är sammankopplad med den muslimske kalifen al-Hakim bi-Amr Allahs styre (996–1021) och den ismailitiska tolkningen av islam som dominerade dennes styre. År 909 hade fatimiderna utropat ett shia-muslimskt kalifat i Nordafrika som växte snabbt och fatimiderna kom snart att erövra Palestina och Syrien samt stora delar av den arabiska halvön. År 969 erövrades Egypten och staden Kairo börjar nu anläggas. al-Hakim bi-Amr Allah var endast elva år när han utsågs till fatimidernas sjätte kalif. Men till skillnad från sina företrädare kom al-Hakim att upp-

9. Fatwa nummer 26139, "A brief look at the beliefs of the Druze" är hämtad från <https://islamqa.info/en/26139> (besökt 2016-11-28).

fattas som en manifestation av det gudomliga; en tanke som dock inte likställer honom med Gud själv.¹⁰ Förutom att bryta med rådande politiska och religiösa principer – vilket skapade häftiga interna konflikter och motsättningar mellan de som anammade den nya tolkningen och de som ville hålla sig till tidigare föreställningar¹¹ – så innebar al-Hakims styre också att en förföljelse av kristna inleddes och att existerande tillämpningar av islam omtolkades. Bland annat förbjöds pilgrimsfärden till Mecka och de skatter och allmosor som nämns i Koranen avskaffas. Även kyrkor som gravkyrkan i Jerusalem vandaliseras; en faktor som enligt vissa bedömare ska ha bidragit till korstågens utbrott.¹² När det gäller den tidiga historien i drusernas religion är det dock viktigt att påpeka att det historiska källmaterialet är bristfälligt och beskrivningarna av vad som egentligen hände är ofta motstridiga och polemiska.

Trots att al-Hakims politik innebar konflikter och motsättningar i Egypten och Syrien är det tydligt att dessa processer resulterade i att en mission (*da'wah*) för den nya läran kom att inledas.¹³ År 1017 proklamerade de två missionärerna Muhammad al-Darazi och Hamza b. 'Ali ibn Ahmad al-Zuzani att al-Hakim var en manifestation av Gud i människoform.¹⁴ Samtidigt som detta har tolkats som instiftandet av en ny religion är det viktigt att framhålla att flera av de tankar som associerade med al-Hakims ligger mycket nära den ismailitiska läran. Enligt historikern Marshall G. S. Hodgson är det till och med troligt att al-Darazi främst ska ses som en missionär som predikade en omtolkning av den ismailitiska läran och inte som en predikant för en ny religion.¹⁵ David Bryer tycks till viss del stödja denna tolkning när han skriver att det är troligt att det främst var Hamza som bröt med de dominerande ismailitiska föreställningarna:

*The exaggeration of the importance of the Imam, the stressing of his non-human qualities and the idea that a new era was beginning were nothing new in Isma'ili history thought it remained for Hamza to forge them into an entirely new religion.*¹⁶

10. Firro 2011: 86.

11. Bryer 1975.

12. Hitti 2007: 58; Karlsson 2005: 138.

13. Bryer 1975; Brenton Betts 1995: 388.

14. Hirschberg 1981: 334.

15. Hodgson 1962: 7.

16. Bryer 1975: 79.

Oavsett hur läran etablerades och vem som är ansvarig för dess instiftande betonar druser att al-Hakim var en manifestation av Gud och att han var *al-mahdi*, den väntade messias.¹⁷ Därför kom druserna att se al-Hakims styre och närvaro som den slutgiltiga segern för läran om guds enhet (*tawhid*). Samtidigt ska al-Hakim inte förstås som en inkarnation av Gud utan som en manifestation av Gud.¹⁸ Men år 1020 eller 1021 försvann al-Hakim under mystiska omständigheter (en teori är att han mördades av sin syster Sitt al-Mulk).¹⁹ Efterträdaren Abu Hasan al-Zahir, som styrde mellan 1021–1035, kom att ta avstånd från sin företrädares anspråk eftersom dessa sågs som ett brott med den ismailitiska läran.²⁰ På grund av denna händelse väntar druserna på att al-Hakim skall återkomma när den yttersta tiden är fullbordad²¹; en tanke som kan liknas vid hur många shia-muslimer ser på imamens roll och försvinnande. I drusisk litteratur tolkas försvinnandet som ett bevis på att al-Hakim var en manifestation av det gudomliga i mänsklig form och därför ses hans försvinnande snarast som ett upptagande eller inträde i det fördolda (*ghayba*).²² Dessa tankar är långt ifrån unika för druserna. Förutom att peka på likheter med shia-muslimska föreställningar som knyts till *al-mahdi* och den dolde imamen pekar Philip K. Hitti på ytterligare influenser från äldre främre orientaliska traditioner.²³

Ur ett komparativt religionshistoriskt perspektiv är det snarare rimligt att anta att flera traditioner och tolkningar har existerat under samma tidpunkt och dagens religioner är snarare ett resultat av medvetna och omedvetna processer av inlåning och en ständig kamp om auktoritet och tolkningsföreträde. Ur detta perspektiv är det inte rimligt att hävda att sufism – som inte på något sätt utgör ett enhetligt system – eller ismailitiska läror skulle vara mer ursprunglig eller äkta än andra tolkningar. Både sufism och ismailitisk islam har, i andra sammanhang, behandlats som synkretistiska traditioner som avviker från vad vissa sunnimuslimer menar vara äkta islam, och anklagas då för att låna från exempelvis gnosticism eller zoroastrism.

17. Firro 2011: 85.

18. Firro 2011: 86.

19. Se till exempel Hitti 2007: 63–64.

20. Brenton Betts 1995: 388.

21. Hirschberg 1981:334; Hitti 2007: 64.

22. Firro 2011: 92.

23. Hitti 2007: 64.

Oberoende av vilka tankeströmningar som ligger bakom idén om den ”återvändande frälsaren” och drusernas teologi innebar Abu Hasan al-Zahirs maktövertagande de facto ett kraftigt bakslag för de som såg al-Hakim som en manifestation av Gud. Under al-Zahirs styre kom förföljelser av den rörelse som vi i dag kallar för druserna att inledas. Många flydde därför från Egypten till platser i Syrien, Libanon och Palestina för att utöva sin tro i hemlighet. Trots att förföljelserna var ett hårt slag mot druserna har de dels lett till en ökad solidaritet mellan de troende, dels till en teologi som tolkar förföljelserna som prövningar och tecken på att den yttersta tiden närmar sig.²⁴ År 1043 avslutas dock den drusiska missionen och inga nya efterföljare får inträda i den nya religionen. Därefter är drusernas religion begränsad till de familjer och släkten som hade antagit den nya religionen.²⁵ Liksom flera andra grupper i rapporten är druserna en endogam grupp (man gifter sig inom gruppen).

Lärosatser

På flera sätt kan drusernas religion sägas ha ett starkt fokus på hemligheter och mysterium. Exempelvis görs en uppdelning mellan de druser som räknas som invigda eller visa (*'uqqal*) och de som är oinvigda eller okunniga (*juhhal*). Enligt Kais M. Firro är det osannolikt att de som först fick tillgång till den drusiska missionen delade upp sig i två grupper och uppdelningen måste därför vara av senare datum.²⁶ Det bör noteras att kategorin *'uqqal* också omfattade kvinnor.²⁷ Medan den första gruppen har tillgång till de heliga texterna (ofta benämnda som *Rasa'il al-Hikma*, ”Kunskapens epistlar” eller *Kitab al-Hikma*, ”Kunskapens bok” är den andra gruppen utestängd från dessa skrifter. De sammanställdes förmodligen någon gång under 1200-talet och består av 111 epistlar som är samlade i sex volymer.²⁸

Ett möjligt skäl till uppdelningen mellan präster och oinvigda är att det finns en rädsla för att de oinvigda ska förvränga kunskapen och att den inre kärnan i tron ska bli känd för utomstående. Därför är läran om *taqiya* – det vill säga möjligheten att dölja sin tro vid yttre hot – en central tanke inom den drusiska religionen. Ett annat skäl att tillämpa denna princip kan vara

24. Firro 2011: 94–95.

25. Brenton Betts 1995: 388.

26. Firro 2011: 77.

27. Brenton Betts 1995: 388.

28. Firro 2011: 85.

att skydda sin lära och att undvika förföljelser från sunni-muslimska grupper. På så sätt har druserna lättare kunnat smälta in i samhällen som har dominerats av sunni-muslimer.²⁹

När det gäller tron så finns det flera olika beskrivningar av hur drusernas lära kodifierades och hur den har blivit tillgänglig för icke-druser. Under 1800-talet blev ett hundratal manuskript tillgängliga för västerländska forskare. Ett flertal av dessa återfinns i dag i Bibliothèque Nationale, Frankrike, samt i Robert Garrett Collection vid universitetet i Princeton, USA.³⁰ Utöver dessa har även bibliotek i Oxford, Cambridge och London värdefulla dokument och texter som tillskrivs druserna.³¹ I sammanhanget är en av de viktigaste källorna den anonyma lärobok som innehåller frågor och svar rörande: "beliefs; ethics; commandments of a specifically religious character; relations between members of the community; attitude towards other religions and their adherents". I denna skrift – som ofta framställs som drusernas katekes – nämns också ett flertal andra skrifter som till exempel "Varningarnas och tillrättavisningarnas budskap" (*Risalat al-tahdhir wa 'l-tanbih*), "Kvinnans budskap" (*Risalat al-nisa'*) och "Förbundets bok" (*Kitab al-mithaq*).³² Enligt Brenton Betts blev "Den ärofyllda kunskapen" (*Al-hikmah al-sharifah*) – som anses bestå av 111 epistlar och texter av "Gud" (det vill säga al-Hakim) och missionärerna Hamza och Baha' al-Din – sammanställd under ledning av Baha' al-Din.³³

Exempelvis pekar ovan nämnda texter på att druserna har en utvecklad kosmologi som bygger på en föreställning där det gudomliga har framträtt som emanationer (ungefär utflöde från det gudomliga).

Ur "det universella förnuftet" (det vill säga al-Hakim) har "det kosmiska förnuftet" framträtt och i denna emanation finns skapelsens alla element. Exempelvis ingår "viljan", "alltings materia" och "orsakernas orsak" i denna emanation. Med tiden kom dock det universella förnuftet att falla offer för högmod. Därför lät det gudomliga skapa en rival (*al-didd*; motståndaren *dudd*) som gjorde att den universella anden bad om förlåtelse. Denna akt leder till att det gudomliga skall ha skapat den universella själen (*nafs*) ur det universella förnuftet. Från *nafs* utgår sedan ordet (*kalimat*). Gud har yt-

29. Firro 2011: 76–77.

30. Hitti 2007: 56–57.

31. Bryer 1975: 51.

32. Hirschberg 1981: 331.

33. För en kritisk diskussion om kodifieringsprocessen, se Firro 2011: 95–96.

Drusiska symboler



Den mest kända och spridda drusiska symbolen är en femuddig stjärna med fem olika färger – ”den drusiska stjärnan”. Varje del i stjärnan korresponderar mot de fem kosmiska principerna inom den drusiska läran (Se Khuri 2004:127)

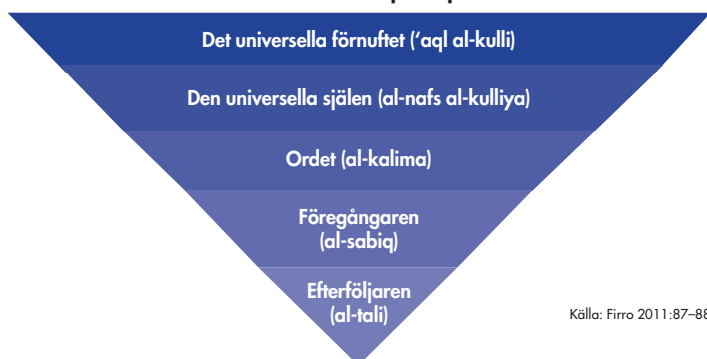


Den drusiska flaggans fem färger sammanlänkas liksom stjärnan med de fem kosmiska principerna: Grönt relaterar till det universella förnuftet, rött till den universella själen, gult till Ordet, Blått till Föregångaren och vitt till Efterföljaren.



Att bära turban (och svart rock) är ett sätt att visa att man tillhör den invigda gruppen (al-uqqal) och är en religiöst lärd person (sheikh). De allra flesta bär cylindrisk fez med vitt band men de finns också en liten grupp mycket högt rankade lärda som får bära rundade vita turbaner.

De fem kosmiska principerna



terligare två emanationer. Den högra och vänstra vingen – dessa benämns också som ”föregångaren” respektive ”efterföljaren” – och tillsammans utgör de fem emanationerna *al-hudud* (”de andliga dignitärerna”).³⁴

Under al-Hakims tid representerades de fem kosmiska emanationerna (se figur ovan) av de fem högst rankande missionärerna. Medan al-Hakim uppfattades som en manifestation av det gudomliga hade de fem emanationerna tagit mänsklig form i de första missionärerna. Bland dessa räknades missionären Hamza som den högste. Därför ses han som en profet för Gud (det vill säga al-Hakim). De fem ministrarna eller missionärerna korresponderar på följande sätt med ”gränserna”:

Gränsernas korrespondens med ministrarna

al-hudud	Namn på minister
Det Universella förnuftet	Hamza b. Ali
Den universella själen	Ismail al-Tamimi
Ordet	Salan al-Samuri
Föregångaren	Muhammad al-Qurashi
Efterföljaren	Al-Muqtana Baha' al-Din

Källa: Hirschberg 1981

Under de högsta ministrarna finns även tre nivåer av lägre ministrar. Dessa består av missionärer (*da'i*), ”auktoriserade agenter” (*ma'dhun*) samt ”en som öppnar vägen” (*muksir*). Deras uppgift är att sprida kunskap om

34. Hirschberg 1981: 335–336; Karlsson 2005: 141–142.

enhetens lära (*tawhid*) till de troende; en kategori som både innefattar män och kvinnor liksom invigda och oinvigda.³⁵

Den drusiska läran betonar att Gud är en och därför söker man Guds enhet (*tawhid* – därav namnet *muwahhidun*). Detta är den benämning som druserna själva använder för att beskriva sin egen tro. Det finns också flera källor till läran om enheten och bland annat återfinns spår av denna visdom i den hebreiska Bibeln, Nya Testamentet och Koranen, men av olika anledningar har människorna missförstått den innersta innebörden i dessa texter enligt druserna. Därför menar till exempel Swayd att *Rasa'il al-Hikma* främst ska ses som en tolkning av de tidigare skrifterna och inte som en ny religiös uppenbarelse.³⁶

När det gäller ritualer och det dagliga religiösa livet så finns det likheter med sunni- och shia-muslimska föreställningar, men också avgörande skillnader. Exempelvis är tron på själavandring (*tanasukh*) en del av drusernas trosföreställningar. Därför anser de att när en drus dör så föds en annan drus. Alla själar är skapade av den universella visheten och antalet druser är därför konstant och förutbestämt (här ser vi likheter med alawitiska trosföreställningar). Detta ses också som en förklaring till varför religionen är begränsad till druserna och att de inte kan missionera för att få nya efterföljare. Läran är en möjlighet för druserna att nå frälsning och detta vill de bevara och hålla inom den egna gruppen.³⁷ Manlig omskärelse tillämpas inte. De fem så kallade muslimska tidebönerna ingår inte i den drusiska religionen och bön och ritualer är framför allt till för den gudstjänst som firas natten mellan torsdag och fredag. På samma sätt ingår inte heller islams övriga så kallade fem pelare (det vill säga bönen, fastan, allmosan, trosbekännelsen eller pilgrimsfärden till Mecka) i den drusiska läran. Platsen för gudstjänsten benämns som *khilwa/khilawat* (ungefär en plats för avskildhet). Dessa platser är oftast placerade utanför byn och de har inga utsmyckningar eller möbler. Alla druser är välkomna att delta – dessa platser används även för politiska och sociala möten – men under själva gudstjänsten får endast de druser som är ”upplysta” eller ”invigda” delta.³⁸ Men precis som sunni- och shia-muslimer så förväntas druser (speciellt

35. Hirschberg 1981: 337.

36. Swayd 2005: 2504.

37. Hirschberg 1981: 337, 339.

38. Hirschberg 1981: 344.

de som är invigda) att avstå från att äta griskött eller dricka alkohol. De får inte heller röka.³⁹

Den drusiska läran omfattar sju trossatser. Dessa sammanfattas av Hirschberg på följande sätt: ”(1) erkännandet av al-Hakim och en strikt efterföljande av monoteism; (2) förnekande av alla icke-drusiska lärosatser; (3) avvisande av Satan och otro; (4) ett accepterande av guds handlingar; (5) underkastelse för gud i både gott och ont; (6) sanning; (7) ömsesidig hjälp och solidaritet mellan druser.⁴⁰

Utöver dessa trosföreställningar är drusernas religiositet också präglad av så kallade folkliga föreställningar. Bland dessa kan till exempel föreställningar om det onda ögat, magi och heliga platser (speciellt gravar) nämnas.⁴¹ Dessa är förmodligen medvetet eller omedvetet förankrade i lokala praktiker samt traditioner i främre orienten som också präglar andra religiösa grupper. Precis som inom muslimska och kristna traditioner kan det också finnas spänningar mellan de lärdes syn på religionen och folkliga föreställningar. Samtidigt som skillnader kan ge upphov till konflikter kan gränsen mellan dogmatiska och folkliga föreställningar vara flytande och öppna för tolkningar och förhandlingar.

Högtider och livscykelriter

Drusernas främsta religiösa högtid är offerfesten (*‘id al-adha*); en religiös högtid som också till namnet återfinns inom islam. Denna högtid föregås av en tio dagars period av ånger (*layali al-‘ashr*) där invigda druser samlas för att sjunga berättelsen om skapelsen och historien (*al-majrawiyya*). På dagen för offerhögtiden hålls fester och man besöker varandras hem för att skapa samhörighet och för att förlåta oförrätter. Det är också vanligt att man skänker pengar och andra förnödenheter till fattiga och behövande. Samtidigt är det också ett tillfälle då många druser införskaffar sig nya kläder och högtiden förknippas också med ätandet av sötsaker.⁴²

Utöver denna högtid är det också många druser som högtidlighåller och vallfärdar till profeten Shu‘abs grav (*Maqam Nabi Shu‘ayb*) som anses ligga i byn Hittin (i närheten av Tiberias) i dagens Israel. Liksom i Koranen (se exempelvis sura 7: 85-93) är Shu‘ab en helig profet för druser. Vid denna grav

39. Hitti 2007: 78.

40. Hirschberg 1981: 338; se även Hitti 2007: 75-76.

41. Se till exempel Hitti 2007: 89-92.

42. Dana 2003: 26-27.

återfinns ett avtryck som liknar en fot (*da'sa*) av profeten enligt drusernas historieskrivning. I samband med högtider håller man olja i fotavtrycket som sedan används för att smörja in kroppen. Detta anses ge framgång och tur. Vallfärden till denna gravplats utförs framför allt kring den 25 april varje år och i Israel är den 25 till 28 april officiellt erkända drusiska högtidsdagar.⁴³ Även om platsen har fått en skyddad status av den israeliska staten som en drusisk helgedom så är det mycket svårt för druser från Libanon och Syrien att besöka Israel.

Utöver denna pilgrimsfärd är det också vanligt att druser besöker andra personers gravar som anses som heliga i den drusiska historieskrivningen. Dessa besök omnämns som *ziyarat* – samma term som många muslimer, liksom andra grupper i föreliggande rapport använder för att besöka heliga platser och gravar. Exempelvis är det vanligt att druser genomför en pilgrimsfärd till profeten Sabalans grav i Galileen (Israel) den 10 september. I drusisk historieskrivning likställs Sabalan med den bibliske patriarken Jakobs son, Zebulun. Även platser som förknippas med Elias (Khadra) är vanliga platser för pilgrimsfärder.⁴⁴ Även *Maqam Nabi Ayyub* som förknippas med profeten Job i Libanon är en helig plats (*maqam*) för druser.⁴⁵

Utöver de platsspecifika ritualerna utför många druser riter som knyts till specifika händelser och behov som den enskilde drusen konfronteras med i sitt vardagsliv. En plats kan till exempel besökas för att uppnå välgång, bot från sjukdom eller fertilitet. Nissim Dana skriver:

*On such occasions, it is customary to light up the Maqam with candles or oil lamps, and to contribute a scarf (sitar), usually made of silk or other costly fabric, in accord with one's means. Sometimes the family members even sleep at the site or make a sacrifice (dhabiha) there and eat the meat in the guest rooms generally located near the Maqam.*⁴⁶

Denna typ av heliga platser återfinns i de flesta drusiska byar och dessa kan även besökas för andlig vägledning eller för att lösa konflikter inom äkten-skapet. Även gravplatser för religiösa ledare är vanliga platser för religions-utövning i Libanon, Syrien och Israel.⁴⁷

43. Dana 2003: 30

44. Dana 2003: 27–30.

45. Dana 2003: 37.

46. Dana 2003: 31.

47. För fler exempel, se Dana 2003: 31–38.

Precis som i de flesta (om inte alla) religiösa traditioner är merparten av drusernas religionsutövning koncentrerad till så kallade livscykel- eller passageriter. Detta är riter som kan knytas till födelse (omskärelse), förlovning, giftermål, död och begravning. Dessa händelser sammankopplas oftast med så kallade övergångsfaser och de är därför sedda som perioder av sårbarhet. Exempelvis är det viktigt att skydda nyfödda barn från det onda ögat genom att knyta eller placera blåa pärlor direkt på eller i närheten av barnet. Att ett barn föds ses också som en garant för att familjens namn lever vidare (speciellt om det är en son) och modern är föremål för särskild uppmärksamhet i samband med barnafödandet. Pojkar omskärs enligt drusisk tradition, men denna praktik ges ingen specifik religiös motivering. Det finns inte heller någon specificerad ålder eller tidpunkt då gossebarn ska omskäras.⁴⁸

Det finns flera likheter mellan muslimska ritualer och hur druser genomför bröllop. Exempelvis inleds proceduren med att sonens familj närmar sig den tilltänkta brudens familj och frågar om brudens hand. Om samtycke finns inleds den första delen av äktenskapsritualen genom att föräldrarna möts i brudens föräldrahem. Detta möte inkluderar en förhandling om brudgåvens (*mahr*) storlek som kallas för *khutba*; som här kan översättas med "trolovning". I samband med detta möte måste brudgummen (eller snarare hans familj) betala brudgåvan till brudens familj. Därefter hålls själva bröllopet (*'aqd*) som förrättas av en imam. Vanligtvis avslutas denna akt med att imamen läser *al-fatiha* (öppningssuran från Koranen) varpå brudens far överlämnar sin dotter till brudgummen.⁴⁹ Detta går till på följande sätt:

*When this phrase is uttered, it is the custom among the Druze for the father of the bride to press his thumb against the groom's thumb, their hands covered with a cloth, to symbolize the transfer of the bride to the groom's domain following the 'aqd.*⁵⁰

Det sista steget i ritualen är den så kallade bröllopsfest (*zawaj*). Denna fest kan hållas i direkt anslutning till ritualen ovan, men den kan också arrangeras ett par månader efter överlämnandet av bruden. Festen, som ofta varar

48. Dana 2003: 55–56.

49. Dana 2003: 56–57.

50. Dana 2003: 57.

i tre dagar, innebär att brudgummen ska överösa sin brud med gåvor (som vanligtvis ses som en del av den fixerade brudgåvan).⁵¹

I linje med drusernas uppfattning om själens transmigration (*tanasukh*) – ett ämne som berörts i tidigare avsnitt – är det inte speciellt konstigt att druser tillskriver födelse och död en central betydelse. När en drusisk person dör överförs dennes själ till ett drusiskt barn som föds. På detta sätt är kroppen endast ett skal för en själ och mängden själar är därför konstant enligt en drusisk uppfattning. Av denna anledning kan inte heller druserna bedriva en mission och det var på grund av denna tanke som den drusiska missionen stoppades år 1043 (se tidigare avsnitt). Eftersom druserna endast tillskriver själen ett värde och inte kroppen är det vanligt att gravplatsen inte har någon central betydelse i det religiösa livet. Det är vanligt med så kallade allmänna gravplatser (*khushkhasha*) eller enklare jordhögar som omgärdas med stenar som visar på en gravs placering. I samband med domedagen anses själarnas migration att upphöra. Tidpunkten för domedagen är okänd, men precis som bland många muslimska och andra religiösa grupperingar är den yttersta tiden förknippad med yttre världsliga tecken som till exempel en ökad korruption och ondska i världen.⁵² Efter domedagen följer uppståndelsen, men i den drusiska traditionen förväntas uppståndelsen inte att omfatta en kroppslig uppståndelse. Vid denna tidpunkt skall kroppen tjänat sitt syfte och endast själen består. Varje människas livsspann och öde är förutbestämt enligt druser – tron på ödet (*al-qadr*) är djupt rotad i den drusiska tron enligt Dana.⁵³ Trots att sorgeritualer inte är frekvent förekommande är det vanligt att de anhöriga till en död person isolerar sig under ett antal dagar för att ta emot släktingar och vänner som vill uttrycka sin sorg. De anhöriga männen avstår ofta från att raka sig, klippa sitt hår och från att äta kött under ett antal dagar. Precis som i muslimska traditioner tvättas den döde för att sedan svepas. Det är vanligt att den döde också kläs i sina vanliga kläder innan svepningen genomförs. Begravningen ska ske så fort som möjligt av respekt för den döde. De anhöriga ber också om den dödes förlåtelse innan kroppen placeras i en kista. Kvinnor får inte delta i själva begravningsakten som innebär att den döde bärs i procession till sin grav. Dana beskriver denna del av begravningsakten på följande sätt:

51. Dana 2003: 57.

52. Dana 2003: 61–62.

53. Dana 2003: 62.

Until the funeral precession, the men of the family wait in a large hall, where those who have come to take part have assembled. The procession goes on foot to the cemetery. Along the way, the mourners recite the Druze version of the Shahada and sing words of praise and thanksgiving to Allah. When they arrive at the cemetery, the mourners will at times place the coffin on a raised bench, with the feet of the deceased pointing south, then eulogize the dead person, and say a special prayer.⁵⁴

Efter jordsättningen är det vanligt att deltagare skänker gåvor till välgörande ändamål. Den dödes familjemedlemmar förväntas äta sin första måltid efter begravningen hos en främling eller äta mat som har skänkts av en främling.⁵⁵

Drusernas nutida situation

Trots förföljelser under historiens gång upplevde druserna till exempel en relativt framgångsrik period under den så kallade Ma'n-dynastin i 1500-talets Libanon. Detta styre uppstod efter att Fakhr al-Din av huset Ma'n hade gett sitt stöd till den osmanske sultanen Selim I (d. 1520). Som tack för hjälpen utsågs han till drusernas emir. Denna stabilitet kom snabbt att ersättas av politisk oro som bland annat orsakades av konflikter rörande ledarskapet. I början av 1600-talet försökte till och med den dåvarande drusiske emiren (Fakhr al-Din som var barnbarn till ovan nämnde Fakhr al-Din) att inrätta en oberoende korsriddarstat tillsammans med storhertigen av Toscana som skulle inkludera delar av Syrien, Palestina och Cypern. Detta försök ogillades av osmanerna och Fakhr al-Din fick fly till Italien. Han återvänder först efter flera års vistelse hos hertigens hov. Sammantaget försöker olika drusiska ledare under både 1600- och 1700-talet att dra fördelar av perioder då det osmanska imperiets närvaro är svag i områdena kring dagens Syrien och Libanon.⁵⁶

Från mitten av 1700-talet får dock de kristna maroniterna allt större inflytande i Libanon och under ledning av Shihab-släkten går nu flera druser över till den maronitiska läran. Spänningar och konflikter mellan olika drusiska grupperingar leder bland annat till att många druser migrerar till

54. Dana 2003: 64.

55. Dana 2003: 64.

56. Hirschberg 1981: 341.

Hawrân och det område i Syrien som i dag är känt som Jabal ad-duruz eller ”drusernas berg”.⁵⁷ I Syrien var det framför allt familjerna Hajari, Jarbu’a, Hinnawi samt Atrash som kom att kämpa om ledarskapet över druserna. Under den så kallade stora syriska revolten mot den franska kolonialmakten spelade till exempel Sultan al-Atrash en framträdande roll.⁵⁸

Med tiden förskjuts makten i Libanon till fördel för den kurdiska Jumblatt-familjen som hade invandrat från Aleppo. Men snart utbryter öppna konflikter mellan druser och maroniter och situationen förvärras ytterligare när de franska kolonisatorerna tar parti för de kristna maroniterna medan druserna får stöd från osmanerna och engelsmännen. Som en följd av fransmännens inblandning kom maroniterna att uppnå en position då de kunde utropa ett visst självstyre efter år 1864. Spänningar mellan muslimer, kristna och druser kom också att öka som en följd av kristen mission i bland annat Libanon och Mellanöstern.⁵⁹ Efter självständigheten 1943 utgjorde druserna endast 6,7 procent av Libanons befolkning. Druserna kom dock att samlas under ledningen av familjeöverhuvudet Kamal Jumblatt som mördades 1976 och som efterträds av sonen Walid Jumblatt.⁶⁰

Sammantaget tycks drusernas betydelse och roll i den anti-koloniala kampen mot både osmanska och franska ockupationsmakter ofta lyftas fram i både Syriens och Libanons historieskrivning. Drusernas roll som rebeller har ofta använts för att inkludera dem i de båda ländernas historia. Men som beskrivningen ovan visar blev det allt tydligare att drusernas identitet och oberoende inte längre kunde skyddas genom en isolerad position i otillgängliga bergsområden. Ju närmare vi kommer vår egen tid, desto tydligare blir det att varken Libanons eller Syriens geografi eller principen om *taqiya* (möjligheten att dölja sin tro vid hot) kunde erbjuda ett tillräckligt skydd för druserna. I stället blev det nödvändigt att omtolka och anpassa läran till den nya situationen. Firro skriver:

*By adopting modern ideologies, such as nationalism and Islamic reform, Druze intellectuals and leaders searched for ways to adapt the Druze faith to those modern ideologies, using the selective approach to consulting primary sources.*⁶¹

57. Hirschberg 1981: 342)

58. Schaebler 2013: 64.

59. Haddad & Smith 1992: 141.

60. Brenton Bretts 2011: 389.

61. Firro 2011: 78.

I ljuset av 1900-talets panarabiska ambitioner försökte också en del muslimska teologer att formulera ett synsätt där druserna sågs som en del av islam. Om än avvikande i uppfattning och utövning så kunde arabiska intellektuella som Ahmad Zaki Pasha (1867–1934) och ‘Abd al-Rahman Badawi (1917–2002) uppfatta druserna som en del av islams historia och kultur. Dessa försök har dock bemötts av muslimska teologer, som till exempel Muhammad Rashid Rida (1865–1935) som snarare har sett druserna som heretiker och som en slags trojansk häst – inte minst eftersom många druser har kommit att bo inom staten Israels gränser.⁶²

För druser innebar dessa inkluderande processer inte endast ett försök att anpassa läran till den nya situationen utan också en förskjutning i drusernas relation till varandra. Medan makten tidigare hade varit förlagd till de få invigda prästerna kom 1900-talets förändringar att innebära att de så kallade oinvigda eller okunniga fick allt större inflytande. Genom ökad läs- och skrivkunnighet och framväxten av ett modernt utbildningssystem kom den nya tiden att präglas av de intellektuella drusernas inflytande. I stället för att samlas kring principen om en religiös ledare som skulle styra över druserna var det många som kom att samlas kring vissa ledarfamiljer – speciellt under och efter inbördeskriget i Libanon, men också bland druserna i Syrien.⁶³

I samband med att inbördeskriget bröt ut i Syrien 2011 valde merparten av druserna att ta direkt eller indirekt ställning för den sittande Assad-familjen.⁶⁴ Denna position tycks dock inte vara unik för druserna och flera representanter för minoritetsgrupper i Syrien tycks ha tagit ställning för regimen. Vid sidan av sunni-muslimsk polemik mot grupper som inte räknas som tillhörande bokens folk (*ahl al-kitab*) har ett politiskt ställningstagande för Assad-regimen setts som skäl nog att attackera druser och andra minoriteter. Detta faktum har bland annat inneburit att både Islamiska staten och Nusra-fronten har pekat ut druser, men också kristna, yezidier, shiamuslimer och andra som legitima måltavlor. Därmed har druser utsatts för tvångskonverteringar och dödats i konflikterna i Syrien.⁶⁵

Som en följd av drusernas utsatta position i Syrien har ett betydande

62. Hazran 2012.

63. Schaebler 2013: 64.

64. Schaebler 2013: 62–63.

65. Se till exempel Cockburn 2015.

antal drusiska soldater och ledare övergett Assad-regimen och i stället valt att försvara sig själva mot attackerna från Nusra-fronten. Även den libanesiske drusiske ledaren Walid Jumblat har bytt uppfattning och under 2015 betonade han att det var regimen i Syrien som var problemet och att druserna skulle stödja oppositionen mot Assad.⁶⁶ Detta och liknande ställningstaganden har i sin tur lett till konflikter med den syriska regimen och bland annat dödades den drusiske ledaren och regimkritikern Wahid al-Balus utanför staden Sweida i september 2015. Attentatet tockades som en aktion från Damaskus och som en respons på det faktum att ett stort antal drusiska soldater deserterat från den syriska armen. Splittringen mellan druserna och regimen har även utnyttjats av Nusra-fronten som kunde flytta fram sina positioner. Under 2015 fick de bland annat kontroll över de drusiska områdena på Golanhöjden som ligger på den syriska sidan. Detta faktum har bidragit till att Israels cirka 150 000 druser har känt en ökad oro för sina trosfränder i Syrien. Staten Israel har tidigare inte explicit lagt sig i inbördeskriget i Syrien, men när druserna på Golanhöjden hotades varnades Nusra-fronten för att angripa druser.⁶⁷ Det spända läget försvärades ytterligare när en ambulans med skadade från Syrien attackerades av druser på den israeliska sidan av Golanhöjden. Israel har omhändertagit ett stort antal civila sårade från Syrien, men i detta fall fanns misstankar om att ambulansen innehöll sårade krigare från Nusra-fronten. En av patienterna dödades och en annan skadades svårt. Under 2015 fanns en stor oro för att Israel skulle dras in i konflikterna i Syrien på grund av Nusra-frontens attacker på druser i Syrien.⁶⁸

Druser i diaspora

Av världens uppskattningsvis 1 miljon druser⁶⁹ lever omkring 100 000 i diaspora,⁷⁰ alltså utanför de drusiska ursprungsområdena i Levanten. De största exilgemenskaperna finns i Nordamerika och Sydamerika men det

66. Hamadé 2015.

67. Shachar 2015.

68. Lapidus 2015.

69. Firro 2011.

70. Halabi 2015.

finns också grupper i Gulfstaterna, Västafrika och Australien.⁷¹ Ovanstående uppskattning är gjord innan kriget i Syrien bröt ut så siffran kan förmodligen komma att behöva skrivas upp inom kort.

Det finns flera orsaker till varför druser har emigrerat ut i världen. Den tidigaste migrationen kom i gång under sent 1800-tal och var – likt utvandringen från Sverige vid denna tid – ett resultat av de dåliga ekonomiska och sociala förhållanden samt att man såg möjligheter till att bygga ett bättre liv på den amerikanska kontinenten.⁷² De flesta siktade i första hand på USA, och även om många lyckades ta sig in, så var det inte alla som blev accepterade. Det ledde till att en del i stället prövade lyckan i Sydamerika och på de karibiska öarna.

Ekonomiska orsaker tycks också ha varit drivande i senare migrationsvågor från Levanten där druser funnits med, men socio-politiska förändringar och kriser såsom grundandet av staten Israel (1948), samt de efterföljande arabisk-israeliska krigen (1956, 1967 och 1973) har bidragit till drusisk emigration. En viktig händelse som senare skapat ökning i den drusiska diasporan var det libanesiska inbördeskriget som rasade 1975–1990 då runt en miljon människor lämnade sitt land. Då USA efter första världskriget valde att drastiskt minska sina invandringskvoter blev i stället andra destinationer aktuella under mitten och senare hälften av 1900-talet. Till dessa hör bland annat före detta kolonier såsom Australien och länder i Västafrika (Ghana och Nigeria) där det sedan 1920-talet finns betydande drusiska exilgrupper. Under 1960-talet ledde den ekonomiska boomen i de oljeproducerande Gulfländerna att många sökte sig dit.⁷³

Vad som karaktäriserar den drusiska sammanhållningen i exil tycks inte primärt vara religionen som sådan utan snarare att man delar ett gemensamt historiskt/kulturellt arv, det arabiska språket och känslan att tillhöra samma folk- och släktgrupp.⁷⁴ Detta framkommer i studier från USA där föreningslivet och gemenskapen förvisso är stark – inte minst genom organisationer som *American Druze Society*.⁷⁵ Samtidigt visar det sig att många

71. Halabi gör gällande att ca 30 000 personer med drusisk bakgrund lever i USA, 20 000 – 25 000 i Kanada och de övriga är 50 000 fördelade mellan Brasilien, Venezuela, Colombia, Saudiarabien, Kuwait, UAE, Nigeria och Australien. Julia Makarem vill till denna lista tillägga Argentina, Mexiko och Chile samt Filippinerna och England (se americandruzeheritage.com).

72. Bruckmayr 2010. Se också Halabi 2015 och Khuri 2004.

73. Khuri 2004.

74. Radwan 2009, Haddad & Smith 1991: 122–132.

75. Exil-druser har också bildat organisationer som British Druze Society, Druze Association of Toronto, Sidney Druze Society och La Druzo Brazilairi.

drus-amerikaner har väldigt vaga uppfattningar om – och ibland helt saknar – innehållet i sin egen religiösa tradition och hur religionen ska praktiseras.⁷⁶

What we see in the contemporary Druze community, then, is a series of struggles over the matter of identity. Druze are in pain both individually and as a group as they try to figure out their relation to their Arab and Islamic heritage and to their American home, as they worry about inculcating in their children a sense of belonging and appreciation for tradition, and as they press for clarification of what it means to identify with and practice the Druze religion when so much of the faith is still shrouded in mysteries understood only by an elite and small group of men who live in Lebanon. Many Druze are forced to cling to memories of another time, country, and culture as they are stranded in America with no majlis, no shaykh, and no sacred books to read.⁷⁷

Att det kan vara på det här sättet kan förklaras utifrån flera aspekter. En aspekt är hur det drusiska samfundet är uppbyggt med den strikta uppdelningen mellan de religiöst invigda (*al-uqqal*) å ena sidan och å andra sidan de oinvigda lekfolket (*al-juhhal*). Traditionellt har lekfolket inte haft någon direkt tillgång till kunskap om religionen och då inte heller varit delaktiga i förvaltandet av religiösa traditionerna. Detta har uteslutande skötts av den religiösa klassen som har ansetts besitta den bildning som krävs för att få läsa den drusiska religiösa litteraturen och bli invigda i dess mystiska tolkningstradition. Lekfolkets roll har begränsats till passivt deltagande i religiösa riter samt att få viss muntlig undervisning.

Den drusiska religionens hemlighetsfulla och svårtillgängliga karaktär har ytterligare förstärkts av det faktum att druserna historiskt har hållit låg profil med sin religiösa särart och ibland till och med dolt den för utomstående genom att framställa sig själva som en del av den sunnimuslimska majoritetsgruppen. Denna strategi kallas *al-taqiyya* och har varit ett sätt undvika konflikt och förföljelse – att överleva som minoritetsgrupp helt enkelt. Baksidan av *taqiyya*-strategin har varit att inte bara utomstående icke-druser, men också att stora delar av den egna folket inte fått insyn och förståelse för sin religiösa tradition.

76. Radwan 2009.

77. Haddad & Smith 1991: 129.

I en rapport från USA 2009 beskrivs denna problematik på följande sätt:

For example, the Druze holy book, the Kitab al-Hikma, has yet to be translated from Arabic, while the esoteric elements or inner-meanings of the text are often restricted to the sheikhs and sheikhas (the devout or religious class) as well as their pupils. This lack of historic and religious familiarity often makes Druze identity irrelevant to daily life and is resulting in a collective knowledge gap (e.g. misunderstood values, empty religious symbols, weak social bonds, liminal ethnic identity).⁷⁸

Personer i den drus-amerikanska exilgemenskapen uppfattar avsaknaden av kunskap och utbildning om sin egen tradition som ett stort problem och det har förstärkts av att det drusiska religiösa ledarskapet inte heller tycks ha etablerat institutioner för att stötta lekfolket i exil i tillräcklig grad. Vidare uppfattar drus-amerikaner att de stora utmaningarna för gruppen är att överleva som en liten minoritet i ett västerländskt sammanhang med allt vad det innebär av ”mångfald, lockelser och vardagsstress”.⁷⁹ Många tycks se det som ett överhängande risk att den drusiska gruppen inom en snar framtid helt assimileras in det amerikanska samhället. En amerikansk drus ser det på följande sätt:

Participants were asked what challenges they believed the Druze community faces in the diaspora. The most common response explained that a lack of an appropriate educational method was a detriment to the youth and to the continuation of the community as a whole. One adult male replied: “The Druze religion is a challenge. There are no places of worship, it is a closed religion and the majority of people are left in the dark.”

Det bör nämnas att det faktiskt också har gjorts en del framsteg och att den drusiska diasporagruppen i USA har fått tillstånd utgivning av litteratur som förklarar religionen för den drus-amerikanska publiken. Man har också fått tillstånd av det religiösa ledarskapet i Libanon att utföra vissa ritualer med egna religiösa funktionärer och uppfört det första större drusiska samlingscentret utanför Mellanöstern: *The California Druze Cultural*

78. Radwan 2009.

79. Radwan 2009: “Other responses described these challenges as being an unavoidable result of living in the United States amidst its diversity, temptations and the pressure of everyday life. A few individuals explained that the community’s minority status was itself problematic, since the population is comparatively small and widely dispersed.”

Center. Det religiösa ledarskapet i Libanon har också utsett en ny ledare för druser i diasporan – dessa kallas för *Mashyakat al-‘aql* och deras uppgift är att stödja druserna i till exempel Nordamerika.

Druser i Sverige

Fram till inbördeskriget i Syrien hade endast en mindre skara druser emigrerat till Europa och Sverige. Det är dock rimligt att anta att den stora flyktingström som kommit de senaste åren från Syrien kan ha förändrat denna bild och att den drusiska gruppen nu eventuellt tydligare etablerar sig här och det finns redan signaler om att så är fallet. Det menar i alla fall några av de personer som har insyn i den drusiska exilgruppen i Sverige som har intervjuats inför skrivandet av den här rapporten.⁸⁰ Dessa respondenter uppskattar att antalet druser i Sverige ligger runt 1000 personer, men har ökat under 2010-talet på grund av konflikten i Syrien.

Respondenterna berättar vidare att det funnits druser i Sverige sedan 1970-talet och att dessa ursprungligen utvandrat från Libanon till det gamla östblocket och sedan tog sig till hit. De flesta drusiska familjer, bedömer man, lever i någon av storstäderna Stockholm, Malmö och Göteborg. I Göteborg har man också 2008 etablerat Sveriges enda drusiska förening *Svenska Mowahidon Förening* som har några hundra medlemmar.⁸¹ Föreningen bedriver ingen regelbunden religiös verksamhet utan fungerar i stället som en kulturell och social mötesplats för personer med drusisk bakgrund. En gång om året anordnar man firande av *Eid al-Adha* och nyligen har man varit i kontakt med Göteborgs stad för att förhöra sig om möjligheten att anordna en drusisk begravningsplats. Man står också i kontakt med det drusiska samfundet i Libanon ”om något är aktuellt i hemlandet” som man uttrycker det. Syftet med föreningen säger man är att ”hålla oss tillsammans och bevara vår kultur som druser, gemenskap, och allt det för våra barn skull”. Föreningen har ingen religiös funktionär som servar medlemmarna men under 1980- och 90-talen fanns en särskild representant som hjälpte till med giftermål och begravningar. Respondenterna berättar att det har funnits försök att starta en regelbunden drusisk verksamhet i Stockholm, men att detta har kommit av sig.

80. Intervjuer 2017-04-21 och 2017-06-13 samt Personligt mejl daterade 2017-04-30 och 2017-05-13.

81. Personligt mejl 2017-04-30.

Den information som finns gällande druser i Sverige är mycket begränsad och som nämnt ovan tycks inte gruppen vara särskild stor – men den växer i och med krisen i Syrien. Vad gäller frågor om identitet, självuppfattning och gruppkänsla för drus-svenskar så återspeglar deras svar mycket av det som framkommit i studier av andra exildrusiska sammanhang. Detta innebär att den drusiska gemenskapen här, liksom i USA, tycks framför allt baserad på historiskt, kulturellt och språkligt arv, och känslan att tillhöra samma folk- och släktgrupp – inte den religiösa praktiken eller gudstjänstgemenskap.

En respondent i Sverige ger också – i likhet med sina amerikanska exilkamrater – uttryck för en frustration över att inte ha tillgång till det drusiska religiösa arvet och de härleder det också till den drusiska religionens hemlighetsfulla karaktär och uppdelningen mellan initierade och icke-initierade. För unga personer med drusisk bakgrund kan detta leda till att den drusiska identiteten blir mer och mer irrelevant, tror respondenten, och att de till slut tar avstånd från sin tradition:

Även om jag läser böneboken kommer jag inte förstå den sanna meningen eftersom förklaringarna bara finns hos de religiösa. Det gör att den unga generationen frågar sig: varför måste jag svara ett samhälle som inte vill ha mig med? Antingen blir [de] rebeller eller så blir de traditionellt religiösa.⁸²

82. Intervju 2017-04-21.

Röster inifrån:

Röster inifrån: Walid, 66 år i Luleå

Vi druser är lojala mot det samhälle och den stat vi lever i och försöker smälta in, och samtidigt behålla vår tro och tradition. Så är det bestämt sedan länge att vi ska agera.

De flesta som lever här i Sverige är inte särskilt religiösa personer, i alla fall inte utåt sett. Druserna skiljer mellan det praktiska livet och det andliga livet. Religionen är något mellan människan och gud.

För mig handlar vår drusiska lära om att vårda den inre renheten i vardagslivet, att tänka på rätt och fel. Den är inte som andra religioner utan liknar en livsfilosofi. Den har också stora likheter med grekisk filosofi. Kärnan är att vara mot andra som man vill att andra ska vara mot en själv.

Jag minns att min morfar brukade ha två hushållskassor när vi små. En för pengar som han tänkte kunde ha "oetiskt ursprung" – till exempel från banksystemet eller omoraliska affärer. En annan kassa för moraliskt godtagbara pengar som använde han för hushållets utgifter.

Druser tror på reinkarnation. Detta är en grundpelare i vår religion, och förklarar mycket av vår tro och mänsklighetens utveckling sedan skapelsen. Druser tror att de tre stora monoteistiska religionerna har kommit för att komplettera varandra och inte för att konkurrera med varandra. Moses, Jesus och Mohammed är samma själ som har reinkarnerats i olika kroppar vid olika tidsepoker för att rätta till och anpassa religionen till samhällens behov vid olika tidsepoker.

Eftersom druser inte är så öppna med sin religion är det svårt att veta hur många vi är här i Sverige, jag har länge uppfattat att jag var ensam drus här. Men efter kriget i Syrien började fler börja komma, det har jag märkt.





Mandéer





■ Mandéer

Mandeerna är en etno-religiös folkgrupp som traditionellt bott i träsket i södra Irak längs floderna Eufrat och Tigris, från Nasiriyya i väster till Amara i öster och i träsket som sträcker sig öster ut mellan Amara och Qurna över till Iran och Karunfloden.¹ Traditionellt har mandéerna varit en sluten grupp med generellt låg social ställning och har arbetat som båtbyggare, redskapstillverkare och snickare. Man har också – och särskilt under 1800-1900-talen – gjort sig kända som duktiga guld- och silversmeder.²

Mandeism kan beskrivas som en monoteistisk religion som har tydliga drag från gnostiska tankesystem som lägger fokus på ont–gott, ljus–mörker och själ–materia. Precis som andra religioner i denna rapport uppvisar mandeismen likheter med judiska och kristna traditioner, men också babyloniska och iranska inslag är framträdande.³

Medan mandéerna i Iran talar så kallad nymandeiska (en modern form av arameiska) talar mandéerna i Irak framför allt arabiska. Endast ett litet antal (främst präster) talar i dag mandeiska och språket är framför allt begränsat till liturgin och ritualerna.⁴

Ordet *manda* eller *mandai* syftar på kunskap och då specifikt på kunskap om det gudomliga. Således kallar sig gruppen själva för mandai ("kunniga i det gudomliga") men också *nasoréer* ("rätttrogna"). I arabisk-muslimska sammanhang är de kända som *subba* vilket man språkligt brukar härleda till "de som döper sig i vatten".⁵ Beteckningen *subba* har också koppling till *sabierna* (*al-sabiyyun*) vilket är en religiös grupp som omnämns i Koranen. Idag är det vanligt att använda dubbelbeteckningen sa-

1. Buckley 2002: 2.

2. Salloum 2013: 84.

3. Olsson 1994: 36–37.

4. Rudolph 2005: 751.

5. Karlsson 2005: 219.

**Mandeiska områden runt
floderna Euftrat, Tigris och Karunfloden.**



beisk-mandeisk⁶, vilket då skulle kunna utläsas som ”den döpta människan som är lärd av all gudomlig kunskap”.⁷

Det exakta antalet mandéer i världen är inte fastställt, men de flesta uppskattningar som görs om gruppens storlek gör gällande att det idag rör sig mellan 40 000 – 100 000 personer. Den svenske Mellanösternkännaren Ingmar Karlsson uppskattade att det fanns cirka 20 000 mandéer i Irak och 5 000–10 000 i Iran vid mitten av 2000-talet.⁸ Religionshistorikern Kurt Rudolph, som är expert på gnosticism och mandeism, uppskattar antalet till cirka 40 000.⁹ Enligt mandékännaren Diar al-Haydar finns idag cirka 100 000 mandéer i världen av vilka cirka 80 procent bor utanför Mellanöstern.¹⁰

Mandeernas ursprung och historia

Mandeernas härkomst är omtvistad och det finns flera, ofta motstridiga teorier om vad som är deras egentliga ursprung. De första källorna som nämner mandéer går tillbaka till det första och andra århundrandet efter vår tideräkning och enligt Kurt Rudolph kan de äldsta mandeiska texterna dateras till andra och tredje århundradet.¹¹ Denna teori är dock inte oemotsägd och andra forskare anger det första århundradet som en mer trolig startpunkt.¹² En annan teori är att mandéerna ska likställas med de redan nämnda sabierna (*al-sabiyyun*) som omnämns på tre ställen i Koranen.¹³

Oavsett om sabierna i Koranen ska likställas med mandéerna eller inte så har denna sammankoppling ofta gett mandéerna ett visst skydd i Mellanöstern eftersom de har setts som en accepterad religion av muslimska rättslärdar. Genom att likställas med ett av de så kallade ”bokens folk”¹⁴ så har mandéerna enligt medeltida tolkningar av islamisk rätt fått ett visst politiskt självstyre och de har även fått lov att utöva sin religion under merparten av den tid som muslimer har styrt över Mellanöstern. Detta innebär

6. Exempel är *Mandeiska Sabeiska samfundet* och *Sabeiska mandeiska riksförbundet* (Sverige), *Sabian Mandaean association* och *The Sabian Mandaean Spiritual Congregation in the World* (Australien).

7. SST 2017: 49

8. Karlsson 2005: 216.

9. Rudolph 2005: 751.

10. al-Haydar 2012: 13.

11. Jacobsen Buckley 2005: 5634 samt Rudolph 2005: 751.

12. Jacobsen Buckley: 3.

13. Sura 2:62, 22:17 och 5:69.

14. Den koran-arabiska termen är *ahl al-kitab* och med detta menas en religion som har fått en bok uppenbarad för sig enligt muslimsk teologi. De grupper som brukar associeras hit är framförallt kristna och judar.

dock inte att mandéerna har varit befriade från förföljelser och diskriminering under vissa perioder. Politiskt och religiöst motiverade förföljelser har skett både före (exempelvis under det förislamiska persiska sassanidiska styret) liksom under muslimsk dominans. Även i modern tid har mandéer förföljts i både Iran och Irak.¹⁵

Mandéernas ursprung har även sammankopplats med judiska grupper runt Jordanfloden som betonade dopets betydelse. Om denna hypotes stämmer kan mandéernas ursprung knytas till de så kallade döparsekterna (esséerna) som fanns runt Jordanfloden kring Jesu födelse, framför allt till Johannes Döparen som har en framträdande roll inom den mandeiska läran. Det är dock viktigt att betona att mandéerna inte ser sig som efterföljare till Johannes och att han inte är den som instiftar religionen. En vanlig föreställning bland mandéer är att det var judarna som fördrev mandéerna från Jerusalem. På grund av detta straffas judarna genom att det andra templet förstörs år 70 e.v.t.¹⁶ Därefter återfinns mandéerna framför allt kring vattendrag i dagens Irak och Iran. Varför de flyttade från Jordanfloden till områden i Irak och Iran är oklart, men en hypotes är att de utsattes för förföljelser av de sassanidiska kungar som härskade över Mesopotamien under 200-talet. Exempelvis finns en inskription från den zoroastriskä översteprästen Kirtir (slutet av det andra århundradet e.v.t) som omnämner att så kallade döpare (Nasoreans) utsattes för förföljelser.¹⁷

I och med islams uppkomst och muslimernas expansion under 600-talet kom mandéerna att hamna under muslimskt styre. Att de blev betraktade som tillhörande bokens folk gav skydd, men detta var omtvistat bland muslimska rättslärda och under vissa perioder tycks mandéer ha varit tvungna muta sig till ett visst skydd menar forskare som Buckley. Enligt henne var det först och främst portugisiska missionärer som i mitten 1500-talet "återupptäckte" mandéerna när de började beskriva dem som "Johanneskristna". Detta innebar att fler västerländska resenärer, diplomater, handelsresande och missionärer, fick upp ögonen för mandéerna och deras religion. Detta intresse kan förmodligen främst förklaras med att mandéerna

15. En lista över förföljelser av mandéer genom historien återfinns exempelvis i al-Haydar 2012: 40–43. Se även Rudolph 2005: 753.

16. Rudolph 2005: 752.

17. Rudolph 2005: 753.

sågs som en ålderdomlig form av kristna.¹⁸

Trots ett nyvaknat intresse från västvärlden kom mandéerna återigen att utsättas för förföljelser under 1780-talet i Persien (dagens Iran). Vid denna tidpunkt styrdes Persien av den så kallade Qajar-dynastin. Under 1830-talet höll hela den mandeiska gruppen på att utrotas av en särskilt allvarlig pestepidemi. Kunskapen om religionen räddades av ett fåtal skrivare.¹⁹

Trots pestepidemier och omfattande förföljelser lyckas mandéerna överleva och bevara sina traditioner. Under modern tid har denna grupp (precis som andra minoriteter som vi skildrar i denna rapport) också påverkats av nationalism och arab-nationalism som har velat tona ned skillnader mellan olika religiösa och etniska minoriteter. Samtidigt har mandéer och andra minoriteter varit särskilt utsatta under politiskt oroliga tider.

Skrifter

Mandéernas religiösa skrifter är författade på mandeiska, ett språk som beskrivs som ”östarameiska med egen skrift”.²⁰ Bland de viktigaste skrifterna återfinns bland annat ”Lovprisningen” (*Qulasta*), ”Abatur-divanen” (*Diuan Abatur*), ”Stora Skatten” (*Ginza Raba*; vanligtvis förkortad som *Ginza*) samt ”Johannesboken” (*Drasha Ed Jihia*). Av skrifterna är *Ginza* och ”Johannesboken” tillgängliga för samtliga mandéer, medan övriga är främst eller endast avsedda för prästerskapet.²¹ Enligt forskare tillhör *Ginza* och ”Johannesboken” den islamiska tiden (det vill säga någon gång efter profeten Muhammads död år 632 enligt vår tideräkning) medan de tidigare nämnda böckerna tillhör en för-islamisk tidsperiod.²² Dessa försök att datera texterna är dock problematiska och det är rimligt att utgå från att många mandeiska texter har sammanställts med material som kan dateras till olika tidsperioder.

Ginza är uppdelad i en så kallad vänster- och högerdel. Den högra delen innehåller 18 böcker. Dessa handlar om ”etik, moral, kosmologi, kos-

18. Buckley 2002: 5–6. Det bör dock nämnas att portugisernas ”upptäckt” av mandeerna också ledde till att gruppen på olika (mer eller mindre välvilliga) sätt försöktes övergå till den rätta katolska kristna läran. Mer om detta se Häberl 2013.

19. Buckley 2002: 6.

20. ”Mandéer”, osignerad artikel i *Nationalencyklopedin*, Band 13, 1994: 36.

21. al-Haydar 2012: 14.

22. Hartman 1968: 270–273. Lindgren nämner att vi idag känner till sammanlagt 22 separata mandeiska skrifter (Mejl daterat 2017-06-26).

mologi, skapelseberättelser, varningar, Johannes Döparens predikningar, böner och välsignelsehymner”.²³ Den vänstra delen innehåller endast tre böcker som handlar om människosjälens och själens öde efter döden. Den första översättningen av *Ginza* genomfördes faktiskt av den svenska forskaren Matthias Norberg (1747–1826) vid Lunds universitet mellan åren 1815–1817.²⁴ Denna översättning är dock bristfällig enligt Buckley.

”Johannesboken” innehåller olika berättelser om Johannes samt om olika *uthras* (”andeväsen”) från den mandeiska kosmologin och mytologin. Utöver detta så innehåller ”Johannesboken” även beskrivningar av Jesus och Johannes möte med honom. Dessa beskrivningar är ofta polemiska och antagonistiska gentemot Jesus.²⁵

Vid sidan av *Ginza* och ”Johannesboken” kan även den omfattande liturgiska litteraturen omnämnas. Bland denna litteratur återfinns bland annat en mängd olika böner och ritualtexter som är av central betydelse för den mandeiska religionen (till exempel för att utföra olika dopritualer, för att viga präster och förrätta äktenskap). Omfattande delar av denna litteratur har översatts till tyska av Mark Lidzbarski (1868–1928) och till engelska av Ethel S. Drower (1879–1972).²⁶

Förutom ovan nämnda skrifter finns även flera kommentarböcker och exegetiska skrifter som har som syfte att förklara och fördjupa innebörden i mandeismen och dess ritualer. Det finns också skrifter som innehåller historiska och geografiska uppgifter – om än med skiftande grad av pålitlighet. Flera av dessa källor tycks snarare vara mytiska än faktiska beskrivningar av händelser eller specifika platser. Bland dessa källor kan bland annat nämnas *Haran Gawaita* som innehåller uppgifter om hur mandéerna lämnade Jerusalem för att ge sig av österut. I sin genomgång av den mandeiska litteraturen omnämner Buckley även inskriptioner på lerskålar och andra föremål. Sammantaget har mandéerna producerat en omfattande litteratur som innehåller många olika genrer. Stora delar är fortfarande outforskade och ännu fler återstår att ges ut i kritiska editioner och översättningar.²⁷

23. al-Haydar 2012: 14.

24. al-Haydar 2012: 14. Om Moberg, se Jarrin 1990-1991: 152. Hämtad från <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=8175> (besökt 2017-03-31). En mer utförlig diskussion och beskrivning av Norbergs liv, resor, studier och forskning finns i Westerdahl 1990.

25. Buckley 2002: 13.

26. Buckley 2002: 13–14.

27. Buckley 2002: 15–16.

Förebilder

Som tidigare har framkommit så har Johannes Döparen en särställning inom den mandeiska läran. Vid sidan av honom återfinns tre förebilder. Adam som räknas som den första människan (*Adam Gabra Qadmaia*) och den första mottagaren av den mandeiska läran. Därför ses Adams religion (det vill säga mandeismen) som den ursprungliga religionen och alla andra religioner är falska eftersom de har förfallit eller avviker från den sanna läran.²⁸ Efter Adam räknas Adams yngste son, Set (*Shitel*), som den andra förebilden. Han ses som syndfri eftersom han offrar sitt eget liv för att rädda Adam. Den tredje förebilden är Noas son Sem (*Shom*) som främst är känd för att ha fört vidare den mandeiska läran efter den stora syndafloden. Den fjärde och sista förebilden är Johannes Döparen (*Jihia Johanna*, men kan stavas på flera olika sätt, till exempel *Yuhana Yahya*).²⁹

Trots sin centrala position är Johannes Döparen inte instiftare av den mandeiska läran, han ses snarare som en utövare av religionen. Enligt traditionen blev hans mor havande efter att ha druckit ur Jordanfloden. Johannes växte upp och uppfostrades till att bli präst och vid 22 års ålder började han döpa människor (bland annat anses han ha döpt Jesus). Johannes karriär kom dock att ändras efter mötet med *Manda Ed Heii* ("Livets kunskap"). Denne berättar för Johannes att han ska föra honom tillbaks till "ljusets värld och frälsa hans själ från den materiella kroppen". Detta sker genom att andeväsendet *Manda Ed Heii* (mer om detta nedan) döper Johannes som därefter blir upptagen till den ljusa världen. Trots vissa tematiska likheter med den bibliska berättelsen om Johannes Döparen och dennes möte med Jesus så tror mandéer varken att Johannes dop av Jesus var ett omvändelse-dop eller att detta var en händelse som förutspådde messias ankomst (det vill säga Kristus enligt Bibeln).³⁰ Samtidigt som det tycks finnas influenser från bland annat judiska och kristna traditioner – inte minst när det gäller liturgin – betonar vissa mandeiska skrifter att profeterna som nämns i den hebreiska Bibeln (det Gamla testamentet enligt kristet språkbruk) är falska. Även kristendomens grunder är falska och Jesus ses som en kättare och förledare.³¹ Polemiken mot kristendom och judendom tonas dock ned av flera företrädare för mandeismen i Sverige.

28. Hartman 1968: 277–278.

29. al-Haydar 2012: 18.

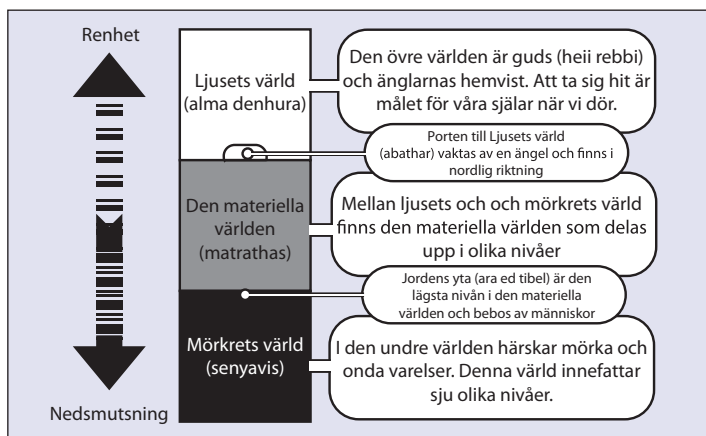
30. al-Haydar 2012: 18–19.

31. Karlsson 2005: 217–218. Jfr. Hartman 1968: 277–278 samt Segelberg 1990: 83–94 samt 135–144.

Kosmologi

Den mandeiska läran uppvisar precis som majoriteten av minoritetsreligioner i föreliggande rapport en mycket komplicerad kosmologi och "the sheer mass of variations in the creation mythology makes it impossible to appoint one, specific versions as 'the original' " enligt Buckley.³² Följande sammanställning ska därför först och främst ses som schematisk och läsaren bör därför betänka att det kan finnas flera varianter och motstridiga tolkningar rörande kosmologi och religionens grunder, både mellan olika mandéer och mellan olika forskare. Syftet är inte att ge en fullständig bild, snarare ska vi försöka att peka på återkommande temata som kan vara viktiga att känna till för en läsare som vill orientera sig om mandeismen.

Ett återkommande tema inom mandeismen är dualistiska drag som kännetecknar ett flertal gnostiska föreställningar som finns i Mellanöstern. En schematisk sammanställning återfinns i följande bild som är hämtad från forskaren Mehrdad Arabestani:



Källa: Baserad på Arabestani 2010

Högst upp i detta religiösa kosmos finns ljusets värld där "den allsmåktiga, eviga, upphöjda och onåbara Guden som kallas *Heii Rebbi*" återfinns.³³ Denna Gud omges av andeväsen som kallas för *Malka* och *Uthra*. Det viktigaste av dessa väsen är *Manda Ed Heii* ("Livets kunskap") som beskrivs som en personifiering av den mandeiska läran. Det är genom Manda Ed

32. Buckley 2002: 8.

33. al-Haydar 2012: 16.

Hei som människans väg till frälsning har öppnat sig och det är genom detta väsen som människan kan få kunskap för att uppnå frälsning och nå tillbaks till den ljusa världen genom porten till ljusets värld (*abathar*) som associeras med väderstrecket norr.

Motsatsen till Ljusets värld är den mörka världen (*senyavis*) där ondska, synd och förfall regerar. Här återfinns demonerna och den onda anden *Ruha* och hennes son *Ur*. Dessa symboliseras av de sju planeterna och de tolv stjärntecknen som också har inflytande över människorna. Exempelvis ska Saturnus ha sänt ut ”lögnaktiga” profeter som Abraham och Moses för att förleda och dra ner människorna i mörkret.³⁴

I den mandeiska världsbilden räknas människans tillvaro på jorden till den materiella världen.³⁵ Enligt al-Haydars beskrivning är det demiurgen *Ptahil* som har fått hjälp av mörkrets makter att skapa människans fysiska kropp. Den materiella och fysiska kroppen kan beskrivas som ett slags fängelse för själen (”ljusets element”). Det är från detta fängelse som själen måste räddas enligt den mandeiska läran.³⁶

Det enda som kan rädda människans själ är att vara i kontakt med rinnande vatten (*miyya hayyi* eller *yarden*), eftersom vatten är det enda ting i den materiella världen som är rent och som innehåller en gnutta av gudomlighet och livgivande kraft. Därav följer den mandeiska religionens stora fokus på dop- och reningsritualer. Dopet i rinnande vattnet tar dels bort det som är förorenande/syndfullt och dels utgör det en slags rituell pånyttfödelse.³⁷

Ritualer och etiska principer

Den prästerliga utövningen av mandeismen är främst lokaliserad till så kallade *mandi* – en plats som ofta beskrivs som en enkel hydda gjord av lera.

Traditionellt var en *mandi* belägen i anslutning till Tigris, Eufrat och Karons rinnande vatten som används för att utföra dopritualerna. Då den mandeiska religionen är centrerad kring vatten är det också vanligt att ritualerna utförs längs vattendrag eller stränder. I dag kan kultplatserna vara byggda av moderna byggmaterial och vattnet kan fås genom ett modernt

34. Hartman 1968: 277.

35. al-Haydar 2012: 16.

36. al-Haydar 2012: 16–17.

37. Rudolph 2005: 755. Se även al-Haydar 2012: 27 och Arabestani 2010: 7.



En traditionell mandi – en enkel hydda gjord av lera. Foto: Asaad Sahi.

vattensystem för att undvika förorenat vatten.³⁸

De viktigaste ritualerna är *masbuta* (dopet) samt *masiqta* ("uppstignandet av själen") som syftar till att hjälpa själen till att nå ljuset. Dopet ska genomföras varje söndag i rinnande vatten och ritualer kan endast utföras av en präst.³⁹ Rudolph beskriver *masbuta* som uppvisar drag från både tidiga judiska och kristna traditioner på följande sätt:

It consists of two main parts. The first one is the actual baptismal rite including a threefold immersion (the participants dressed in sacral white garments), a threefold "signing" (rušma) of the forehead with water, a threefold gulp of water, the "crowning" with a small myrtle wreath (klila), and the laying on of hands by the priest. The second part takes place on the banks of the stream and consists of the anointing with oil (šušma, sesame), the communion of bread (pihta) and water (manbuha), and the "sealing" of the neophyte against evil spirits. Both parts are finished by the ritual handclasp or Kušta ("truth").⁴⁰

Utöver att vara en renande ritual är *masbuta* betraktad som en slags nattvard (*laufa*) med ljusets värld. Det rinnande vattnet anses komma från den icke-materiella världen och genom ritualen skapas en slags gemenskap med den världen.

38. al-Haydar 2012: 26.

39. Rudolph 2005: 754.

40. Rudolph 2005: 754–755.

För mandéer är döden en befrielse och betecknas som ”frälsningens dag” (*yum purqana*). I samband med döden får själen en möjlighet att frigöra sig från den materiella kroppen och påbörja en resa mot ljusets värld. På vägen mot ljuset försöker demoner att ta fast själen och endast de rättfärdiga har en möjlighet att nå ljuset (bland annat genom att de levande utför *masiqta*-ritualen).⁴¹ Denna ritual, som uppvisar likheter med bland annat iranska-zoroastriska och gnostiska traditioner, beskrivs av Rudolph på följande sätt:

It consists of lustrations with flowing water, anointing with oil, and crowning with a myrtle wreath. The main ritual starts three days after death, respectively burial, when the soul is released from the body and begins its forty-five-day "ascent" through the heavenly purgatories (maṭarata) until it reaches the "home of life". Recitations from the Left Ginza and ceremonial meals serve the ascending soul (including its symbolic nourishment, rebirth, and creation of a spiritual body).⁴²

I mandeisk tradition återfinns även föreställningar om tidens slut och domedagen då mörkret (det vill säga det jordiska) ska förstöras av eld.⁴³

Mandéer har en skyldighet att gifta sig inom den mandeiska gruppen (endogami tillämpas) och de ska inte genomgå någon form av omskärelse (en ritual som är obligatorisk för både judiska och muslimska pojkar och män). Föreskrifter om renlighet och slakt är också av central betydelse för mandéer. Att lyda sina föräldrar och delta i de religiösa ritualerna framhålls som viktigt för att göra det möjligt att nå den ljusa världen. Antalet böner kan variera och Rudolph anger att mandéer förväntas att be tre, fem eller sju böner per dag. Söndagen är den viktigaste dagen och för mandéer är söndagen början på veckan. Kalendern och det rituella året följer solen och mandéer räknar med fyra till sex större högtider (läs mer om dessa på sidan 120-121).⁴⁴

Enligt al-Haydar är några viktiga etiska principer hänsynen till andra, pacifism och en stark strävan att undvika det som uppfattas som ont och själviskt. Mandéer ger allmosor (*zidqa*) till behövande människor (en praktik som också återfinns bland judar, kristna och muslimer). Att värna om

41. Rudolph 2005: 754.

42. Rudolph 2005: 755.

43. Rudolph 2005: 754.

44. Rudolph 2005: 754.

natur och miljö är också viktiga principer. Under 36 dagar förväntas mandeér fasta och under 12 av dessa ska man avstå från att äta kött.⁴⁵

Prästerskapet

Precis som flera andra religioner i föreliggande rapport gör den mandeiska religionen en uppdelning mellan ”vanliga” troende och ett prästerskap som utgör en slags elit. Genom sin träning, renhet (både kroppsligen och själsligen) och initiation anses de ha kunskap om den fördolda (esoteriska) kunskapen och vägen till frälsning.

I svenskspråkig litteratur delas det mandeiska prästerskapet in i tre nivåer: översteprästen (*rish-ema*); biskopen (*ganzibra*) och präster (*tarmida*).⁴⁶ För att kunna utföra de nödvändiga ritualerna behövs också en diakon (*she-ganda*). Det finns i världen idag ungefär 30-40 personer inom det mandeiska prästerskapet varav 20 har *tarmida*-status och 10 har *ganzibra*-status. För tillfället finns det också två överstepräster vilka båda residerar i Australien. Den äldste av dessa två är iranskättade *rish-ema* Salah och han leder det nybildade mandeiska internationella prästrådet. Den andre är *rish-ema* Sattar Jabbar Helo som härstammar från Irak. Kvinnor kan idag inte ingå i prästerskapet.⁴⁷

Mandeernas nutidshistoria

I takt med den ekonomiska, sociala och tekniska utveckling som ägde rum i Irak under 1900-talet skedde drastiska förbättringar för mandeerna. De flyttade från sina traditionella lokalsamhällen på landsbygden till större städer. Många mandeér skaffade sig också högre utbildning och gjorde karriärer som lärare, ingenjörer och läkare.⁴⁸ Med den högre utbildningen kom också nya idéer, och många mandeiska intellektuella anslöt sig till det Irakiska kommunistpartiet. Partiet var det enda under 1930-, 40- och 50-talen som var uttalat sekulärt och inte bundet till klan- eller stamintressen. När Baath-partiet, också det sekulärt, dök upp som en allt tydligare maktfaktor

45. al-Haydar 2012: 34–35.

46. För en diskussion och beskrivning av initiationen av präster (*tarmida*) och initiationsritualernas kopplingar till framför allt judiska, men också kristna och främre orientaliska traditioner, se Segelberg 1990: 127–133.

47. Intervju med företrädare för Mandeiska Sabeiska samfundet 2017-04-26.

48. Lindgren 2013: 17-18, se också Salloum 2013: 85-86.



Mandeiskt prästmöte. På bilden syns Salwan Alkhamas (andra fr. vänster) som är biskop i Sverige. Foto: Salwan Alkhamas.

anslöt sig en del mandéer även till det. Under Baath-partiets utrensningar under 1970- och 80-talen, flydde de mandeiska kommunister och andra politiskt aktiva som inte blev dödade. Detta var den första stora strömmen av mandéer utomlands.⁴⁹ Den andra kom under FN-sanktionerna på 1990-talet då vanliga irakier svält och många mandéer rånmördades. Orsaken till att mandéerna blev måltavla var att de hade rykte om sig att vara förmögna, alltsedan mandéerna tagit över marknaden för guldsmede efter att judarna lämnat Irak i början av 1950-talet. När det blev uppenbart att mandeiska guldsmeder inte hade så mycket guld och ädelstenar som ryktet gjorde gällande, övergick man till att kidnappa mandeiska barn. I det alltmer laglösa Irak blev det uppenbart för många mandéer att de inte kunde räkna med något skydd från staten, då många gånger brottslingarna själva var poliser och säkerhetsmän.⁵⁰

Mandéerna i diasporan⁵¹

Sedan början av 2010-talet är mandéerna en grupp som i huvudsak lever utanför sina traditionella områden i Irak och Iran. Det råder, som tidigare nämnts, inte full enighet om gruppens storlek men forskare och mandeiska organisationer tror att en rimlig uppskattning i dag ligger mellan 40 000 och 100 000 personer globalt. Den USA-baserade organisationen *Mandaean Human Rights Group (MHRG)* gör 2015 följande uppskattning gällande

49. Lindgren 2013: 18.

50. Lindgren 2013: 18.

51. Utöver litteraturstudier bygger följande del på intervjuer och mejl-korrespondens med företrädare för Mandeiska sabeiska samfundet i Sverige (2017-04-19, 2017-04-26, 2017-05-12, 2017-05-18) samt med personer med mandeisk bakgrund (2017-06-09, 2017-06-12, 2017-06-15).

gruppens storlek, en beräkning som tycks ligga ganska nära *Mandeiska Sabeiska samfundets* i Sveriges bedömning:

Land	Uppskattat antal mandéer enligt MHRG (2015)	Uppskattat antal mandéer enligt MSS (2017)
Irak	6000	5000
Iran	2500	5000
Syrien	1000	1000
Jordanien	400	4000
Australien	8 000	10 000
USA	7 000	5 000
Kanada	1 000	500
Sverige	9 000	11 000
Nederländerna	3 600	3 500
Tyskland	2 200	3 000
Danmark	1 200	700
Övriga Europa	1 300	1 300
Övriga världen	6 100	700
Sammanlagt	40 800	50 700

Källa: Mandaean Human Rights Group (MHRG) och Mandeiska Sabeiska samfundet (MSS).

Varför lever mandéerna i diaspora?

Det huvudsakliga skälet till att mandéerna inte längre lever i sina ursprungsområden är den instabila situationen i Irak efter 2003 då Saddam Hussein avsattes av en USA-ledd ockupationsstyrka. I rapporter från FN-organ⁵² och andra internationella organisationer⁵³ beskrivs hur mandéer – i likhet med andra minoritetsgrupper i Irak – systematiskt har mördats, kidnappats, torterats och trakasserats. Deras religiösa byggnader och andra heliga platser har förstörts. Övergreppen har flera gånger kunnat kopplas till anti-mandeisk propaganda med rasistiska och chauvinistiska förtecken. Förövrare från olika grupper som har använt sig av våld har byggt sin reto-

52. Se t.ex. UNHCR 2005, UNAMI 2006.

53. Om situationen efter 2003 finns att läsa i bland annat i *Minority Rights Groups* rapporter från 2007, 2009 och 2014 som bygger på fältintervjuer men också FN-rapportering. Även *Mandaean Human Rights Group* har rapporterat om detta år 2003 – 2017. Nämnas bör också rapporter från den irakiska organisationen *Masarat för cultural and media development (MCMD)* som belyst situationen för de religiösa minoriteterna i Irak (t.ex 2012, 2015, 2016).

rik på fördomar som gör gällande att mandéer är ett "örent" folk som inte respekterar islam och hänger sig åt förbjudna sexuella handlingar; som dyrkar stjärnor och planeter, brukar häxkraft och försöker "lura in" muslimer till sin religion. Detta har föranlett dessa grupper att på olika sätt försöka tvinga mandéer att lämna sin religion och konvertera till islam.

Bashar al-Sabti, mandeisk talesman för Irakiska minoritetsrådet (IMC), beskriver känslan i gruppen på följande sätt:

För mandéerna är det största hotet att vi helt och hållet kommer att dö ut. Dödandet av tre [mandéer] motsvarar en kvar i livet. Detta accelererar vår utrotning. Alla lever i en ständig känsla av rädsla.⁵⁴

Samma väpnade grupperingar har också beskyllt mandéer (och andra minoritetsgrupper) för att sympatisera med västmakterna och anklagat dem för att samarbeta med MNF-I.⁵⁵

Mandéerna har för det mesta varit helt försvarslösa – och det beror inte bara på att de redan innan 2003 var en liten minoritetsgrupp i Irak. Deras religion förbjuder dem att bära vapen, vilket ytterligare gjort dem till väpnade mål i de väpnade konflikter som blossat upp under 2000-talet.⁵⁶ I avsaknad av en stat som kan upprätthålla lag och ordning och beskydda sina invånare har irakierna, särskilt på landsbygden, i allt större grad fått förlita sig på väpnade milisgrupper. Dessa milisgrupper har byggt på klan- och stamlojaliteter som inte minoriteterna åtnjuter. Ofta har mandéerna, liksom kristna, yezidier och andra minoritetsgrupper i regioner som Mosul, Basra och Kirkuk blivit offer när landets större och mer välbeväpnade grupper stridit mot varandra.⁵⁷

Då mandéerna traditionellt sysslat med guld- och silversmide och där flera också har relativt god ekonomi har grupper sett möjligheten att utnyttja mandéernas utsatta läge för att tillskansa sig pengar och andra tillgångar genom rån, hot, kidnappningar och utpressning.

Vid sidan om de attacker och hot som mandéerna har fått utstå så upplevde gruppen också en ökad marginalisering och exkludering, vilket också bidragit till den utflyttning som skett under 2000-talet. En del av detta har

54. MRGI 2007: 11.

55. *Multinational force in Iraq* ("Den multinationella styrkan i Irak"). Se MRGI 2007: 6-

56. MRGI 2007: 11.

57. MRGI 2007: 6 se också MHRG 2008: 6.

varit arv från orättvisa lagar och diskriminering från Saddam Husseins tid vid makten. Men många menar också att den irakiska statsapparaten har kommit att präglats av en allt större grad av korruption där etniska och religiösa tillhörigheter har fått spela större roll – vilket missgynnat mandéerna.⁵⁸

Under 2000-talet, framför allt 2003–2010, kom det flera hundra mandéer och sökte skydd i Sverige. Och även om det var lättare att få uppehållstillstånd här än i andra länder, så var det komplicerat för många mandéer att få stanna. Därför försökte mandeiska samfundet att göra den svenska regeringen uppmärksam på mandéernas situation och arbetade, som en företrädare uttrycker det, ”för att ge mandéerna en särskilt skydd”.⁵⁹ Följande rader är hämtade från ett brev som *The Congregation of the Mandaean seat of High Clerics in Iraq* skickar till svenska myndigheter 2008.⁶⁰

After the fall of Saddam Hussein and his terror regime in 2003, efforts to seize power has been made by different religious muslim groups operating under various names and slogans. This tag of war has now been going on for nearly five years [...] We have been targeted (as always has been). But this time the methods are different. We have witnessed a greater degree of violence and ruthlessness like shooting innocent civilians and plundering their homes and property [...] In fact, there seems no end to our sufferings, nor any light at the end of the tunnel for any of us. We can describe the mandaeen present situations as desperate and hopeless.

Trots dessa påtryckningar lyckas inte mandéerna få särskild skyddsstatus. En viss lyhördhet från Migrationsverket får man ändå, vilket också gör att många mandéer faktiskt får stanna i Sverige.

Mot mitten av 2010-talet är mandéerna i det närmsta helt försvunna från Irak, endast ett par tusen finns kvar. Alltjämt rapporterar samfundet att man i kölvattnet av ISIS uppror 2014 drabbas av sektaristiskt våld och hot och knappt vågar bedriva någon öppen religiös verksamhet i Irak.⁶¹

58. MRGI 2007: 6.

59. Intervju 2017-05-12, se också Henrik Persson artikel ”Sött, rinnande vatten...” i Fjärde världens skriftserie Kulturdebatt 2007.

60. Regeringskansliet 2012: Mandeiska Sabeiska samfundets ansökan till regeringen att bli berättigad till statsbidrag till trossamfund, del 3. Texten är hämtad från ett mail daterat 2008-01-28 med Dan Eliasson (migrationsverkets dåvarande generaldirektör) som mottagare.

61. MRGI 2014: 12.

Mandeiska symboler



Den symbol som idag tydligast kopplas till den mandeiska religionen är *drafsha* vilket är två korsade stavar, insvepta i silkestyg. Det vita silkestyget symboliserar ljus, renhet och helighet. Den lodräta staven symboliserar förbindelsen mellan människorna och Gud i himlen, den vågräta det eviga livet.



Två vanliga komponenter i mandeiskt symbolspråk är det rinnande vattnet och en kvist från myrten som båda symboliserar livets förnyelse och rituell återfödelse – och båda används i mandeiska dopet. Ovanstående symbol är logotyp för den *Unionen för mandeiska föreningar i diaspora*.



Det *Internationella sabeisk-mandeiska andliga samfundet* använder en stiliserad bild av en mandeisk dopritual i sin logotyp. Förutom mandeiska präster och lekmän klädda i de rituella kläderna syns här också *drafshan* i yttermarginalen.



Skandola är en magisk talisman som ängeln *Hibil Ziwa* förde tillbaka från mörkrets värld till människorna enligt mandeisk tradition. Talismanen har kraft att bota olika åkommor hos människor såsom sömnlöshet. Se Drower 1937: 38

Mandéerna kommer till Sverige

Sverige är i dag, vid sidan om Australien, troligen det land i världen där det bor flest mandéer. MHRG uppskattar siffran till 9 000 personer medan mandeiska företrädare i Sverige sätter siffran något högre – kring 11 000. De flesta har kommit som flyktingar under 2000-talet.

Det finns emellertid en längre historia av mandeisk närvaro här. Redan på 1970-talet kom de första mandeiska familjerna till Sverige. Personer med insyn i den mandeiska gruppen uppger att den första mandeiska personen i Sverige var Asad al-Khafaji som drev en guldbutik på Kungsgatan i Stockholm och senare blev rånmördad i sin egen affär.⁶² Under 1980-talet utökades gruppen då mandéer aktiva i det irakiska kommunistpartiet tvingades fly Irak på grund av Saddams Husseins utrensningar. Tio år senare, som ett resultat av Gulfkriget, kommer ytterligare tiotalet familjer till Sverige.⁶³

I slutet av 1990-talet startas de första mandeiska kulturella föreningarna i Sverige och den första mandeiska gudstjänsten hålls i Stockholm 1997 när en mandeisk präst⁶⁴ från Nederländerna är på besök. Året därefter bjuds en mandeisk präst in från Irak och senare kommer ytterligare två präster. Två av dessa präster ska senare komma att bli biskopar (*Genzibra*) inom det Mandeiska Sabeiska samfundet in till Sverige. Den första mandeiska religiösa församlingen startas 1999 i Stockholm⁶⁵

Vid denna tid bor de flesta mandéer i Skåne eller i Stockholmsområdet, med en växande grupp i Södertälje. I början av 2000-talet väljer en stor grupp mandéer att flytta till Sandviken i Gävleborg. Här köper man också en lokal som sedermera blir den första mandeiska gudstjänstlokalen i Sverige. Att det blev just Sandviken beror också på att det vid denna tid fanns lediga bostäder att tillgå här.⁶⁶

I takt med att den stora mandeiska flyktinginvandringen tar fart under 2000-talet startas också allt fler mandeiska församlingar: i Stockholm, Sandviken, Lund, Malmö, Kristianstad, Osby, Landskrona, Hallsberg, Västerås och Göteborg.

Varför kom just Sverige att bli det land dit mandéerna valde att fly till?

62. Intervju 2017-04-26.

63. Intervju 2017-04-26.

64. Intervju 2017-04-26 se också al-Haydar 2012.

65. Intervju 2017-04-26.

66. Intervju 2017-04-26.

Flera mandéer i Sverige pekar på den positiva bild av Sverige som förmedlades av mandéer och andra irakier: Sverige var ett land där det rådde fred, lugn och det fanns finns trygghet och välfärd. En annan förklaring som tas upp är att Sverige under 1990- och 2000-talen hade en relativt öppen policy rörande flyktinginvandring – jämfört med andra länder i Västeuropa.⁶⁷ Ytterligare andra nämner att man egentligen hade planerat att emigrera till andra länder där det under 1990- och 2000-talen höll på att byggas upp exilgemenskaper (till exempel Australien) men att det av slumpmässiga eller ekonomiska faktorer i stället blev Sverige. Slutligen är det också rimligt att tänka sig att de mandéer som utvandrade efter 2003 sökte sig till platser där det redan fanns mandeiska gemenskaper etablerade – som Sverige.

Företrädare för Mandeiska Sabeiska samfundet uppger att man har gjort två större undersökningar av den totala mandeiska befolkningen i Sverige. Den första gjordes 2012 och visade att det då skulle finnas drygt 8 000 mandéer i Sverige. Den andra gjordes 2015 och då låg siffran över 10 000 personer.⁶⁸ Dessa folkräkningar är tänkta att mäta etnisk tillhörighet, inte huruvida en person är religiöst aktiv eller är betalande medlem i något samfund. Underlaget bygger på de täta familjekontakter som finns inom den mandeiska gruppen. En person som varit aktiv i administrationen av dessa folkräkningar förklarar förfarandet så här:

*Den mandeiska gemenskapen är uppbyggd av fjorton stora släkter [...] En medlem i en av dessa släkter som slår sig ned i ett nytt land är lätt att få kontakt med, och han kan på så sätt bli inräknad*⁶⁹

Mandeiska organisationslivets historia i Sverige

Idén att samla de mandeiska föreningslivet under ett paraply fanns redan under 1990-talet och formaliserades 2001 i och med bildandet av det *Mandeiska Sabeiska samfundet*.⁷⁰ Men det skulle komma att ta ytterligare flera år innan man lyckades att ena de olika delarna i ett sammanhållet nationellt trossamfund. Vid denna tid hade de flesta lokala organisationer fortfarande karaktären av kultur- och informationsföreningar av olika slag.⁷¹

67. Intervju 2017-04-26 och 2017-04-19.

68. Intervju 2017-06-12 se också Sedriati 2016: 13.

69. Sedriati 2016: 13.

70. 2017-04-26 och 2017-05-12. Se också Regeringskansliet 2012: *Mandeiska Sabeiska samfundets ansökan till regeringen att bli berättigad till statsbidrag till trossamfund* (2012), del 3.

71. Intervju 2017-04-26, 2017-05-12, 2017-04-19.

Det fanns under dessa år framför allt två organisationer som konkurrerade om vem som skulle representera den mandeiska gruppens på det nationella planet: det ovan nämnda *Mandeiska Sabeiska samfundet* och *Mandeiska församlingen i Sverige*. 2010 kom man fram till en uppgörelse som fick till följd att Mandeiska församlingen i Sverige upplöstes och att Mandeiska Sabeiska samfundet blev den samlande organisationen för alla mandeiska organisationer. I samma veva överlät också *Mandeiska församlingen* sin gudstjänstlokal i Sandviken till *Mandeiska Sabeiska samfundet*.⁷²

I början av 2010-talet uppgav *Mandeiska Sabeiska samfundet* (MSS) att det fanns runt 6 500 mandéer i Sverige som man delar in i tre administrativa regioner (Sveland, Götaland, Norrland). Under dessa tre regioner sorterar 18 lokala mandeiska kulturföreningar.⁷³

I början 2012 ansöker det MSS om att få bli ett statsbidragsberättigat trossamfund och i juni samma år får man ett positivt beslut från regeringen. Samfundet har vid tre tidigare tillfällen ansökt om detta (2000, 2002 och 2008) men då fått avslag. I sina avslag har regeringen ansett att MSS inte har haft en tillräckligt stark organisatorisk stabilitet och därmed inte uppfyllt kraven för att vara ett statsbidragsberättigat trossamfund. Även myndigheten Kammarkollegiet avvisar samfundets ansökan om vigselrätt med samma argument.⁷⁴

Under 2010-talet byggs MSS ut organisatoriskt med lokala församlingar på många av de orter där det endast förut funnits kulturföreningar. På så sätt får den religiösa delen av det mandeiska organisationslivet en tydligare kontur.

Ett tecken på det mandeiska samfundslivets utveckling i Sverige är att antalet egna gudstjänsthus växer. Utöver lokalen i Sandviken förvärvar samfundet 2013 en egen fastighet invid Moraån i Järna (Södertälje) för 3 miljoner kronor.⁷⁵ Samma år skriver man ett intentionsavtal med Södertälje kommun att få köpa en tomt för bygge av en större gudstjänst- och samlingslokal i stadsdelen Geneta.⁷⁶ Den religiösa verksamheten vid Mo-

72. Regeringskansliet 2012, del 3.

73. Regeringskansliet 2012, del 15.

74. SST 2012; Remissvar S2012/398/PBB.

75. Länstidningen Södertälje 2014-08-02: "Mandéer flyttar efter klagomål". (www.ln.se/stockholm/sodertalje/ny-kyrka-planeras-pa-genetafaltet).

76. Länstidningen Södertälje 2013-04-22: "Ny kyrka planeras på Genetafältet". (www.ln.se/stockholm/sodertalje/ny-kyrka-planeras-pa-genetafaltet).

raån avslutas dock redan 2014 efter klagomål från grannar och 2015 säljer man fastigheten. Byggplanerna i Geneta har enligt företrädare för MSS inte gått vidare till dags dato men planer finns att försöka hitta en annan tomt i Södertälje och/eller Stockholm.

Mandeiska församlingen i Örebro (Hallsberg) köpte 2015 en före detta pingstkyrka och omvandlade den till *mendi* och två år senare invigdes ytterligare än inköpt kyrka som konverterats till mandeisk gudstjänstlokal – i Osby i Skåne.⁷⁷ För både Hallsberg och Osby finns det långtgående planer på att komplettera de befintliga gudtjänsthusen med intilliggande samlingslokaler.

Den mandeiska församlingen i Lund står efter flera turer i startgroparna för bygget av Europas första ändamålsenligt uppförda mandeiska gudstjänstlokal i Dalby, några mil sydöst om Lund. Inom planen för denna *mendi* finns förutom dopsal med bassäng också samlingsal och ett mandeiskt museum. ”Lokalen ska också vara öppen för kulturevenemang i Dalby. Det blir både kulturcenter och församling. Det kommer att vara öppet för alla Dalbybor och möjligt att hyra lokalen för evenemang”, säger församlingens representant Moataz Hadher till Landskrona Posten i januari 2017. På flera ställen i Sverige finns det i dag också gravkvarter för personer med mandeisk bakgrund, bland annat i Sandviken, Västerås, Stockholm, Södertälje, Eskilstuna, Lund, Malmö och Kristianstad.

Mandeiskt organisationsliv i dag

Mandeiska Sabeiska samfundet

MSS verkar i dag som ett registrerat trossamfund med säte i Stockholm. Man samlar tretton lokala religiösa församlingar med sammanlagt 7 098 registrerade medlemmar och ytterligare 642 regelbundna deltagare. Utöver de tretton svenska församlingarna ansvarar MSS också för den mandeiska gemenskapen i Finland. Prästerna i Sverige bistår också den mindre grupp mandéer som lever i Norge.

MSS högsta lagstiftande/reglerande organ kallas för *Underhuset* och kan jämföras med en slags riksdag.⁷⁸ Underhuset sammanträder fyra gånger om

77. Nerikes Allehanda 2015-08-26: ”Mandeer flyttar in i Pingstkyrkan” och Norra Skåne 2015-05-06 ”Här möts Osbys mandéer”.

78. Förordning för Mandeiska Sabeiska Samfundet i Sverige (Stadgar antagna på den sjätte generalkonferensen 2 dec 2012).

året och sitter på ett treårigt mandat. Ledamöterna i Underhuset utses av de lokala församlingarna och ska avspegla antalet mandeér som bor i respektive valdistrikt – större församlingar får med andra ord utse fler ledamöter. Underhusets uppgift är att lösa tvister som uppstår i samfundet, granska verksamhets- och ekonomirapporter, kontrollera de olika verkställande organ som finns samt ta viktigare policybeslut. I början av sin mandatperiod håller Underhuset en generalkonferens då ordförande utses samt de övriga organ som verkställer samfundens beslut. Samfundet har huvudsakligen två verkställande organ: *det religiösa rådet* och ett *råd för allmänna frågor*. I det religiösa rådet ingår de tioalet mandeiska präster som är verksamma inom MSS och deras uppgifter är att överse den religiösa utbildningen inom samfundet, förbereda prästkandidater, hålla kontakt med mandeiska institutioner i andra länder samt att ansvara för förvaltandet av de heliga texterna. I det religiösa rådets mandat ligger också att nominera en präst till ordförande för hela MSS. Utnämningen ska sedan formellt bekräftas av rådet för allmänna frågor som består av mandeiska lekmän som kommer från de olika församlingarna. Vidare ansvarar detta råd för de mer administrativa delarna av samfundets förvaltning såsom ekonomi och juridik, kulturella och sociala angelägenheter; barn- ungdoms- kvinno- äldrefrågor, PR och information, immigration samt statistik och folkräkning. Rådet leds av en ordförande som tillsammans med en kassör och sekreterare leder arbetet. De lokala mandeiska församlingarna leds av sina egna styrelser och upprättar egna stadgar. För att få bli en medlemsförsamling i MSS måste organisationen godkännas av Underhuset.

Verksamhet inom MSS

Till sin verksamhetsinriktning är MSS en sammanslutning för religiös verksamhet, vilket man i stadgarna preciserar som ”att gestalta och förmedla mandeisk tro, övertygelse och traditioner” och att arbeta ”för själavård, gudstjänster och dop samt arbetet för upprättelse till kropp, själ och ande för befrielsen från all slags förtryck”. Vidare syftar också samfundets verksamhet till att genom gåvor och insamlingar bygga mandeiska gudstjänstlokaler, att samordna insatser för utbildning, opinionsarbete och integrationsfrågor samt att fokusera på ”dialogen mellan den mandeiska andligheten och andra trossamfund i Sverige”.⁷⁹

79. Förordningar för Mandeiska Sabeiska Samfundet i Sverige, artikel V (Stadgar antagna på den sjätte generalkonferensen 2 dec 2012).

Organisationer inom MSS	Medlemmar 2016	Reg. deltagare 2016
Mandeiska församlingen Örebro	235	0
Mandeiska församlingen Hässelby	942	202
Mandeiska församlingen Haninge	205	68
Mandeiska församlingen Lund	595	20
Mandeiska församlingen Kristianstad	530	33
Mandeiska församlingen Sandviken	880	100
Mandeiska församlingen Skärholmen	628	60
Mandeiska församlingen Södertälje	1 690	100
Mandeiska församlingen Västerås	180	0
Mandeiska församlingen Göteborg	102	0
Mandeiska församlingen Eskilstuna	794	50
Mandeiska församlingen Landskrona	163	0
Mandeiska församlingen Osby	154	9
TOTALT Mandeiska Sabeiska samfundet	7 098	642

Källa: SST 2016

Det finns i dag åtta aktiva präster i inom MSS, varav fyra är baserade i Stockholmsområdet och fyra finns i Skåne.⁸⁰ Deras uppgift är att, tillsammans med de lokala församlingarna, anordna den religiösa verksamheten. Inom denna verksamhet ryms religiösa högtider, vigsel samt begravnings- och åminnelseceremonier samt de ordinarie böne- och reningsriterna.

Till de ordinarie böne- och reningsriterna hör det mandeiska dopet (*mesbuta*) som utförs många gånger varje år inom MSS församlingar. Dopet kräver att en mandeisk präst är närvarande, det utförs i flera moment (dop, smörjelse, rituell måltid och uttalande av dop-ed) och är mer frekvent förekommande under sommarhalvåret. Tvagningsriten *Tamasha* utförs före högtider och andra ceremonier och *Rishama*, en annan tvagningsrit, utförs före tidebönen (*brakha*). Enligt mandeisk tradition är det föreskrivet att utföra bönen tre gånger om dagen och den görs stående, med ansiktet vänt mot norr. Utöver detta finns böner som utförs innan vissa ceremonier samt en särskild söndagsbön. Gemensamma gudtjänster utan dop eller tvagning (*tuqus dini/salat*) förekommer också inom MSS.

MSS har i skrivande stund (våren 2017) inte rätt att utföra rättsligt bindande vigslar i Sverige. Däremot utför man religiösa vigslar enligt sin egen

80. Intervju 2017-04-26.

ordning. Den mandeiska vigseln (*qabin*) intar en central plats i många mandeers liv i Sverige och innehåller dop, utbyte av äktenskapslöften, religiös måltid, kröning av brudparet samt välsignelse.

MSS utför omhändertagande av avlidna enligt mandeisk religiös praxis och begravningsceremonier. Att detta sker på rätt sätt anses mycket viktigt, ur ett religiöst hänseende, eftersom den döde annars riskerar att inte kunna återförenas med ljusets värld. Omhändertagandet innefattar rituell tvagning samt påklädning av sakral dräkt (*shiriga*). Själva begravningen utförs av flera präster och den döde placeras i kista med ansiktet riktat mot norr. De sörjande ber och delar en minnesmåltid. Åminnelseceremoni för avlidna kallas *Lofani* och då samlas släktingar till den avlidne och äter viss typ av mat (frukt och fisk) som ett offer för den avlidne. För personer som avlidit på grund av olyckor, brott, sjukdom och liknande krävs en särskild och mer komplicerad själamässa som kallas *masiqta*. MSS uppskattar att man årligen utför 70 vigslar, 200 barndop och 15 begravningar. När det Mandeiska Sabeiska samfundet i Sverige ska beskriva sin religiösa kalender lyfter man fram följande sju högtider:⁸¹

- På våren (15 mars 2017) firas *de fem vita dagarna*, *Parwanaia*,⁸² till minne av att Gud skapat det rinnande vattnets källa och det heliga ljusets värld. Under denna tid är det påbjudet för mandéer, enligt MSS, att döpa sig och utföra minneshögtider och förböner för de avlidna.
- Senare på våren (20 maj 2017) firas *det gyllene dopets högtid*, *Dihwa ed dima*, till minne av den förste profetens (Adams) och siste profeten (Johannes) dop. Vid denna högtid är det framför allt små barn som döps.
- *Den stora högtiden*, *Dihwa raba*,⁸³ räknas som den viktigaste mandeiska högtiden (19 juli 2017). Högtiden pågår i traditionellt i fyra dagar och inleds med det mandeiska nyårsfirandet (*kenshiozehli*). *Dihwa raba* relateras till skapandet av den himmelske Adam och firas i hemmen med bön och rituell tvagning.
- Efter *Dihwa raba* infaller högtiden *Dihwa Shoshian*⁸⁴ som innebär helgande av att Gud fulländade skapelsen genom att skapa himmel och jord på sex dagar – och sedan vila på den sjunde. Vid denna högtid tillverkas traditionellt kransar som välsignas av präster och hängs upp i mandeiska hem.

81. Opublicerat dokument från Mandeiska sabeiska samfundet 2017: "Mandeiska religiösa högtider".

82. Skrivs också Panja (Drower) eller Peronaia (al-Haydar).

83. Skrivs också Dehwa Rabba (Drower), Dahoa raba (al-Haydar).

84. Skrivs också Dehwa d Shishlam Rba eller Dihba d Shushian (Drower).

- På hösten (okt 2017) infaller högtiden *Dekalfäl* till minne av ängeln *Hibel Ziwa* – på uppdrag av Gud – förberedde jorden för Adam och människorna skulle kunna bebo jorden.
- *Den lilla festen, Dihwa henina*,⁸⁵ firas senare på hösten (3 nov 2017) då man firar Hibel Ziwas himmelsfärd
- I slutet på året firas *Alharis* (16 december 2017) vilket är en högtid där mandéer högtidlighåller profeten Noas (och hans son Sems) sista måltid innan de sjösatte arken. Ett annat namn på denna högtid är *Ashuriyah*⁸⁶ eller *Abo al-Haris*.

Mandeiska organisationer utanför MSS

Vid sidan om MSS finns det i dag ett antal organisationer som på olika sätt engagerar mandéer i Sverige. Till dessa hör både föreningar med religiös tonvikt men också de profana kulturorganisationerna. Vid en sökning i offentliga register finner man följande organisationer:

Organisationer med regional eller nationell inriktning	Ort	Organisationstyp	Registreringsdatum
Sabeiska mandeiska riksförbundet i Sverige	Stockholm	Ideell organisation	2014
Mandeiska riksförbundet	Stockholm	Ideell organisation	2003
Mandeiska trossamfundet i Skåne	Malmö	Registrerat trossamfund	2015
Mandeiska riksförbund i Skåne	Malmö	Ideell organisation	2010
Mandéernas trossamfund i Svealand	Stockholm	Registrerat trossamfund	2015

Källa: Skatteverkets företagsregister 2017.

Av de organisationer som har regional eller nationell karaktär finns det tre med beteckningen ”riksförbund” vilket pekar mot en kulturell och/eller etnisk inriktning – snarare är religiös orientering. Det *Sabeiska mandeiska riksförbundet i Sverige* startades 2014 av en grupp mandéer i Stockholm och tanken bakom denna organisation är att stödja mandeiska kulturföreningar på olika sätt. Bland annat ordnar man möte och konferenser där utmaningar och framgångar diskuteras. Organisationen samlar i dag tio-talet mandeiska kulturföreningar.⁸⁷ Det *Mandeiska riksförbundet* är i dag

85 Skrivs också *Dehwa Hnina* (Drower), *Dahoa hanina* (al-Haydar).

86. Se Drower 89: ”which commemorates the drowning of the Egyptians who perished in the Red Sea”.

87. Intervju 2017-06-12.

en vilande organisation med liknande syfte.⁸⁸ Vidare finns det, vid sidan om MSS, två registrerade mandeiska trossamfund: *Mandeiska trossamfundet i Skåne* och *Mandéernas trossamfund i Svealand*. Det sistnämnda är en organisation registrerad i april 2015 med säte i Stockholm som beskriver sig som ”det högsta representativa organ för mandéer i Svealand” som därmed vill representera mandéer inför ”officiella myndigheter och institutioner båda i och utanför Sverige”. Man vill vidare bedriva religiös verksamhet (gudstjänster, dop, vigselceremonier och jordfästningar) och verka för att ”bevara mandéer som särskild folkgrupp med sina egna traditioner och kultur” genom att etablera mandeiska gudstjänstlokaler, mandeiska bibliotek och ordna utbildningsverksamhet och konferenser. Våren 2017 tycks *Mandéernas trossamfund i Svealand* vara en mindre organisation under uppbyggnad. Man har enligt egen uppgift varken stadig personal eller egna fastigheter utan lånar lokaler av andra mandeiska organisationer i Vällingby vid behov.⁸⁹ *Mandeiska trossamfundet i Skåne* är en organisation som tidigare hette *Mandeiska församlingen i Malmö* och var under ett antal år medlemsförsamling i MSS. Under 2015 valde dock församlingen i Malmö att lämna MSS och ändra sitt namn. I sin syftesförklaring och verksamhetsinriktning har *Mandeiska trossamfundet i Skåne* liknande skrivningar som MSS och *Mandéernas trossamfund i Svealand*. Att det i dag finns två registrerade mandeiska trossamfund i Sverige återkommer vi till under rubriken ”Konflikter inom det mandeiska organisationslivet”.

Utöver de lokala religiösa församlingarna finns det i dag över 20 lokala mandeiska föreningar i Sverige. Några av dessa har en i sammanhanget lång historia och har funnits i över två decennier – som till exempel föreningen i Stockholm. 18 av dessa tycks ha en övergripande kulturell, social och/eller etnisk inriktning. Vidare finns det två föreningar med syfte att samla mandeiska kvinnor samt två föreningar för ungdomar. Företrädare för MSS uttrycker det som att föreningarna är helt fristående från trossamfundet men att man ofta samarbetar – till exempel vid högtidsfiranden eller vid utbildningar och föreläsningar. En representant för MSS förklarar uppdelningen mellan (religiösa) församlingar och (profana) föreningar: ”föreningarna står för fester, kultur- och utbildningsverksamhet och barnverksamhet. Församlingarna för den religiösa delen”. Även andra respondenter

88. Intervju 2017-05-12.

89. Telefonsamtal med Naim Katea 2017-05-15.

Lokala organisationer med kulturell inriktning	Ort
Mandeiska forum i Stockholm	Södertälje
Mandeiska föreningen i Stockholm	Vällingby
Mandeiska vänskapsföreningen i Södertälje	Södertälje
Ziwa mandeiska föreningen i Södertälje	Södertälje
Mandeiska kultur sällskapet	Vårby
Mandeiska kulturell förening i Västerås	Västerås
Mandeiska föreningen i Kumla	Kumla
Mandeiska kulturella föreningen i Simrishamn	Ystad
Mandeiska vänskapsföreningen i Gästrikland	Sandviken
Mandeiska vänskapsföreningen i Hallsberg	Hallsberg
Mandeiska ungdomsforum i Sverige	Södertälje
Mandeiska rådet	Norsborg
Mandeiska föreningen i Eskilstuna	Eskilstuna
Mandeiska förening i Haninge	Jordbro
Mandeiska kulturföreningen i Ludvika	Södertälje
Mandeiska kvinnoföreningen i Södertälje	Södertälje
Mandeiska young light förening	Västerås
Mandeiska kultur center i Lund	Eslöv
Mandeiska föreningen i Malmö	Malmö
Mandeiska kvinnoföreningen i Gävleborg	Vårby
Mandeiska hemföreningen	Farsta
Sabeiska integrationsföreningen i Sandviken	Sandviken

Källa: Skatteverkets företagsregister 2017.

beskriver syftet med kulturföreningarna att framför allt fungera som kontaktskapande platser för mandéer i Sverige med fokus på kulturella evenemang. Besöker man t.ex *Mandeiska Föreningen i Stockholms* Facebook-sida hittar man konstevenemang, Alla hjärtansdagfest, Firande av internationella kvinnodagen, irakisk-arabisk musikafton – för att ta några exempel.

Konflikter inom det mandeiska organisationslivet

Som nämnts tidigare har det funnits vissa interna slitningar inom det mandeiska organisationslivet – som består än i dag. Dessa konflikter har bidragit till att det kulturella föreningslivet och det religiösa församlingslivet tidvis har blivit lidande i sin organisatoriska utveckling. Det har också fått till följd att det i dag existerar tre parallella mandeiska trossamfund i Sverige. När man frågar mandéer som är engagerade inom de olika organisationerna får man olika svar på varför dessa splittringar har uppstått. Men i grund och botten tycks det mesta handla om makten inom samfundet – helt enkelt vem som ska få bestämma. Maktfrågan relaterar i sin tur till frågor som rör den ideologisk-religiösa inriktningen på samfundet, samarbetsvärdigheter mellan ledande personer, styrning/maktfördelning och demokratisk kultur. Till detta kommer också spänningar som kan härledas längre bak i historien.

Enligt flera respondenter finns det – ända sedan början på 2000-talet – två fraktioner inom det mandeiska organisationslivet som har delvis olika syn på den ideologisk-religiösa inriktningen.⁹⁰ En fraktion står för en viss grad av förnyelse i hur den mandeiska diasporan ska förhålla sig till utförandet av religiösa ritualer och frågor som rör mandeisk identitet. Bland



Mandeiska präster och lekmän i samtal. Foto: Salwan Alkhamas.

90. Intervjuer 2017-04-26, 2017-04-19, 2017-05-12.

annat rör detta huruvida det ska vara möjligt att konvertera till mandeism och hur man ska förhålla sig till blandade äktenskap. Samma falang verkar också för att lekmännen inom samfundet skall få större makt på bekostnad av prästerskapet. Den andra fraktionen, som våren 2017 har ledningen över MSS, motsätter sig förnyelsen. De två fraktionerna relaterar också i sin tur till två olika internationella mandeiska sammanslutningar. Det ena av dessa organ heter *Unionen för mandeiska föreningar i diaspora*⁹¹ och står framför allt i relation till den fraktion som pläderar ökad makt för lekmän och viss religiös förnyelse. Den andra gruppen kopplar an till *Mandeiska världskonferensen*⁹² samt till det nybildade internationella mandeiska prästrådet som kallas för den *Internationella sabeisk-mandeiska andliga samfundet*.⁹³ Antropologen Mehrdad Arabestani har noterat att denna debatt också existerar i andra mandeiska exil-miljöer i till exempel Australien.⁹⁴

Vid sidan om dessa ideologiska meningsskiljaktigheter finns mer konkreta frågor som handlar om att en del ledande företrädare tidvis har haft svårt att samarbeta, samt olika syn på hur MSS ska styras. Här tycks det funnits en grupp som velat samla både administrativ, ekonomisk och religiösceremoniell makt i ett ämbete, medan andra velat se en större maktindelning.

Några respondenter gör också bedömningen att motsättningarna grundar sig i en oerfarenhet att driva medlemsbaserade organisationer där beslut tas i en ordning som är demokratisk, transparent och där stadgar respekteras. I stället för att se till helheten och organisationens bästa, menar dessa respondenter, tenderar en del medlemmar att låta släkt- och familjeband styra. Detta är en fråga om mentalitet som kommer att förändras med kommande generationer, tror dessa respondenter.

Slutligen gör också vissa bedömningen att dagens spänningar framför allt beror på att mandeerna, när de levde i Irak tillhörde olika konkurrerande politiska grupperingar och att dessa gamla motsättningar har hängt med ut i exilen. Till detta kommer också motsättningar mellan släkter och familjer som fortfarande lever kvar.⁹⁵

91. Engelska: *Mandean Associations Union* (arabiska: al-ittihad al-djamiyyat al-manda'iyya fi al-mahjar). Har sitt säte i USA. Organisationens hemsida: <http://www.mandaeunion.org>.

92. Engelska: *The Mandaean World Conference* (arabiska: al-Muattamar al-mandai al-alam). Har sitt säte i Australien.

93. Engelska: *The Sabian Mandaean Spiritual Congregation in the World* (arabiska: al-madjmua al-rouhani lil-sabia al-mandaiyyin fi al-'alam). Har sitt säte i Australien.

94. Arabestani 2016: 187 ff.

95. Samtal med Martin Lindgren 2017-05-23.

Att praktisera den mandeiska religionen

Som tidigare konstaterats är mandeismen en religion som på många sätt präglas av en fastslagen religiös praktik och ritualer, snarare än en sammanhållen teologi och troslära. Detta innebär att själva utförandet av de återkommande ritualerna är viktiga för gruppen ska känna igen sig själv och kanske i förlängningen också förstärka en mandeisk identitet hos individerna.

Men hur går det att upprätthålla en religiös praktik som i hundratals år har varit så fast knuten till en viss geografisk plats? Som kräver återkommande dop och rituell tvagning i rinnande ”levande” vatten såsom floder, forsar.

Här uppstår en uppenbar utmaning för mandéerna i ett land som Sverige med ett klimat som stora delar av året är mycket kallt – och vattnet till och med är fruset under vintersäsongen. En mandeisk präst resonerar på följande sätt:

[D]etta är en svårighet att som en religiös man [...] anpassa sig till detta för att enligt religionen så ska man döpas i rinnande vatten ofta, men det kan man inte göra här eftersom att det är kallt. Man kan heller inte gifta sig när man än vill på året utan måste vänta tills det blir varmt alltså på sommaren⁹⁶

Det svenska klimatet är alltså ett påtagligt problem för en religion som bygger på återkommande – och ibland mycket långa – dop/tvagningsritualer i rinnande vatten. Detta har föranlett en diskussion inom den mandeiska gruppen i om det kan vara tillåtet att utföra mandeiska ritualer inomhus, i stillastående bassängvatten. Här tycks det finnas delade meningar mellan mandeiska präster och några säger att det är tillåtet medan andra avvisar sådana innovationer. Den mandeiska gemenskapen i norra Stockholm tillhör de som accepterar bassängdop och i en artikel i tidningen *Stockholms fria* från 2015 skildras det på följande sätt:

I en källarlokal i Vällingby trängs ett femtiotal personer runt ett ungt par. Trummor, skratt och kamerors klickande ekar mellan de kakelklädda väggarna. Det är söndag, och en traditionell dag för mandeiska giftermål, men även för dop. I andra änden av rummet finns en liten bassäng. En svag doft av klor kommer från en liten balja som deltagarna ska tvätta sina fötter i innan de stiger ner i vattnet.

96. Luebi 2016: 21.

I nära 2 000 år har mandéerna utövat sin tro, centrerad kring dopets renande kraft. Från Jordanflodens strand till Iraks Eufrat och Tigris, och i dag lever traditionerna vidare i Vällingby.

– Lokalen vi har här är provisorisk. Den rymmer bara 100 personer, Det räcker inte, säger Salam Katia, församlingens Ganzibra [...] Nu letar Stockholmsförsamlingen efter större lokaler för att kunna bygga en riktig mandi, som mandéernas gudstjänstlokal kallas.

– Vi vill helst ha en plats med rinnande vatten, nära en flod eller en sjö med avrinning, alla vill inte döpa sig i en bassäng. Men det har varit svårt, vi nöjer oss med det vi får, säger Salam Katia.

Traditionellt är det påbjudet för en mandé att döpa sig varje söndag, men detta tycks vara mindre vanligt bland mandeiska lekmän i dag, men vanligare bland prästerskapet.

Liksom för andra nyetablerade minoriteter i Sverige tycks det för mandéer finnas en viss dubbelhet kring religionsutövning. Till det positiva hör att man uppfattar Sverige som ett land där råder större religionsfrihet än i ursprungslandet vilket Suhair, en 50-årig kvinna från Irak, beskriver så här:

[M]an [är] inte rädd så som man var i hemlandet. I Irak var man alltid på sin vakt och inte lika trygg i utövningen för man var rädd att irakierna inte skulle tycka om det för de erkände inte att mandéerna var en religion utan de betraktade dem som ett orent folk som inte var ett bokens folk. Här är det annorlunda, här kan mandéerna vara ärliga med att berätta om sin religion och att utöva alla centrala riter som man vill, för man är mer fria och har större möjligheter.⁹⁷

För Suhair har detta inneburit att hon i Sverige har lättare för att identifiera sig som mandé och hon lättare kan följa sin religion – när hon slipper göra det i hemlighet. Suhair nämner visserligen också att klimatet kan innebära en viss begränsning men att detta kommer att bli bättre när mandéerna kan bygga egna religiösa lokaler.

Samtidigt som man vittnar om detta bjuder också livet i Sverige på vissa svårigheter i religionsutövningen, utöver det kalla vädret. Till dessa nämns bland annat att det kan vara svårt att fira mandeiska högtider när de infaller på arbetsdagar, att man inte får utföra religiös slakt enligt mandeisk tradition och svårigheten att följa mandeiska matregler. Vidare nämner också man också avsaknaden av mandeiska gudstjänstlokaler (*Beth Manda* eller

97. Luebi 2016: 26.

Mendi) som ett problem och brist på präster.⁹⁸

Ett fenomen som flera mandéer tycker sig se är att det pågår en viss förändring av mandeiska ritualer i Sverige och då ofta i en riktning där man förkortar och förenklar saker och ting. Traditionellt har många mandeiska högtider varit mycket tidskrävande arrangemang. Till exempel kunde vigselceremonier i Irak ta en hel dag i anspråk. I Sverige genomförs en mandeisk vigsel på 3–4 timmar. Samma sak gäller det mandeiska nyårsfirandet där många utför den rituella tvagningen genom att duscha. Vidare nämns att man också har börjat utföra vissa religiösa ritualer utan präster närvarande, bland annat högtiden *Parwania*, som numera ibland firas med bara släkt och vänner.

En sak som verkar oroa de mer religiöst sinnade mandéerna, och då kanske prästerskapet i synnerhet, är att man också ser en viss tendens till ointresse för religionen – framför allt hos den yngre generationen.

Om man i korthet kan beskriva målet med den mandeiska religionsutövningen som ambitionen att upprätthålla en religiös renhet livet igenom och att detta ska ske genom återkommande dop och rituell tvagning så finns det, som vi sett, betydande utmaningar för en mandé i Sverige i dag. Dessa krav faller dock extra tungt på prästerskapet, som för att kunna utföra sina uppgifter i princip ständigt måste vara rituellt rena. Vissa bedömare menar att detta är i det närmaste omöjligt eftersom det inbegriper daglig rituell tvagning i naturligt vatten, mycket stränga mat- och dryckesregler samt en ständig kontroll av den rituella renheten hos medlemsskaran. Här kan bara framtiden utvisa hur gruppen i allmänhet, och prästerskapet i synnerhet, löser dessa frågor.

Går det att hålla samman gruppen i exil?

Vid sidan om de utmaningar som mandéerna står inför i den religiösa utövningen, är kanske den mest brännande frågan hur gruppen – i exilsituationen – ska förhålla sig till blandäktenskap. Mandéerna tillhör de religiösa grupper som kan kallas för ”folk-religioner”. Det är religioner där det inte finns en gräns mellan den etniska och religiösa tillhörigheten. I denna bok är kanske yezidierna det tydligaste andra exemplet på detta, men också alawiterna och druserna tillhör denna kategori. Även judendomen kan delvis

98. Berggren 2011.

sågas ha denna karaktär – men till jude/judinna kan man konvertera. Det går inte att konvertera till mandeism och mandéerna har aldrig bedrivit någon mission. Detta hänger i sin tur ihop med de religiösa lagar som konstituerar mandeismen – för att få motta det mandeiska dopet måste en mandé få ett dopnamn (*malwasha*) som ärvs av modern.⁹⁹ Den traditionella definitionen av en mandé är en således en person som är född av mandeisk mamma och pappa och som (minst en gång i sitt liv) mottar det mandeiska dopet. En mandeisk man eller kvinna som gifter sig med en icke-mandé får inte längre motta dopet och betraktas inte som mandé – i alla fall inte ur ett strikt religiöst perspektiv. Har man någon gång ”lämnat” mandeismen (genom giftermål eller konvertering) går det inte att återföras in i gruppen.

Forskare menar att det finns historiska förklaringar till varför mandeismen är en sluten och icke-missionerande religion.¹⁰⁰ Genom två tusen år har mandéerna varit en liten, sluten grupp av låg social rang, ständigt omgivna av större och övermäktiga folkgrupper (och deras nyckfulla härskare) – som ibland hotat deras hela existens. För att säkra sin fortlevnad har man anlagt olika strategier, som att dölja sin religiösa identitet eller låtsas tillhöra majoritetsgruppens religion. Att hänvisa till gruppens obetydlighet, i antal och militär styrka, har också varit en taktik.¹⁰¹ Men det kanske mest betydelsefulla har varit att man strikt praktiserat giftermål inom gruppen (endogami). På så vis har man kunnat värna och kontrollera gruppens integritet och klart visa misstänksamma grannfolk att man är ofarlig – eftersom man är en icke-missionerande religion. Forskaren Arabestani uttrycker det på följande sätt:

The historical experience of the Mandaeans justifies the establishment of the endogamy institute as a means of protecting the group boundaries. Inter-marriage could have loosened the group boundaries and eventually destroyed the people.

Men vad händer då i exilsituationen där mandéerna inte längre lever koncentrerade i en viss region (i särskilda byar, småstäder och kvarter) utan är spridda över hela världen? Och vilken roll spelar att man nu befinner sig i sekulär-liberala samhällen som Sverige där rådande normer betonar individens friheter och rättigheter – snarare än vikten av att bevara religion,

99. Även andra religiösa regler spelar in i detta.

100. Arabestani 2016.

101. Häberl 2013.

tradition och särskilda etniska grupptillhörigheter? Här uppstår ett nytt dilemma för mandéerna och det är för tidigt för att se vad svaret kommer att bli. Bland en del mandéer, kanske särskilt i den yngre generationen, finns det flera som uttrycker sig frågande eller avvisande till vad man anser vara föräldrade religiösa förordningar. För Majada, 38 år, beskrivs tvekan så här:

*Det var en självklarhet att gifta sig med en från samma religion för man har fått lära sig som liten att det är så det ska vara, men [...] hon [har] blivit mer tveksam [...] som modern kvinna och med utvecklade tankar så tycker hon att det är tvärtom, det hade varit bra om man kunnat konvertera in i religionen åtmins-
tone för att på detta sätt få religionen att bli större.¹⁰²*

Frågor som mandéer i diasporan har börjat ställa sig är med andra ord varför de inte kan få fritt välja partner – och ändå fortsätta vara mandéer? Varför kan inte min icke-mandeiska partner få bli mandé om vi gifter oss? En annan problematik som dykt upp är bristen på präster vilket gjort att en del mandéer ingått vigsel utan de föreskrivna religiösa ritualerna – vilket också kan anses vara ett brott mot traditionella mandeiska föreskrifter. Dessa frågor är så trängande att det mandeiska prästerskapet ansåg det nödvändigt göra en öppen skrivelse där man förtydligade för mandéer i exil vad som gäller i frågan om blandade äktenskap och konversion:

The recent discussions have been deeply concerning us regarding Mandaean who have chosen to intermarry from outside our community and faith, as well as the validity of their inclusion within the faith. At this point, the subject has taken unfavorable turns, and for these reasons, we, the Mandaean Rabbi's signed below, would like to profess the Mandaean laws cited in our holy book, the Ginza Rabba, concerning this matter. In these laws, there is a clear red line which shall not be crossed. For these reasons, we declare the following: 1. A Mandaean shall not be recognized as such is he or she marries outside of the Mandaean faith. 2. A Mandaean shall not be a Mandaean if he or she is converted to another faith. 3. A Mandaean Rabbi shall not perform any rites or rituals for a non-Mandaean person or one who has not preserved his or her Mandaeanism according to points one and two, unless these factors are reversed before the conversion process is complete and must be recognized by the Mandaean Rabbi's. Therefore, a Mandaean is any person born into the faith by Mandaean parents, baptized by a Mandaean Rabbi and has not married outside the Mandaean faith.¹⁰³

102. Luebi 2016.

103. Najm, A./Tavoos, J./Jabbar, S./Jabbar-Heloo, S./et al. (2010).

Skrivelsen, som publicerades på ett danskt-mandeiskt nätforum 2010 hade rubriken "Mandeiska rabbinernas påbud – vem är mandé?" och skrevs under av fyrtioalet mandeiska präster ur det absoluta toppskiktet, bland annat den irakisk-ättade Genzibra Sattar Jabbar Helo och iransk-ättade Genzibra Salah. I slutparagraferna av brevet skriver prästerna att man betraktar varje försök att öppna upp eller ändra regler kring äktenskap och konversion som en direkt motsägelse mot den mandeiska trosläran och ett potentiellt hot mot fortlevnaden av den mandeiska gemenskapen – eftersom det skulle skapa förvirring i gemenskapen. Prästerna menar att det inte går att separera den religiösa aspekten av mandeisk identitet från den etniska aspekten – det skulle vara som att försöka skilja kroppen från själen. Att identiteten är sammansatt, menar man, har varit ett sätt för gemenskapen att överleva trots att "vårt land har gått förlorat, våra texter blivit förstörda och vårt språk har glömts bort".

Det bör i sammanhanget förtydligas att diskussionen om den mandeiska identiteten inte på något sätt bara är en diskussion med prästerskap på ena sidan och lekmän på andra sidan. Det finns således också mandeiska präster som förordar viss förnyelse och anpassning, och mandeiska lekmän som tycker att man bör behålla den strikta endogamin för att bevara gruppen.

Intressant att notera i prästernas påbud är att man också säger sig vara "villiga att ta tillbaka de som har haft en skälig anledning för att lämna religionen och verkligen önskar att åter bli inkluderade som mandéer". Exakt vilka man åsyftar med detta anges inte men möjligen kan man tänka sig personer som till exempel har gift sig utan mandeisk präst – för att det inte funnits någon att tillgå. Angående de som lämnat mandeismen och vill förbli icke-mandéer så säger prästerna att man respekterar deras val, önskar vara deras vänner och välkomnar deras stöd för den mandeiska gemenskapen på samma sätt som man välkomnar hjälp från andra icke-mandéer.

Vad händer då med en mandé i Sverige som gifter sig utanför den egna gruppen eller som vill anta en annan religiös identitet, eller kanske inte ser sig som troende över huvud taget? Får de emot dopet? Delta i mandeiska festivaler och ceremonier? Kalla sig mandé? Svaren från de mandéer vi har talat pekar åt olika håll. Vissa menar att personerna ifråga blir utfrysade helt och hållet, andra beskriver hur kontakterna fortsätter som vanligt. Mycket tycks bero på familjens inställning men också andra omständigheter, som

till exempel om det är en man eller kvinna som vill gifta sig med en icke-mandé, vilken religion den icke-mandeiska bruden/brudgummen har och om man tillhör en av de religiösa släkterna eller inte.

Kvinnor i den mandeiska diasporan

När frågan om förhållandet mellan man och kvinna kommer på tal så svarar många mandéer att mandeismen är en religion och gemenskap där det ska råda total jämlikhet mellan könen. Enligt både präster och lekmän föreskriver de heliga texterna att män och kvinnor är skapade lika, med samma skyldigheter och rättigheter, och enligt vissa är kvinnan till och med den viktigare halvan av gemenskapen. Denna självsyn tycks inte heller vara ett senmodernt påfund, utan något som går längre tillbaka i tiden. Till exempel berättar forskaren E.S Drower i sina etnografiska studier av mandéer från början av 1900-talet att mandeiska kvinnor "får röra sig fritt, äga egendom och ärva" vilket inte var självklart för alla kvinnor i dåtidens Irak och Iran. Drower återger också citat från mandeiska präster som kan sägas peka mot tankar om jämställdhet:

If woman had not been created there would be no sun and no moon, no cultivation and no fire [...] husband and wife are like heaven and earth', or 'like one soul in two bodies. ¹⁰⁴

Diar al-Haydar lyfter fram urkvinnan Eva för att belysa mandeismens feministiska sida:

"Eftersom Eva inte är skapad ut Adam [i de mandeiska urkunderna], betonar den mandeiska tron gärna kvinnans och mannens jämställdhet. Eva skapades som en sutha, partner, eller ett komplement till Adam". Därför tror mandéerna att samhället inte kan utvecklas om inte kvinnan för samma möjligheter, plikter och förmåner. ¹⁰⁵

I Södertälje finns en förening för mandeiska kvinnor och kvinnorna som är aktiva i denna förening menar att den mandeiska religionens jämställdhetstanke gestaltas på flera sätt. Ett exempel, menar Esmaa som sitter i styrelsen, är att mandeiska präster ofta talar om vikten av rättvisa mellan man

104. Drower 1937: 59.

105. al-Haydar 2012: 36.

och kvinna redan innan äktenskapet är fullbordat, alltså under vigselceremonierna. Rättvisa och jämlikheten bör sedan levas i både livets små och stora stunder, menar Haifah, en annan kvinna i föreningen:

Haifah gives an example of what gender equality can look like by telling a story of how one Mandaean woman was once peeling a tangerine, when she finished peeling the fruit she split it in exact half and give one half to her husband and the other half she ate herself, Haifah explains that equality between a man and woman can be in the small things and should always be practiced.¹⁰⁶

Samtidigt som det finns denna i grunden jämställda vision i den mandeiska religionen råder det inte, verkar flera tycka, jämställdhet i praktiken inom den mandeiska gruppen: män har mer makt och tar mer plats. Till exempel kan inte kvinnor ingå i det mandeiska prästerskapet i dag – trots att det inte finns några i teologiska hinder för detta.¹⁰⁷ Vidare tycks det också som regler gällande kyskhet innan äktenskapet och/eller val av partner slår hårdare mot kvinnor än det gör mot män.¹⁰⁸

Hur denna skillnad har uppstått mellan å ena sidan religionens starka jämställdhetsideal och å andra sidan en i vissa hänseenden ojämlik vardagssituation förklarar många mandéer med att man påverkats av de kulturer och samhällen man levat och verkat i under århundraden. Majada, som i dag är i fyrtioårsåldern men uppväxt i Irak, ger följande beskrivning:

När det gäller frågan om jämlikhet mellan mannen och kvinnan så ansåg Majada att man inte kan följa det som står i den heliga boken för att folket påverkas utav det irakiska samhället, det smittar tyvärr av sig till alla som bor där, trots att man kanske behandlades någorlunda likvärdig i ett mandeiskt hem så behandlades mannen utanför hemmet som om han var mer värd än kvinnan. Och detta beror på att kvinnan är förtryckt i de arabiska länderna.

106. Muneb 2016: 10.

107. Se t ex al-Haydar 2010, s. 36, Muneb 2016. 11.

108. 2005–2008 drev Mandeiska Samfundet och Mandeiska föreningen projekt mot hedersrelaterat våld. I en beskrivning av projektet skriver man följande: "Hedersmord förekommer inte, enligt Sadi Sadoon, men hos socialtjänsten i Sverige har mandeiska flickor varit aktuella efter hot och övergrepp som bottnar i familjens behov att styra deras umgänge och kontrollera deras sexualitet och val av livspartner. Det har hänt att ungdomarna revolterar mot familjens kontroll och begränsningar genom att inleda relationer med andra ungdomar som lever destruktivt, vilket lett till fler problem inom familjen men också till andra problem som föranleder socialtjänstens ingripande."

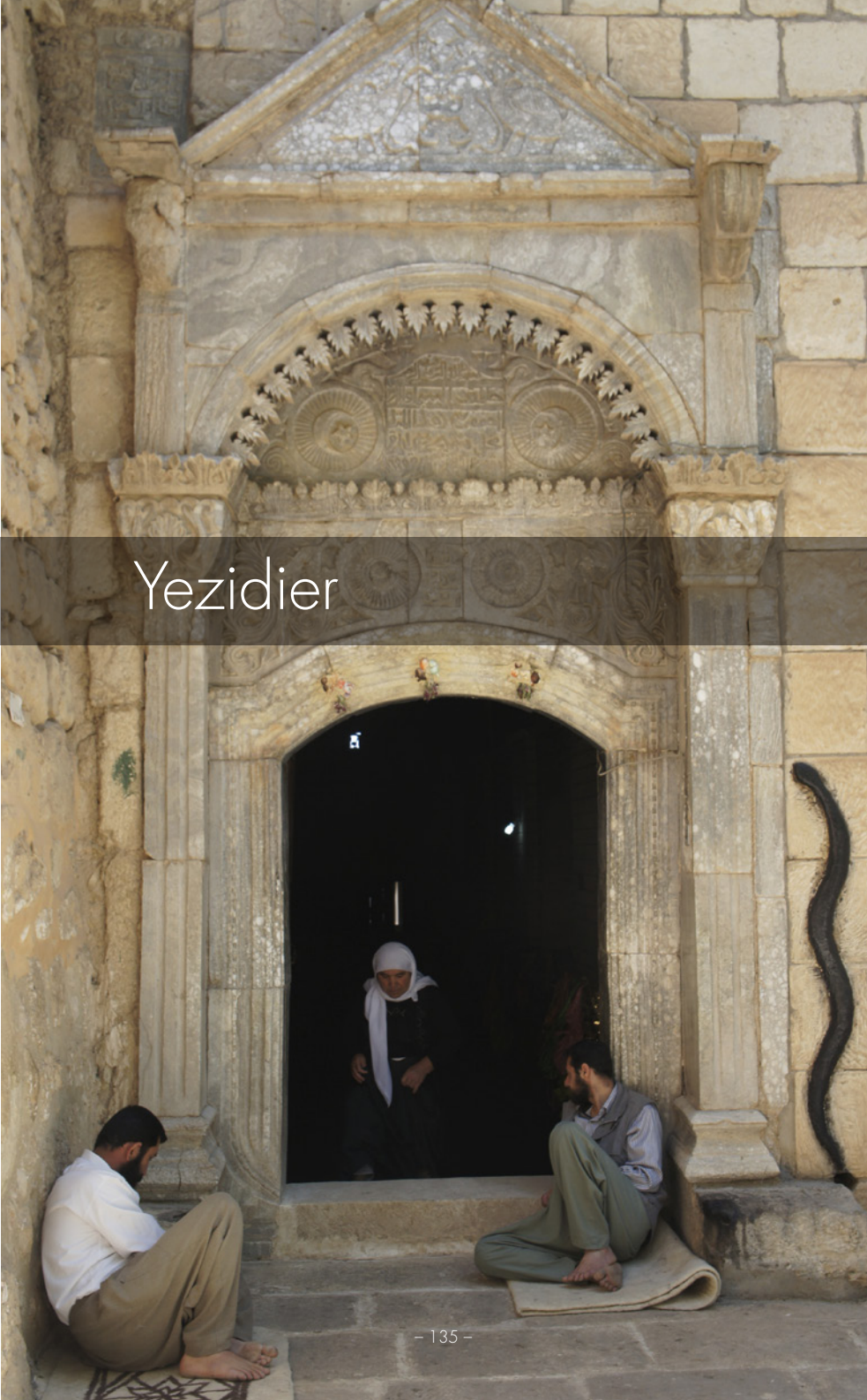
Röster inifrån:

Lina, 35 år i Stockholm

Jag kommer från en religiös familj och min man är präst. Varje helg spelar vi in Youtube-filmer på arabiska där vi undervisar och svarar på frågor från mandéer runtom i världen. Vi tar upp frågor om vår religion, men även andra saker såsom barnuppfostran. Vi tror att kunskapen om mandeismen måste öka bland mandéer, så att vi kan göra oss mer välkända. Idag är det tyvärr många som inte känner till oss. Jag tror vi behöver skriva ett informationsbroshyr till skolor och myndigheter så att vi kan få mer förståelse för våra seder och traditioner. Det finns stora utmaningar för oss att hitta en plats i samhället och identifiera oss med Sverige.

Min man är *tarmida* [mandeisk präst] och äter aldrig med mig och barnen. Han äter bara sin egen mat, helt vegetariskt och naturligt. Han hämtar vatten i plåtburkar från en sjö i närheten och har som dricksvatten. Varje dag gör han *tamasha* [rituell tvagning]. Vi har tre barn min man och jag.

Vi kvinnor inom mandeisk gruppen hade det svårt till en början här i Sverige. Men nu har jämställdheten ökat och många kvinnor arbetar och utbildar sig. Men de har problem för de får inte tid med barnen. Svenska kvinnor vet hur man ska få tid för både jobb och barn, men det måste våra kvinnor lära sig.



Yezidier



■ Yezidier

Yezidier är en huvudsakligen kurdiskspråkig etno-religiös minoritet historiskt knuten till Sheikhan-distriktet strax norr om Mosul i Irak och speciellt staden Lalesh, liksom kring Sinjar-bergen cirka 50 mil närmare syriska gränsen. Som ett resultat av förföljelser under osmansk tid finns också yezidiska grupper i Armenien, Georgien och Kaukasus. I dagens Turkiet finns endast ett fåtal yezidier kvar i området kring Tur Abdin i sydöst.¹ På grund av utvecklingen i Irak under det sena 1900-talet och tidiga 2000-talet har antalet yezidier kraftigt decimerats även i de historiska områdena och många har emigrerat, främst till Tyskland men även till andra delar av Europa.

Det finns inga säkra siffror på hur många yezidier som finns i dag och uppskattningar varierar mellan 200 000 och 1 000 000. Den största gruppen – över 100 000 – har levt i Irak med centrum i Sheikhan-provinsen. Sedan den senaste massakern, 2014, då tusentals yezidier dödades eller förslavades av terrorgruppen IS och ännu fler flydde området har denna grupp decimerats. I Transkaukasus uppskattar man att det finns cirka 60 000 yezidier, där majoriteten finns i Armenien och en mindre grupp lever i Georgien. I Syrien (före IS) har funnits cirka 15 000 yezidier i Kurd Dagħ-regionen och i syriska Djazira.² På grund av krig och svåra förföljelser lever i dag många yezidier i diaspora. Uppskattningar gör gällande att mellan 35 000 och 40 000 yezidier lever i Tyskland,³ och mellan 4 000 och 15 000 i Sverige⁴, vilka är de västeuropeiska länder som sannolikt har de största yezidiska populationerna.

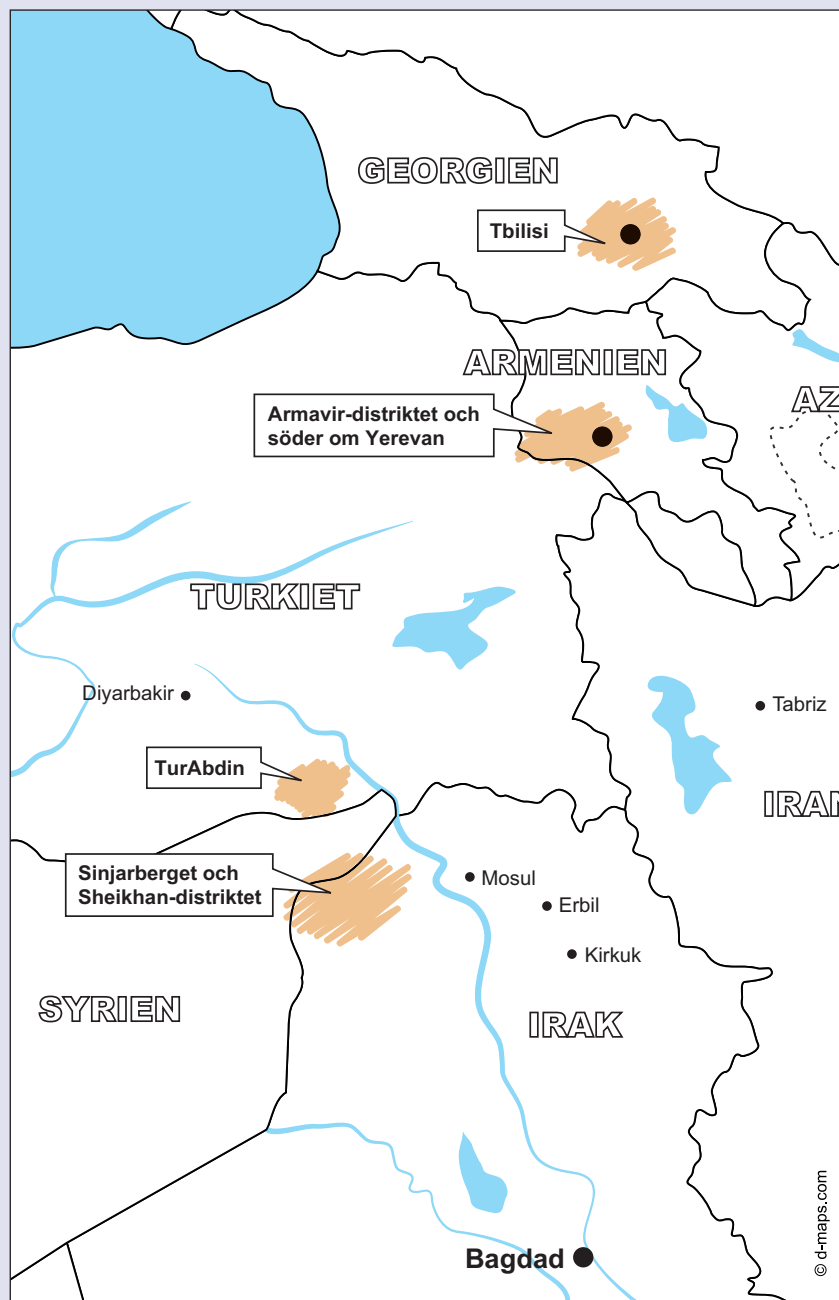
1. https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/16757/ISIM_1_The_Evolution_of_the_Yezidi_Religion_From_Spoken_Word_to_Written_Scripture.pdf?sequence=1 (besökt 2017-06-19).

2. Kreyenbroek 2012.

3. http://www.yeziditruth.org/worldwide_yezidi_communities (besökt 2017-06-19).

4. Uppskattningar av svenska yezidier, mer nedan.

Yezidiska områden i Georgien, Armenien, Turkiet och Irak



Yezidisk historieskrivning

På den kurdiska dialekt (*kurmanji*) de flesta yezidier talar kallar man sig själv vanligen för *ezdi*, eller *ezidi*, men det finns olika självbenämningar i de regioner och länder där yezidier lever. Beteckningens historia är omdiskuterad. Enligt en uttynning går namnet tillbaka på gammalpersiskans *yazata* liksom medelpersiskans *yazad*, ”gudomlig varelse”. Andra menar att namnet ska härledas till den muslimske kalifen Yazid ibn Mu’awiya (d. 683) och att dagens yezidier stammar från en grupp som kallades yezidiyya eftersom de sympatiserade med den umayyadiske kalifen Yazid.⁵

Dessa olika namntraditioner är ett av många exempel på hur rik yezidisk berättartradition är och hur många olika uppfattningar som kan finnas bland yezidier om gruppens historia och religiösa föreställningar. Syftet med följande kapitel är inte att försöka reda ut vad som skulle kunna vara mest historiskt korrekt utan att spegla den mångfald av uppfattningar som finns och har funnits genom historien.

Yezidisk religion har heller inte någon enhetlig samling texter eller uppsättning dogmer, i stället finns en stor mängd hymner, legender och berättelser av mer eller mindre lokal prägel. Mångfalden kan delvis förklaras med att yezidiska traditioner främst har traderats muntligt och att det inte funnits en kanoniserad textsamling. Historiskt har det varit förbjudet för alla utom religiösa ledare att lära sig läsa och skriva, och de skriftsamlingar som finns är sent tillkomna. Den religiöst bildade eliten har också haft det huvudsakliga ansvaret för gruppens religiösa traditioner. Det har medfört att många yezidier i dag, speciellt i diaspora, har varierande kunskaper om, liksom vana att praktisera, sin religion.⁶ Forskare påpekar att det är en religion fokuserad på ortopraxi snarare än ortodoxi. Att handla och leva i enlighet med kulturella mönster är viktigare än att tro på rätt sätt. Det finns inte någon enhetlig trosbekännelse som alla yezidier erkänner, inte heller ett enhetligt sätt att be eller utföra andra riter.

Det medför att enskilda yezidiernas religionsförståelse kan skilja sig mot historiekritiska studier av yezidisk historia och tradition. Detta är inte unikt för yezidism, utan gäller alla religioner. Forskningen om yezidism är heller inte omfattande, varför vi har att förhålla oss till betydande kunskapsluckor.

Nedan redogörs för några exempel på hur yezidier har sett på sin histo-

5. Asatrian & Arakelova 2014: 46–49.

6. Alisson 2004.

ria och religiösa tradition. Här kan vi notera hur yezidier generellt håller sig inom ramarna för vad vi ofta kallar en abrahamitisk berättelsetradition. Vi känner igen gestalter, berättelser och teman från judisk, kristen och muslimsk tradition. Därefter följer en kort redogörelse för forskning om yezidisk historia och religion, innan situationen i Sverige behandlas.

Ursprung

Enligt en myt härstammar yezidierna direkt från den första människan Adam, och deras religion uppfattas därför som den ursprungliga religionen. En annan ofta återgiven tradition berättar mer specifikt att de härstammar från Shehid ibn Jerr som föddes av Adam, utan Evas inblandning. Adam ska ha beklagat sig över att deras barn tillhörde Eva, varför han utmanade henne. De båda (!) lade sin säd i varsitt kärl som sedan tillslöt i nio månader. När dessa sedan öppnades var Evas krus fyllt av maskar, medan Adams innehöll pojken Shehid ibn Jerr. Han gifte sig sedan med en *hourī*⁷ och genom deras förening uppstod det yezidiska folket.⁸

Hur Adams och Shehids ”ur-yezidism” levt vidare finns det konkurrerande föreställningar om. Flera informanter har lyft fram sumerer (ca 6000–2000 fvt) och babylonier (ca 2000–500 fvt) som ett ursprung för yezidisk tradition.⁹ I det Yezidiska riksförbundet i Sveriges informationsmaterial beskrivs yezidismen som cirka 6000 år gammal, vilket är en tidsålder som sammanfaller med abrahamitiska föreställningar om jordens ålder, men som också skulle placera dess ursprung under det sumeriska rikets tid. Även i samtal med svenska yezidier har detta tidsspann nämnts, samt att den babyloniske kungen Nebukadnessar (1125–1103 fvt) ska betraktas som en av de yezidiska profeterna.¹⁰ Andra informanter är mer försiktiga och menar att det är svårt att säga något säkert om gruppens och religionens historiska rötter.¹¹

Vissa, men långt ifrån alla, yezidier menar att religionen sedan kom att revitaliseras av den ovan nämnde sunnitiske kalifen Yazid. Det berättas

7. Ett kvinnligt, andligt, paradisväsen.

8. Kreyenbroek 1995: 37, se även Bertås & Ekman 2015: 91ff.

9. Intervjuer 2017-03-15, 2017-04-03.

10. intervjuer 2017-03-15, 2017-04-03. Nebukadnessar var namnet på flera kungar i det Babyloniska riket, den förste levde på 1000-talet före vår tideräkning.

11. Intervju 2017-04-03.

då att Yazids far Muawiya, den förste kalifen i den umayyadiska dynastin (661–750), vid ett tillfälle råkat skära profeten Muhammed när han rakade honom. Muhammed såg detta som ett järkecken och menade att Muawiyas ätt skulle komma att bli svurna fiender till Muhammads ätt, och att de till slut skulle besegra hans efterföljare. I ett försök att övervinna sitt öde svor Muawiya att aldrig gifta sig, men Gud gav honom då en sjukdom som endast kunde botas om han tog en hustru. För att åter försöka lura ödet gifte sig Muawiya med en åttioårig kvinna vid namn Mahusa, men under bröllopsnatten förvandlades hon plötsligt till en ung kvinna och födde sedan sonen Yazid (Ezid). Yazid ska, enligt dessa traditioner, sedan ha övergett islam och i stället antagit vad som anses vara Adams ursprungliga religion, vilken sedan levt vidare genom yezidierna, som också hämtar sitt namn från honom.¹²

Berättelsen kan läsas som en respons på de konflikter och övergrepp yezidier lidit under muslimskt styre, och kan troligtvis tolkas som att de en dag ska besegra ”Muhammeds ätt”/islam. Detta är dock inte en allmänt accepterad tradition, och svenska yezidier kan ta helt avstånd från att de skulle ha någon koppling till kalifen Yazid,¹³ liksom till andra islamiska traditioner.

Dessa myter är endast ett axplock ur yezidismens rika tradition, och yezidier kan ha mycket olika uppfattningar om deras betydelse. Dock tycks yezidier vara överens om en annan persons centrala betydelse, nämligen Sheikh Adi. Denne beskrivs som en viktig religiös reformator som format den yezidiska religion som praktiseras i dag. Sheikh Adi ligger begravd i Lalesh i norra Irak, vilket är yezidiernas heligaste plats och historiska centrum.

Hur Sheikh Adis historia och roll ska förstås varierar. Enligt en informant i Borlänge kom Shekih Adi från en yezidisk familj, men hans farfar hade tvingats konvertera till islam. Adis familj hade utvandrat från Irak under islams expansion under kalifen Omar ibn al-Khattab (d. 644)¹⁴ och hamnat i Baalbek i Libanon. Där ska Adis förfäder eller föräldrar ha utbildat sig inom de islamiska vetenskaperna. Efter föräldrarnas död flyttade Adi till Lalesh som dominerades av yezidier och återupptäckte där sin ”ursprungliga” religion. Med tiden utvecklades han till en ledargestalt som or-

12. Kreyenbroek 1995: 37, Asatryan & Arakelova 2014: 46.

13. Intervju 1 2017-04-03.

14. Kanske menar han Adis förfäder?

ganiserade yezidierna och reformerade religionen.¹⁵ Det finns oklarheter vad gäller tidsperspektiven i redogörelsen, men det är viktigt att Adi ska ha kommit från en lärd, muslimsk miljö och sedan blivit yezidi. Det kan förklara att han kunde skriva böcker som håller sig inom islamisk tradition (mer om dessa nedan).

En informant i Stockholm menar likaså att Sheikh Adi var en yezidisk reformator, men menar att han och hans förfäder var yezidier och att de aldrig konverterade till islam. Kanske kan de i stället ha låtsats vara muslimer, för att slippa att trakasseras av den muslimska majoriteten. Detta, att låtsats vara sunnimuslim i hotfulla situationer kallas *taqiyya* och har huvudsakligen praktiserats av shiamuslimer och andra religiösa minoriteter i sunnidominerade områden.

Informanten i Stockholm menar vidare att Sheikh Adi ska ha varit en välutbildad person som hade läst om islam, vilken kan förklara hur han kunde skriva initierade böcker om islam. Att yezidier varit tvungna att låtsas vara muslimer, och hålla sin egentliga religion hemlig har bidragit till att det finns så lite kunskap om yezidism, menar han, ”95% av det som är skrivet om yezidismen är förvrängt och felaktigt”.¹⁶

Forskning om yezidier

Den forskning som finns kring yezidisk historia och religion skiljer sig på flera punkter från den beskrivning som yezidier gett av sin tradition och de flesta forskare menar att den religion som praktiseras idag har sin grund i en så kallad sufiorden vid namn *Adawiyya*. Denna går i sin tur tillbaka till den ovan nämnde sheikh Adi ibn Musafir (d. 1162), som historieforskningen visat var en muslimsk sufiletare. Sheikh Adi föddes i byn Beyt Far i Libanon omkring 1075 och han ska ha varit av ummayyadisk ätt och alltså av samma släkt som den ovan nämnde kalifen Yazid. Som ung studerade Adi för den kände sufist-eikhen Ahmad al-Ghazali (d. 1126)¹⁷ i Bagdad, men år 1111 ska han ha dragit sig undan till det avlägsna Lalesh långt norr om abbasidernas huvudstad Bagdad i nuvarande Irak. Förutom en pilgrimsresa till Mecka år 1116 kom han att

15. Intervju 1 2017-04-03.

16. Intervju 2017-05-15.

17. Som var bror till den mer kände sufiteologen Muhammed al-Ghazali (d. 1111). Bo Utas har introducerat Ahmad al-Ghazali på svenska, och dessutom översatt hans *Infall om kärleken*. Utas 2011a: 110-119, Utas 2011b: 25-73.

Yezidiska symboler



Den yezidiska symbolen framför andra är påfågeln, vilken symboliserar ängeln *Melek Taus*. I exemplet ovan ses ängeln med Sheikh Adis grav i Lalesh till höger. Melek Taus är skapad av Guds ljus och är satt att utföra Guds vilja på jorden.



Solen förekommer i det yezidiska bildspråket och representerar Gud, och då kanske framförallt i rollen som den skapare av världen. Enligt yezidisk tradition är det påbjudet att utföra sina böner vända mot solen. Flaggan ovan tillhör det irakiska partiet *Yazidi Movement for Reform and Progress*.



En annan symbol som associeras till yezidismen är den svarta ormen. Ormen finns bland annat bredvid ingången till Sheikh Adis mausoleum i Lalish i Irak, dit yezidier traditionellt vallfärdar.

Hur symbolen ska uttydas finns olika uppfattningar om (se tex. Bärtås & Ekman 2014: 191-192)



Ovanpå platsen för yezidiska helgon byggs traditionellt en mindre byggnad med konformat tak. Dessa byggnader har kommit användas i logotyper och symboler för att markera yezidismen som folk och religion. Logotypen ovan tillhör den amerikanska organisationen *Yezidis International*.

förlbi i Lalesh fram till sin död år 1162.¹⁸

Legendmaterialet beskriver Sheikh Adi som en from religiös ledare med avsevärda andliga krafter och hans ryktbarhet som asket lockade till sig lärjungar, vilka lade grunden för den sufiorden han lånat sitt namn till, *adawiyya*. Utifrån de skrifter av Sheikh Adi som finns bevarade tycks han ha stått nära sin tids officiella sunni-islam. Men han har också skrivit poesi som drar åt det extatiska där han också omskriver sig själv som en person av exceptionell andlig status.¹⁹

Området kring Lalesh där Sheikh Adi etablerade sig dominerades av kurder. Bland dessa ska ha funnit grupper som utmärktes av sin vördnad för den umayyadiska familjen och den historiske kalifen Yazid, och som dessutom bland sig räknade en rad sufisheikher. Andra praktiserade olika förislamiska religiösa traditioner och i medeltida arabiska krönikor berättas hur Sheikh Adi samlade många följare bland dessa olika grupper.²⁰

Som för så många andra sufisheikher kom berättelser om Adis liv, hans andliga kraft och karisma att skapa en mängd helgonlegender vilka attraherade fler följare. Lalesh utvecklades till en vallfärdsort och därigenom spreds också orden till olika platser i Mellanöstern. Men i själva Lalesh, inte minst efter det att Adis son Shaikh Hasan ibn Adi (d. 1254) tog över ledarskapet, ska den kurdiska grenen av orden ha utvecklat unika praktiker och föreställningar. Det är i denna miljö och generationerna efter Adis död som den yezidism vi känner i dag utvecklas.²¹

Att lokala traditioner kunde praktiseras inom ramarna för vad som ännu uppfattades som en sunnimuslimsk sufiorden bidrog sannolikt till att attrahera fler kurder och andra minoriteter till gruppen. Där igenom kunde de undgå diskriminering och förföljelse från majoritetssamhället. Adawiyya tycks initialt ha accepterats som en sunnimuslimsk orden av osmanerna och utvecklades dessutom till en närmast militär organisation som försvarade området mot anfallande mongoler under 1200 och 1300-talen. Men sedan förändras situationen. I början av 1400-talet brändes sheikh Adis grav och den första av en lång rad förföljelser från sunnimuslimska grupper tar sin början. Både litteraturen och yezidier i Sverige nämner hur

18. Asatrian & Arakelova 2014: 37.

19. Asatrian & Arakelova 2014: 37-38. Här följer han mönster vi känner igen från flera andra samtida sufier, som delvis är genrerelaterad. Prosan var ämnad för mer sansad telogisk reflektion, medan poesin ofta fick låna sig till känslobetonad och extatisk religiositet.

20. Kreyenbroek 1995: 28-29.

21. Asatrian & Arakelova 2014: 38, Kreyenbroek 1995: 29f.

yezidierna blev utsatta för över sjuttio försök till folkmord under osman-ska rikets tid, mellan 1300 och 1923.²² I boken *Yezidier: En reseessä* skriver Magnus Bårtås och Fredrik Ekman:

Nu, 2014, vaktar peshmerga-gerillan Lalesh. Fyrahundra yezidifamiljer har tagit sin tillflykt till helgedomen, på flykt undan IS-armén. För yezidierna är sommarens och höstens händelser en kuslig upprepning av historien: på tusen år säger de sig ha överlevt sjuttiofyra pogromer. Under historiens gång har förföljelsen haft samma mönster: tvång att överge sin tro och konvertera till islam, de som vägrar dödas genom halshuggning eller stening. Kvinnor tvångsgifts eller säljs som sexslavar. Samma scener 2014 som 1415 och 1892.²³

Det är sådan förföljelse som i modern tid lett till att yezidier är en växande minoritet i Europa.

Yezidisk religion

Den yezidiska religionen uppfattas som monoteistisk, centrerad kring föreställningen om en gud (*xwade, khoda, allah*) som skapat världen men som sedan överlåtitt den till sju ärkeänglar. Dessa kallas ”de sju mysterierna” (*haft surr, heftad*) och leds av ”påfågelsängeln” *Melek Taus*. Efter det att den skapande guden dragit sig tillbaka är det Melek Taus som står i centrum, tillsammans med den ovan nämnde Sheikh Adi och Sultan Ezid. Sultan Ezid förstås på olika sätt i yezidiska traditioner. I vissa narrativ är detta ett namn på den muslimska kalifen Yazid, i andra kopplas namnet till fornpersiska ord för ”gud”. Sultan Ezid är mindre framträdande i yezidisk religion än Melek Taus och Sheikh Adi, men kan spela roll i rituella sammanhang.²⁴

Även yezidier i Sverige framhåller att deras religion är monoteistisk och att yezidier inte tror att det finns någon förmedlande instans mellan människan och gud. ”Våra profeter har kämpat för att folk ska känna Gud, inte för att deras namn ska bli kända,” säger en informant i Borlänge och uppger att det funnits mer än 70 profeter i religionen. Som exempel lyfter han fram de tre vise männen, vilka han menar var yezidiska profeter som besökte Jesus vid krubban.²⁵

22. Kreyenbroek 1995: 33–36.

23. Bårtås & Ekman 2015: 199.

24. Asatrian & Arakelova 2014: 45–46.

25. Intervju 1 2017-04-03.

Melek Taus – påfågelsängeln

Melek Taus är den mest framträdande symbolen för yezidisk religion och yezidierna kallas ibland för *milate Malak tawus* (Melek Taus folk, eller nation).²⁶ Melek Taus betyder Kung påfågel eller, vanligare, ”påfågelsängeln”. Påfågeln som religiös symbol har en lång historia i Mellanöstern. Namnet *taus/tawus* är arabiskans ord för just ’påfågel’, men kan också ha kopplingar till den sumeriska och babyloniska guden *Tammuz*.²⁷

Yezidiska riksförbundet i Sverige presenterar Melek Taus som skapad av Guds ljus och sägs ha som uppgift att utföra Guds vilja på jorden. Melek Taus är den främsta ängeln i en skara om sju, alla skapade av Gud och satta att regera universum. Vidare berättas att Melek Taus ursprungligen hette Azazel. När Gud hade skapat Adam och Eva beordrade han änglarna att buga sig för människorna vilket alla gjorde utom Azazel, som sa: ”varför ska vi då dyrka människan, som är gjord av jord, och vi har skapats av ditt ljus?” Gud belönade då Azazel för att han inte glömt hans bud att de endast skulle dyrka honom. Befallningen att buga sig för Adam hade varit ett test och endast Melek Taus hade bestått provet. Därför gjorde Gud honom till ledare över de andra änglarna.

Berättelsen om ängeln Azazel som vägrar buga sig är även en del av muslimsk berättartradition. I dessa traditioner avses den ängel som på grund av sin ohörsamhet gentemot Gud straffas ut från änglarnas krets och blir en islamisk djävulsgestalt (se till exempel sura 7: 11–13). Den ligger också nära kristna berättelser om Lucifer (ex Luk 10:18). Detta har föranlett både kristna och muslimer att beskylla yezidier för att vara ”djävulsdyrkare”.²⁸ Ett exempel på detta finner vi hos den svenska missionären Maria Anholm (d. 1946), som ledde den svenska så kallade Jesidmissionen under början av 1900-talet:

...om hedningarna i allmänhet måste vara olyckliga genom sina gudars vanmakt, hur förfärligt mörk och dyster måste inte djävulsdyrkarnas lott vara? Låt oss försöka tänka oss in i det!

Människor finns, skapade som vi efter Guds avbild, skapade till ett liv i ljus och frid, människor för vilka Kristus har lidit och dött och som har blivit utrustade med alla andliga förmögenheter för att kunna bli delaktiga av en himmelsk arvslott. Dessa människor har inte som för sina små gudar glömt den enda san-

26. Asatrian & Arakelova 2014: 9.

27. Asatrian & Arakelova 2014: 22–24.

28. Se Kreyenbroek 1995 för en översikt över yezidireception.

na Guden. Tvärtom. De erkänner Gud som alltings upphov. De ärar honom, ber och offrar till honom till försoning för sina synder. Men framför Gud och såsom den egentliga härskaren över denna jord, över människornas liv och öden sätter de – djävulen.²⁹

Yezidier själva avvisar att deras ärkeängel skulle vara identisk med djävulen, men det tabu som omgärdar ordet "Shaitan" (och till och med sje-ljud) kan antyda kopplingar mellan dem. Vi kan se att den roll Melek Taus spelar i yezidisk tradition ligger nära sufiska traditioner om Iblis. Inom sådana menar man att Iblis, snarare än att göra uppror mot Guds vilja, fullständigt underkastade sig den, när han vägrade buga sig för Adam. Detta eftersom Gud uttryckligen befallt att man inte skulle dyrka något annat än Gud själv. Härigenom, menar man inom en sådan tolkning, visade Iblis prov på en fulländad monoteistisk gudskärlek.³⁰

Enligt ett informationsmaterial från Yezidiska riksförbundet tror inte yezidier på Satan som en ond kraft, utan i stället att Gud skapar allt, och att det onda som finns har sitt ursprung hos människan. Yezidier erkänner därför inte den objektiva existensen av ont och gott, utan menar att allt som rör livet på jorden, även det vi kan kalla onda handlingar, tillskrivs Melek Taus.

Khass

Det finns en föreställning att de sju änglarna kan inkarneras i mänsklig gestalt, vilken då kallas *khass*. Föreställningen om *khass* har också bidragit till att kunna integrera traditioner från andra religiösa system i yezidisk religion, då viktiga religiösa gestalter – som exempelvis Jesus eller den muslimske teologen Hassan al-Basri (d. 728) – betecknas som tidigare inkarnationer av de sju änglarna.³¹ Flera av dessa *khass* korresponderar med kända sufimuslimer medan andra kan ha varit lokala "hjältar" eller inflytelserika stamledare.³²

29. Anholm 2001: 10.

30. Sorgenfrei 2015, Kreyenbroek 1995: 46-48.

31. Kreyenbroek, 1995: 91-123, 145-68; Drower 1941: 24-29, 51-60.

32. Alison 2004.

Texttraditioner

Då läs- och skrivkunnighet historiskt varit förbehållen en liten, religiöst skolad elit har yezidiska berättelser huvudsakligen överförts muntligt. Det har också inverkat på dessa berättartraditioners karaktär. Stilen är sällan abstrakt, och anekdoter, myter och legender dominerar. Dessa kan berättas som ”historier” och alluderas ofta till i hymner (*qawl*). Hymnerna utgör en stor textkorpus vilken fortfarande inte är fullständigt känd i väst. Dessa har historiskt lärts ut i skolor för *qawl*-sångare, i tvillingbyarna Bashiqa och Bahzane i norra Irak. Dessa sånger är mångtydiga, och fulla av allusioner och metaforer.³²

Det finns också två böcker som ofta kommit att förknippas med yezidism, Den svarta boken (*Mashaf-a Rash*) och Uppenbarelsens bok (*Kiteb-i Djilwa*). Flera olika manuskript av dessa dök upp på både arabiska och kurdiska under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet och såldes då till västerländska forskare och institutioner. I dag är forskare överens om att dessa textsamlingar inte är gamla yezidiska böcker, utan senare sammanställningar av yezidiska traditioner som skapats för att säljas till rika européer.³³

Det svåröverskådliga materialet av hymner, dikter och legender erbjuder en stor variation vilket bidragit till att yezidisk religion kan ta sig mycket olika lokala uttryck. Ett urval av sådana dikter, hymner och legender har översatts till engelska.³⁴ I dag får endast ett fåtal medlemmar i *qawl*-familjerna lära sig dessa texter och deras tillhörande musik, varför dessa viktiga traditioner riskerar att försvinna.

32. Kreyenbroek 2012.

33. Allison 2004.

34. Se tex, Krayenbroek 1995, Asatrian & Arakelova 2014.

Social organisation

En av de reformer som sheikh Adi ska ha infört, enligt en informant i Borlänge, är den kast-indelning som än i dag utmärker yezidisk social struktur. Yezidier delas in i tre kast och leds av två dignitärer vilka kan beskrivas på följande sätt:

Sheikh-kastet

Sheikh-kastet är det högsta av de tre kasten och grundades enligt yezidisk tro av sheikh Adi och är ärftligt. Medlemmar av denna kast föreställs ofta ha helande förmågor, vilka också är fördelade inom olika familjer. En familjs andliga kraft tänks kunna överföras till andra genom saliven eller genom jorden vid något av familjens gravmonument.³⁵

Pirerna

Pirerna sägs härstamma från Pir Ali, en helig man som var samtida med sheikh Adi och hade mirakulösa krafter. Enligt en annan tradition går de tillbaka till sheikh Adis 40 eller 42 lärjungar. Pirerna beskrivs som andliga mentorer, som kan vägleda yezidier i såväl religiösa som mer vardagliga frågor. Både piper och sheikher assisterar vid ceremonier som bröllop, omskärelser eller vid begravningar. Yezidiska familjer förväntas ha en pir och en sheikh vars vägledning de följer.³⁶

Murider

De flesta yezidier tillhör den lägre kasten som kallas murider (sökare eller elever).³⁷

Mir

Den andlige och världslige ledaren över alla yezidier kallas mir (prins), och leder det yezidiska religiösa rådet. På pappret ska alla yezidier lyda miren. Mir anses vara Melek Tawus representant på jorden och rollen som mir ärvs inom en familj som tillhör det högsta kastet, sheikh, som har sitt säte i staden Eyn Sifni, i irakiska Sheikhan.³⁸

Baba Sheikh

Yezidiernas andlige ledare kallas baba sheikh. Även han kommer från sheikh-kastet och residerar traditionellt i Eyn Sifni. Enligt traditionen ska han närvara vid alla viktiga ceremonier, speciellt i Lalesh. En gång om året har han också rest runt för att besöka de yezidiska byarna för att utföra ceremonier och lösa dispyter.³⁹ I dag försöker baba sheikh besöka yezidier i diaspora i möjligaste mån.

Under baba sheikh finns också en hierarki av religiösa funktionärsklasser,

35-39. http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition (besökt 2017-04-03).

vilka kommer från någon av de två högre kasten, *sheikh* eller *pir*. Majoriteten av yezidier är *murider*, ”vanligt folk” eller ”elever” som guidas på vägen (*tariqa*) av pirerna.⁴⁰ Terminologin har starka beröringspunkter med den vi finner inom sufism.

Det finns också en rad olika religiösa funktionärer som kan delas in i den sociala strukturen.

Fakir

Fakir kallas de högsta prästerna, vilka alla kommer ur sheikh-kasten. Fakir betyder ”fattig” och sägs härstamma från sheikh Adi som själv var fakir (asketisk sufi). Fakirerna leder religiösa riter och ceremonier, och fakir-familjerna sägs vara välsignande med övernaturliga krafter och helandeförmågor som de ärvt av sina upplysta förfäder. Fakir-klassen är i dag en mer eller mindre sluten grupp, organiserade i en sorts ordensväsende (med stora likheter med sufi-ordnar). Förr kunde vem som helst initieras men med tiden har även detta allt mer utvecklats till att bli en ärftlig tillhörighet.⁴¹

Qawl

Qawl är sångare som ansvarar för att föra vidare religiösa hymner och berättelser vid yezidiska högtider. Detta till ackompanjemang av flöjter, tamburiner och andra instrument. Även denna roll ärvs från far till son och de kommer huvudsakligen från Beshiqe-Behzani-regionen i norra Irak.⁴² Traditionellt har de vandrat mellan byarna och sjungit hymner.⁴³ Legender och berättelser hålls vid liv genom qawl-sångarna som också har bidragit till att hålla samman ofta motsägelsefulla trosyttringar. I dag är dock denna institution på utdöende, delvis på grund av att qawl-”yrket” upplevs som mindre attraktivt, och färre söner tar över efter sina fäder och skaffar sig i stället utbildning och vanliga jobb.

Kocheks och Faqras

Kocheks är engagerade i helgedomen i Lalesh. De föreställs ha andliga gåvor och kunna diagnosticera olika sjukdomar, ha vetskap om vad som händer med själen efter att döden och ha insikt i ”det fördolda” genom drömmar och transtillstånd.⁴⁴ Det finns en kvinnlig motsvarighet, faqras, som också föreställs ha övernaturliga krafter. Kocheks och faqras kan komma från alla tre kasterna.⁴⁵

40. http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition (besökt 2017-04-03).

41. Kreyenbroek 2012, Allison 2004.

42. http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition (besökt 2017-04-03).

43. Se Asatrian & Arakelova 2014 för en översikt av yezidiska litterära och mytologiska traditioner.

44. Kreyenbroek 2012, Allison 2004.

45. http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition (besökt 2017-04-03).

Varje yezid, inklusive sheikher och pirer, ska traditionellt lyda under en sheikh och en pir och denna relation har varit ärftlig och går inom familjerna. Sheikherna och pirerna har fått sitt uppehålle genom allmosor från muriderna vilket skapar ett komplext nätverk av sociala relationer och plikter. Dessa ska, idealiskt sett, dessutom ha en ”broder (eller syster) i Efterlivet” vilket vanligen är en sheikh som utför viktiga passageriter som vid pubertet, giftermål eller begravning. I diaspora kommer dessa hierarkier och sociala band att spela mindre roll.

Hur praktiseras yezidiernas religion?

Yezidiska traditioner är ofta kopplade till tabuföreställningar, vilket gett upphov till såväl kastsystemet som till dietregler. Dessa kan ha en inverkan på såväl det individuella som det sociala livet. Vissa regler, som att man traditionellt gift sig endast inom den egna gruppen eller respekten gentemot religiöst lärda män iakttas av de flesta, medan andra tabun förlorat sin aktualitet. Som exempel kan nämnas tabut kring att uttalat ordet *shaitan*, att äta grönsallad eller bära färgen blått. De yezidier som intervjuats i arbetet med denna rapport tycks inte följa dessa tabun.⁴⁶

Yezidiska föreställningar om det egna folkets särställning och blodets renhet har inneburit att man utesluts ur gruppen om man gifter sig med en icke-yezid. Yezidiska kvinnor som haft sexuellt umgänge med icke-yezidiska män har ansetts orena. Dessa föreställningar fick stor betydelse under 2014 då IS förslavade omkring 5 000 yezidiska kvinnor i Sinjar-provinsen vilka sedan sålts och använts som sexslavar. Den exceptionella situationen föranledde de högsta yezidiska ledarna, *baba sheikh* och *mir*, att utfärda ett dekret att dessa kvinnor inte bara ska välkomnas tillbaka utan även anses som de renaste bland yezidier. I vilken mån ett sådant dekret kan bryta månghundraåriga sociala föreställningar återstår att se.⁴⁷

46. Auditory resemblance may lie behind the taboo against eating lettuce, whose name *kās* resembles Kurdish pronunciations of *kāšs*. The taboo against eating pork appears to be a custom which follows Islam rather than a specifically Yazidi edict. Prohibitions are also attested, in certain areas at least, against fish, cockerel, gazelle, and various vegetables including okra, cauliflower, and pumpkin. Allison 2004.

47. <http://www.owfi.info/EN/article/islamic-state-and-the-changing-rights-of-yazidi-women/> (besökt 2017-06-20).

Passage- och initiationsriter

Det yezidiska året inrutas av en rad åminnelser och festivaler, som spelat stor roll för hur yezidiska berättelser, riter och ideal traderats. Några kan sägas ha motsvarigheter inom islam och följer månkalendern, medan andra följer den julianska kalendern (vilken ligger cirka 13 dagar efter den gregorianska). Traditionellt har den stora "samlingsfesten" (*jama'iyya*) i oktober varit den viktigaste yezidiska högtiden. Då har man träffats i Lalesh, praktiserat religiösa riter och lyssnat till *qawl* som återger yezidiska hymner och legender. I den mån man kan försöker man träffas även i diaspora.

Födelse

De första dagarna efter en födelse anses kritiska och farliga för mor och barn och under denna period ska de, om möjligt, inte lämna huset.

Det finns tre initiations- eller passageriter för pojkar, varav Mor kirin, också kan utföras på flickor.

Bisk birin

En pojkes hår ska, enligt denna rits föreskrifter, inte klippas förrän en sheikh ("Sheikhen av locken", "hårlockssheikhen") under ceremoniella former klippt den första locken, vilken sedan sparas i en ask.

Mor kirin

Betyder ungefär "försegling" men översätts ibland med "dop". Under denna rit stänker en sheikh eller pir vatten på barnet. Helst ska detta göras i Lalesh och på grund av problem med att ta sig till Lalesh har denna rit blivit mindre vanlig.

Sunet

Manlig omskärelse som praktiseras bland de flesta yezidier.

Bröllop

Som nämnts praktiserar yezidier traditionellt endogami, man gifter sig med andra yezidier och vanligen också inom sitt kast. I samtal med svenska yezidier berättar de att dessa traditioner vidmakthålls även i diaspora, men att det kan variera på olika platser och i olika grupper. Det vanlig är att man gifter sig i sitt eget kast.⁴⁸ Ett exempel på hur starka dessa traditioner kan vara framkommer i ett samtal med en ung yezidisk kvinna i Stockholm. Hon berättar

48. Intervju 3 2017-04-03.

att hennes föräldrar sagt att de inte bryr sig om dessa traditioner och att hon får göra som hon vill, men först efter det att far- och morföräldrarna dött. När vi frågar henne om hon efter far- och morföräldrarnas död skulle vilja gifta sig med en person som inte är yezid svarar hon nej.⁴⁹

I det informationsmaterial som Yezidiska riksförbundet i Sverige tagit fram beskrivs proceduren som att parterna och deras familjer först måste komma överens om att giftermålet ska genomföras. När det skett börjar man samla till en brudgåva till paret. Förlovningen ska sedan ske i brudens hus med familjerna och "många andra gäster" närvarande. Brudgummens familj och alla gästerna ger presenter till bruden och man håller sedan en fest som avslutas med att paret förlovas av en *sheikh*. Under denna dag väljer bruden sin *syster i Efterlivet* och brudgummen sin *bror i Efterlivet*, vilket här beskrivs som en religiöst troende person som de ska träffa efter döden.

På själva bröllopsdagen samlas gästerna i brudgummens hus och går med honom för att hämta bruden "och alla flickor som är med henne" från hennes hem till hans. Detta sker med sång och dans. Vigseln sker vid närmaste helgedom där en "religiös person" läser böner för paret, och paret och den religiösa funktionären ger varandra små kulor av jord och vatten (*marat/barat*) från Lalesh. Som nygift ska bruden bära en speciell röd brudslöja som hon efter tre eller fem dagar får ta av sig i släkt och vänners närvaro, som en symbol för att hon nu tillhör familjen.⁵⁰

Begravning

Yezidier begravs svepta eller i kista och vända mot solen. Kremering är inte tradition.⁵¹ I den text Ezidianhuset i Helsingborg tagit fram understryker man att graven inte får grävas efter solnedgången. Hinner man inte färdigt innan solen gått ner tar man hem kistan och fortsätter dagen därpå, man lägger då ett ägg i graven "som en signal till förlust av viss själ."

Individuella riter

Dagliga böner

Även om det finns direktiv kring fem dagliga böner; vid gryning, soluppgång, middag, eftermiddag och solnedgång, är det vanligast att be den första och sista av dessa – om man alls ber. Bland svenska yezidier verkar det,

49. Intervju 2016-12-05.

50. Material från Yezidiska Riksförbundet.

51. Intervju 4 2017-04-03.

utifrån de intervjuer som gjorts i arbetet med denna rapport, ytterst ovanligt att praktisera ritualiserad bön.

I de fall den praktiseras anses bönen vara en privatsak och de individuella bönevanorna varierar, liksom bönexterna. I den yezidiska litteraturen finns en rad olika böner⁵² men snarare än böner har olika icke-verbala former av dyrkan varit vanliga och bland de vanligare riterna är exempelvis att kyssa den plats där morgonens första solstrålar träffar, eller kyssa heliga mäns hand.⁵³

Yezidier i Sverige

1905 grundades den svenska Jesidmissionen av systrarna Ida Öberg och Maria Anholm som ett samarbete mellan Svenska Missionsförbundet och Kvinnliga Missionsarbetare. Huvudsakligen riktade man in sig på mission bland yezidier i området kring Tbilisi i Georgien. Maria Anholm – som också var verksam som författare – har efterlämnat gripande och välskrivna rapporter från missionsfältet. Om än tendensiöst erbjuder detta material unika inblickar i yezidiskt liv och vardag, liksom kult och religion, som detta kunde ta sig uttryck i det tidiga 1900-talets Georgien:

*Prästernas uppgift är att vaka över sederna, läsa de föreskrivna bönerna och insamla tionde. Bönerna är alltid på arabiska, ett språk som folket alls icke och prästen väl ytterst sällan förstår. De är en gång för alla givna, och kännedomen om dem går i arv från far till son inom bestämd prästerlig släkt. I varje jesidby finns en lägre präst. En gång om året kommer en utsänd från översteprästen för att inspektera församlingarna. Han medför ett mycket heligt föremål, som annars förvaras i Badri. Det är en kopparbild, föreställande en tupp eller en påfågel, och den dyrkas av folket såsom symbolen av något som heligt ansett väsen. Men om detta råder den djupaste hemlighetsfullhet. Man vet bara, att bilden går under namn av Melek Tåvos...*⁵⁴

Men även om Sverige genom Jesidmissionen redan för mer än hundra år sedan hade kontakter med yezidier, är det först under de senare decennierna yezidier har börjat etablera sig i Sverige och en av de informanter vi träffat tror att han kan ha varit den första yezidier som kom från Sheikhan

52. Asatrian & Arakelova 2014: 69ff.

53. Kreyenbroek 1995: 71f, Allison 2004.

54. Anholm 2001: 18-19.

i Irak till Sverige, den 10 mars 1982.⁵⁵ Fler yezidier har kommit under 1990 till 2010-talen, främst från Irak efter USA:s invasion år 2003, men även från Ryssland, Georgien, Armenien, Syrien och Turkiet.⁵⁶ Det innebär att det finns en rad olika yezidiska grupperingar och traditioner i Sverige, och de har inte nödvändigtvis kontakt med varandra och kan också uppfatta sina yezidiska traditioner på olika sätt. De yezidier som intervjuats för föreliggande rapport har alla rötter i Irak.

Denna mångfald medför också att det är svårt att uppskatta hur många yezidier som lever i Sverige i dag. Då yezidism bland de flesta uppfattas som en etnisk snarare än en religiös tillhörighet blir det en bred definition och yezidier själva utgår från antal familjer, snarare än individer, då de försöker uppskatta antalet. Dessa uppskattningar varierar också kraftigt, från 4 000 individer⁵⁷ till 10 000⁵⁸ och 15 000 individer.⁵⁹ Informanter uppskattar att Sverige, efter Irak och Tyskland, är det land i världen som har störst yezidisk population.⁶⁰

Utbredning och organisationer

Majoriteten av Sveriges yezidier bor i Helsingborg och i Borlänge. I Borlänge uppskattar en av våra informanter att det bor cirka 130 yezidiska familjer, och 50–60 ensamstående individer, vilka tillsammans utgör cirka 700 personer.⁶¹

Enligt ordföranden i Ezidianhuset i Helsingborg finns fem föreningar i Helsingborg, vilka tillsammans samlar mellan 2 000 och 2 500 individer. Ezidianhuset i Helsingborg har ensamt 800 medlemmar.⁶² Nationellt uppskattar han att det finns ett tjugotal organisationer som tillsammans samlar cirka 10 000 medlemmar. Även en informant i Stockholm talar om ett tjugotal organisationer, men menar att endast hälften av dessa har någon aktivitet.⁶³ Enligt det Yezidiska riksförbundet i Sveriges förteckning hade

55. Intervju 2017-03-15.

56. Intervju 2017-03-07, Intervju 2017-03-15.

57. Intervju 4 2017-04-03.

58. Intervju 2017-03-07.

59. Intervju 2017-03-13.

60. Intervju 2017-03-15.

61. Intervju 4 2017-04-03.

62. Intervju 2017-03-07.

63. Intervju 2017-03-15.



Yezidiskt nyårsfirande i Borlänge. Foto: Kajsa Backlund



I Borlänge finns också en yezidisk begravningsplats vilken spelar en viktig roll som helgad plats för många yezidier i Sverige. Foto: Josef Erdem

Skånes yezidiska förening 1 204 medlemmar och de uppger att det finns ytterligare cirka 1 400 personer från Stockholm, Göteborg och Malmö, samt 600–700 i Dalarna,⁶⁴ vilket ger ca 3 200 individer (2015). Sammanlagt ingick då 12 lokalföreningar i riksförbundet. Två år senare, under arbetet med föreliggande rapport, har antalet yezidiska föreningar fördubblats och i ett

64. Material från Ezidiska Riksförbundet i Sverige.

mejl från ordföranden för yezidiska riksförbundet listas följande föreningar som verksamma i Sverige:⁶⁵

Förening	Ort
Ezdiyan huset	Helsingborg
EZIDI kultur central	Helsingborg
Lalis Center	Helsingborg
Kania Spi kurdiska förening	Helsingborg
EZDISKA kvinnor förening i Sverige	Helsingborg
Lalis Ezdisk förening	Landskrona
Ezidi förening	Lund
EZIDI förening	Staffanstorps
Ezidi förening	Eslöv
EZIDI förening	Kristianstad
EZIDI förening	Malmö
Khorza Ezdi förening	Malmö
Dasin ezdi förening	Arlöv
Yazda förening i Sverige	Arlöv
Bahshiqa Ezdi förening	Hässleholm
Ezdi förening	Hässleholm
Ezdi förening	Göteborg
Ezdi huset	Skaraborg
Mahdar Ezdi förening	Stockholm
Ezdi förening	Falun
Ezdiska föreningen	Borlänge
Mala Ezdiya	Borlänge
Ezidiska Brayeti-föreningen	Borlänge
Ezidiska ungdomsföreningen	Borlänge

Källa: Yezidiska riksförbundet.

Som dessa uppgifter antyder är det i Skåne och Dalarna vi finner de flesta av Sveriges yezidier, och mer specifikt i Helsingborg och Borlänge. Hur många av dessa organisationer som faktiskt har någon mer kontinuerlig verksamhet har vi inte haft möjlighet att undersöka.

I Borlänge finns också en yezidisk begravningsplats vilken spelar en viktig roll som helgad plats för många yezidier i Sverige.⁶⁶ Platsen, på den vack-

65. Uppgifter lämnade i mejl 2017-06-07.

66. Se <http://www.dalademokraten.se/dalarna/borlange/eziderna-invigde-kyrkogard> (besökt 2017-05-30).

ra kyrkogården vid Stora Tuna kyrka, har även kommit att användas vid andra tillfällen, som exempelvis i samband med det nyårsfirande som beskrivs nedan. Ezidianhuset i Helsingborg hoppas också kunna bygga någon form av tempel, helst en kopia av de tempel som finns i Lalesh.

Verksamhet

De yezidiska organisationerna fyller inte minst sociala funktioner och representerar som vi talat med ser som sin främsta uppgift att skapa möjligheter för yezidier att träffas och fira sina högtider tillsammans. Detta anses viktigt även för att överföra den yezidiska kulturen till kommande generationer.

Men inom ramarna för organisationerna försöker man också hjälpa sina medlemmar, liksom nyanlända yezidier, i kontakterna med svenska myndigheter eller informera om yezidiernas situation för politiker, i skolan et cetera.⁶⁷

Både i Helsingborg och Borlänge är organisationerna också engagerade i olika dialogprojekt. På grund av den misstro och de starkt negativa attityder som kan finnas, inte minst mellan yezidier och muslimer, bedömer vi detta vara en viktig verksamhet. I Helsingborg har yezidier utvecklat goda relationer till företrädare för muslimska organisationer, och främst till en lokal imam, som hjälpt dem i kontakterna med svenska myndigheter.⁶⁸

De organisationer som kontaktats i arbetet med rapporten försöker också på olika sätt engagera yezidiska ungdomar, både för att lära dem om sin kultur men också för att få dem att komma samman och därigenom påminnas om sin yezidiska identitet. Ett sådant exempel är Ezid sportklubb i Borlänge.⁶⁹

Religiös praktik i Sverige

Utifrån de intervjuer som gjorts i arbetet med föreliggande rapport tycks få yezidier i Sverige regelbundet praktisera religiösa riter. Informanter i Borlänge menar att yezidism är mer som en kultur än en religion. ”Vi är som svenskar, firar de stora högtiderna, några kanske fastar.”⁷⁰ På ett liknande

67. Intervju 2017-03-07, Intervju 4 2017-04-03.

68. Intervju 2017-03-07.

69. <http://idrottonline.se/EzidSK-Fotboll/> (besökt 2017-05-30).

70. Intervju 1 2017-04-03.

sätt svarar en ung kvinnlig informant i Stockholm. Hon känner ingen som praktiserar religionen i Sverige, inte ens i Irakiska Kurdistan där hennes familj kommer ifrån. ”Man föds bara till ezidi, man behöver inte göra så mycket...kulturen är viktigare än religionen”.⁷¹

Det faktum att yezidisk religion historiskt uppburits av religiösa funktionärer av en specifik kast har sannolikt medfört att religionselement tycks generellt svaga i yezidisk identitetskonstruktion i diaspora. En informant i Stockholm lyfter fram yezidism som en identitet, där religiösa trosföreställningar spelar en mindre roll är exempelvis språk eller högtidsfirande.⁷² En person i Borlänge, som är av sheikh-släkt, ber inte själv utan menar att det huvudsakligen är de religiösa funktionärerna i Irak som utför bönerna.⁷³ Ordföranden för Ezidiyanhuset i Helsingborg säger att hans fru ber på morgonen, men inte han själv. En yngre kvinnlig yezidier i Stockholm berättar att religionen är väldigt enkel: ”Tro på gud, var ärlig mot dig själv och ta hand om din omgivning, visa respekt.” Det händer att hon ber, men inte på fasta tider eller i enlighet med några rituella scheman, utan mer personligt. Hennes farfar var mer religiös och gick upp tidigt och bad, berättar hon: ”ibland mumlade han för sig själv innan han somnade” men hon är inte säker på om detta var bön, ”man vet inte vad som är religion och vad som är kultur.”⁷⁴

I det informationsmaterial som Yezidiska riksförbundet sammanställt redogörs ändå för en rad religiösa riter och ceremonier, men huvudsakligen för hur dessa praktiserats i Irak.

Högtider och ceremonier

Bland de informanter vi träffat i arbetet med föreliggande rapport nämns följande högtider som viktiga:

Yezidiskt nyår, infaller den första onsdagen i april enligt den yezidiska kalendern. År 2017 firades detta den 19 april. På denna dag, säger en informant, har Melek Taus bestämt att världen ska bli på nytt. Man träffas, äter god mat och målar ägg. I Borlänge inleddes nyårsfirandet på den yezidiska begravningsplats vilket är ett ytterligare exempel på den betydelse begravningsplatsen har för många yezidier i Sverige.

71. Intervju 2016-12-05.

72. Intervju 2017-03-15.

73. Intervju 2 2017-04-03.

74. Intervju 2016-12-05.

31 juli-2 aug (fyrtyio dagar efter midsommar) varje år, besöker man traditionellt Lalesh och helgedomarna där. I Sverige träffas man i sina föreningslokaler eller hyr någon annan lokal där alla får plats och äter tillsammans. De riter som förekommer i Lalesh kan inte utföras utan de religiösa experterna, menar vår informant, varför de inte förekommer i föreningens firande i Helsingborg. Fokus ligger i stället på det sociala umgänget.

Under sju dagar firas *jamaa*, enligt en informant mellan 6–13 oktober. Idealiskt ska man träffas i Lalesh, i Sverige träffas man i föreningslokaler eller andra lämpliga platser och fokus ligger på mat och umgänge.

Mellan den 12–14 (ungefär) december, håller man tre dagars fasta och sedan firar man vad en informant kallar ”påsk” (*Eda Rojiet Ezi*).

Att iakttä dessa högtider och traditioner är viktiga inte minst för gruppgemenskapen och för att stärka den yezidiska identiteten. En informant i Stockholm framhåller att det viktigt för honom att hans barn utvecklar en stark och trygg yezidisk identitet. Att fira tillsammans inom familjen och med andra är ett sätt att stärka barnens medvetenhet om sin bakgrund.

Utmaningar

Den enskilda utmaning samtliga informanter nämner som mest påtaglig är den att hitta former för de yezidiska traditionerna att överleva i diaspora. Ingen av dem som intervjuats i arbetet med studien uppger att de vill återvända till sina hemländer. De upplever att risken är allt för stor och efter de senaste tidernas etniska rensningar är platserna starkt förknippade med negativa minnen. Hellre än att återvända till Irak vill de att deras släktingar ska få en möjlighet att komma till Sverige eller Tyskland. I september 2014 besökte socialdemokraten Margot Wallström Borlänge för att tala med yezidier där. Medier rapporterar om starka känslor under mötet:

En man i publiken frågade Margot om hur hon kan sova om natten när tusentals yezidiska kvinnor ständigt utsätts för våldtäkt och slaveri. Margot intygade att hon inte kan sova på grund av sådana händelser och avslutade med ett löfte.

– Det jag kan lova är att ta med mig alla de här berättelserna till mitt parti, men också föra debatten.⁷⁵

75. <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=161&artikel=5957430> (besökt 2017-06-01).

Yezidier som intervjuats i arbetet med föreliggande rapport har dock uttryckt att de inte tycker att Sverige gjorde nog för att hjälpa yezidier under det massmord som pågick 2014. Då ska mellan 2 000 och 5 500 yezidier ha dödats av IS, och fler än 6 000 – huvudsakligen kvinnor och barn – kidnappats. Dessa kvinnor har sedan sålts slavmarknader och utnyttjats sexuellt.⁷⁶ De senaste årens övergrepp har fått yezidier att oroa sig för sitt folk och traditionernas möjligheter till överlevnad:

*Du kan ersätta allt, du kan ersätta männen, kvinnorna, husen, allt. Men hur kan du ersätta att du inte längre kan leva [i Irak]. Det handlar inte om att vi vill bli statsminister eller president. Det handlar om att vi vill leva, överleva och känna lite värde.*⁷⁷

Det finns en uppenbar oro för att de yezidiska traditionerna eller till och med det yezidiska folket ska dö ut och de organisationer som finns syftar i hög grad till att skapa strukturer för att stärka yezidisk identitet och kultur i Sverige, och för att göra yngre generationer intresserade av sitt kulturella arv. Att ansvaret för religionen legat på en liten grupp religiöst skolade män och att den varit starkt knuten till platser i Irak innebär att det är mycket svårt för yezidier i diaspora att praktisera sin religion. Det är långt ifrån säkert att lokala församlingar har någon religiöst skolad person bland sig, och förlusten av heliga platser kan vara mycket svår att kompensera för. Framtiden får utvisa i vilken utsträckning svenska yezidier lyckas skapa strukturer som kan föra deras religiösa traditioner vidare här.

Det finns också en oro för att konflikter mellan främst muslimer och yezidier, som i hög grad ligger bakom migrationen till Europa, ska blomma ut även i Sverige. Men det är också tydligt att detta är ett känsligt ämne som få vill prata om. Informanter upplever också ett problem i att de missas för muslimer och därför drabbas av islamofobi. Det kan vara dubbelt känsligt då många yezidier tar starkt avstånd från islam, som de förknippar med en lång rad övergrepp genom historien. I vilken omfattning det också finns negativa och stereotypa uppfattningar om islam och muslimer bland yezidier i Sverige, liksom bland representanter för de andra grupper som

76. <http://journals.plos.org/plosmedicine/article?id=10.1371/journal.pmed.1002297> (besökt 2017-06-01).

77. Intervju 2017-03-15.

nämns i denna rapport, är fråga som kräver ytterligare efterforskningar för att kunna besvaras.

Informanter uttrycker också att det finns dålig kunskap om yezidiska traditioner och yezidiers situation både bland svenska makthavare, som i det svenska samhället generellt. Här skulle de gärna vilja ha stöd för att informera om sin kultur och sin situation, i skolor och på andra håll.

Röster inifrån:

Noshen, 25 år i Stockholm

Jag är inte uppväxt i en särskilt religiös familj, det tog många år innan jag faktiskt visste vilken religionstillhörighet jag hade. Jag kände till vår kultur, vissa av våra seder och att vi varken var muslimer eller kristna. Men mitt intresse för att lära mig mer om religionen kom först i övre tonåren.

Det fanns stunder då jag inte kände för att svara på frågan – vilken religion har du? Ingen visste ändå vilka vi var och man tröttar fort på folks okunskap. Många tycks tro att det bara finns tre religioner i världen. Ibland så jag brukade svara att jag inte hade religion eftersom jag var rädd för att bli kallad för skällsord. Vi ezidier har varit förföljda i tusentals år.

Min identitet som ezidi stärktes efter den tredje augusti 2014. Det var då Daesh invaderade Sinjar-berget. Jag bestämde mig i samma ögonblick som jag fick höra om kriget: jag måste åka! Det kändes som en självklarhet och plikt då det var mitt folk som hotades. På samma gång känns det lite sorgligt att det krävdes ett krig för att jag skulle vakna och bli medveten om min religion.

Efter den tredje augusti är jag inte heller längre rädd för att tala om för någon att jag är ezidi – jag talat med stolthet om vilken religion jag tillhör och vilka vi ezidier är. Om det är något omvärlden har fått lära sig efter den 2014 så är det att vi aldrig ger vika.

Efterord

Den text du håller i din hand är en rapport om fem religiösa minoriteter från Mellanöstern: aleviter, alawiter, druser, mandéer och yezidier. Den är ett försök att på ett överskådligt sätt introducera grupperna för en svenskspråkig publik, ur historiska och religionsvetenskapliga perspektiv. Ambitionen har också varit att samla ihop information om hur representanter för dessa grupper lever och organiserar sig i diaspora – närmare bestämt i Sverige under slutet av 2010-talet. Vid sidan om att gå igenom den forskning som finns inom fältet bygger också rapporten på ett mindre antal samtal och intervjuer med personer som själva har bakgrund i till exempel den alevitiska- eller den mandeiska gruppen. Vad kan då sägas om man tar ett kliv tillbaka och försöker sammanfatta och överblicka dessa fem kapitel? Går det att säga någonting övergripande om dessa geografiskt och språkligt åtskilda grupper?

Abrahamitiska religioner – vid sidan om huvudstråken

Å ena sidan kan gruppernas olika religiösa världar tyckas främmande och exotiska för en läsare som är van vid de abrahamitiska religionernas tre stora traditioner: judendom, kristendom och islam. Å andra sidan så är det tydligt att de religioner som beskrivs i denna rapport ändå kan sägas ha betydande beståndsdelar som de delar med de abrahamitiska religionerna.

I Mellanöstern och Nordafrika har en repertoar av berättelser, föreställningar, riter och heliga platser tagit form och dessa kulturella element delas av olika grupper genom historien. Ur denna repertoar har religiösa traditioner och gemenskaper som senare har kommit att uppfattas som separata religioner tagit form. Dessa delar inte bara vissa berättelser och mytiska gestalter med varandra, utan ofta även terminologi, heliga platser och gestalter. Ett exempel finner vi i bruket att besöka helgongravar, vilket är vanligt inom såväl judendom, kristendom och islam som bland de religiösa tradi-

tionerna i denna studie, och som ofta betecknas med samma ord oavsett religiös tradition. Mellan grupperna delas alltså språkliga uttryck, riter och trosföreställningar.

Inom äldre religionshistorisk – och även en del samtida – forskning är man ofta intresserad av att söka det autentiska, ursprungliga uttrycket för den ena eller andra religionen och forskare kan således beskriva judendom, kristendom och islam som mer enhetliga och genuina traditioner än de fem traditioner som beskrivs i denna rapport. Det märks bland annat genom att dessa ibland sägs utmärkas av synkretism (religionsblandning), eftersom de har föreställningar och praktiker vilka man känner igen från såväl lokala, som judiska, kristna och muslimska traditioner.¹ Det ger lätt intrycket att dessa grupper skulle vara mindre autentiska eller ursprungliga. Men de tre stora abrahamitiska religionerna är naturligtvis också synkretistiska. De har inte uppstått ur intet och av sig själva, utan har byggts med material från det gemensamma förrådet och genom inlån och influenser från andra religioner, liksom genom en del egna påfund. Det är kombinationen av olika sådana byggklossar som särskiljer de olika religionerna.

I relation till ovanstående kan vi notera att företrädare för olika religioner tenderar att hävda att deras tradition är den mest autentiska. Och liksom hos gamla religionshistoriker kopplas autenticitet ofta till föreställningar om ursprung. Bland de fem traditioner som fokuseras i denna rapport finner vi flera exempel på hur man – liksom inom judendom, kristendom och islam – har velat knyta den egna traditionen tillbaka till den första människan, Adam. Vidare hävdas det att den religion Gud gav Adam sedan förvaltats inom den egna traditionen (medan den förskingrats, korrumperrats eller missförstått av andra grupper). Detta är ett exempel på hur ett delat arv lätt resulterar i konkurrens och konflikt, snarare än i upplevelser av gemenskap och samförstånd.

Det är förvisso sant att det i exempelvis drusers eller yezidiernas religiösa traditioner finns uttryck vi känner igen från traditioner som knys till zoroastrism eller judendom. Men som exemplet med Utnapishtim i inledningen illustrerade har dessa föreställningar ofta en lång historia i området och har utformats på olika sätt i olika traditioner. Att de i dag förknippas med just judendom, kristendom och islam beror på att just dessa så starkt lyckats hävda sig genom historien. Vidgar vi i stället begreppet ”abrahami-

1. Se exempelvis Asatrian & Arkelova 2014 vars kapitel om yezidisk religion har titeln *The Yezidi pantheon and the syncretic features of their religion*.

tiska religioner” till att inbegripa även de som behandlas i denna rapport – och ännu fler – blir det tydligt hur en stor mängd religioner finner vitala byggklossar i det gemensamma förråd som är äldre än någon av de enskilda religionerna.

Vare sig traditioner, religioner eller uttolkningar är statiska fenomen och en av de viktigaste uppgifterna för religionsvetenskapen är att försöka att förklara varför en viss tolkning dominerar vid en viss tidpunkt och varför andra tolkningar och positioner negligeras, nedtonas eller avvisas. För att uttrycka sig annorlunda – vilka röster hörs, vilka tystas ner och vilka ses som representativa eller ”normala”.

De tre stora abrahamitiska traditionerna har formats av att de genom historien endera lyckats införliva eller utesluta grupper som har del i samma arv. Situationen för sådana grupper på marginalen har alltid varit osäker, eftersom de i perioder blivit utpekade som heretiker, kättare eller syndabockar av majoriteterna. Särskilt har detta varit aktuellt vid krig/konflikter, social oro och ekonomisk nedgång. Ett tydligt och tragiskt exempel på detta är Irak under de senaste decennierna, där mandéer, yezidier och andra religiösa minoriteter varit mycket utsatta. Det är inte en slump att samtliga grupper i denna rapport har sina historiska centra i perifera regioner där man kunnat leva i skymundan och därmed också varit skyddade från större och starkare grupper. Exempelvis har yezidier, aleviter, alawiter och druser alla levt i svårtillgängliga bergsområden och mandeerna har levt avskärmade i södra Mesopotamiens träskområden. De senaste årens utvecklingar visar dock att dessa områden inte längre erbjuder samma skydd som de har gjort tidigare

Gemensamma drag

Grupperna i rapporten uppvisar, utöver att man bött i utkanten eller i otillgängliga delar av olika riken och länder, flera gemensamma kännetecken som kan relateras till deras marginaliserade position. Som varande just minoritetsgrupper tycks flera av dessa särdrag syfta till att skydda och bevara den egna gruppen och dess särart.

För det första praktiserar man traditionellt och även i dag strikt *endogami*, det vill säga att man gifter sig och bildar familj inom den egna gruppen. De tydligaste exemplen på detta finner vi troligen i bland mandéer och

yezidier. Den bakomliggande tanken är att man annars riskera att börja sudda ut gränserna mot en det dominerande majoritetssamhället, på kort sikt, och på lång sikt helt enkelt ”försvinner i mängden”. Den vikt man lägger vid endogami relaterar också till klan-tänkande och vad som ibland kallas hederstrukturer som båda syftar till att hålla samman gruppen. Inom ramarna för föreliggande studie har vi inte haft möjlighet att analysera hur sådana strukturer påverkats av gruppernas migration och etablering i Sverige, men tidigare forskning har visat att så kallad hedersproblematik kan aktiveras i migrationsprocesser, just på grund av att klan- och genusystem utmanas i de nya sociala situationer som uppstår.²

För det andra har samtliga beskrivna traditioner karaktären av hemlighetsfulla (esoteriska) läror vilka har varit förbehållna en liten initierad och läskunnig elit inom respektive grupp. Detta innebär stora utmaningar för grupperna i diaspora, då religiösa ledare sällan funnits tillgängliga. Leksamen möter i Sverige och på andra ställen stora utmaningar både när de ska praktisera sin religion i det dagliga livet, men också när de önskar genomgå viktiga livsriter såsom bröllop eller begravningar. Att flera av grupperna saknar religiöst skolade medlemmar i ett land som Sverige kan medföra att de får svårare att kreativt omtolka sina traditioner på sätt som möjliggör en vidare religionsutövning i det nya landet. Som vi sett medför detta en oro bland vissa informanter att deras traditioner kommer att få svårt att överleva i Sverige. Samtliga grupper står därför inför stora utmaningar i hur man kan finna nya och framkomliga vägar att praktisera sin religion i nya samhällen.

Relaterat till det hemlighetsfulla draget inom dessa religioner är att grupperna ofta har dolt sin egentliga religionstillhörighet (*taqiyya*) och låtsas tillhöra majoriteten. Utan denna teologiska möjlighet har de löpt en stor risk att utsättas för förföljelse och förtryck från majoriteten och dominerande härskare. Genom historien har de stått inför valet att å ena sidan behålla sin särart och då riskera diskriminering, å andra sidan att överge sin särart och låta sig assimileras in i majoritetskulturen. Flera av informanterna som medverkat i denna rapport upplever sig stå inför en liknande situation i Sverige – de försöker finna sätt att överföra sina specifika traditioner på nya generationer inför risken att dessa ska glömmas och överge traditionerna och assimileras in i den sekulära svenska majoritetskulturen.

2. Heimers & Hermelin 2010: 30, Khan 2006: 63-66.

En fjärde aspekt som kan sägas vara gemensam för minoriteterna i denna bok är att deras religiösa liv har en stark relation till de fysiska platser och miljöer där de ursprungligen bott och verkat. För mandéerna är floderna Eufrat och Tigris ”heligt vatten” i vilka man traditionellt praktiserat sina återkommande dopritualer. För yezidierna är besök i Lalish i Irak och helgongravarna i denna region ett fundament i religionen. Likaså har både druser och aleviter sina vallfärdsorter i sina respektive områden. Dessa signifikanta platser kan också ligga i länder som befinner sig i konflikt med varandra – något som till exempel illustreras av druserna som bor i Libanon, Syrien och Israel. På grund av konflikter och motsättningar kan druser ha svårigheter att besöka varandras kommuniteter och heliga platser. Framtiden får utvisa om och i så fall hur dessa traditioner kan fortsätta att vara levande religioner om dess utövare har begränsad eller ingen tillgång till dessa platser.

Samfund under uppbyggnad

Flera av grupperna står också inför stora utmaningar i arbetet med att bygga upp organisationer och strukturer som kan förvalta deras respektive religiösa traditioner. Vid sidan om ovan nämnda problematik (avsaknad av prästerskap och religiöst skolade personer, bristande möjligheter att besöka heliga platser) vittnar flera respondenter även om svårigheter att hitta rätt vägar i det svenska civilsamhället med allt vad det innebär av bidragsansökningar, medlemsmatriklar, stadgeskrivningar, årsmöten och bokslut. Det handlar helt enkelt om att bygga upp kunskaper och resurser för att å ena sidan orientera sig *utåt* mot offentlig byråkrati (myndigheter av olika slag) och andra aktörer i förenings-Sverige (studieförbund, trossamfund, et cetera). Å andra sidan handlar det om att *inåt* – i den egna gruppen – finna framkomliga vägar att samarbeta och utvecklas. Denna utmaning blir svårare på grund av att representanter för dessa minoritetsreligioner kommer från olika regioner, eller till och med olika länder, som kan utmärkas av mycket olika religiösa traditioner. Först när de kommer samman i diaspora blir sådana olikheter tydliga, och man måste finna vägar att överbrygga dem för att kunna samarbeta.

I arbetet med den här rapporten är det tydligt att man har kommit olika långt i denna process. Mandéerna förefaller vara den grupp som har mest

religiös verksamhet, flest lokala organisationer och de starkaste nationella strukturerna i dagens Sverige. Samtidigt har man också haft – och har fortfarande – betydande konflikter inom samfundet. Yezidiska riksförbundet har börjat samla sig organisatoriskt, framför allt på lokal nivå, men tycks inte anordna gemensamma religiösa sammankomster i någon större grad. Halvvägs mellan dessa tycks det alevitiska organisationslivet befinna sig. De alawitiska och drusiska grupperna har 2017 nära nog obefintlig aktivitet i Sverige.

Något som flera av rapportens informanter uttrycker är en stark önskan om att bli både mer kända men också *erkända* som minoritet i Sverige. För respondenterna handlar detta bland annat om vad man skulle kunna kalla ”praktiska rättighetsfrågor” såsom matfrågor i skolan, men också möjlighet till begravnings-, bemötande i sjukvården samt ledigheter under religiösa högtider. Denna problematik delar man med andra religiösa minoriteter i Sverige. Skillnaden är att man är numerärt färre än till exempel muslimer och ortodoxa kristna och att många svenskar helt saknar kunskap om exempelvis druser eller yezidier. Detta kan ytterligare försvåra möjligheten att möta förståelse från exempelvis skolpersonal eller anställda vid offentliga institutioner.

Önskan att bli en ”erkänd religion” är något som återkommer hos flera respondenter vilket man relaterar till att man sällan – eller kanske aldrig – fått vara det i sina ursprungsländer. Avsaknaden av officiellt erkännande kopplas till den marginalisering och det förtryck man har upplevt. Skulle man få erkännande i sitt nya hemland Sverige tänker man sig att det skulle vara en slags positivt förlösning av religionen och att resurser (bidrag) och annat stöd ska komma samfundet till del.

Migrerade konflikter

De fem minoritetsgrupperna i denna rapport har alla vuxit i Sverige på grund av invandring och särskilt på grund av den flyktinginvandring som varit en konsekvens av konflikterna i Irak (1990-, 2000- och 2010-talen) och Syrien (från 2011 och framåt). Undantaget är aleviterna som har sitt ursprung i Turkiet vilka kom till Sverige som arbetskraftsinvandrare längre tillbaka (1960–1980) men senare också kom som politiska flyktingar.³

3. Svanberg 1999.

Samtliga grupper vittnar dock om att man upplevt våld och förföljelse i sina hemländer på grund av tillhörigheten till sina respektive religiösa traditioner.

Statistik från Brottsförebyggande rådet antyder att dessa grupper är utsatta även i Sverige.⁴ Representanter för samtliga grupper som behandlas i denna rapport riskerar att drabbas av diskriminering eller våld från extremistiska muslimer i Sverige, likaväl som i sina hemländer. Ironiskt nog är risken också stor att de drabbas av anti-muslimsk diskriminering och rasistiskt våld eftersom de – med ursprung i Mellanöstern – av många misstas för att vara muslimer. Här saknar vi fortfarande mycket forskning.

En ytterligare oro att ta på allvar, som vi inte heller har någon egentlig forskning om, är att representanter för dessa grupper på grund av deras historia ofta bär på starkt negativa uppfattningar om islam och muslimer. Detta kan innebära att representanter för dessa grupper inte endast är potentiella offer för diskriminering och vad som kallas anti-religiösa hatbrott, utan samtidigt potentiella förövare.⁵ Detta är en problematik som behöver tas på allvar, och där olika samhällsinstanser kan göra insatser tillsammans med företrädare för de olika grupperna i Sverige för att förebygga konflikter.

Slutligen bör det göras tydligt att de föreningar, organisationer och trosamfund som relaterar till de religiösa grupper som beskrivs i denna rapport idag är en del av Sveriges civilsamhälle och utgör en resurs för de egna medlemmarna, men är också en tillgång för samhället i stort. Förutom att bistå med sin kärnverksamhet som gudstjänst, religiösa högtider och utbildning har man också ett brett socialt engagemang där man stödjer nyanlända flyktingar, jobbar med integrationsprojekt, besöker sjuka, för att bara ta några exempel. Därtill går det också att konstatera att vi i Sverige, med dessa samfund bland oss, äger en viktig kunskapsbank om historia, mytologi, religion och kulturer med flertusenåriga rötter.

Göran Larsson
Simon Sorgenfrei
Max Stockman

4. Hatbrott inom kategorin Andra anti-religiösa hatbrott, inom vilka brott mot grupper andra än judiska, kristna eller muslimska faller, ökade med 114 % i den senaste statistiken. Axell & Westerberg 2017.

5. Detta bekräftas även i samtal med dialogpolis i Stockholmsområdet, 2017-06-01.

■ Referenser, sorterade efter kapitel

Inledning

- Arentzen, Thomas (2015). *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige*. Stockholm: Nämnden för statligt stöd till trossamfund
- Berger, Peter (2001). Att söka efter mening i en globaliserad värld. *Signum* nr. 1
- Björk, Mårten & Larsson, Göran (2015). *Globala konflikter med lokala konsekvenser. Översikt om utresande problematiken*. Stockholm: MSB
- Cotter, Christopher R. & Robertson, David G. (eds.) (2016). *After Worlds Religions. Reconstructing Religious Studies*. London & New York: Routledge
- Dencik, Lars (2007). *Judendom i Sverige: en sociologisk belysning*. Uppsala: Swedish Science Press
- Ethnic Cleansing on a Historical Scale: Islamic State's Systematic Targeting of Minorities in Northern Iraq* (2014). Amnesty International September 2014. Hämtad från https://www.es.amnesty.org/uploads/media/Iraq_ethnic_cleansing_final_formatted.pdf (besökt 2016-12-08).
- Glock, Charles Y. & Stark, Rodney (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally
- Gunner, Göran (1999). *Att slakta ett får i Guds namn: om religionsfrihet och demokrati*. Stockholm: Fakta info direkt
- Hammarlund, Anders (2013). *En bön för moderniteten: kultur och politik i Abraham Baers värld*. Stockholm: Carlsson
- Harari, Yuval Noah (2017). *Sapiens: en kort historik över mänskligheten*. Stockholm: Natur & Kultur
- Hedin, Christer (2017). *Kristendomens historia i Sverige*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei
- Hobson, John M (2007). *Västerlandets österländska ursprung*. Lund: Studentlitteratur
- Hjärpe, Jan (2002). *Araber och arabism*. Stockholm: Prisma
- Hjärpe, Jan (2009). *Förändringens vind: den muslimska världen i tidigt 2000-tal*. Stockholm: Leopard
- Hjärpe, Jan (2010). *Islamism: politisk-religiösa rörelser i den muslimska världen*. 1. uppl. Malmö: Gleerup
- Kantola, Taina & Warring, Lennart (2015). *Arvet och arvtagarna: fem tusen år av mesopotamisk lärdoms historia*. Stockholm: Natur & kultur
- Karlsson, Ingmar (2017). *Inga vänner utom bergen: kurdernas historia*. Lund: Historiska media

- Karlsson, Ingmar (2005). *Korset och halvmånen: en bok om de religiösa minoriteterna i Mellanöstern och i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Karlsson Minganti, Pia & Svanberg, Ingvar (red.) (1997). *Religionsfrihet i Sverige: om möjligheten att leva som troende*. Lund: Studentlitteratur
- Lagervall, Rickard (2015). Modern politisk sunniislam, ss. 287–321 i Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber
- Larsson, Göran (2016). "One cannot doubt the potential effect of these fatwas on modern Muslim society." Online Accusations of Disbelief and Apostasy: The Internet as an Arena for Sunni and Shia Muslim Conflicts. *Studies in Religion*, ss. 1–21
- Larsson, Göran & Stjernholm, Simon (2014). *Främlingsfientliga handlingar mot trossamfund. En kartläggning av religiösa grupper och individers utsatthet i Sverige 2014*. Stockholm: Nämnden för statligt stöd till trossamfund
- Lindmark, Daniel & Sundström, Olle (red.) (2016a). *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: en vetenskaplig antologi*. Bd 1. Skellefteå: Artos & Norma
- Lindmark, Daniel & Sundström, Olle (red.) (2016b). *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: en vetenskaplig antologi*. Bd 2. Skellefteå: Artos & Norma
- Maréchal, Brigitte (red.) (2003). *Muslims in the enlarged Europe: religion and society*. Leiden: Brill
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The invention of world religions, or, How European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: University of Chicago Press
- Nisan, Mordechai (2002). *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*. Jefferson: McFarland
- Nongbri, Brent (2013). *Before religion: a history of a modern concept*. New Haven: Yale University Press
- Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.) (2015). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. 1. uppl. Stockholm: Liber
- Orrenius, Niklas (2017). Svenska shiamuslimer hotas från två håll. *Dagens Nyheter*, 2017-05-26. Hämtad från <http://www.dn.se/nyheter/sverige/niklas-orrenius-svenska-shiamuslimer-hotas-fran-tva-hall/>
- Roth, Hans Ingvar (2012). *Är religion en mänsklig rättighet?* Stockholm: Norstedt
- Sorgenfrei, Simon (2016). *Sufism i Sverige: en lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö*. Stockholm: Nämnden för statligt stöd till trossamfund
- Stenberg, Leif (2015) Islamisk modernism, ss. 271–286 i Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.) (2015). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber
- Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.) (2011). *Religion i Sverige*. Stockholm: Dialogos.
- Tallqvist, Knut (red.), *Gilgames-eposet*, (1962). Stockholm: Geber
- Werner, Yvonne Maria & Harvard, Jonas (red.) (2013). *European anti-Catholicism in a comparative and transnational perspective*. Amsterdam: Rodopi

Aleviter

- Batako, Nildağ Gizem (2015). *The Organization of Alevi in Sweden: The Federation of Alevi Unions in Sweden and the Alevi Cultural Centers in Light of the Swedish Incorporation Regime*. Masteruppsats: Lunds universitet
- Bates, Eliot (2012). The Social Life of Musical Instruments. *Ethnomusicology*. Vol. 56, No. 3, ss. 363–395
- Borzo, Aida (2014). *Alevismen. En undersökning av alevismen i Sverige*. Stockholm: Rapport, Institutionen för orientaliska språk, Stockholms Universitet
- Dressler, Markus (2008). Alevi, i *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Leiden: Brill Online
- Issa, Tözün (red.) (2017). *Alevi in Europe: voices of migration, culture and identity*. Abingdon, Oxon: Routledge
- Kieser, Hans-Lukas (2001). *Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia* (19th–20th cc.). Hämtad från <http://www.hist.net/kieser/pu/responses.html> (besökt 2017-05-09)
- Lapidus, Ira M. (1988). *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press
- Levtzion, Nehemia (1979). Towards a Comparative Study of Islamization, ss. 1–23 i Levtzion, N (ed.) *Conversion to Islam*. Holmes & Meier Publishers, Inc. New York
- Markussen, Hege Irene (2012). *Teaching history, learning piety: an Alevi foundation in contemporary Turkey*. Lund: Sekel
- Markussen, Hege Irene (2016). Alevitiska riksförbundet. Nytt statsbidragsberättigat trossamfund. SST Årsbok. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund
- Massicard, Elise (2010). Alevi Communities in Western Europe: Identity and Religious Strategies, ss. 561–592, in *Yearbook of Muslims in Europe*. Leiden: Brill
- Mélikoff, Irène (1992). *Sur les traces du Soufisme Turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*. Istanbul: Isis
- Mélikoff, Irène (1998). *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars : genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. Leiden: Brill
- Ménage, Victor Louise (1979). The Islamization of Anatolia, ss 52–67 i Levtzion, N (ed.) *Conversion to Islam*. Holmes & Meier Publishers, Inc. New York
- Savory, Roger M. (2012). Kizil-Bash, i *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill Online
- Shankland, David (2007). *The Alevi in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition*. New York: Routledge
- Sorgenfrei, Simon (2016) *Sufism i Sverige – en lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund)
- Svanberg, Ingvar (1999). Alevismen och invandrade sufi-ordnar, ss. 65–83 i Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (Red.), *Blågul islam?* Nora: Nya Doxa
- Sökefeld, Martin (2004). Religion or culture? Concepts of identity in the Alevi diaspora, ss. 133–155 i Kokot, Waltraud, Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin (red.) *Diaspora, identity, and religion: new directions in theory and research*. London: Routledge
- Sökefeld, Martin. (2008). *Struggling for recognition: the Alevi Movement in Germany and in Transnational space*. New York: Berghahn

Vryonis, Speros (1971). *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley: University of California Press

Wolper, Ethel Sara (2003). *Cities and saints: Sufism and the transformation of urban space in medieval Anatolia*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press

Zarcone, Thierry (2014). Bektaşîyye, i *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Leiden: Brill Online

Onlinematerial:

<http://www.alevi.org.au/eng/#hizir> besökt 2017-06-19

http://www.jadaliyya.com/pages/index/16852/alevis-in-ottoman-anatolia_an-interview-with-ayfar besökt 2017-06-19

http://www.sst.a.se/download/18.53bc059c152c0c3093a7137f/1455182130157/Trossamfundsoken_komplett,+feb+2016_Del58.pdf besökt 2016-11-23

http://www.sst.a.se/download/18.53bc059c152c0c3093a7137f/1455182130157/Trossamfundsoken_komplett,+feb+2016_Del58.pdf besökt 2016-11-23

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00801075/document> besökt 2017-06-19

<https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2013religiousfreedom/index.htm?year=2013&dclid=22277#wrapper> besökt 2017-06-19– 177

Opublikerat material:

Regeringskansliet, Socialdepartementet, Plan-, Bygg- och Bostadsenheten; Alevitiska riksförbundets ansökan om att bli statsbidragsberättigat trossamfund, Bilaga 1, 2014-09-13, Diarenr. S2014/6486/PBB

Regeringskansliet, Socialdepartementet, Plan-, Bygg- och Bostadsenheten; Alevitiska riksförbundets ansökan om att bli statsbidragsberättigat trossamfund, Bilaga 2, Kortfattad om alevism, 2014-09-13, Diarenr. S2014/6486/PBB

Regeringskansliet, Socialdepartementet, Plan-, Bygg- och Bostadsenheten; Alevitiska riksförbundets ansökan om att bli statsbidragsberättigat trossamfund, Bilaga 3, Alevi-Bektashismens Grundprinciper, 2014-09-13, Diarenr. S2014/6486/PBB

Regeringskansliet, Socialdepartementet, Plan-, Bygg- och Bostadsenheten; Alevitiska riksförbundets ansökan om att bli statsbidragsberättigat trossamfund, Bilaga 20, Stadgar, 2014-09-13, Diarenr. S2014/6486/PBB

Regeringen, Kulturdepartementet; Regeringsbeslut, Ansökan från Alevitiska riksförbundet om att bli berättigat till statsbidrag till trossamfund, diariennr. Ku2015/00099/D

Statistik Diariennr: 3.009 26/17

Verksamhetsberättelse år 2012 för Kulturcentrum för aleviterna i Halmstad (sst arkiv)

Intervju 2017-04-03

Intervju 2017-06-05

Mejl 2017-06-13

Mejl från Hege Irene Markussen 2017-04-30

Alawiter

- Balanche, Fabrice (2015). *The Alawi Community and the Syria Crisis*. Hämtad från <http://www.mei.edu/content/map/alawi-community-and-syria-crisis> (besökt 2017-06-22)
- Bar-Asher, Meir M. (2003). Nuṣayris, i *Encyclopaedia Iranica Online*, Hämtad från <http://www.iranicaonline.org/articles/nosayris> (besökt 2017-06-22)
- Dam, Nikolaos van (2011). *The struggle for power in Syria: politics and society under Asad and the Ba'th Party*. London: I. B. Tauris
- Halm, Heinz (2012). Nuṣayriyya, i *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Leiden: Brill Online
- Ibn Battūṭa, Muḥammad (1989). *Islams vandringsman: Ibn Battūṭa "Arabvärldens Marco Polo": 1325-1354 : Ibn Battūṭas resor*. Stockholm: Hallonquist
- Karlsson, Ingmar (2005). *Korset och halvmånen: en bok om de religiösa minoriteterna i Mellanöstern och i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Lifos (2017). *Syriens minoriteter. Del 1: Alawiter*. Migrationsverket. Hämtad från <http://lifos.migrationsverket.se> (besökt 2017-06-22)
- Lund, Aron (2015). *Drömmen om Damaskus*. Stockholm: Silc förlag
- Mervin, Sabrina (2011). Alawīs, Contemporary Developments, i *Encyclopaedia of Islam: Three*. Leiden: Brill Online
- Minahan, James (2002). *Encyclopedia of the stateless nations: ethnic and national groups around the world*. Westport, Conn.: Greenwood Press
- Olsson, Tord. (1998). The Gnosis of Mountaineers and Townspeople. The Religion of the Syrian Alawites, or the Nuṣairis, ss. 167–183 i Olsson, Tord, Özdalga, Elisabeth och Raudvere, Catharina (eds.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Istanbul: Swedish Research Institute
- Svensson, Jonas (2015). Sahaba, ss. 60–61 i Olsson, Susanne & Sorgenfrei (red.), Simon, *Islam – en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber

Onlinematerial:

- http://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Syria_Religion_Detailed_lg.png (besökt 2017-06-22)
- <http://www.mei.edu/content/map/alawi-community-and-syria-crisis> besökt 2017-06-05,
- http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2238&Itemid=83 (besökt 2017-02-13)
- <https://shaykhulislam.wordpress.com/2009/08/13/ruling-on-the-nusayrialawi-sect/> (besökt 2017-02-13)
- <https://www.sydsvenskan.se/2016-04-03/alawiter-tar-avstand-fran-al-assad>, (besökt 2017-06-22)

Publicerat material:

Mejl från Leif Stenberg 2017-05-29

Mejl från Leif Stenberg 2017-06-22

Druser

- A brief look at the beliefs of the Druze. Hämtad från <https://islamqa.info/en/26139> (besökt 2016-11-28)
- Brenton Bretts, Roberts (1995). Druze, ss. 388–389 i Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press
- Bryer, David, (1975) The Origins of the Druze Religion, Part I. *Der Islam*, Band 52, ss. 47–84.
- Bruckmayr, Philipp (2010) Syro-Lebanese migration to Colombia, Venezuela and Curacão: From mainly christian to predominantly Muslim phenomenon. *European Journal of Economic and Political Studies*, s. 151- 178
- Carra de Vaux, B. (1995). Druzes, ss. 94–95 i Gibb, H. A. R. Och Kramers, J. H. (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill
- Cockburn, Patrick (2015). Syrian Civil War: Jabhat al-Nusra's massacre of Druze villagers shows they're as nasty as Isis. *Independent* 2015-06-14. Hämtad från <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/syrian-civil-war-jabhat-al-nusras-massacre-of-druze-villagers-shows-the-group-is-just-as-nasty-as-10318348.html> (besökt 2016-11-28)
- Dana, Nissim (2003) *The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status*. Brighton: Sussex Academic Press
- Firro, Kais M. (2011). The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation. *Arabica* 58, ss. 76–99.
- Halabi, Abbas (2015) *Druze: Culture, History, Prospects*. London: Ithaca Press
- Hamadé, Kassem (2015). Druserna i Syrien, en hotad existens. *Expressen* 2015-06-12. Hämtad från <http://bloggar.expressen.se/varldskollen/2015/06/12/drusers-existens-i-syrien-ar-hotad/> (besökt 2016-11-28)
- Haddad, Yvonne Yazbeck & Smith, Jane Idleman (1991). The Druze In North America. *The Muslim World*, Vol. LXXXI, No. 2, ss.111–132
- Hazran, Yusri (2012). Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a case study. *Der Islam*, Bd 87, ss. 224–247.
- Hirschberg, H. Z. (1981). The Druzes, ss. 330–348 i Arberry, A. J. och Beckingham, C. F. (eds.), *Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and conflict*, Vol 2. Cambridge: Cambridge University Press
- Hitti, Philip K. (2007). *The Origins of the Druze People and Religion: With Extracts from Their Sacred Writings*. London: Saqi Books
- Hodgson, Marshall G. S. (1962). Al-Darazi and Hamza in the Origin of the Druze Religion. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, No. 1, ss. 5–20
- Karlsson, Ingmar (2005). *Korset och halvmånen. En bok om de religiösa minoriteterna i Mellanöstern och i Sverige*. Stockholm: Waahlström & Widstrand
- Khuri, Fuad I. (2004). *Being a druze*. London: Druze Heritage Foundation
- Lapidus, Arne (2015). Utsatta druser i Syrien ber Israel om hjälp. *Dagen* 2015-06-03. Hämtad från <http://www.dagen.se/utsatta-druser-i-syrien-ber-israel-om-hjalp-1.372169> (besökt 2016-11-28)

- Makarem, Julia (2007). *American Druze Heritage*. Hämtad från www.americandruzeheritage.com/Migration.html (besökt 2017-07-22)
- Radwan, Chad Kassem (2009). *Assessing Druze identity and strategies for preserving Druze heritage in North America*. Graduate Theses and Dissertations, University of South Florida. Hämtad från <http://scholarcommons.usf.edu/etd/2159> (besökt 2017-07-22)
- Schaebler, Birgit (2013). Constructing an Identity between Arabism and Islam: The Druzes in Syria. *The Muslim World*, Volume 103, ss. 62–79
- Shachar, Nathan (2015). Drusledarens död kan bli droppen. *Dagens Nyheter* 2015-09-07. Hämtad från <http://www.dn.se/nyheter/varlden/drusledarens-dod-kan-bli-droppen/> (besökt 2016-11-28)
- Skovgaard-Petersen, Jacob (1998). Taqiya or Civil Religion? Druze Religious Specialists in the Framework of the Lebanese Confessional State, ss. 127–136 i Olsson, Tord; Özdalga, Elisabeth och Raudvere, Catharina (eds.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Richmond: Curzon Press
- Swayd, Samy (2005). Druze, ss. 2502–2504, i Jones, Lindway (ed.) *Encyclopedia of Religions*. New York: Macmillan

Mandeer

- Arabestani, Mehrdad (2016). The Mandaean Religious System: From Mythos to Logos. *Iran and the Caucasus* 20, ss. 179–194
- Arabestani, Mehrdad (2012). Ritual Purity and the Mandaean Identity”, *Iran and the Caucasus* 16 (2), ss. 153–168
- Arabestani, Mehrdad (2010). The Mandaean Identity Challenge: From Religious Symbolism to Secular Policies, i E. Morrell; M. D. Barr (eds.), *Proceedings of the 18th Biennial Conference of the ASAA, 5 - 8 July 2010*. Opublicerad presentation, kan hämtas från https://www.academia.edu/396683/The_Mandaean_Identity_Challenge_from_religious_symbolism_to_secular_policies (besökt 2017-07-22)
- Berggren, Mattias (2011). *Mandeism i Sverige: en antik religion söker sin identitet i ett västerländskt samhälle*. Gävle: Högsolan i Gävle, Avdelningen för kultur-, religions-, och utbildningsvetenskap
- Carlson, Jalmir (2013). Ny kyrka planeras på Genetafältet. *Länstidningen Södertälje* 2013-04-22. Hämtad från www.lt.se/stockholm/sodertalje/ny-kyrka-planeras-pa-genetafaltet (besökt 2017-06-22)
- Chapman, Chris & Taneja, Preti (2009). *Uncertain refuge, dangerous return: Iraq's uprooted minorities*. London: Minority Rights Group International.
- Drower, Ethel Stefana (1937). *The Mandaean of Iraq and Iran: their cults, customs, magic legends, and folklore*. Oxford: Inget förlag.
- Ewerlöf, Mikael (2014). Mandéer flyttar efter klagomål. *Länstidningen Södertälje* 2014-08-02. Hämtad från www.lt.se/stockholm/sodertalje/ny-kyrka-planeras-pa-genetafaltet (besökt 2017-06-22)
- Buckley, Jorunn Jacobsen (2002). *The Mandaean: ancient texts and modern people*. New York: Oxford University Press

- Buckley, Jorunn Jacobsen & Albrile, Ezio (2005). Mandaean Religion, i Jones, Lindsey (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, Vol. 8. New York: Thomson & Gale
- Hartman, Sven S. (1968). Mandaismen, ss. 269–292 i Asmussen, Jes Peter & Læssøe (red.), *Illustreret Religionshistorie*, Bind 3. Köpenhamn: Gads Forlag.
- Häberl, Ch. G. (2012). Mandaism in Antiquity and the Antiquity of Mandaism. *Religion Compass* 6(5), ss. 262–276
- al-Haydar, Diar (2012). Mandeismen. *De sista gnostikerna Johannes Döparens lärjungar*. Nora: Nya Doga
- Jarring, Gunnar (1990-1991). Norberg, Matthias”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Band 27 s. 152. Hämtad från <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=8175> (besökt 2017-03-31)
- Karlsson, Ingmar (2005). *Korset och halvmånen*. En bok om de religiösa minoriteterna i Mellanöstern och Sverige. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Luebi, Sanndi. (2016). *Mandeismen: En studie av dess ritualer och dess betydelse utifrån fem mandeers synvinkel*. Malmö: Malmö högskola, Fakulteten för lärande och samhälle
- Lupieri, Edmondo (2002). *The Mandaean: the last gnostics*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans
- Mandaean Human Rights Group (2006). *The Crimes Against The Sabian Mandaean In Iraq Since 21 March 2003*. Hämtad från www.mandaeanunion.com (besökt 2017-06-19)
- Mandaean Human Rights Group (2007). *Sabian Mandaean in Iraq Face Annihilation*. Hämtad från www.mandaeanunion.com (besökt 2017-06-19)
- Mandaean Human Rights Group (2008). *Mandaean Human Rights Annual Report*. Hämtad från www.mandaeanunion.com (besökt 2017-06-19)
- Mandaean Human Rights Group (2009). *Mandaean Human Rights Annual Report*. Hämtad från www.mandaeanunion.com (besökt 2017-06-19)
- Mandaean Human Rights Group (2011). *Mandaean Human Rights Annual Report*. Hämtad från www.mandaeanunion.com (besökt 2017-06-19)
- Mandaean Human Rights Group (2012). *Mandaean Human Rights Annual Report*. Hämtad från www.mandaeanunion.com (besökt 2017-06-19)
- Mandaean Human Rights Group (2017). *Mandaean of Iraq since 2015*. Hämtad från www.mandaeanunion.com (besökt 2017-06-19)
- ”Mandéer”, osignerad artikel i *Nationalencyklopedin*, Band 13. Höganäs: Bra Böcker, 1994, s. 36
- Muneh, Mena (2016). *The Mandaean Women's Association in Södertälje – Gender Equality and Mandaeanism*. Stockholm: Stockholms universitet, Institutionen för Asien-, Mellanöstern- och Turkietstudier
- Najm, A.; Tavoos, J.; Jabbar, S.; Jabbar-Heloo, S. et al. (2010). *Mandaean Rabi's Edict: Who is Mandaean?, Society for Mandaean Charity in Scandinavia*. Hämtad från <http://mandaeen.dk/node/118>.
- Olsson, Tord (1994). Mandeism, ss. 36–37 i *Nationalencyklopedin*, Band 13. Höganäs: Bra Böcker
- Persson, Henrik & Persson, Ola (2007) (red.). *Mångkultur, minoritet och tro*. Stockholm: Föreningen Fjärde världen

- Puttick, Miriam (2014). *From crisis to catastrophe: the situation of minorities in Iraq*. London: Minority Rights Group International
- Reyes, Maria-Pilar (2011). *Goda exempel på förebyggande av hedersvåld*. Stockholm: Länsstyrelsen i Stockholms län
- Sedrati, Anass (2016). *Mandaeism: A Religion between Sweden and the Middle East*. Stockholm: Stockholms universitet, Institutionen för Asien-, Mellanöstern- och Turkietstudier
- Rudolph, Kurt (2005). Mandeans, ss. 751–756 i Hanegraaff, Wouter J. et al. (red.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Vol. II. Leiden & Boston; Brill
- Taneja, Preti (2007). *Assimilation, exodus, eradication: Iraq's minority communities since 2003*. London: Minority Rights Group International
- Segelberg, Eric (1990). *Gnostica–Mandaica–Liturgica*. Uppsala: Almqvist & Wiksell
- Westerdahl, Christer (1990). *Från Norrtjänst till Konstantinopel*. Mathias Norberg (1747–1826). Örnsköldsvik: Örnsköldsviks museums småskriftserier 24
- Wester, Torbjörn (2015). Här möts Osbys mandéer, *Norra Skåne* 2015-05-06. Hämtad från <http://www.nsk.se/2015/05/06/har-mots-osbys-mandeer> (besökt 2017-06-22)
- Wijk, Jan (2015). Mandeer flyttar in i Pingstkyrkan. *Nerikes Allehanda* 2015-08-26. Hämtad från www.na.se/orebro-lan/hallsberg/mandeer-flyttar-in-i-pingstkyrkan (besökt 2017-06-22)

Öpublicerade källor

- Kammarkollegiet (2013) Förordningar för Mandeiska Sabeiska Samfundet i Sverige (Antagna 2012-12-02) Diariern: 19.3.2-1304-13
- Kammarkollegiet (2015) Stadgar för Mandéernas trossamfund i Svealand (Antagna 2015-03-25) Diariern: 19.3.1-1107-15
- Kammarkollegiet (2015) [Stadgar för] Mandeiska Trossamfundet i Skåne (Antagna 2015) Diariern: 19.3.1-3646-15
- Nämnden för statligt stöd till trossamfund (2017) Redovisning av statistik, Mandeiska sabeiska samfundet i Sverige, Diariern: 3.0099-34(17)
- Regeringskansliet (2012): Mandeiska Sabeiska samfundets ansökan till regeringen att bli berättigad till statsbidrag till trossamfund (Inkommen 2012-01-17) Diariern: S2012/398/PBB

Interviewer

- Intervju med respondent 2017-04-19 (Företrädare MSS)
- Intervju med respondent 2017-04-26 (Företrädare MSS)
- Intervju med respondent 2017-05-12 (Företrädare MSS)
- Intervju med respondent 2017-05-15 (Företrädare Mandéernas trossamfund i Svealand)
- Intervju med respondent 2017-05-18 (Företrädare MSS)
- Intervju med respondent 2017-06-09 (Person med bakgrund i den mandeiska gruppen)
- Intervju med respondent 2017-06-12 (Person med bakgrund i den mandeiska gruppen)

Intervju med respondent 2017-06-15 (Person med bakgrund i den mandeiska gruppen)

Intervju med Martin Lindgren 2017-05-23 (Kulturanthropolog som forskar om mandéer)

Yezidier

Allison, Christine (2004). Yazidis I. General, i *Encyclopædia Iranica*, online edition

Anholm, Maria (2001). *Jesidkurderna: (djävulsdyrkare)*. Spånga: Apec

Asatryan, Garnik S. & Arakelova, Victoria (2014). *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their spirit world*. Durham: Acumen Publishing Ltd

Bärtås, Magnus & Ekman, Fredrik (2015). *Yezidier. En reseessä*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei

Drower, Ethel. S. (1941). *Peacock angel; being some account of votaries of a secret cult and their sanctuaries*. London: J. Murray

Kreyenbroek, Philip G. (1995). *Yezidism: its background, observances and textual tradition*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen

Kreyenbroek, Philip G. (2012). Yazidī, i *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Leiden: Brill Online

Sorgenfrei, Simon (2015). Ondskans ambivalens: mötet mellan Mu'awiyah och Iblis i Jalal al-din Rumis Masnavi-ye ma'navi. *DIN: tidsskrift för religion og kultur*, nr 1, ss. 95–121

Utas, Bo (2011). *Den persiska litteraturen: essäer*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei

Utas, Bo (2011). *Den persiska litteraturen*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei

Onlinematerial

<http://idrottonline.se/EzidSK-Fotboll/> besökt 2017-05-30

<http://journals.plos.org/plosmedicine/article?id=10.1371/journal.pmed.1002297> besökt 2017-06-01

<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=161&artikel=5957430> besökt 2017-06-01

<http://www.dalademokraten.se/dalarna/borlange/eziderna-invigde-kyrkogard> besökt 2017-05-30

<http://www.owfi.info/EN/article/islamic-state-and-the-changing-rights-of-yazidi-women/>

http://www.yeziditruth.org/worldwide_yezidi_communities besökt 2017-06-19

http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03

https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/16757/ISIM_1_The_Evolution_of_the_Yezidi_Religion_From_Spoken_Word_to_Written_Scripture.pdf?sequence=1 besökt 2017-06-19

Opublicerat material:

Intervju 2016-12-05

Intervju 2017-03-07

Intervju 2017-03-13

Intervju 2017-03-15

Intervju 1 2017-04-03

Intervju 2 2017-04-03

Intervju 3 2017-04-03

Intervju 4 2017-04-03

Intervju 2017-05-15

Material från Ezidiska Riksförbundet i Sverige

Uppgifter lämnade i mejl 2017-06-07

Efterord

Axell, Sofia & Westerberg Sara (2016). *Hatbrott 2015. Statistik över polisanmälningar med identifierade hatbrottsmotiv och självrapporterad utsatthet för hatbrott. Rapport 2016:15*. Stockholm: BRÅ

Khan, Tahira (2006) *Beyond honour: a historical materialist explanation of honour*. Oxford: Oxford University Press

Svanberg, Ingvar (1999). Alevismen och invandrade sufiordnar, ss. ss. 65–83 i Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa

Sidnummer, bildtext, fotograf

Sid 23 övre bilden: Alevitisk demonstration i Hamburg Foto: Claus Ableiter

Sid 23 undre bilden: Ingången till of Demir Baba Teke, en helgongrav belägen i nordöstra Bulgarien. Foto: Katya Taneva

Sid 24 övre bilden: Porträtt av Ali ibn Abi Talib. Foto: Max Stockman

Sid 24 undre bilden: Alevitiks gudstjänstlokal i Berlin Foto: Martin Lindner

Sid 36: Imam Hussein Moskén i Karbala. Foto: Wikimedia Commons, Toshiro

Sid 38: Alevitisk rituell dans (semah) Foto: Wikimedia Commons, Selucreh1

Sid 39: Haci Bektash Velis grav. Foto: Wikimedia Commons.

Sid 51 övre bilden: Alawitisk falkenerare. Frank Hurley

Sid 51 undre bilden: Alawiter som firar en festival i Banyas, Syrien. Foto: Frank Hurley

Sid 66 övre bilden: Druser vid berget Carmel intar en måltid (1890-1900).
Foto: Wikimedia Commons

Sid 66 undre bilden: Drusiskt tempel i Daliat al-Carmel, Israel.
Foto: Wikimedia Commons

Sid 67 övre bilden: Jetros grav i Israel. Foto: Saleh Akel Khatib

Sid 67 undre bilden: Drusiska scouter vid Jetros grav. Foto: Wikimedia Commons

Sid 68 övre bilden: Möte mellan drusiska och ottomanska ledare, 1890.
Foto: Wikimedia Commons

Sid 68 undre bilden (och sid 77): Drusiska dignitärer firar Nebi Shueib festivalen.
Foto: Moshe Milner

Sid 94: Mandeiskt högtidsfirande i Stockholm. Foto: Åke Göransson

Sid 95 (båda bilderna: Mandeisk högtidsfirande vid Albysjön, Fittja utanför Stockholm.
Foto: Max Stockman

Sid 96 övre bilden: Mandeiska drafsha som guldsmycke. Foto: Samazrah

Sid 96 undre bilden: Mandeiskt bröllop. Foto: Salwan Alkhamas

Sid 106: En traditionell mandi – en enkel hydda gjord av lera. Foto: Asaad Sahi

Sid 109: Mandeiskt prästmöte. Foto: Salwan Alkhamas

Sid 124: Mandeiska präster och lekmän i samtal. Foto: Salwan Alkhamas

Sid 135: Tempelgång i Lalish. Foto: Wikimedia Commons, MikaelF

Sid 136 övre bilden: Yezidisk gravplats och mausoleum i Shiekhan, Irak. Foto: Levi Clancy

Sid 136 undre bilden: Yezidisk demonstration utanför Vita huset 2014.
Foto: Kaitlynn Hendricks

Sid 156 övre bilden: Yezidiskt nyårsfirande i Borlänge. Foto: Kajsa Backlund

Sid 156 undre bilden: Yezidisk begravningsplats i Borlänge. Foto: Josef Erdem

Religiösa minoriteter från Mellanöstern

Den religiösa kartan i Sverige har genomgått stora förändringar de senaste decennierna. De kristna kyrkorna lever idag sida vid sida med era olika muslimska, judiska, buddhistiska och hinduiska trossamfund. Men även en rad mindre samfundsgrupper och religiösa traditioner tar nu också plats. I den här rapporten får du möta några av dessa: mandéer, yezidier, aleviter, alawiter och druser. Samtliga av dessa har sina rötter i Mellanöstern.

Publikationen är framtagen 2017 av professor Göran Larsson som är verksam vid Institutionen för litteratur, idéhistoria & religion på Göteborgs universitet, Simon Sorgenfrei, lektor vid Institutionen för historia och samtidsstudier på Södertörns högskola samt av Max Stockman, handläggare religiösa minoriteter vid Myndigheten för stöd till trossamfund.

