

LUND UNIVERSITY

Islam på svenska : tidskriften Salaam och islams globalisering

Otterbeck, Jonas

2000

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

Link to publication

Citation for published version (APA):
Otterbeck, J. (2000). *Islam på svenska : tidskriften Salaam och islams globalisering*. [Doktorsavhandling (monografi), Religionshistoria och religionsbeteendevetenskap]. Almqvist & Wiksell International.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Jonas Otterbeck

Islam på svenska

Tidskriften Salaam och islams globalisering

LUND STUDIES IN HISTORY OF RELIGIONS
VOLUME 11

Jonas Otterbeck

Islam på svenska

Jonas Otterbeck

Islam på svenska

Tidskriften Salaam och islams globalisering

LUND STUDIES
IN HISTORY OF RELIGIONS

General editor
Tord Olsson

VOLUME 11

Religionshistoriska avdelningen, Lunds universitet
Lund

© *Jonas Otterbeck* 2000
Grafisk form: Alf Dahlberg/PAN EIDOS
Sättning i PageMaker: Jonas Otterbeck
Tryck: KFS
Lund 2000

Förord

Det är många personer inblandade i ett avhandlingsarbete, från den faktiska författaren till mer eller mindre tillfälliga impulsgivare, men alla kan inte nämnas. Låt mig därför börja med några kollektiva tack. Till vännerna och kollegorna vid seminarierna i islamologi och religionshistoria, och på Internationell Migration och Etniska Relationer vid Malmö högskola: tack för kritik, stöd och underhållande distraktioner. Dessutom vill jag tacka dem som har arbetat med *Salaam* och har tagit sig tid att diskutera sina texter och sin tro med mig.

Jag vill rikta några särskilda tack till personer som bidragit till att det slutligen blivit en avhandling. Få, om någon, har betytt så mycket för min förståelse av vetenskap som min handledare *Jan Hjärpe*. Jag och mina kollegor upptäcker gång efter annan hur vi reproducerar hans tankemönster, terminologi och resonemang. Redan under min första termin vid Lunds universitet hade jag honom som föreläsare. Han förbluffade mig då med sitt kunnande, och det gör han fortfarande. Men kanske det är genom samtal, arbete och resor tillsammans med *Leif Stenberg* som jag har internaliserat Jan Hjärpes idéer. Om jag har lyckats lära mig någonting under dessa år är det till stor del tack vare Leif och hans skepticism, kunskap, chosefria ton och hjälp in i det sista. Jag vill även tacka *Jonas Svensson*, *Philip Halldén* och *Torsten Jansson* som genom sina egna brottningsmatcher med liknande problematik har bidragit till att skapa en värdefull forskningsmiljö för mig; *Anne Sofie Roald* som har stöttat mig i mina relationer med Sveriges muslimer och som har delat med sig av sitt kunnande om islam i Sverige; *Eva Hamberg*, *Ann Kull*, *Soumaya Pernilla Ouis* och *Garbi Schmidt* som har läst igenom avhandlingen i slutskedet; *Tord Olsson*, *Olle Qvarnström* och *Catharina Raudvere*, vilkas seminarier i religionshistoria har lärt mig hur roligt det kan vara att försöka förstå vetenskap; *Alf Dahlberg*, *Jean Hudson*, *Henrik Jeppsson* och *Måns Winberg* som bistått med råd om och hjälp med datorer, sättningen av texten och korrekturläsning; *Johan Åberg* och *Eva-Maria Jansson* som med god min uthärdat allehanda skum musik i vårt gemensamma rum.

Dessutom vill jag tacka dem som har bidragit till att jag har haft den ekonomiska möjligheten att genomföra mitt avhandlingsarbete: *Crafoordska stiftelsen*, *FRN*, *fil. dr Uno Otterstedts fond* och framför allt, *Svenska staten*.

Slutligen vill jag uttrycka min tacksamhet till min mor *Lena*, som förutom allt annat läst korrektur; min fru *Sofia* och sist, och allra minst, våra döttrar *Anna* och *Frida*.

Lund, en kväll i början av november, 2000

Återkommande förkortningar

EoI	*The Encyclopaedia of Islam*
FIFS	Förenade Islamiska Församlingar i Sverige
IFIS	Islamiska Förbundet i Sverige
IFS	Islamiska Förbundet i Stockholm
IIF	Islamiska Informationsföreningen
IIFSO	International Islamic Federation of Student Organizations
IKUS	Islamiska Kulturcenterunionen
IS	Islamiska Samarbetsrådet
ISS	Islamiska Shiasamfunden i Sverige
OEMIW	*The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*
SEoI	*Shorter Encyclopaedia of Islam*
SFCM	Sveriges Förenade CyberMuslimer
SMR	Sveriges Muslimska Råd
SMuF	Sveriges Muslimska Förbund
SMUF	Sveriges Muslimska Ungdomsförbund
SST	Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund
WAMY	World Assembly of Muslim Youth

Innehållsförteckning

Inledning 11
Varför Salaam? 12
Syfte och frågeställningar 14
Avgränsningar av materialet 14
Vad är Salaam? 15
Translitterering och citat 18
Hänvisningar till Koranen 19

Forskningen om "islam i Europa" 21
Forskningen om "islam i Sverige" 23

Metoder 29
Från material till deskription 29
Genealogisk diskursanalys 33

Teoretiska perspektiv 37
Verklighetsuppfattningens sociala konstruktion 38
Religion som social konstruktion 41
Makt och diskurs 45

Globalisering 51
Globalisering som term och begrepp 51
Kritik mot hur "globalisering" används 53
Vad innebär "globalisering" inom kulturforskning? 55
Globaliseringen och dess tillknutna fenomen 58
Globala flöden 65

Globalisering och religion 67
Religion och globala flöden 67
Reaktioner på globaliseringen 69

Globaliseringen av islamisk *da'wa* 77
En religion blir global 78
Islams århundrade 82
Den stora berättelsen enligt den islamiska rörelsen 89
Islamdiskurserna i Västeuropa 96
Da'wa i "Väst" 100

Islam kommer till Sverige 109
Islamiska skrifter i Sverige 112
Skrifter fram till och med 1979 113
1980-talet 116
1990 fram till och med 1998 129
Skrifter som ibland berör islam 137
Försäljningen av oöversatt material 137

Salaams historia 139
Redaktörerna och de ansvariga utgivarna 140
Skribenterna 142
Utgivningsfrekvens och format 143
Ekonomi, spridning och försäljning 144

Salaams innehåll 147
DEL 1: RELATIONEN TILL OMGIVNINGEN 147
"Sann" islam och muslimerna 148
Det svenska majoritetssamhället 159
Media 168
Auktoriteter 173
DEL 2: VIKTIGA TROSFÖRESTÄLLNINGAR 181
Den grundläggande läran 182
Kvinnor och könsroller 194
De normativa texterna kontra modern vetenskap 200

DEL TRE: OLIKA GENRER 205
Dikter 205
Visdomsord, hadith- och korancitat 218
Khuṭba-texter 221
Salaam som nyhetsförmedlare 223
Valet av bilder 225
Ett försök att sammanfatta 229

Analys 235
Flöden och modernitet 235
Salaam och globaliseringsteorierna 243
Makt och de disciplinerande diskurserna 246
Från global till lokal – frågan om svensk islam 249

Summary 253

Litteraturförteckning 261

Inledning

Under de senaste tre decennierna har det växt fram en stor mängd islamiska tidningar, tidskrifter, radio- och TV-program över hela Västeuropa. Det finns en stor bok- och pamflettproduktion och dessutom en betydande produktion av video- och kassettband. Dessa islamiska skrifter, inspelningar och utsändelser beskrivs och analyseras sällan inom det forskningsområde som kallas "islam i Europa". Avhandlingen är uppbyggd kring en fallstudie av en av dessa tidskrifter, *Salaam – islamisk tidskrift*.[1] Det övergripande målet är att ge *en* bild av hur islam kan uppfattas inom den muslimska befolkningen i Sverige.

I samtal med muslimer har ofta frågan om mitt val av empiri och mitt förhållande till islam dykt upp. Varför konverterar jag inte till islam – jag som har ägnat så många år av mitt liv åt att studera religionen? Varför studerar jag överhuvudtaget islam? Varför skriver jag om en tidskrift som Salaam och inte om de religiösa genierna som al-Ghazzālī (d. 1111) eller Ibn Taymiyya (d. 1328)? Ibland har det lett till långa diskussioner. Jag vill därför redogöra för en del av de utgångspunkter och motiv som jag, som forskare, har.

Mina studier om islam började hösten 1984 då jag snart nitton år gammal började Arabvärldslinjen vid Lunds universitet. Sedan dess har jag förhållit mig till islam. Ibland har islam varit ett ämne för universitetsstudier, ibland har religionen varit en del av min omvärld som när jag bodde i Egypten och arbetade som rundreseguide. Det som fascinerade mig från början var kontakten med en annan historisk, politisk, kulturell och religiös referensram. Jag, som inte ser mig själv som religiös, som inte praktiserar någon form av vardaglig kristendom och som inte är uppvuxen i en religiös miljö, tyckte det var spännande att få insikt i hur religiösa värderingar, riter och tro kunde fungera som självklara referenspunkter för andra. Det var inte ett sökande efter Gud, andlighet, visdom eller religiösa upplevelser som fick mig att studera islam. Istället var det lusten att försöka förstå det som inte var mina referensramar, att begripa hur andra tänkte och agerade. Jag har hela tiden närmat mig islam via de troende, inte via en gud. Under åren har jag mött många som nyanserat och omstöpt mina första, enkla bilder av vad islam var eller vad det innebar att vara muslim.

I samband med att jag skulle börja doktorera 1992 gav Magnus Persson, då doktorand vid Historiska institutionen, mig rådet att skriva om islam i Sverige.

---

[1] Hädanefter kallad Salaam. Jag hänvisar till Salaam på följande sätt: nummer/år:sida. För en beskrivning av tidskriftens historia, uppgifter om upplaga etc., se kapitlet "Salaams historia".

Det kändes lockande att arbeta med något som levande människor i nutiden producerade; människor som jag kunde samtala med och förhålla mig till därför att jag hade mött dem. Alternativet att studera historiens religiösa giganter kändes inte aktuellt. Valet av Salaam utkristalliserades efterhand som jag lärde känna den mångsidiga miljö som islam i Sverige är.

Finns det då inget som lockar mig till islam som tro? Denna fråga, som ställts mig så ofta, kan jag inte besvara. För mig är frågan felställd, då ett nekande svar skulle innebära att jag nedvärderar islam som tro och ett jakande svar skulle innebära att jag är en potentiell konvertit. Det finns mycket som fascinerar mig inom islams persongalleri, historiografi, teologi och mystik utan att det för den skull får mig att vilja bli muslim. Men islam är för mig inte bara ett studieobjekt som ger mig tillfälle att använda en metod eller teori. Jag har förhållit mig till islam och muslimer i hela mitt vuxna liv. Att veta saker om islam och den muslimska världen har blivit mitt levebröd och en självklar del av min vardag, inte minst eftersom jag har undervisat om islam och muslimer vid Lunds Universitet, Malmö högskola, Växjö högskola och på otaliga studiedagar för lärare, läkare, poliser, personal på invandrarverket osv. Islam i all sin mångfald känns inte exotiskt, svårt eller lockande, snarare vardagligt, begripligt och närvarande. Mångfalden innehåller handlingar, värderingar och åsikter som vinner min sympati, men också sådant som jag tar avstånd från.

De utgångspunkter som jag har och de slutsatser som jag drar om muslimers förhållande till islam kan säkert uppfattas som besvärande, sårande eller kanske till och med kränkande av vissa muslimer. Att hävda att all kunskap, även religiös, konstrueras socialt kan t.ex. vara sårande för en muslim som menar att kunskap om islam kommer från Allah. Att påtala att Koranen, precis som all annan text, måste tolkas för att förstås kan likaså uppfattas som kränkande av en muslim som anser att Allahs ljus styr den troendes läsning och att Koranen är klar och tydlig. Min avsikt är att beskriva det jag undersöker utifrån en sekulär, kritisk och vetenskaplig position. Kritisk såtillvida att det undersöktas sanningar inte oproblematiskt accepteras eller respekteras som sanningar. De kan istället granskas, diskuteras och kritiseras. Jag hoppas och tror att också andra ska finna perspektivet berikande.

Varför Salaam?

Avhandlingens huvudsakliga empiriska material utgörs alltså av tidskriften Salaam. Religionsvetaren Christer Hedin skriver följande om tidskriften:

> *Salaam* är en guldgruva för den som vill studera hur en grupp muslimer i Sverige vid slutet av det tjugonde århundradet kämpar för att få grepp om islams innebörd i ett kristet och sekulariserat land.[2]

Salaam har, som Hedin påpekar, ofta använts som resurs för akademiska uppsatser när det gäller att beskriva muslimers uppfattningar. Detta tycker Hedin är glädjande, dels eftersom många har slitit med tidskriften utan större respons och dels för att den "återspeglar diskussioner bland muslimer i Sverige" utan att vara "ett officiellt organ för dem".[3] Det glädjer även mig att Salaam rönt uppskattning i akademiska läger – jag har lärt känna en del av de aktiva skribenterna och redaktörerna och vet hur motigt det har varit ibland. Men samtidigt hävdar jag att hänvisningarna till tidskriften ofta gjorts helt utan perspektiv på vad Salaam är för tidskrift, och helt utan källkritik. En av drivkrafterna för mitt val av Salaam är viljan att positionera tidskriften och diskutera dess innehåll.

Man kan ändå fråga sig varför Salaam är av intresse. Religionssociologen Robert Wuthnow menar att: "more attention needs to be given to religious discourse. Religion, after all, is not primarily a matter of moods and motivations; it comes to us as we interact with others and it is reinforced by that interaction."[4] Han fortsätter med att nämna att kommunikation av alla de slag är viktig för upprätthållande av religionen. Salaam sprider offentligt en bild av islam. Det gör den lämplig och viktig att studera. Det stora flertalet muslimer i Sverige uttalar sig inte offentligt om islam. Det gör inte deras åsikter mindre värda, men de påverkar den offentliga debatten på sin höjd indirekt. Mitt val av material leder till frågan vilken roll de muslimer som talar offentligt har och hur man kan se dem i förhållande till den tysta majoriteten.

Ett ytterligare motiv för att välja Salaam är att den är en av de få svenska islamiska tidskrifter som haft en kontinuerlig utgivning under någon längre tid. Den enda andra islamiska tidskrift som kan mäta sig med Salaam är *Aktiv islam*, ahmadiyyarörelsens tidskrift. Jag kommer att beskriva övriga svenska islamiska böcker och tidskrifter i kapitlet "Islam kommer till Sverige".

---

[2] Hedin 1999:228.

[3] Hedin 1999:228.

[4] Wuthnow 1992:5.

Syfte och frågeställningar

Syftet med avhandlingen är att beskriva Salaam och dess innehåll och analysera varför tidskriften har det innehåll den har. Studien syftar också till att undersöka om teorier om globala, islamiska diskurser kan bidra till förståelsen av innehållet. Jag antar hypotetiskt att Salaam och dess innehåll reflekterar dessa diskurser vill inte begränsa analysen av tidskriften till svenska förhållanden. Istället vill jag undersöka Salaams släktskap med globalt spridda islamdiskurser. Utifrån detta avser jag att diskutera om Salaam kan ses som ett exempel på svensk islam.

Mitt val av teori har sin utgångspunkt i mitt empiriska material. Jag vill med hjälp av teorierna komma närmare premisserna för de diskurser som skribenterna i Salaam agerar i. Jag har valt att använda mig av sociologiska – framför allt religions-, kultur- och kunskapssociologiska – teorier, se vidare kapitlet "Teoretiska perspektiv" och de följande två kapitlena.

Avhandlingen rör sig mellan fallstudien och makroteoretiska perspektiv, framför allt diskurs- och globaliseringsteorier. Min förhoppning är att detta ska leda till en fruktbar belysning av båda nivåerna. Ett problem med den tillgängliga globaliseringslitteraturen är att teorierna sällan prövas mot en empiri. Jag avser att konkretisera globaliseringsteorierna genom att låta dem belysa ett lokalt mikroexempel. Det är sällan tillrådligt att generalisera resultaten av en fallstudie och överföra dem direkt på en annan studie. Men med tanke på den stora, nästan helt oanalyserade, textproduktionen bland muslimer i Västeuropa hoppas jag att denna undersökning kan tjäna ett heuristiskt syfte för analysen av annat liknande material.

Avgränsningar av materialet

Jag har valt att anföra nummer av Salaam från det första provnumret fram till och med sista numret 1998.[5] Senare nummer har inte tagits med då jag har behövt tid på mig för att gå igenom, ordna och analysera materialet och därmed haft ett behov att avsluta insamlingen. Salaam fortsätter sin utgivning och jag är fortfarande prenumerant.

I ett tidigt skede av avhandlingsarbetet hade jag avsikten att täcka alla muslimska publikationer i Sverige. Efterhand insåg jag att avhandlingen vann i de-

[5] Jag har prenumererat på Salaam sedan 1992. Tidigare nummer finns på UB1, Lunds universitet. Tack till Leif Stenberg som givit mig en del av sina dubbletter, och till Monjia Sonnius som skickade mig Salaams försöksnummer från maj 1986.

skriptiv och analytisk skärpa genom en hårdare fokusering av ett mer avgränsat material. Det jag förlorade var dels det heltäckande perspektivet och dels brokigheten i materialet. På sätt och vis hade det varit spännande att ställa Torbjörn Säfves vilda anarkosufism jämsides med farbroderligt förnumstig muslimsk brödraskapsislam.[6] Jag har istället valt att presentera den övriga svenska islamiska litteraturen i kapitlet "Islam kommer till Sverige" för att så placera Salaam i sitt sammanhang.

Vad är Salaam?

"Salaam är första hjälpen", säger redaktören Helena Benaouda.[7] Med det menar hon att Salaam är det första många konvertiter möter av islam, inte minst de som kommer från Sveriges landsbygd.[8] Även om detta kan antas vara en tillspetsad formulering, rymmer den något väsentligt. Salaam är tänkt att erbjuda en lättbegriplig och inbjudande introduktion till islam för både muslimer och icke-muslimer.[9] Eller som redaktionen väljer att formulera sig på ett reklamkort från 1999: "Salaam tar upp aktuella frågor för muslimer i Sverige och ger en god allmänbild om islams lära och betydelse i dagens värld."[10] Redaktionen försöker tillhandahålla artiklar som dels besvarar de grundläggande frågorna om vad islam innebär och dels tar upp aktuella ämnen. Helena Benaouda berättar att redaktionen och Islamiska Informationsföreningen (IIF, Salaams ägare) ofta blir kontaktade av uppsatsskrivande gymnasieelever och studenter som frågar om det finns artiklar i något särskilt ämne. Om det inte finns och många frågar, försöker redaktionen skriva en eller söker efter texter som kan översättas.[11] Bland annat i det syftet prenumererar redaktionen på andra islamiska tidskrifter som *The Fountain*, *Islamic Future* och *Impact International*.[12] På frågor om tidskriftens målgrupp har de olika redaktörerna svarat på olika sätt. Soumaya Pernilla

[6] Se Säfve 1981/1994 samt t.ex. Kutub 1983.

[7] Benaouda har varit engagerad i Salaam till och från sedan 1988 och är sedan länge aktiv i Islamiska Informationsföreningen (IIF) och Sveriges Muslimska Råd (SMR) (se *Salaam* 4/95:5). Hon konverterade till islam runt 1983 då hon var i 20-årsåldern. Hon arbetar som handläggare på fackförbundet Metall och har läst sociologi. Sedan våren 2000 bär hon efternamnet Hummasten, men då jag beskriver en period före bytet använder jag genomgående Benaouda.

[8] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[9] Jfr *Salaam* 12/94:3 (Ouis: Ledare).

[10] Reklamkort för Salaam från 1999.

[11] Intervju med Benaouda 2000-03-23; *Salaam* 2/93:4.

[12] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

Ouis[13] menade att den läsare som redaktörerna hade i åtanke när de skrev, ofta var andra kvinnor som konverterat till islam, vilket hade att göra med att det mest var konvertiter som läste tidningen.[14] Ouis har även skrivit att hon upplevde det som ett problem att "vi inte hade någon tydlig målgrupp klar framför oss. För vem skrev vi?"[15] Monjia Sonnius[16] hävdade att hon snarare hade den svenska skolan i åtanke, då hon ofta var ute och föreläste på skolorna för IIFs räkning.[17] Helena Benaouda påpekade att det fortfarande är många konvertiter som prenumererar, men att unga muslimer av båda könen som växer upp i Sverige utgör en ökande läsekrets.[18]

Det handlar dock inte om en form av avmätt informationsskrift. Skribenterna har lagt ned mycket prestige och energi i sina texter. Många artiklar är djupt personliga eller andas ett intensivt engagemang. När jag har intervjuat Salaams skribenter och redaktörer om deras texter, har jag mött flera olika reaktioner. Ibland har de undrat över sitt personliga omdöme, velat förklara ett och annat eller känt ett behov av att peka på personlig utveckling, sedan ett visst stycke skrevs. "Naiv", "vi visste inte bättre" och "ung" är ord som använts av vissa skribenter för att förklara varför en text är som den är. Andra texter har de varit stolta över eller stått fast vid. Jag vill därför betona att min avsikt är att undersöka, hur man kan förstå de texter som förekommer i Salaam, inte om man utifrån texterna kan teckna profiler av textförfattarna och deras religiositet.

Mycket av det material som har publicerats i Salaam har skrivits av personer som har en klar anknytning till tidskriften och IIF, men det finns även annat. Redaktionen reserverar sig gentemot dessa texter genom att skriva "De åsikter

---

[13] Ouis började arbeta för IIFs räkning 1990 och skrev i Salaam 1990–1996. Hon konverterade till islam hösten 1986 när hon var 22 år (*Salaam* 6/90:7; Skriftliga kommentarer från Ouis 2000-08-02). Redan innan konversionen hade hon kommit i kontakt med islam genom att hennes syster hade konverterat till islam från buddhism. Numera är hon bl.a. aktiv i Lunds muslimska kvinnoförening och Skandinaviska Muslimska Kvinnounionen. Ouis är forskarstuderande i Humanekologi vid Lunds universitet. Tidigare har hon bl.a. arbetat som lärare. Ibland undertecknas artiklarna bara med ett av hennes förnamnen, ibland med båda.

[14] Intervju med Ouis 1998-02-23; Brev från Ouis 2000-08-02. I en enkät som redaktionen gjorde sommaren 1990 framkom det att det var framförallt konverterade kvinnor som läste Salaam, se *Salaam* 6/90:2.

[15] Brev från Ouis 2000-08-02.

[16] Sonnius arbetade med Salaam 1986–1995. Hon konverterade till islam runt 1981–1982 då hon var i 20-årsåldern. Sonnius var ordförande för IIF under många år och avsåg att avgå 1992, men det blev ett år till mer eller mindre frivilligt. Hon är gymnasieingenjör och arbetar numera för Ericsson med tekniken runt mobiltelefonsväxlar.

[17] Intervju med Sonnius 1998-03-25.

[18] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

som framförs av artikelförfattarna avspeglar inte nödvändigtvis Islamiska Informationsföreningens åsikter" eller liknande formuleringar.[19] Monjia Sonnius menar att redaktionen många gånger hade så ont om material att man publicerade vad som fanns tillgängligt. Vid upprepade tillfällen har redaktörerna efterlyst material och engagemang från läsarna.[20] En ständig brist på artiklar fick redaktörerna att ibland publicera texter som de inte tyckte om eller sympatiserade med. Dessutom skrevs ibland texter med stor hastighet, och alla formuleringar hann inte alltid tänkas igenom.[21] Symptomatiskt för materialbristen är att Salaamredaktören Mariam Kanjah[22] 1991 skriver: "Jag saknar ord för att beskriva hur oerhört glad och tacksam jag är för att äntligen (efter fem års skrivande i Salaam) få feed-back i form av ett öppet brev."[23] Den som skrev det öppna brevet var dock Soumaya Ouis som redan vid tillfället hade publicerat fyra artiklar i Salaam och dessutom arbetade aktivt för IIF sedan 1990.[24] Inte ens detta öppna brev kom från en annars tyst läsekrets utan från en som engagerade sig i tidskriften, även om det fortfarande skulle dröja innan Ouis fick något formell uppgift på Salaam.[25]

Det typiska numret av Salaam har en bild eller teckning på framsidan samt någon eller några rubriker som ger för handen vad numret handlar om. Första uppslaget rymmer en ledare, därefter följer ett antal artiklar en eller några sidor långa. I tidskriften står följande:

> Förutom debatt skall sedan Salaam förmedla fakta om Islam, nyheter och annat, men debatt är viktigt för att etablera Islam i det land vi lever i, nämligen Sverige.[26]

Mellan, vid eller i artiklarna finns bilder, korancitat, visdomsord, dikter, annonser, korta notiser m.m. Det finns några avdelningar som återkommer under

---

[19] Reservationerna börjar i *Salaam* 1/91 och finns i de flesta nummer efter det.

[20] Se t.ex. *Salaam* 2/90:2, 8/92:2, 11/94:2.

[21] Intervju med Sonnius 1998-03-25. Även Benaouda (2000-03-23) berättar om en ständig materialbrist, se även *Salaam* 12/90:2, 6–7/94:22 (Ouis: Om Salaam).

[22] Kanjah arbetade med Salaam 1986–1993. Hon föddes i Finland. Hon konverterade till islam under tidigt 1980-tal och var då i 20-årsåldern. Under en period var hon deltidsanställd av IIF och arbetade med att informera om islam på skolor och hålla i kvinnocirklar för islamstudier. Kanjah är utbildad sjuksköterska (se *Salaam* 9/93:15).

[23] *Salaam* 4/91:17 (Svar till Soumaya Ouis från Mariam Kanjah).

[24] E-mail från Ouis 1996-12-06.

[25] Det öppna brev publicerades i *Salaam* 3/91:16–18 (Ouis: Öppet brev till Mariam Kanjah).

[26] *Salaam* 7/93:2 (Ledare).

åren t.ex. "Sett & hört" som tar upp nyheter och händelser (ofta svenska), insändar- och debattsidor samt nyheter om islam i Sverige eller i världen. På omslagets baksida har det ofta funnits en dikt eller bild. Baksidan användes från 5/95 till och med 1/98 till att uppmana läsaren att ekonomiskt bidra till byggandet av en moské på Söder i Stockholm (invigdes våren 2000) samt utgivningen av Muhammed Knut Bernströms koranöversättning (kom ut sent under 1998). Det händer att redaktionen har givit ut temanummer för att kunna koncentrera sig på en fråga, dessa har dock varit undantag.

Translitterering och citat

Salaam innehåller en stor mängd islamiska nyckeltermer av arabiskt ursprung. I tidskriften skrivs dessa med latinska bokstäver utan diaktritiska punkter för att särskilja olika konsonanter och utan markeringar för långa vokaler. Jag följer Salaam i de fall jag citerar. I övrigt har jag valt att translitterera samt kursivera den islamiska termerna. Jag använder mig av det system som finns i *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) som är en variant av det system som används i *The Encyclopaedia of Islam* (*EoI*).[27] Det innebär att man bl.a. skriver "j" för att uttrycka *jīm*, och "q" för att uttrycka *qāf*. Denna translittereringen används i de flesta engelskspråkiga vetenskapliga böcker och tidskrifter, och även i t.ex. *Nationalencyklopedin*. Vissa ord som är ofta återkommande och som inte kan sammanblandas med andra (som t.ex. imam, hadith) translittereras inte och böjs som svenska ord. Det gäller även vanligt förekommande namn som Sayyid Qutb eller Yusuf al-Qaradawi.

Felstavningar och tryckfel

Då och då citerar jag stycken ur Salaam där det finns uppenbara stavfel. Jag har valt att rätta texten så att felen försvinner istället för att skapa onödig förvirring. Jag ser t.ex. ingen poäng med att återge rubriken "Fredagstal om relationer till icke-nuslimer".[28] Vid andra tillfällen har jag fällt in ord som saknas inom hakparentes. Syntaktiska fel har inte åtgärdats. Jag har heller inte gjort ändringar då felaktigheterna kan sägas ha en mening.

---

[27] Se IJMES translittereringsregler (http://uk.cambridge.org/journals/mes/mesifc.htm).

[28] *Salaam* 12/91:18.

Hänvisningar till Koranen

Det finns en möjlighet att använda olika översättningar av Koranen till svenska. Om jag behöver citera Koranen kommer jag mest att använda mig av arabisten K. V. Zetterstéens översättning av bl.a. den anledning att de flesta korancitat och alluderingar som finns i Salaam utgår från Zetterstéens text.[29] Zetterstéens koranöversättning bygger på en numrering som är ovanlig, den s.k. flügelska eller syriska numreringen. Den vanligare numreringen (kallad den egyptiska) har till alldeles nyligen inte funnits i en tillgänglig svensk översättning, men väl i engelska. Personerna runt Salaam har vid flera tillfällen kritiserat Zetterstéens översättning, inte minst för att ha en "något felaktig" versnumrering.[30] En engelsk översättning som de ofta framhåller är Yusuf Alis.[31]

Skillnaden mellan de två numreringarna är inte stor, men likväl viktig, då man kan hamna helt fel om man inte känner till vilken numrering som avses. T.ex. finns den berömda tronversen på olika ställen: 2:255 i den egyptiska och 2:256 i den flügelska; vers 2:138 i den egyptiska motsvaras av 2:132 i den flügelska; medan den vers som är känd som Umm Salamas vers är 33:35 i båda numreringarna. Kapitlen, eller surorna, stämmer dock alltid överens. För att undvika missförstånd kommer jag att hänvisa till båda numreringarna, först till den egyptiska och sedan till den flügelska, på följande sätt 2:255/256.

Sedan 1998 finns det en svensk översättning av den forna ambassadören Muhammed Knut Bernström som följer den egyptiska numreringen.[32] Bernströms översättning har välkomnats av många muslimer, och inte minst Salaams redaktion har backat upp Bernström och hjälpt till att samla in pengar till den nya översättningen och sprida information om den.[33] Den svenska staten har skänkt en summa för att hjälpa till med tryckningen av boken.

Det kan tilläggas att dessa numreringar inte är de enda. Ahmadiyyarörelsens koraneditioner numreras på ytterligare ett annat sätt. Det finns en svensk ahmadiyyaöversättning av Qanita Sadiqa som publicerades 1988 inför ahmadiyyarörelsens hundraårsjubileum 1989.[34]

---

[29] *Koranen* 1979.

[30] Se t.ex. *Islam vår tro* 1989:115.

[31] *The Holy Qur'an* u.å. För referenser till Yusuf Ali i Salaam, se t.ex. *Salaam* 1/86:20, 2/86:14, 6/88:6.

[32] *Koranens budskap* 1998.

[33] Den nya koranöversättningen uppmärksammades redan i *Salaam* 2/95:28–31. Tidskriften har haft annonser om att man kan bidraga ekonomiskt till översättningen från 3/96–1/98.

[34] *Den Heliga Qur'anen* 1988.

Forskningen om "islam i Europa"

Det finns nästan ingen publicerad forskning om islamiska texter skrivna i Sverige och deras relation till en större bild av globalt spridd islam. De enda undantagen är publicerade helt nyligen och alla berör Salaam.[1] Motsvarande forskning om texter från andra västeuropeiska länder är också knapp. Detta trots att det finns publikationer i varje land, t.ex. *Impact International*, *The Muslim News*, *Trends*, *Q News* (alla från Storbritannien), *Al-Fadscher*, *Al-Islam* (Tyskland), *Qiblah* (Holland) eller *An-Nur*, *Al-Iman* (Finland).[2] Likaså är innehållet i de många TV- och radiokanaler som sänder islamiska program i stort sett oanalyserat.[3] I viss mån kan man finna beskrivningar av de stora publiceringshusen, men ofta saknas en analys.[4] Likaså är några av de mest profilerade teologerna/predikanterna/författarna och deras idéer beskrivna och analyserade.[5] Men det mer standardmässiga innehållet i tidningar, tidskrifter och böcker är sällan beskrivet eller analyserat. Ett undantag är religionsvetaren Philip Lewis som hänvisar till islamiska tidskrifter i Storbritannien och beskriver och kort kommenterar deras innehåll.[6] Även religionshistorikern Kari Vogt ger en del insikter om innehållet i tidningar etc. genom att hon återger intervjuer med aktiva redaktörer samt refererar till en del artiklar från islamiska tidskrifter.[7] Det finns anledning att återkomma till Lewis och Vogts texter.[8] Det är typiskt att forskare i ett förord till en bok om unga muslimer i Västeuropa kan framhäva vikten av denna typ av publikationer och se dem som något nytt och viktigt, inte minst för framtidens islam i Västeuropa, utan att det sedan utvecklas i någon av de följande artiklarna.[9] *Att* mus-

[1] Berglund 1999; Ouis 1999. Jag har skrivit två artiklar: Otterbeck 2000a; Otterbeck 2000d.

[2] Se Nielsen 1999:82; Vogt 1995.

[3] Det finns ett fåtal artiklar om kanalerna, t.ex. Landman 1997 och Karakus & Bøggild Mortensen 1988, men innehållet berörs bara i förbifarten. Den mest ambitiösa artikeln än så länge om innehållet i islamisk TV är Jonker 2000.

[4] Se t.ex. Greaves 1995:195ff.; Hedin 1988:44ff.

[5] Se t.ex. Frégosi 2000; Gerholm 1994; Hedin 1988; Herbert 1993; Nielsen 1999, kap. 8; Reeber 1991; Stenberg 1996a; Zebiri 1995.

[6] P. Lewis 1994:181ff.

[7] Vogt 1995, kap. 6.

[8] Andra som kan nämnas här är Bæk Simonsen (1990:108f.) som bl.a. kort, men kärnfullt, går igenom innehållet i *The Muslim World League Journal*. Likaså går Joly (1996:83f.) kortfattat igenom *The Straight Path*, en brittiskt muslimsk ungdomstidning.

[9] Vertovec & Rogers 1998:13.

limerna skriver om sin religion konstateras, men *vad* de skriver får vi inte veta. Vad som däremot finns är en omfångsrik forskning som är koncentrerad på antingen organisationsstrukturer och organisationsstrategier eller mer vardagsbetonade normer hos muslimer som lever i västvärlden.[10]

Vad jag efterlyser är utvecklade deskriptioner och analyser av samt teoretiska modeller för nutida islamiska diskurser; ett material som behövs för att göra det möjligt att placera min deskription av Salaam i förhållande till en mer omfattande omvärldsanalys. Det finns dock några studier att stödja sig på.[11] Ett viktigt exempel är Christer Hedins avhandling *Alla är födda muslimer*.[12] I den systematiserar och analyserar Hedin vad han kallar "den fundamentalistiska apologetiken" som dominerade den engelskspråkiga muslimska islamlitteraturen under 1970- och det tidiga 1980-talet. Hedins avhandling tar upp flera av de skrifter och författare som refereras till eller publiceras i översättning i Salaam. Avhandlingen kan således fungera som ett hjälpmedel för att få en inblick i en form av islamdiskurs som var rådande när Salaam grundades 1986. Vad gäller forskning som arbetar med annan empiri, men liknande teori eller metod, kommer relevant forskning att presenteras i redovisningen i avsnitten om teori (särskilt globaliseringsfrågor) och metod, för att sedan användas i analysen.

Ett gemensamt problem för all forskning om muslimer är valet av vilken grupp som man ska studera. De forskare som tillerkänner islam en viktig funktion i muslimers liv tenderar att framför allt studera dem som är aktivt troende, medan forskare som inte tycker att religionen är särskilt viktig eller intressant studerar de muslimer som kanske har en personlig tro som inte tar så klara uttryck, uttryck som forskaren sedan väljer att inte belysa. Valet avgränsas istället i det senare fallet av t.ex. etnicitet. En hel del forskare som skriver om muslimer i Västeuropa gör detta endast under en period av sina forskningskarriärer. De har t.ex. en antropologisk teori- och metodinriktning som appliceras på ett material som råkar bestå av muslimer. Från en islamologisk synvinkel händer det att bakgrundsmaterialet om islam och muslimer kan kännas litet väl skissartat. Ofta saknas t.ex. en teoretisk diskussion om religion och religiositet.[13] Forskare som är inriktade på att studera islam och muslimer under hela sin forsk-

[10] För en liknande åsikt, se Waardenburg 2000:66. Shadid & van Koningsveld (1995) innehåller en 100-sidig bibliografi över vetenskaplig litteratur om islam i Västeuropa. Se även Haddad & Qurqmaz (2000) som ger en 43-sidig bibliografi över den engelskspråkiga forskningen.

[11] T.ex. Shadid & van Koningsveld 1996; Stenberg 1996a; Waardenburg 2000; Vogt 1995. Pnina Werbners forskning diskuterar främst talade islamiska diskurser, men ger många väsentliga modeller, se t.ex. Werbner 1994a, 1994b.

[12] Hedin 1988.

[13] Se vidare Otterbeck 2000b, kap. 4.

ning ställer ofta en annan typ av frågor som försöker fördjupa kunnandet om t.ex. religiösa tolkningar, upplevelser eller ritualer. Detta är tydligt vid en genomgång av den s.k. "islam i Europa-forskningen". Det etnologiska och antropologiska perspektivet kommer ofta att fokusera på det lokala: på gruppen, nätverket, organisationen, lagstiftningen etc. T.ex. skriver Lars Pedersen i sin avhandling om europeiska islamistiska rörelser:

> Furthermore, I should stress that the Islamic movements in Western Europe were not, of course, invented here, but that we are actually dealing with a global phenomenon. Nevertheless, I feel it is more important to underline the fact that the central point in the actuality and relevance of the Islamic movements in Western Europe appears to rest on local circumstances in response to local conditions.[14]

Jag anser att Pedersen har rätt i att de lokala villkoren inte ska underskattas och att de är viktiga i förhållande till rörelserna som sociala rörelser. Jag väljer dock en annan väg än den vanliga i studiet genom att min forskning betonar idéinnehållet och då hamnar de globala, diskursiva frågorna i centrum. Pedersen vill förklara varför en viss del av de muslimska invandrarna till Västeuropa väljer att se islam som sin grundläggande identitetsmarkör. Mitt fokus ligger istället på vilka idéer dessa personer möter och skapar när de väl inträtt i kretsar som gör det val som Pedersen talar om.

Forskningen om "islam i Sverige"

Det finns numera en del litteratur om "islam i Sverige" som kan utgöra bakgrundsmaterial för min förståelse av Salaam. Det mesta som skrivits om den muslimska befolkningen i Sverige relaterar inte särskilt mycket till religionsfrågor och är ganska ointressant i förhållande till denna undersökning. Där kan dock finnas information om de muslimska minoriteternas historia. Ofta finner man samma information i böcker och artiklar som just fokuserar på *islams* framväxt i Sverige, varför jag koncentrerar mig på denna litteratur.

Den typiska texten om "islam i Sverige" handlar om församlings- och organisationshistoria. Den saknar beskrivningar och analyser som belyser hur olika muslimer uppfattar och praktiserar islamiska dogmer, riter eller trosföreställningar. Det saknas även analyser av innehållet i fredagens predikningar i mos-

[14] Pedersen 1999:194.

kéerna vilket kunde ge en inblick i hur islam framställs i en rituell situation.[15] Den första skrift som kom ut med titeln "Islam i Sverige" (eller liknande) var en tunn publikation av konvertiten Mohammad Bashir 1964.[16] I den beskrivs bl.a. vad som finns av församlingsverksamhet samt vilka grundläggande föreställningar muslimer förväntas tro på. Denna typ av skildringar har sedan utvecklats och uppdaterats av bl.a. Muhammad Anwar (1979), Statens invandrarverk (1981, 1991), Åke Sander (1986, 1988, 1991, 1993, 1996), Staffan Söderberg (1992), Jørgen Nielsen (1992), Leif Stenberg (1993, 1999), Ingvar Svanberg (1994), Pia Karlsson och Ingvar Svanberg (1995), Jonas Alwall (1998), Jan Samuelsson (1999) och Ingvar Svanberg och David Westerlund (red., 1999). Det sistnämnda verket, kallat *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, är det hittills mest ambitiösa försöket att samla information om islam i Sverige.

Beskrivningarna är ofta konventionella och innehåller ungefär samma information. Detta verkar bero på att mycket av den historik som skrivs inte motsvaras av någon egen forskning utan istället bygger på tidigare texter, som i sin tur många gånger bygger på tidigare publicerat material. Detta är många gånger motiverat då vissa av publikationerna ovan är skrivna populärt för en bredare publik.[17] I andra fall fungera historiken enkom som en ram för en annan diskussion.[18] Men av olika skäl verkar inte t.ex. Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfunds arkiv ha använts som källa för historiska beskrivningar (trots att där finns stadgar, protokoll etc.), ej heller de islamiska tidskrifterna och församlingsbladen, med undantag av Salaam.

Vid sidan av detta finns journalistikens publikationer om "islam i Sverige". De kan ge intressanta detaljer och perspektiv.[19] Inte minst finns det många intervjuer med muslimer, både med dem som är vana vid offentlighetens ljus och med icke offentliga personer.[20] En del av dessa intervjuer finns samlade i bokform.[21]

---

[15] Bæk Simonsen (1990:86) visar att greppet kan vara fruktbart. De enda mer omfattande undersökningar om detta i Västeuropa har gjorts av Michel Reeber (se t.ex. 1991 eller 2000).

[16] Bashir 1964. Hans tidigare namn var Göran Granquist.

[17] T.ex. Stenberg 1993, 1999; Samuelsson 1999.

[18] T.ex. Alwall 1998.

[19] Ett ambitiöst projekt var *DNs* reportageserie "I profetens Europa" som publicerades under våren 1995 i samband med Svenska institutets Euroislamkonferens i Stockholm i juni samma år (se *Euro-Islam – Documentation* 1995). Reportagen finns samredigerade i ett särtryck, se *DN* 1995.

[20] Se t.ex. *Kyrkans Tidning* nr. 22 1993 som har temat "Islam i Sverige".

[21] Se t.ex. Gustafsson 1993; Södling 1991.

Islamisk skriftproduktion i vetenskapliga skrifter

Det refereras sällan till de skrifter som givits ut av muslimer i Sverige. En genomgång visar att beskrivningarna av den islamiska skriftliga produktionen vanligen sträcker sig till omnämnandet av Islamiska Informationsföreningens (IIF) material, framför allt böckerna *Islam vår tro* och Mahmoud Aldebes *Att förstå islam* samt Salaam.[22] De flesta av tidskrifterna har ignorerats under sin utgivningsperiod och sedan glömts bort efter det att de lagts ned. Av dem som nämns är Salaam den i särklass mest anförda. Enstaka hänvisningar kan finnas till andra publikationer, t.ex. har jag funnit sammanlagt två hänvisningar till tidskriften *Hedef*, en av etnologen Ingvar Svanberg och den andra av religionshistorikern och journalisten Staffan Söderberg.[23]

Påståendet kan styrkas med en genomgång av artiklarna i antologin *Blågul islam*.[24] I boken nämns Salaam på 18 sidor och i 7 av 14 artiklar. Av de andra tidningarna och tidskrifterna hänvisas endast till *Aktiv islam* (två sidor i en artikel),[25] *Nour al-Islam* (två sidor i en artikel) och *Alevisk Bulletin* (en sida i en artikel). Dessutom nämns två planerade, men ännu ej existerande tidskrifter: *Samarkand* respektive *Islamisk krönika*.[26] Vad gäller andra publikationer använder David Westerlund sig av muslimsk litteratur och en pamflett för att få information om euro-sufismen i Sverige, i övrigt finns bara ett fåtal anföringar.[27] Om avsaknaden av referenser beror på en försummelse från artikelförfattarnas sida eller på att de islamiska skrifterna inte bedöms att vara av värde är svårt att svara på. Men det finns ett undantag. Christer Hedins bidrag "Islam på svenska" skiljer sig från övriga artiklar genom att fokusera på publikationer som muslimer har givit ut.[28] Han nämner tolv svenskspråkiga böcker av muslimer om islam. Nästan alla är översättningar.[29] Av tidskrifterna beskriver han Salaam och *Nour al-Islam*, samt nämner *Samarkand*.[30] Däremot omnämner han varken t.ex. *Hedef*, *Aktiv islam*, *Utblick* eller *Rabita*. I artikeln kritiserar Hedin tidigare

[22] *Islam vår tro* 1989; Aldebe u.å.

[23] Svanberg 1994:396f.; Söderberg 1992:174ff.

[24] Svanberg & Westerlund (red.) 1999.

[25] Det är jag som är ansvarig för referenserna till *Aktiv islam*, se Hamrin 1999:58f.

[26] *Samarkand* nämns två gånger i *Blågul islam*, vilket gissningsvis beror på att tidskriftens tänkta redaktörerna är bekanta både med Christer Hedin och redaktörerna till *Blågul islam*.

[27] Westerlund 1999.

[28] Hedin 1999.

[29] Se vidare kapitlet "Islam kommer till Sverige".

[30] Salaam får ett eget kapitel på tre sidor, *Nour al-Islam* får en sida, se Hedin 1999:227ff.

forskning och menar att den bortsett från muslimernas självförståelse. Han skriver: "Vad man än anser om muslimernas bild av sig själva, borde det vara en viktig del av beskrivningen att återge deras uppfattning."[31] Hedin har rätt i att islamiska skrifter sällan används som källmaterial för att förstå vad muslimer tycker om sin religion. Däremot bör man inte bortse från att intervjuer är ett vanligt använt grepp för att försöka nå olika muslimers religionsförståelse.

Även när Salaam nämns brukar den inte analyseras innehållsmässigt eller värderas som källa.[32] Hedin gör ett försök genom att kort beskriva de arbetsvillkor som tidskriften har haft och genom att kontextualisera ett par artiklar.[33] Utöver Hedins känner jag till tre artiklar som analyserar material från Salaam. Pernilla Ouis bidrar med en artikel om islamisk ekoteologi till *Blågul islam*.[34] Eftersom Ouis, som är doktorand i humanekologi vid Lunds universitet, har varit redaktör för Salaam, är artikeln dubbelt intressant för mig. I artikeln analyserar hon bl.a. några dikter ur Salaam och ställer dem i relation till dels den svenska miljörörelsen och dels globala islamiska ekoteologiska strömningar. Också Jenny Berglund har publicerat en artikel om islamisk ekoteologi i vilken Salaam ges utrymme.[35] Berglund har gått igenom alla nummer av Salaam och analyserar de texter som antingen uttryckligen refererar till ekoteologin eller som berör natursyn. Hon beskriver innehållet i framför allt Ouis och Pyar Durranis artiklar. I en avslutande diskussion för hon ett öppet resonemang om huruvida ekoteologin i Sverige primärt kan förstås som ett globalt eller ett lokalt fenomen, eller om båda synsätten är lika relevanta. Både Ouis och Berglund menar att tidskriften har varit det viktigaste forumet för att introducera ekoteologiska idéer bland muslimerna i Sverige.[36]

Den mest omfångsrika beskrivningen av Salaam är en C-uppsats i religionshistoria av läraren Cecilia Fröjmark.[37] Uppsatsen är på 41 sidor varav merparten är en tematiskt indelad beskrivning av tidskriftens innehåll. Styrkan i uppsatsen ligger i att den ger en fin inblick i olika ofta återkommande teman i tidskriften. Analysen bär dock på ett problem. Fröjmark förutsätter att man får

[31] Hedin 1999:221.

[32] För ett exempel, se Samuelsson & Brattlund 1996:111ff.

[33] Hedin 1999:227ff.

[34] Ouis 1999.

[35] Berglund 1999. Artikeln är en omarbetad D-uppsats (från 1998) i religionshistoria vid Uppsala universitet.

[36] Ouis 1999:236; Berglund 1999:202f.

[37] Fröjmark 1998.

en inblick i "den muslimska menigheten i Sverige" via Salaam.[38] Tidskriften ses som muslimernas röst. Huruvida innehållet i Salaam är brett representativt för den muslimska befolkningen i Sverige eller inte är en svår fråga att besvara, men genom att gå igenom andra publikationer och genom att läsa den sociologiska, antropologiska eller etnologiska forskningen om muslimer i Sverige framträder klart och tydligt andra röster med andra budskap.

De två artiklar som jag har skrivit om Salaam är baserade på konferensinlägg från 1997 respektive 1998.[39] De kan ses som förstudier i vilka jag testar idéer om globaliseringsteoriernas betydelse för mitt material. Artiklarnas innehåll finns inbakat i denna avhandling. De representerar alltså inte särskilda kapitel utan är uppsplittrade, utvecklade och i viss mån reviderade.

Det är värt att poängtera hur liten denna värld är. Min första artikel om Salaam fanns i en manusversion 1997 som jag bl.a. skickade till Hedin.[40] Hedin kom att använda den i sin artikel (Hedin 1999). Hedin var också handledare för Fröjmark. Berglunds artikel började som en uppsats i religionshistoria med Mattias Gardell som handledare.[41] Både Fröjmarks och Berglunds artikel skrevs i religionshistoria vid Uppsala universitet och lades fram samma termin (dock på olika nivåer). Berglund hade bl.a. kontakt med mig och Ouis i samband med uppsatsskrivandet. Detta resulterade i att Ouis 1999 hänvisar till Berglunds uppsats och att Berglund 1999 i sin tur hänvisar till Ouis artikel. Dessutom hänvisar Berglund till min artikel. Intressant nog vilar samtliga artiklar på egen forskning i form av genomläsning av Salaam och intervjuer eller kontakter med redaktörer och skribenter vilket gör det relevant att återkomma till dem.

[38] Fröjmark 1998:40.

[39] Otterbeck 2000a, 2000d.

[40] Otterbeck 2000a.

[41] Även Gardell är intresserad av islam och globalisering, se t.ex. Gardell 1996.

Metoder

Nedan beskriver jag den process genom vilken Salaams texter förvandlas från att vara fristående från mig till att vara ett material som är beroende av mig. I deskriptionen försöker jag förmedla en bild av tidskriftens innehåll genom citat och referat, men urvalet är trots allt mitt. Det finns således ett behov av att förklara hur jag gått tillväga för att skapa deskriptionen.

Från material till deskription

Mitt fokus ligger på Salaams texter. Jag gör en innehållsmässig deskription av texterna som motsvarar budskapet i den klassiska kommunikationskedjan sändare – budskap – mottagare.[1] Målet är att beskriva hur islam presenteras i Salaam och analysera varför religionen presenteras så. Detta innebär att läsarnas uppfattningar av texterna ignoreras. Sändarnas tankar om sina texter (vem de är riktade till, i vilket sammanhang de tillkom osv.) kan dock vara av ett visst intresse, men det är inte där undersökningens fokus ligger. Istället är det min läsning av tidskriften som text som kommer att stå i centrum.

Litteraturvetaren Jonathan Culler gör skillnaden mellan "understanding" och "overstanding" i förhållande till hur texter tolkas.[2] Det förstnämnda syftar på att man försöker "förstå texten på dess egna premisser".[3] Med hjälp av kunskaper om textens kontext, genre och språk osv. försöker man följa och förstå den linje som texten "insisterar på".[4] "Overstanding" handlar om att man distanserar sig från texten och ställer frågor om t.ex. det underförstådda i texten.[5] Hur behandlas t.ex. kön och klass? Pedagogen Carl Anders Säfström kallar de olika läsningarna inläsning respektive utläsning.[6] Idealet för honom är att forskaren

[1] Många reservationer kan göras i samband med denna klassiska, förenklade modell av verkligheten (se t.ex. Gustavsson 1999:40ff.) men den hjälper mig att fokusera vad jag undersöker och ger mig en utgångspunkt att förhålla mig kritisk till.

[2] Se Culler 1992:114f.

[3] Säfström 1999:241. Säfström utgår från Culler.

[4] Culler 1992:114.

[5] Jfr Culler 1992:114f.

[6] Säfström 1999:242. Inläsning är skilt från det som inom religionsvetenskapen kallas eiseges. Inläsning ska istället förstås som inomtextlig läsning.

medvetet skiftar mellan dessa två läsarter för att förstå texter och dess villkor. Deskriptionen av Salaam bygger på inläsning, en läsning där jag försöker förmedla vad som står i tidskriften på ett rättvisande, parafraserande sätt där mina värderingar och förklaringar av det som står minimeras. Utläsningen ligger i sin tur som grund för analysen.

Min inläsning baseras på följande strategier: a) Materialet har kvantifierats efter vissa principer; b) Det har lästs upprepade gånger i olika sammansättningar; c) Deskription har kontrollerats med en del av redaktörerna och författarna; d) Jag har på olika sätt försökt sätta mig in i den kontext som Salaams skribenter och redaktörer lever i.

Kvantifieringen av materialet

Jag har valt att undersöka vissa saker i tidskriften kvantitativt trots att avhandlingen i huvudsak har ett kvalitativt perspektiv.[7] Jag har sammanställt statistik på hur mycket olika skribenter har skrivit i tidskriften, hur mycket som är översättningar (vems text och vems översättning), vilka teman som är återkommande, vilket bildmaterial som finns, vilka auktoriteter som åberopas samt vilka genrer och texttyper som är representerade. För att bestämma vad som har varit av intresse att kvantifiera har jag läst Salaam och antecknat vad jag uppfattat som centralt och återkommande eller, för den delen, ovanligt. Därefter har jag gjort en heltäckande genomgång av tidskriften för att se om mina aningar varit korrekta och för att verifiera eller falsifiera dem. Målet var att nå en mättnad för de observationer jag har gjort, dvs. en punkt då inte nya uppgifter framkom och då tidigare uppgifter har funnit sin balans gentemot varandra.[8] Detta för att i så hög grad som möjligt undvika godtycklighet. Jag erkänner att min läsning styrts av tidigare idéer och teorier om vad som är intressant att observera, men samtidigt vill jag framhålla att jag har lyckats överraska mig själv flera gånger genom att inte nå de resultat som jag förväntat mig. Istället har jag fått formulera nya tolkningar och revidera eller söka nya teorier enligt den metodiska strategi som

[7] En ofta kritiserad metod för samhällsvetenskaplig forskning har i viss mån inspirerat mitt val av kvantifieringsmetod: grundad teori. Jag delar mycket av kritiken, särskilt den som kritiserar förespråkarnas idé om en teorilös start med en därpå följande teorigenerering då jag inte kan se hur en sådan teorilöshet är möjlig, se t.ex. Alvesson & Sköldberg 1994, kap. 3.1; Starrin 1996:115ff.

[8] Jfr Alvesson & Sköldberg 1994:81f.

kallas abduktion.[9] De tabeller, register och listor som kvantifieringen resulterat i publiceras i urval i avhandlingen, inte i sin helhet.

Olika läsningar

Ett annat sätt som jag har använt för att skärskåda mitt material är upprepade läsningar av texterna efter olika kriterier. Detta har skett parallellt med kvantifieringen. Således har jag läst i följd alla dikter, nyhetsreportage och notiser, *khuṭba*-texter (predikningar), artiklar om kvinnor, naturvetenskap och islam osv. Dessa genomläsningar har sedan legat till grund för de tematiska och genremässiga deskriptionerna som är verktyg för att kunna göra en effektiv presentation av tidskriftens innehåll.[10] Jag har strävat efter att utgå från emiskt använda genreindelningar men har ibland fått skapa etiska texttyper för att samla texter som jag anser hör samman. Texttyper kan t.ex. skapas utifrån vilket ämne (t.ex. lagtext) eller vilken funktion (t.ex. uppbyggelsetext) en text har.[11] Det kan vara praktiskt att ibland låta genrer och texttyper samverka för att göra deskriptionen hanterbar. I denna process är inläsning viktig. Det gäller att bekanta sig med texterna, deras terminologi, deras disposition osv. Under inläsningen samlar man även på sig impulser till utläsning t.ex. hur texterna är uppbyggda retoriskt och hur detta reflekteras i hur terminologin begreppsliggörs.

Redaktörernas och skribenternas kommentarer

För att se om min deskription är rimlig för dem som har skrivit och producerat Salaam har jag presenterat den för några av redaktörerna och skribenterna, dem som jag har uppfattat som centrala personer.[12] De intervjuer jag gjort har varit

[9] Abduktion kan beskrivas som en realistisk kombinationsmodell som modifierar de mer ideala perspektiven induktion och deduktion. Istället för en rörelse från empiri mot teori eller vice versa så avser abduktion en upprepad rörelse mellan empiri och teori, se t.ex. Alvesson & Sköldberg 1994:42ff.

[10] Med tema menar jag att texterna delar ett innehåll, t.ex. hyllningar till Koranen. Genre använder jag i en vardaglig betydelse där det finns skillnad på t.ex. nyhetsreportage och dikter, jfr t.ex. Hellspong & Ledin 1997:24ff.

[11] Se Hellspong & Ledin 1997:20ff.

[12] Redaktören Soumaya Pernilla Ouis har läst och kommenterat (muntligen och skriftligen) två utkast till deskriptionen. Redaktören Monjia Sonnius har läst två och kommenterat (muntligen och skriftligen) det första utkastet. Både redaktören Helena Benaouda och medarbetaren Khadija Ouldadda har tillskickats ett utkast, men de har valt att inte kommentera det. Redaktören Mariam Kanjah agerar inte längre i det offentliga, och jag har inte haft någon kontakt med henne, utan har meddelat via andra att jag skulle vilja att hon läser igenom deskriptionen. Jag har inte fått någon respons.

informella och icke-standardiserade.[13] Eftersom textmaterialet står i fokus, och intervjuerna är ganska få, kan jag bortse från att informella intervjuer generellt skapar problem vad gäller att klassificera och jämföra information från olika intervjuer.[14] Syftet med intervjuerna har varit att få fram unika svar och erfarenheter, inte generaliserbara sådana. Tillfällena då jag behövt fråga olika personer om samma sak har varit få och lätta att hålla kontroll över. Ibland kan jag tycka att "intervju" känns som ett påtvingat begrepp för de samtal som jag har fört, inte minst för dem som varit helt informella, vardagliga möten. Men jag har ändå valt att kalla alla typer av samtal "intervjuer" istället för att skapa en komplicerad taxonomi där jag och läsaren ska behöva skilja mellan samtal, intervju, personliga kommentarer osv.

Tanken bakom kontakterna har varit att redaktörernas och skribenternas kommentarer om min deskription ska få mig att reflektera över den. Deras kommentarer har fått mig att kontrollera artiklar som jag inte uppmärksammat, men som de anser viktiga. Det har gett mig möjligheten att se kopplingar mellan texter som jag inte tidigare gjort. Ibland har det lett till att jag har reviderat min text, men jag har också fått kommentarer som jag inte tycker stämmer och då vidhållit min ursprungliga deskription.

Arbetssättet är inspirerat av islamologen Leif Stenberg vars avhandlingsarbete jag fick tillfälle att följa på nära håll. En fördel med arbetssättet var, enligt Stenberg, att han fick respekt och förståelse för dem som han valt att studera genom de personliga mötena.[15] Jag anser att det är viktigt att försöka känna förståelse för de perspektiv som man studerar, inte minst när man inte delar dem. Detta innebär givetvis inte att man bör avstå från att beskriva perspektiven kritiskt. Det bör påpekas att det är deskriptionen, inte analysen, som jag har diskuterat med redaktörerna och skribenterna. Syftet med analysen skiljer sig från mitt mål med deskriptionen, i det att analysen utgår från min utläsning av materialet, och är beroende av de epistemologiska utgångspunkter och teoretiska modeller som jag anammat.[16] Det är möjligt, och till och med troligt, att de som har skrivit texterna i vissa fall inte kommer att hålla med om min analyser. Även om deskriptionen syftar till att vara parafraserande, förbehåller jag mig rätten att göra en deskription som jag finner riktig, men som inte redaktörer

[13] I Halvorsens (1992:81f.) förståelse av informell och ej standardiserad. I en bredare bemärkelse kan man kalla intervjuerna kvalitativa, se Starrin & Renck 1996:53ff.

[14] Halvorsen 1992:86.

[15] Stenberg 1996a:19f.

[16] Ouis och Sonnius har fått läsa delar av analysen och kommenterat dessa, men kommentarerna har varit få.

och skribenter håller med om. Men jag anser ändå att det är viktigt att de som har skrivit texterna och gjort tidskriften känner igen Salaam i min beskrivning.

Redaktörernas och skribenterna värld

För att inte gå miste om kontextuella faktorer har jag försökt sätta mig in i den värld som de skribenterna och redaktörerna lever i. Detta påstår jag inte att jag har klarat med någon fullständighet, men genom att följa diskussioner, närvara vid konferenser, läsa muslimska skrifter och olika massmedia, men också lyssna på skvaller, har jag försökt att bilda mig en uppfattning om vad som sker. I detta sammanhang har även intervjuer och informella kontakter med redaktörer och skribenter varit värdefulla.

Genealogisk diskursanalys

Min analys hämtar inspiration från den genealogiska diskursanalys som utgår från filosofen och idéhistorikern Michel Foucault.[17] I samband med en diskussion om Foucaults syn på relevansen av sanning och mening i utsagor, citerar de båda Foucaultkännarna Hubert Dreyfus och Paul Rabinow boken *The Archeology of Knowledge*:

> The analysis of statements, then, is a historical analysis, but one that avoids all interpretation: it does not question things said as to what they are hiding, what they were 'really' saying, in spite of themselves, the unspoken element they contain [...]; but, on the contrary, it questions them as to their mode of existence, [...] what it means for them to have appeared when and where they did – they and no others."[18]

Den genealogiska diskursanalysen är vare sig inriktad på författaren eller författarens verk.[19] I den mån författaren ägnas uppmärksamhet är det mer meningsfullt att fråga hur ett subjekt kan framträda inom diskursen och under vilka premisser det i så fall lyder, än att ställa frågor om subjektets originalitet.[20] Istäl-

[17] Foucault spinner sina tankar runt Friedrich Nietzsches diskussion om genealogi och historia. Se t.ex. Beronius 1991; Foucault 1971/1998; Nietzsche 1887/1994; Salvatore 1997 för en diskussion om genealogi.

[18] Dreyfus & Rabinow 1983:51. Citatet från Foucault 1969/1972:109.

[19] Jfr Salvatore 1997:xxii; Foucault 1969/1993:346f.

[20] Jfr Foucault 1969/1993:346.

let placeras frågan om en utsagas *existens*, inte dess omedelbara *innehåll*, i förgrunden.[21] Dreyfus och Rabinow menar att Foucault frikopplar sig själv från utsagorna genom detta synsätt. Därigenom behöver han inte ta ställning till sannings- eller meningsanspråk i texterna – han behöver inte ens ta utsagorna på allvar för att de ska vara intressanta.[22] Foucault menar att genealogens uppgift är att historisera utsagorna och att förvägra denna historia övergripande mening, mål och storhet. I detta är genealogin strikt anti-platonsk.[23] Jag anser att detta är ett användbart förhållningssätt när man arbetar med religiösa utsagor och texter. Enligt filosofen och islamforskaren Olivier Roy är det just dessa genealogiska, anti-platonska drag inom humanvetenskaperna som islamistiska intellektuella tenderar att ogilla och se som destruktiva.[24]

Sociologen Armando Salvatore ställer upp en lista över viktiga kriterier för det genealogiska perspektivet.[25] De centrala är:

- Att anlägga en distans till det studerade, och iakta det som ett resultat av påverkan.
- Att leta efter förutsättningarna för att det som man studerar ska kunna uppkomma. Detta genom att göra avkall på allt letande efter ett unikt ursprung, till fördel för ett försök att identifiera en mångfald av härkomster.[26]
- Att slutligen utifrån en kedja av diskurser identifiera det studerades genealogi.
- Att genom hela processen hålla sinnet öppet för omformuleringar av forskningsproblematiken.

Utgångspunkten för Salvatore är att det som studeras är konstruerat i tid och rum och att som konstruktioner har de en förhistoria. Samtidigt vill han inte binda det studerade vid ett ursprung. Istället föredrar han att se en möjlig mångfald av härkomster som bakgrund. Metaforen "härkomst", eller "släktskap",[27] antyder att det finns likheter och bakgrunder till det studerade utan att dessa uttömmer vad som finns att säga om det studerade. Sociologen Mats Beronius

[21] Se Foucault 1968/1998:307, 1969/1972:106ff.

[22] Jfr Dreyfus & Rabinow 1983:51f.

[23] Se Foucault 1971/1998:378f., 385ff.

[24] Roy 1993:93ff.

[25] Salvatore 1997:xxiv. Jfr Foucault 1968/1998:306ff.

[26] För en diskussion om skillnaden mellan ursprung och härkomst, se Beronius 1991:49ff.; Foucault 1971/1998.

[27] Beronius (t.ex. 1991:77) använder "släktskap".

betonar att det studerade bör betraktas som en praktik. Han skriver att "en praktik är det som görs, en handling, en händelse".[28] En text skulle således kunna studeras som en handling som kan ses sammanhänga med andra handlingar. Den genealogiska diskursanalysen kan genom att den betraktar mänskligt handlande som konstruerade praktiker i tid och rum användas för att historisera en sådan praktik, och teckna dess sammanhang via de diskurser som praktiken har ett släktskap med. I idealfallet kan en trolig genealogi upprättas. Salvatore gör dock en poäng av att han inte betraktar den genealogiska diskursanalysen som en "fullfjädrad metod" – det handlar snarare om ett verktyg för att skärpa forskarens blick och disciplinera forskningsprocessen.[29]

Foucault framhäver att genealogin måste baseras på en inläsning och ett hanterande av stora mängder källmaterial. Men källmaterialet ska inte bara sökas inom den angivna diskursen. Det är genom att vägra att respektera diskursiva gränsdragningar som genealogen kan få fram oväntade perspektiv och skriva fram en "verklig historia".[30] Jag vill använda den genealogiska diskursanalysen för att historisera och kontextualisera Salaams texter. Detta kräver en betydligt större inläsning än bara av Salaams texter. Det gäller i princip att läsa in vad som finns av samtida, men även tidigare, islamtolkningar och deras historia, vilket givetvis är omöjligt. Men genom att t.ex. studera nyckelbegrepp, underliggande föreställningar, referenser till skrifter och auktoriteter, kritik och det som omgärdas av tystnad hoppas jag finna spår som jag kan använda för att diskursivt avgränsa, klassificera och släktskapsbestämma innehållet i Salaam.

[28] Beronius 1991:75.

[29] Salvatore 1997:xxiv.

[30] Foucault 1971/1998:370, 379

Teoretiska perspektiv

Mitt teoretiska perspektiv bygger på två antaganden. Det ena är att kunskap i bred bemärkelse är socialt konstruerad; det andra är att denna kunskap är diskursivt ordnad. Det första stöder jag på den kunskaps- och religionssociologiska tradition som t.ex. Peter Berger står för, det senare på den makt- och kulturanalys som utgår från Michel Foucault. Detta är basen för min sekulära "kosmologi". Jag menar att det är fruktbart att studera religioner genom att betrakta dem som sociala konstruktioner bundna av diskurser som varierar över tid och rum. Islam, som varje annan religion, kan ses som ett symbolsystem vars symboler får olika meningar för olika grupper och individer i skilda historiska situationer.[1]

Jag vill undvika att göra normativa utsagor om vad islam bör vara eller är. Min roll blir istället att studera tolkningarna som kontinuerligt görs eller gjorts av muslimer i historien. Religionshistorikern Jacques Waardenburg skriver i ett angrepp på essentialistisk forskning:

> I would contend that, scholarly speaking, no religion is a religion 'in itself': it always is a religion for those who consider it to be so, believers, theologians and ... scholars of religion. Sociologically this is true of all religions and it is true of Islam. It is the religious interpretation which makes it into a religion and when we study it as a religion, fundamentally we study this interpretation.[2]

Jag studerar diskurser som personer som kallar sig muslimer producerar i skrift, tal och agerande. Det kan beroende på sammanhang vara relevant att låta abstraktionen islam beteckna en del eller helheten av detta. En ensam muslims, en isolerad bys, en nations eller alla muslimers samlade tolkningar kan alla benämnas "islam". Av nödvändighet blir alla deskriptioner av islam därför relativa och en fråga om representativitet, urval och makt.

Alla de alternativa begrepp som existerar lämnar den teoretiska eklektikern ingen ro. Jag har försökt dämpa impulserna att hela tiden föra in nya, parallella begrepp. Istället stöder jag mig framför allt på en kunskapssociologisk begrepps-

[1] Jfr t.ex. Gilsenan 1982/1992:28; Waardenburg 1974. En symbol kan vara verbal eller icke-verbal och fungerar referentiellt genom sitt kulturellt betingade innehåll, se t.ex. Eickelmann & Piscatori 1996:9; Fornäs 1995:139f.

[2] Waardenburg 1990:82. Se även Waardenburg 2000:62.

apparat modifierad med Foucault samt de samtida globaliseringsteoretiska begreppen. Detta förhoppningsvis utan att göra alltför mycket våld på anförda författares teorier. Det finns en fyrkantighet hos de grundläggande teorierna som ger en tydlig grund och en välkänd begreppsapparat. Teorierna kan sedan kontinuerligt modifieras för att skapa en mer komplex och flexibel bild.

Verklighetsuppfattningens sociala konstruktion

Peter Bergers och Thomas Luckmanns *The Social Construction of Reality* utkom 1966 och boken har sedan dess anförts och diskuterats inom forskarvärlden.[3] Båda författarna har utvecklat det grundläggande perspektivet i senare skrifter. Jag kommer i första hand att diskutera Peter Berger. I *The Social Construction of Reality* finns två utgångspunkter. Den första är att kunskapssociologin har sitt bredaste och mest intressanta studiefält i undersökandet av common sense-kunskap, inte i studiet av det fåtal människor som teoretiserar om världen och skapar originella ideologier.[4] Berger och Luckmann ställer vardagen i centrum för människans tänkande. Religionssociologen Robert Wuthnow summerar Bergers och Luckmanns idéer om detta i sex punkter. För det första är i "vardagslivets verklighet"[5] det som är nära oss i tid och rum verkligare än det som är avlägset. För det andra uppfattas tiden som linjär och rummet tredimensionellt. Med detta vill författarna framhäva vårt beroende av den standardiserade tiden och det standardiserade rummet. Den tredje och fjärde punkten anknyter till detta. Vardagslivets verklighet är en synnerligen pragmatisk värld som tvingar oss till klarvakenhet,[6] dvs. ett slags tillstånd som kräver vår närvaro och uppmärksamhet. En femte punkt är att individen sällan misstror vardagslivets verklighet. En sista punkt är att vi avgränsar vår vardag i "relevanssfärer". För vissa uppgifter mobiliseras viss kunskap och övriga kunskaper sätts inom parentes, blir irrelevanta.[7] Vardagen är således ordnad, pragmatisk och tidskrävande för individen. Den skulle kunna kallas den primära verkligheten till skillnad från andra verkligheter där drömmar, "inre tid"[8] och religiösa upplevelser får utrym-

[3] Berger & Luckmann 1966/1984.

[4] Berger & Luckmann 1966/1984:26f., 33ff.

[5] Berger & Luckmann 1966/1979:31. Vid citat använder jag den svenska utgåvan från 1979.

[6] Berger & Luckmann 1966/1984:35.

[7] Wuthnow 1992:13ff.

[8] Begreppet "inre tid" är hämtat från Melucci 1989/1991:116ff. Han skiljer mellan social, linjär tid och inre, individuell tid som är "multipel och diskontinuerlig".

me. Berger och Luckmann förnekar inte dessa världar utan framhäver endast vardagen som mer central.

Den andra utgångspunkten är att kunskap i en bred betydelse av ordet är socialt konstruerad. Detta innebär att t.ex. språk och kulturer är just konstruktioner som människor har skapat och som de återskapar och omskapar i en ständigt pågående process. Dessa konstruktioner internaliseras och externaliseras av individer som sedan ömsom bekräftas ömsom avfärdas i sin externalisering av kollektivet.[9] Detta leder till kunskap om normaliteten och dess gränser. Ett kollektivs gemensamma, subjektiva uppfattning om världen bärs upp av att denna allmänna kunskap är objektiverad, dvs. uppfattas som objektivt sann.[10] Den enskilda individen börjar redan som litet barn lära sig hur världen ska uppfattas. Ett barn socialiseras in i verklighetsuppfattningen av signifikanta andra och mindre viktiga andra genom vad som kallas den primära och sekundära socialisationen.[11] Socialisationen är en process som varar hela livet igenom.[12] Internalisering, externalisering och objektivering bör ses som delar av en cirkel och inte som en linjär utveckling. Genom processen skapar individen samhället, men skapas samtidigt av det.[13]

För att den objektiverade kunskapen ska kunna upprätthållas behöver den legitimeras. För det skapas institutioner som förvärvar "historicitet och objektiveras" och kring dem skapas "sociala kontrollmekanismer".[14] När kunskap sedimenteras i traditioner, roller och ordningar som objektiverats, ger samhällets institutioner objektiveringarna kontinuitet. Genom dessa processer skapas symboliska universum. Berger och Luckmann beskriver dessa:

> Ett symboliskt universum är en samlad teoretisk tradition som integrerar olika betydelseområden och innefattar den institutionella ordningen i en symbolisk totalitet.[15]

De påpekar vidare att:

---

[9] Berger & Luckmann 1966/1984:149ff.

[10] Berger & Luckmann 1966/1984:70ff.

[11] Berger & Luckmann 1966/1984:149ff.

[12] Berger & Luckmann 1966/1984:166.

[13] Berger 1963/1994:111f.; Berger & Luckmann 1966/1984:96.

[14] Berger & Luckmann 1966/1979:78f. "Institutioner" är en metafor för vanemässiga sociala handlingar och relationer, se vidare Berger & Luckmann 1966/1984:70ff.

[15] Berger & Luckmann 1966/1979:114.

> Det symboliska universum uppfattas som källan till *alla* socialt objektiverade och subjektivt verkliga betydelser; hela det historiska samhället och den enskildes fullständiga biografi betraktas som skeenden som äger rum *inom* detta universum.[16]

Ett symboliskt universum ordnar mängden av intryck som vi får från vår omvärld. Vi tenderar att uppleva omvärlden med de tillgängliga symbolerna som filter mellan individen och omvärlden. Det vi inte har symboler för riskerar att filtreras bort från vår perception.[17] Men människan tenderar också att utveckla symboler för det som hon upplever i vardagen och som hon har behov av. Detta är tydligt vad gäller mängden av nyanser i ett språk. Västgrönländsk dialekt av inuit har t.ex. fler ord för olika sorters snö än vad många andra språk har, för att ta ett vanligt exempel.[18]

Det symboliska universum är beroende av plausibilitetsstrukturer – ett samlingsnamn för sociala processer och social interaktion inom ett nätverk av personer som delar ett värdesystem – för att den subjektiva verklighetsuppfattningen ska vidmakthållas.[19] Det sociala nätverk som en individ är en del av är ofta avgörande för hennes världsuppfattning.[20] Om plausibilitetsstrukturerna rubbas, påverkas individens möjlighet att upprätthålla sitt symboliska universum. Hon tvingas välja en strategi, vilket ofta sker omedvetet. De avvikande kan förlöjligas, demoniseras, geniförklaras eller förskjutas. De kan tas bort ur den ordnade världen och förpassas till kaosets eller "den andres" kategori, den andre som inte begriper och som inte kan begripas. Man kan också integrera delar av det hotande eller genomgå en resocialisation.[21] I samband med snabba sociala förändringar utmanas och undermineras ofta plausibilitetsstrukturer vilket tenderar att provocera fram reaktioner – inte minst religiösa.[22] Både migration och globalisering, som är centrala begrepp i den här avhandlingen, orsakar snabba sociala förändringar.

---

[16] Berger & Luckmann 1966/1979:115.

[17] Jfr Wuthnow 1992:11ff.

[18] För en diskussion om detta, se följande Internethemsida: http://www.urbanlegends.com/language/eskimo_words_for_snow_derby.html.

[19] Berger & Luckmann 1966/1984:174ff.; McGuire 1997:36.

[20] Detta betonas av t.ex. Hamberg 1999.

[21] Berger & Luckmann 1966/1984:122ff, 166ff. behandlar olika strategier.

[22] Se t.ex. McGuire 1997:34f.

Religion som social konstruktion

En religion är ett symboliskt universum som kan ordna hela tillvaron för individen och kollektivet. Den kan ge ordning och mening (en kosmologi) och hålla kaos på avstånd.[23] En religions symboliska universum är både beskrivande och normativt då det både förklarar hur saker är och hur de bör vara.[24] Berger menar inte att religion är ett falsarium.[25] Istället betonas att religionen såsom ett symbolsystem involverar mänsklig kommunikation och därför kan studeras på samma sätt som annan socialt konstruerad kunskap. Religionssociologen Peter Beyer beskriver detta med utgångspunkt i begreppsparet immanens och transcendens.

> The central religious paradox lies in the fact that the transcendent can only be communicated in immanent terms, and this by definition: communication on the basis of meaning is always immanent, even when the subject of communication is the transcendent. Religion, therefore, operates with sacred symbols, ones which always point radically beyond themselves.[26]

Den immanenta nivån är verkligheten beskriven såsom sinnena förnimmer den. Den enskilde socialiseras till olika tolkningsmönster av det immanenta beroende på var och när i historien hon lever – beroende på gruppens gemensamma symboliska universum. Det transcendenta uppfattas av många troende som det som ger det immanenta en mening– dess kontext. Men det som upplevs som det transcendenta kan inte kommuniceras utan att det filtreras genom människans socialiserade sinnen och inte heller utan att vi använder de symbolspråk som finns tillgängliga, och som har utvecklats i den mellanmänskliga immanenta kommunikationen. På så sätt binds all kommunikation om det transcendenta i en specifik tids- och rumsbestämd kontext. Religionernas historicitet är själva utgångspunkten för den genealogiska diskursanalysen.[27]

---

[23] Berger 1967/1969:29ff.

[24] Berger 1967/1969:29ff.

[25] Detta enligt Wuthnow 1992:19. Berger har snarare anklagats för att ge en samhällsvetenskaplig apologetik för behovet av religion, se Wuthnow 1992:28f. Se även Berger 1979/1980, "Preface", där Berger diskuterar sitt personliga förhållande till religion.

[26] Beyer 1994:5.

[27] Carrette (2000:145f.) skriver om hur Foucaults genealogi förutsätter att religionerna kan studeras på den immanenta nivån i form av de troendes förståelse av dem.

Själva akten att kommunicera är väsentlig för upprätthållandet av plausibilitetsstrukturerna, vilket gör att det sociala nätverk som en individ ingår i är viktigt för hennes religiösa tro.[28] I den moderna världen är individernas nätverk sällan begränsade enbart till en grupp. Berger pekar på hur sekularisering, pluralism, identitetens differentiering och religionens privatisering är centrala för förståelsen av religionernas sätt att fungera i vår samtid.

Pluralitet

Berger ser "pluralism" som en integrerad del av det moderna samhället och som ett socialt fenomen som går hand i hand med sekularisering.[29] Även om Berger använder pluralism som ett allmänt begrepp som täcker både ideologiska aspekter och sociala förhållanden, vill jag skilja mellan pluralitet och pluralism, där det förra signalerar ett tillstånd (på samma sätt som modernitet, globalitet) medan pluralism reserveras för de mer ideologiska aspekterna (på samma sätt som modernism, globalism). Pluralisering i sin tur får beteckna en process.[30] Det finns en omfattande litteratur om vad sekularisering innebär. Jag nöjer mig i detta sammanhang med att peka på Bergers uppdelning av samhället i privat och offentligt och konstaterar att sekulariseringen betecknar den process som äger rum då religionen förlorar sin plats som det dominerande symboliska universum i den offentliga sfären.[31]

Den religiösa pluraliteten i USA har skapat en situation där olika religiösa grupper konkurrerar med varandra. Staten tillerkänner dem samma juridiska status till följd av statens idé om pluralism.[32] De har alla ett religiöst symboliskt universum att erbjuda, men det faktum att en grupp inte står ensam relativiserar det som erbjuds. Berger menar att situationen är densamma på andra platser, t.ex. Västeuropa. Den lojalitet som religiösa grupper tidigare har kunnat räkna med från sina troende är inte längre självklar. Berger skriver: "As a result, the religious tradition, which previously could be authoritatively imposed, now has to be marketed. It must be 'sold' to a clientele that is no longer constrained to 'buy'."[33] Meredith McGuire menar att: "Increasingly, through mass media, edu-

[28] Jfr Wuthnow 1992:26f.

[29] Berger 1967/1969:127ff.

[30] Fördelarna med en sådan språklig uppdelning framhålls av Fornäs 1995:38ff.

[31] Berger 1967/1969, kap. 6.

[32] McGuire 1997:281f.

[33] Berger 1967/1969:138.

cation, and other wider social influences, even nonurban communities are exposed to competing worldviews."[34] Pluralitet är ett livsvillkor för religioner i vår samtid, inte minst i samband med den omfattande migrationen och den kommunikationstekniska explosionen i slutet av 1900-talet.

En effekt av konkurrensen är att det blir allt viktigare att prestera resultat och skapa en byråkrati som kan administrera "religionen". Byråkratiseringen leder i sin tur till att de olika religiösa grupperna alltmer kommer att likna varandra ur en sociologisk synvinkel.[35] Ett exempel på detta är att det inom olika religioner utvecklas likartade missionsstrategier.[36]

Berger påpekar att det inte enbart är religioner som konkurrerar med religioner. Istället framhäver han att även icke-religiösa aktörer finns på arenan, ibland synnerligen institutionaliserade (t.ex. politiska ideologier), ibland i form av strömningar (t.ex. individualism som ett värde sammanlänkat med modernismen).[37] I denna pluralitet blir det svårt för den enskilda gruppen att bevara sitt symboliska universum oförändrat, och religiösa sanningar riskerar att tappa sin status som givna; de riskerar att avobjektiveras.[38] Peter Beyer betonar att detta inte bara är livsvillkoren för religioner utan även för andra sfärer som politik, ekonomi och vetenskap.[39] Men kanske medför det särskilt grava konsekvenser för religioner som gör anspråk på att äga den allomfattande sanningen.

Individens differentiering

Moderniseringen av ett samhälle leder till förändringar i hur individen uppfattas. Sociologerna Thomas Johansson och Fredrik Miegel summerar fyra punkter som Berger framhäver som karakteristiska aspekter av identiteten i det moderna.[40] Den är *ovanligt öppen* i det att individen har stora möjligheter att förändra sin identitet under livets gång. Den är *ovanligt differentierad* i det att individen deltar i många olika livsvärldar som var och en relativiseras av de andras existens. Identiteten är *ovanligt reflexiv* i det att individen får svårigheter att ta vardagslivet för givet; istället krävs val och planering som leder till rannsakan

[34] McGuire 1997:37.

[35] Berger 1967/1969:139.

[36] Se t.ex. Poston 1992.

[37] Berger 1967/1969:137.

[38] Berger 1967/1969:151.

[39] Beyer 1994:75. I detta stödjer sig Beyer på Niklas Luhmann. Se även Beyer 1996:374ff.

[40] Styckets fortsättning är en fri parafras på Johansson & Miegel 1996:103. Deras summering bygger på Berger et al. 1974.

och tvivel. Till sist framhålls att den moderna identiteten är *ovanligt individuerad* i det att individen uppfattar sig som avgränsad från kollektivet och har rätt till frihet och autonomi, vilket stöds av individualismens ideologi i det moderna samhället.[41]

Dessa förändringar får effekter för den enskildes socialisation. Det blir svårare att med säkerhet identifiera de signifikanta andra och det blir troligare att individen förändrar sig i religiöst avseende även när hon har blivit vuxen.[42] Möjligheten att göra nya kombinationer av komponenter från olika religiösa symboliska universum ökar. Berger betonar att valet, och inte ödet, blir centralt i moderniteten.[43] Tänkandet i dikotomier när det gäller identitet (antingen muslim eller inte) kan i många situationer ersättas med ett relationellt tänkande.[44] Människors identiteter kan vara betydligt mer situationsbundna och mindre bundna av lojaliteter.

Privatisering

Förändringarna har konsekvenser för marknadsföringen av religion som ett symbolisk universum. Berger påpekar att religionen i det moderna sekulariseras, psykologiseras och privatiseras genom att alltfler skiljer religion från politik och ekonomi, och genom att religion kläs i psykologiska termer och presenteras som särskilt relevant för den enskildes privata liv.[45] Dessutom ökar lekmännens roll, inte minst därför att de identifieras som viktiga "konsumenter".[46] Jag uppfattar det som att Berger använder ordet "lekmän" i en kristen bemärkelse som motpol till präster. Jag föredrar istället en uppdelning mellan troende och religiös expert för att neutralisera kategorierna. En process som har blivit allt tydligare, åtminstone vad gäller islam, är hur de vanliga troende utan expertutbildning i allt högre grad har blivit producenter vid sidan av att vara konsumenter.[47]

Samtidigt innebär denna religionens privatisering inte att den enskilde fritt väljer och tolkar religion. Allt må vara tolkningar, men tolkningar är sällan godtyckliga. Det sker en disciplinering så att antalet tillgängliga tolkningar begrän-

---

[41] "Individuerad" som det används här är religionssociologisk terminologi. Användningen ska inte förväxlas med det jungianska bruket av samma term.

[42] McGuire 1997:53.

[43] Berger 1979/1980:10.

[44] Jfr Peterson 1996:15f.

[45] Berger 1967/1969:147ff.

[46] Berger1967/1969:147.

[47] Se t.ex. Jonker 2000; Roy 1992/1993, kap. 6; Stenberg 1996a.

sas till ett fåtal av alla möjliga tolkningar. Varje individ är delaktig i en mängd sociala sammanhang som vart och ett sätter gränser för val och tolkningar. Vid sidan av nationalitet och religionstillhörighet finns t.ex. etnicitet, en kategorisering som har aktualiserats inte minst i samband med den ökade internationella migrationen.[48] Andra viktiga kategorier som binder individen är t.ex. klass och kön.[49] Islamologen Jan Hjärpe har framhållit att en individ kan ha individuella uppfattningar, upplevelser och erfarenheter men kan också i vissa, ofta centrala, frågor av den grupp hon tillhör avtvingas ett samtycke för att kunna fortsätta att vara en del av den.[50] En individ kan finna sig vara delaktig i en grupps försök att skapa en enklav av försvarsskäl. Gruppen kan dra sig undan, t.ex. genom att isolera sig geografiskt eller genom att ta avstånd från massmediekulturen.[51] Rätten att inneha tolkningsföreträde – att bevara det egna sociala universums dominans – är för många något att kämpa för.

Makt och diskurs

Michel Foucault inlät sig i en diskussion om hur makt praktiseras och auktoritet skapas. I ett antal verk om fenomen som placeras i samhällens marginaler (som fängelser, sexuella avvikelser, vansinniga) försökte han utifrån bl.a. begreppet "diskurs" systematisera hur människan konstruerar sitt vetande.[52] Foucault förändrade sin användning av diskursbegreppet under sin karriär. I ett försök att ge en ungefärlig betydelse av begreppet skriver Mats Rosengren, översättaren till *Diskursens ordning,* att Foucault använde diskurs:

> dels i en mer generell och teknisk mening som namn på alla skrivna eller yttrade fraser, alltså som en motsats till det abstrakta språksystemet *langue*, dels i en för Foucault alldeles särskild bemärkelse, nämligen som namn på hela den praktik som frambringar en viss typ av yttranden – det är i denna mening Foucault använder termen när han talar om t.ex. medicinens, naturhistoriens eller ekonomins diskurs.[53]

[48] Se t.ex. McGuire 1997:189 eller Rex 1996, kap. 11.

[49] För betydelsen av klass, se Turner 1991/1994, kap. 3; för kön, se McGuire 1997:120ff.

[50] Hjärpe 1997:267ff.

[51] Se t.ex. McGuire 1997:59.

[52] Jfr Wuthnow et al. 1991:140ff.

[53] Rosengren i Foucault 1971/1993:57. *Diskursens ordning* erbjuder en tydlig sammanfattning och utläggning av Foucaults idéer. I skriften betonar han bl.a. vikten av den religiösa diskursen. För

Foucault är tydligare än Peter Berger när det gäller hur de sociala aktörerna blir konforma.[54] Foucaults idé är att individer bl.a. genom sin socialisation underordnas en mängd olika diskurser som gör att de inte fritt kan välja vad de ska säga eller hur de ska agera. Istället skapas, regleras och disciplineras de av rådande diskurser på ett sätt som de många gånger är omedvetna om. Många människor är blinda för sin samtids självklarhet. Det är genom att blottlägga premisserna för olika diskurser som en kunskapens arkeologi och en genealogisk diskursanalys bedrivs.[55]

Foucault identifierade processer som är viktiga för hur diskursers godtycklighet begränsas: yttre utestängningssystem, inre utestängningssystem samt gallring bland de talande subjekten.[56] Till de yttre utestängningssystemen räknade han förbud (t.ex. tabun och sociala ritualer), avskiljandet av det vansinniga och viljan till sanning. Den sistnämnda innebär även viljan att fördöma och falskförklara.[57] Foucault menade att viljan till sanning organiserar de andra yttre utestängningssystemen.[58]

Som inre utestängningssystem räknade Foucault bl.a. hur kommentaren och författarrollen organiseras.[59] Med "kommentar" menar Foucault den textmängd som växer fram kring en normerande text och som upprepar och fastslår textens diskursiva gränser.[60] Han pekar på den stora mängd litteratur som frodas kring en "ursprungstext".[61] Ursprungstexten är ständigt återaktualiserbar, dess me-

---

en av Foucaults egna definitioner av diskurs, se Foucault 1968/1998:306. Foucault ett språks begränsade regelsystem, som öppnar upp mot en obegränsad mängd möjliga utsagor, mot språkets diskurser, som istället begränsar vad som kan sägas.

[54] Bergers tankar om plausibilitetsstrukturer har kritiserats för att vara för allmänna för att duga som analysredskap, se Wuthnow et al. 1991:49f.; Wuthnow 1992:29ff, 48. Foucault erbjuder verktyg för att specificera vad plausibilitetsstrukturer kan innebära.

[55] För en introduktion av Foucaults idéer om detta, se Carrette 2000:10ff.; Wuthnow et al. 1991:144ff. Förhållandet mellan Foucaults användningar av arkeologi respektive genealogi är omdiskuterat. För en odogmatisk diskussion, se Dreyfus & Rabinow 1983:104ff. Se även Foucault 1969/1972:135ff.

[56] Foucault 1971/1993:7ff. Även Berger & Luckmann (1966/1984:105) resonerar om inkludering respektive utestängning.

[57] Foucault 1971/1993:10ff.

[58] Foucault 1971/1993:14.

[59] Foucault 1971/1993:15ff.

[60] Se Foucault 1971/1993:16ff.

[61] Ursprungstext är en problematisk term. Till att börja med bör "ursprung" enligt Foucault förstås subjektivt, inifrån diskursen, och inte i någon objektiv historisk bemärkelse. "Text" bör i sin tur förstås i så vid bemärkelse som möjligt, där text täcker varje uttalande (skriftligt eller inte skriftligt, verbalt eller kroppsligt) och där enskilda texter är delarna i diskursens helhet. En

ning kan utläggas med olika tekniker och den ger de kommenterande en möjlighet att tala. Kommentaren lever på den kommenterandes lust att säga det som redan har blivit sagt på ett sätt som det aldrig blivit sagt.[62] Foucault påpekar att "visserligen gör den [kommentaren] det möjligt att säga något annat än texten själv, men på villkor att det är texten själv som sägs och i någon mening fullbordas."[63] Samtidigt är ursprungstextens aktualitet beroende av kommentaren. Om kommentarerna upphör riskerar ursprungstexten att falla i glömska.

Resonemangen för Foucault in på vad han kallar "författarrollen" som bland annat har den effekten att den disciplinerar möjligheten till slumpmässiga uttryck. När författaren skriver är, eller görs, hon eller han medveten om de begränsningar som råder i det valda mediet.[64] Foucault pekar på en tendens inom litteraturen i moderniteten att individualisera och namnge författaren, och att se författaren som en oberoende kraft. Han utmanar detta genom att peka på författarens beroende av sin samtid.[65] Tanken på en individualiserad författare vars originalitet kan underordnas beroendet av styrande diskurser är användbar vid den genealogiska diskursanalysen. Genom att språket i sig är en del av den sociala miljön, finns det alltid något allmänt i den mest udda utsaga.

Vad gäller gallringen bland de talande subjekten beskriver Foucault hur regler, ritualer och hierarkier skapas för att kontrollera vem som talar i diskursens namn. Det är av vikt vilka egenskaper (t.ex. ålder, kön, börd, etnicitet) och kvalifikationer (t.ex. ekonomisk status, utbildning, medlemskap) en individ har vid kommunikation.[66] Att det rör sig om ett inre utestängningssystem innebär att processen sker bland personer som är inkluderade, inte exkluderade. Följande citat kan illustrera hur Foucaults idéer går att relatera till vem som kontrollerar eller har religiös auktoritet:

> Ingen predikant kan ge en *khuṭba* [predikan] om han inte är en specialist på området och han ska känna till alla teorier och tankar angående

---

ursprungstext är något som uppfattas som fundamentalt inom en diskurs och som diskursens deltagare alltid återvänder till.

[62] Foucault 1971/1993:18f.

[63] Foucault 1971/1993:19. Foucault tar upp ytterligare ett inre utestängningssystem: disciplinens organisation eller avgränsning. Han skiljer sedan mellan kommentaren och disciplinen. Medan den förra ska säga det sagda, ska man inom den senare säga det osagda, men det ska göras inom disciplinens arbetsordning och förståelse. Med andra ord kan disciplinen ses som kommenterande på metodisk och teoretisk nivå.

[64] Foucault 1971/1993:19ff.

[65] Foucault 1971/1993:19ff.; Foucault 1969/1993.

[66] Foucault 1971/1993:26ff.

khuṭba. Minimikravet är att han ska vara utexaminerad från *sharīᶜa*-fakulten här.[67] Ibland finns det inte nog med utexaminerade, då får man förlita sig på folk som har studerat islams läror på egen hand och ofta märker vi att sådana saknar den nödvändiga visdomen för att ge predikningar.[68]

Muḥammad Saᶜīd Ramaḍān al-Būṭī, känd syrisk teolog och professor vid *sharīᶜa*-fakultet, Damaskus universitet,[69] framhåller vikten av att kunna ge *khuṭban* på det "korrekta" sättet (kommentarens roll, formaliserad kunskap)[70] och vikten av utbildning (disciplinering och gallring bland de talande subjekten). Han utpekar dem som borde avskiljas och hållas utanför diskursen, men som av resursskäl inte kan uteslutas.[71] Uttalandet kan ses som typiskt för en religiös expert som försvarar rådande hierarkier och disciplineringssystem.

Makt som praktik

Diskursen fungerar som en disciplinering av möjliga uttryck, men inte med passiv automatik. Istället handlar det om relationer och maktutövningsprocesser. Det är centralt för Foucaults tankar om makt att makt inte *är*, utan att makt *utövas*.[72] Makt i Foucaults texter är en aktiv process, en praktik. Foucaults betoning på maktpraktiken bör förstås som en reaktion mot en tendens att reifiera makt. Sociologen Mats Beronius jämför i sin avhandling maktpraktik med blixtrandet. På samma sätt som blixten inte refererar till något annat än blixtrandet refererar makt inte till något annat än praktiserandet av makt.[73]

Studiet av hur makt utövas är en studie av människors relationer till varandra. Men maktpraktiken är inte enkel, utan komplex. Foucault återkommer till orden "slumpmässig" och "godtycklighet" i *Diskursens ordning*.[74] Foucault väg-

[67] *Sharīᶜa* är den övergripande benämningen på den islamiska lagen. Den har t.ex. både juridiska och rituella aspekter.

[68] Intervju med al-Buti 1995-05-22.

[69] För en presentation av al-Buti, se Christman 1998.

[70] Det "korrekta" sättets diskurs reglerar inte bara innehåll utan även t.ex. form, forum och tillåtna eller relevanta symboler.

[71] Även på andra platser råder brist på utbildade predikanter, se t.ex. Gaffney 1994:47 (för Egypten) eller Waardenburg 2000:63ff. (för Västeuropa).

[72] Beronius 1986:22. Beronius (1986:12ff.) skriver om Foucaults maktanalytik utifrån en sociologisk användning. Han skriver även om Foucaults teorier i Beronius 1991.

[73] Beronius 1986:22. Se även Nietzsche 1887/1994:47 där blixtmetaforen också används.

[74] Se t.ex. Foucault 1971/1993:21, 26.

rar att tillerkänna individen fullständig kontroll över en situation. Istället ser han hur en individs handlande är en del av ett större komplex bestående av en mängd individers handlande. Ingen kan överblicka summan av handlingarna och de effekter de har. Åter betonas, som hos Berger, hur individen är underordnad socialt konstruerade diskurser. Men samhällets diskurser kan inte existera utan individer som agerar. Den enskilda handlingen utförs av individen men den styrs av diskurser som disciplinerar handlingen. Vanligen bekräftar handlingar därigenom diskurserna, men handlingar kan också förändra och utmana dem. Institutioner spelar en viktig roll för diskursers upprätthållande. I dem fungerar de inre utestängningsmekanismerna effektivast. Genom t.ex. hierarkiskt strukturerad kunskap och initiationsriter kan nykomlingars beteenden och sociala position kontrolleras.

Foucault betonar att makt åtföljs av motmakt. Relationer är ojämlika både som en förutsättning för och som ett resultat av maktpraktiker.[75] En strategi för att tydliggöra en maktpraktik är att "lokalisera motståndet" och exponera det. Då kan maktpraktiker som tidigare var svåra att se framträda. Genom en sådan strategi kan normaliteten i vår samtid exponeras som en normativ diskurs, eller för att klä det i Bergers termer, den objektiverade kunskapen avobjektiveras och visas upp som den sociala konstruktion den är.[76]

Makt och religion

Religionssociologen Meredith McGuire har framhållit att makt och ordning och relationen dem emellan inte studerats tillräckligt av religionssociologer.[77] Hon har även påpekat vikten av att beakta makt och ordning vid forskning om globalisering, eftersom frågan om hur en tolkning legitimeras blir högaktuell.[78] I diskussionen om den "sanna" förståelsen av islam är målet för dem som gör anspråk på att bli auktoriteter att, med olika maktmedel, få legitimitet av andra troende och därigenom i en förlängning få tolkningsföreträde. Vid sidan av det faktiska innehållet i tolkningarna är det ekonomiska, sociala och politiska maktutövandet viktigt för tolkningsproduktionen. Om man betänker hur Berger beskriver religionen i det moderna (pluralitet, differentiering, privatisering, marknadsmetaforen) blir maktpraktikerna kring den religiösa tolkningen vikti-

[75] Beronius 1986:25.

[76] Berger 1967/1969:151. Jfr även Salvatore 1997:xxiv.

[77] McGuire 1983. Artikeln bygger på ett tal till de amerikanska religionssociologernas sällskap som hon då var ordförande för.

[78] McGuire 1997:308.

ga att uppmärksamma. Vem skapar tolkningar, hur marknadsförs dessa och vem accepterar dem? Foucault blir särskilt lämplig att använda just i dessa sammanhang, då en av dygderna inom den genealogiska diskursanalysen är att inte låta sig bländas av legitimeringar, historiografi och apologetik. Genom en analys av maktpraktik kan vi bättre förstå hur upprätthållandet och förändrandet av religiösa tolkningar sker. En religions namn blir som "makt" eller "blixten", en abstraktion som står för en praktik. Religionen måste levas och tolkas för att finnas. Genom att den levs och tolkas skapas ett mönster för hur detta ska gå till – en diskurs (eller snarare flera). I varje samhälle skapas institutioner som fungerar som disciplinära centra, som samlar på sig sedimenterad kunskap, som bevakas genom utestängingssystem. Genom att studera de religiösa maktpraktikerna kan vi lära oss hur en religion lever och förändras.

Ovan har jag gått igenom teoretiska perspektiv som utgör utgångspunkter för hur jag ser på religion och på tolkning av religiösa texter i vår samtid. Bergers religionssociologi med dess betoning på hur kunskap (även religiös) är socialt konstruerad, och på individens roll för religionen i det moderna, är ett perspektiv som med fördel kan kompletteras med en Foucaultinspirerad maktanalys. Då jag stöder mig mot den genealogiska diskursanalysen förflyttas intresset från själva idéinnehållet i en tolkning till förutsättningarna för dess existens. Om vi dessutom antar att makt är en faktor i alla sociala relationer kan vi försöka förstå, utifrån en viss tids och plats förutsättningar, varför en religion tolkas på ett visst sätt. I den processen är det av vikt att finna variabler som kan förklara förutsättningarna för hur diskursen disciplinerar.

Kunskap skapas och disciplineras socialt, och det sker ett urval av vem som tillåts tala som bygger på hierarkier, ritualer osv. Mäktiga institutioner som bl.a. har effekten att tolkningarna begränsas och sedimenteras kan byggas upp kring en religion. En viktig fråga är vad som händer om gränserna för en religiös grupps kommunikation förändras . Berger betonade på 1960- och 1970-talet vikten av moderniteten, och hur denna har medfört en pluralisering och privatisering av den religiösa tolkningen. Under 1980- och 1990-talet har många framhävt vikten av globaliseringen. Nästa kapitel handlar om de konsekvenser globaliseringen har för den religiösa tolkningen.

Globalisering

Globaliseringen påverkar hur islam formuleras.[1] Då jag är intresserad av religion som social kunskap konstruerad genom kommunikation, blir det nödvändigt att betrakta effekterna av global kommunikation på nutida religionstolkningar.[2] Premisserna för både religiösa experter och andra troende förändras när de blir medvetna om – eller får svårt att undvika – andra konkurrerande tankesystem och även andra tolkningar av samma religion genom det ständigt ökande informationsflödet.[3] Globaliseringen anses ha förändrat gränserna för vad som uppfattas som en social kontext. Det är därför lämpligt att komplettera mina teoretiska perspektiv med globaliseringsteorier för att kunna beskriva och analysera hur islamiska idéer kommer till uttryck i Sverige.

Globalisering som term och begrepp

"Globalisering" har blivit ett modeord till den grad att akademiker som skriver om fenomenet känner ett behov av att påpeka att de vet detta. Sociologen Malcolm Waters skriver att om postmodernism var 1980-talets innebegrepp så är globalisering 1990-talets.[4] Termen används på olika sätt och för olika syften. Den vanligaste användningen är som beteckning på ekonomiska förändringar inom finans- och varumarknaden under det senare 1900-talet.[5] I dessa sammanhang nyttjas termen "globaliseringen" ibland för legitimering av nyliberal ekonomi. Det gränslösa ekonomiska spelet med snabba penningrörelser framställs som det naturliga monetära systemet, eftersom globaliseringen sker och pekar ut vägen för framtiden. Nationalstater som vill skapa regleringar ses som bakåtsträvande.[6] Flera sociologer, bland dem Pierre Bourdieu och Zygmunt Bauman, har angripit denna form av nyliberal apologetik.[7]

---

[1] Jfr Ahmed & Donnan 1994; Beyer 1994:174ff.; Gardell 1996; Turner 1991.

[2] Jfr Beyer 1994:4ff.

[3] Beyer 1994.

[4] Waters 1995:1.

[5] Beyer 1997, avdelning II.

[6] Jfr Schreiter 1997:4ff.

[7] Se t.ex. Bourdieu 1998:45; Bauman 1998a.

Min användning av "globalisering" ligger i linje med hur den brukas i sociologisk kulturforskning.[8] Termen lanserades som ett centralt begrepp inom sociologin under 1980-talet, framför allt under decenniets senare hälft.[9] "Globalisering" är ofta sammankopplat med begrepp som modernisering, privatisering, differentiering och pluralisering. En kort definition, hämtad från sociologen Roland Robertson, lyder: "Globalization as a concept refers both to the compression of the world and the intensification of consciousness of the world as a whole."[10] Att uppfattningen av tids- och rumsavstånd förändras genom nutida kommunikationsteknik är uppenbart. Robertson pekar även på den ökade medvetenheten om resten av världen. Detta får konsekvenser för socialisation och upprätthållandet av världsåskådningar. Kännedomen om andra, konkurrerande världsåskådningar i ett pluralistiskt samhälle kan frånta den egna världsåskådningen dess självklarhet. Detta behöver inte leda till att människor antar andras världsåskådningar – vanligt är att man tar avstånd, söker skyddar eller romantiserar den egna traditionen.[11] Bergers idéer om socialisation kan följaktligen kompletteras med perspektiv från globaliseringsteorierna.

Ett fenomen som etnologen Tom O'Dell framhåller i sin avhandling är att det finns ett flertal infallsrika och teoretiskt välutvecklade studier om globalisering och besläktade teman, men att empirin, som skulle kunna styrka och belägga teorierna, inte har ägnats samma intresse. Istället "bevisas" teorierna med hjälp av anekdoter.[12] Teorierna ger för handen att globaliseringen leder till förändring, och att alltfler människor på alltfler platser kan ta del av ett flöde av kulturproduktion, ofta nordamerikanskt styrd. Men exakt hur påverkas människor av detta? Enligt O'Dell behövs det mer grundläggande empirisk forskning om globalisering.[13] Min avsikt är att konkret knyta avhandlingens fallstudie till globaliseringsteorierna.

---

[8] Therborn (2000:151ff.) hävdar att det finns fem diskurser om globalisering varav tre relaterar till de ekonomiska aspekterna (en om hur den globala ekonomin fungerar, en samhällskritisk, en om nationalstaternas position kontra den nya ekonomin), en diskuterar kultur och en jordens som ekologiskt system. Han menar att dessa olika diskurser inte är i dialog med varandra i någon större utsträckning. Även jag har noterat att globaliseringsteorier om kultur ofta saknar en koppling till faktiska ekonomiska förhållanden.

[9] Robertson 1992:8. Ordet "globalization" dyker upp första gången i engelskan 1959 enligt Schreiter 1997:5. Det är också ungefär då som ord som "globalize" och "globalizing" börjar användas; se Waters 1995:2.

[10] Robertson 1992:8.

[11] Berger 1967/1969:151.

[12] O'Dell 1997:11.

[13] För ytterligare kritik, se Kofman & Youngs 1996:1 (som efterlyser en andra våg av mer specifika globaliseringsteorier); Ahmed & Donnan 1994:10.

Kritik mot hur "globalisering" används

Det finns röster som menar att globaliseringen inte är något annat än ett utbredande av västerländska (eller nordamerikanska) värderingar. Islamforskaren Ibrahim M. Abu-Rabi' hävdar att många arabiska intellektuella menar att globaliseringen är en ny form av kolonialism.[14] Begreppet "the captive mind" används av vissa för att uttrycka hur "västerländska" paradigm dominerar "icke-västerlänningar" och hämmar deras skaparkraft och möjlighet att tänka enligt andra modeller.[15] Statsvetaren och afrikanisten Ali A. Mazrui använder sig av de nära sammanknutna begreppen homogenisering och hegemonisering för att få grepp om frågan.[16] Vad gäller teknik och ekonomi menar Mazrui att människor världen över alltmer homogeniseras, men att t.ex. *ordningen* både för teknologin och ekonomin bygger på idéer som är sprungna ur västvärlden (hegemonisering).[17] De koloniala imperierna har påverkat t.ex. systemen för högre utbildning som homogeniseras över hela världen, men detta sker utifrån system som har utarbetats i Västeuropa och Nordamerika. Mazrui pekar på att det finns andra konkurrerande ekonomiska och teknologiska centra, men inget av dessa är dock muslimskt. Därefter framträder Mazrui i sin roll som troende: "At the moment, the Muslim world is a net loser from both homogenization and hegemonization."[18] Mazrui ser med sorg hur muslimsk ungdom "amerikaniseras" och anlägger ett nostalgiskt synsätt på den islamiska traditionen.[19] Mot den senare delen av Mazruis resonemang kan man ställa sociologen Armando Salvatore, som menar att det är väsentligt att skilja mellan moderniseringen av kolonierna som en exogen och en endogen process. Både den lokalt producerade moderniteten och den lokala användningen av kolonialismens modernitet är viktiga komponenter i den lokala responsen på globaliseringen.[20] Det är ett misstag att enbart se de koloniala makterna som aktiva. Islamforskaren John O. Voll hävdar att vid slutet av 1900-talet är det uppen-

[14] Abu-Rabi' 1998:26. Ett exempel på detta är Hassan Hanafis (2000) inlägg vid konferensen "The Middle East in a Globalized World" i Oslo, 1998. Werbner (1994a) visar hur motsvarande idéer utgjorde huvudlinjen i en mängd tal vid ett muslimskt möte i Manchester angående Kuwaitkriget.

[15] Se Alatas 1995:90.

[16] Mazrui 1998:2ff.

[17] Mazrui 1998. Detta är även en av Abu-Rabi's (1998) huvudpoänger. Teknikens påverkan på vårt vardagliga tänkande diskuteras även av Berger 1979/1980, kap. 1.

[18] Mazrui 1998:9.

[19] Se Mazrui 1998:2, 9ff. För en diskussion om nostalgi, se Robertson 1992, kap. 10.

[20] Jfr Salvatore 1997, kap. 3.

bart att moderniteten är ett mångfasetterat globalt fenomen, som ingalunda bara kan identifieras med processer i det västerländska industrisamhället.[21] Men det är centralt för den här avhandlingen att det förefaller finnas ett utbrett stöd för Mazruis åsikter bland muslimska intellektuella.

Det har även förekommit invändningar mot termen som bygger mindre på politiska positioneringar och mer på teoretiska resonemang. Kärnan i kritiken är att de processer som beskrivs ofta är förknippade med västvärldens samtida utveckling och inte är globalt täckande; hur det ser ut i olika samhällen i "tredje världen" beaktas t.ex. inte.[22] Ett annat möjligt begrepp är "transnationell". Fördelen med detta skulle vara att den globala pretentionen i globalisering skulle tyglas. Ett annat liknande begrepp är "transkulturell". Mitt val att ändå behålla globalisering som term grundar sig dels på att den sociologiska litteraturen, som har get grunden för mina teorier, använder termen, dels på att det finns fog för att tala om en globalisering i den fulla geografiska betydelsen av ordet när man diskuterar islam. "Transnationella processer" kan i detta fall ge den felaktiga associationen att nationalitet är av avgörande betydelse för vad som beskrivs. Likaså kan "transkulturella processer" ge intrycket att det talas om utbyten mellan olika mer eller mindre öppna kulturella sfärer.[23]

Globalisering eller globaliseringar

En annan kritik mot termen "globalisering" bygger på en vanlig strategi inom nutida humanistisk och samhällsvetenskaplig vetenskap. Man skapar ett utrymme för mångfald genom att gå från en terms singularform till dess pluralform. Tekniken är framför allt retorisk. Ett abstrakt ord i singular kan, rent språkligt, innehålla en mångfald. Genom pluralformen sker tre saker: ett mönster bryts genom valet av pluralformen som blir symbolisk för mångfalden; tidigare forskning tillskrivs en begreppslig blindhet, en beskyllning som ibland – men långt ifrån alltid – är rättvis; ett mer komplext språk som kan vara svårhanterligt skapas. Faran med singularformen är givetvis att "globaliseringen" kan uppfattas syfta på något enhetligt, oavsett vad den enskilde författaren fyller termen med.

I valet mellan globalisering och globaliseringar har jag valt att använda singularformen utan att på något vis mena att det rör sig om en lättbeskriven, välko-

[21] Voll 1996:7.

[22] Se t.ex. Paolini 1999.

[23] Jfr användningen hos Hannerz 1996 (transnationell) respektive Hall 1999 (transkulturell). Båda författarna använder även "global" för att markera ett ännu större perspektiv i förhållande till den andra terminologin.

ordinerad rörelse från stadiet X till stadiet Y. Mitt val bygger på tre ställningstaganden. Singularformen är den vanligaste i den litteratur som jag stöder mig på. Detta är dock inte skäl nog att inte t.ex. revidera och förändra litteraturens terminologi. Därför tillkommer ett nominalistiskt perspektiv. Jag menar att det i den diskussion om globalisering som förs nedan framgår vad jag avser med termen. Diskussionen fungerar stipulativt. Jag kan då behålla den singularform som jag anser har större språklig smidighet. Det sista ställningstagandet bygger på medvetenheten om de konsekvenser som valet av pluralformen innebär. Jag bör då rimligen använda moderniteter, islamer m.m. Även detta leder till en språklig osmidighet som jag vill undvika. Detta även om jag principiellt håller med om argumenten för pluralformen.[24]

Vad innebär "globalisering" inom kulturforskning?

Många studier om globalisering och kultur har det gemensamt att de anför Roland Robertsons *Globalization: Social Theory and Global Culture* (1992) som en utgångspunkt.[25] Boken består till stor del av artiklar publicerade mellan 1985 och 1992 som har samlats och omarbetats. Robertson betonar religionen i sin forskning. Det kan noteras att några av de sociologer som varit med om att utveckla de globaliseringsteorier som använts för att analysera kultur har en bakgrund som religionssociologer, t.ex. de ovannämnda Robertson och Peter Beyer.

Robertson utvecklar en modell för vad han kallar "det globala fältet", som ska kunna användas som utgångspunkt för betraktelser av de globala processer som sker i världen. Hans fokus ligger på förändringar (framför allt relativiseringar) av dels uppfattningarna om och dels relationerna mellan sociala grupper (framför allt nationer), internationella system för samhällen, individer samt mänskligheten som helhet.[26] I Robertsons modell betonas att globaliseringen relativiserar partikulära och lokala identiteter genom att alternativa värden och världar erbjuds individen, dels som individ och dels som del av olika kollektiv (nationen, mänskligheten).[27] Detta sker utan att vare sig individrollen eller de grupper som individen ingår i upplöses. Vad som sker är att *premisserna* för

[24] För argument för en pluralform, se t.ex. Therborn 1999:31ff.; Therborn 2000:151ff.

[25] För erkännanden av Robertsons betydelse, se t.ex. Beyer 1994; Schreiter 1997; Waters 1995:38f.

[26] Se t.ex. Robertson 1991a:282ff, 1992:25ff, 175ff. Se även Beyer 1994:26ff, Waters 1995:42f.; Dawson 1998.

[27] Robertson 1992:29.

hur individ och grupptillhörighet uppfattas omförhandlas och förändras.[28] Det sker en *internationalisering* i det att de mellanstatliga förbindelserna ökar och genom ökningen befästs nationernas ömsesidiga beroende av varandra. Det sker en *"societalization"* (ung. samhällisering) som leder till att vissa moderna samhällsformer (framför allt nationalstaten) blir allmänt spridda. Det sker en *individuation* som successivt frigör individen från underordningen under den sociala gruppen.[29] Det sker en *humanisering* som innebär en global utbredning av åsikten att det finns *en* mänsklighet vars rättigheter och möjligheter inte ska begränsas av individernas lokala grupptillhörighet, etnicitet, klass eller kön.[30]

Individualismens genomslag har lett till att individen genomgått en både ideologisk och faktisk social individuation där de enskilda framträder som självständiga individer. Idén om den autonoma och egalitära individen skapar i sin tur tanken på en mänsklighet bestående av dessa individer. Deras lika värde, rättigheter och skyldigheter manifesteras i internationella dokument som FNs deklarationer och konventioner, t.ex. om mänskliga rättigheter. Det att individen kan uppfatta sig som en del av mänskligheten, inte bara som en del av det "egna" samhället, relativiserar de sociala gruppidentiteterna. Robertson använder oftast det engelska ordet "nations" (men använder ibland "societies") för att beteckna det som jag kallar sociala grupper. "Nations" har generellt en bredare betydelse än svenskans "nationer", men påfallande ofta knyter Robertson betydelsen till hur ordet brukar användas på svenska, dvs. land eller nationalstat. Detta sker inte minst när Robertson kritiserar den sociologiska analysen för att alltför ofta ha använt nationalstaten som en självklar gräns för var sociala system slutar.[31] Denna kritik är så viktig för Robertson att den också färgar hans val av terminologi för att uttrycka idén om det globala fältet. De fyra polerna uttrycker ett spel mellan olika grader av partikulära och universella identiteter och tillhörigheter.[32]

Peter Beyer bygger vidare på Robertsons tankar genom att kombinera dem med sociologen Niklas Luhmanns idéer om systemiska respektive antisystemiska

---

[28] Se Robertson 1992:27.

[29] Robertson använder både "individuation" (1991b:216) och "individualization" (1991a) när han ska uttrycka detta. Det tycks råda en viss förvirring och olika bruk av termerna bland sociologer. I den litteratur jag stöder mig på används ofta individuation, se t.ex. Berger et al. 1974; Beyer 1997; McGuire 1997. Mitt bruk följer McGuires (1997:291) stipulativa definition: "Individuation is the process by which the individual and his or her concerns come to be seen as distinct from the social group and its concerns."

[30] Se Robertson 1991a:282ff. Se även Waters 1995:43.

[31] Se Robertson 1994:122ff. Se även Turner 1994:110ff.

[32] Robertson 1992, kap. 6.

(även kulturella) samhälleliga dimensioner.[33] Beyer pekar på hur differentierade, men inbördes beroende, samhälleliga system har skapats i samband med modernisering och globalisering. Vid en uppräkning nämner han följande system: ett kapitalistiskt ekonomiskt system, ett statscentrerat politiskt system, ett vetenskapligt-teknologiskt system, ett massmediesystem, ett medicinskt hälsosystem, ett skolcentrerat utbildningssystem och ett religionscentrerat religiöst system.[34] Varje system kan ses som skilt från de andra och kan uppvisa slutenhet. Samtidigt är systemen beroende av varandra och öppna för både utgående och ingående impulser. Massmediesystemet kan inlemma kunskap från det vetenskapligt-teknologiska systemet utan att det ena eller det andra förlorar sina systemiska gränser. Systemen är alltså både öppna och slutna. Det finns i detta en parallell med gestaltningen av diskurser. Det som Beyer kallar det religionscentrerade religiösa systemet är intressant i sammanhanget. Det är ett resultat av den privatisering som har diskuterats ovan. En generell sekularisering har fått många religionsföreträdare att avstå från att försöka utöva inflytande över ekonomi, politik, medicin och utbildning. Istället blir religionen centrerad på "religion" i en privat bemärkelse. Ett exempel är att religionen inte längre förutsätts styra vare sig dygns-, vecko- eller årsrytm i Sverige.[35]

Moderniteten, och de värden som är förknippade med den, är en epistemologisk grund för alla olika system.[36] Detta speglas i idéerna om det rationella argumentet (som är förknippat med moderniteten) som överordnat andra argument.[37] Även inom religioner är ofta rationalitetsargumentet överordnat t.ex. Bibelns eller Koranens ord. Jan Hjärpe har kallat detta "den apologetiska fällan". Genom att den troende hävdar att "en religiös norm är rationell och i samklang med modern vetenskap" sätts rationaliteten och vetenskapen över religionens auktoritet.[38]

Gemensamt för alla systemen ovan är deras beroende av liberalismens individualism i det att de idealt förutsätts fungera i förhållande till jämlika individer som är oberoende av tillhörighet till klass, etnicitet, kön och religion.[39] När

---

[33] Se t.ex. Beyer 1994, 1997. Även Robertson förhåller sig till Luhmann, se t.ex. Robertson 1991a:284ff.

[34] Beyer 1997, avdelning II. I Beyer 1996:378 nämns även juridik, konst och familjen som system.

[35] För en diskussion om relationen mellan religion och tids- och rumsnormalitet, se Otterbeck 2000c.

[36] Jfr Robertson 1991b:221.

[37] Jfr McGuire 1997:288.

[38] Hjärpe 1999:115.

[39] Bruce (1998:24) menar att modernisering leder till en egalitär syn på individen.

dessa sistnämnda "kulturella" kategorier tillåts påverka eller när någon ideologiskt hävdar att de *ska* dominera de systemiska dimensionerna, blir deras funktionssätt antisystemiskt. Att betona religionstillhörighet i samband med frågan vem man kan göra affärer med eller vem som bör få vilken sjukvård. motsäger grundförutsättningarna för de systemiska dimensionerna – dvs. individens jämlika representation. Globaliseringen skapar en spänning mellan den ideologiserade individualismen inom de systemiska samhälleliga dimensionerna och de kulturella kollektiva identiteterna.[40]

Globaliseringen och dess tillknutna fenomen

I den litteratur jag stöder mig på betraktas det som mest funktionellt att reservera termen "globalisering" för processer som hör samman med moderniseringen och framför allt med utvecklingen under andra hälften av 1900-talet.[41] I ett försök att historiskt förankra globaliseringen skissar Robertson en modell i vilken han anger fem perioder.[42] Den första perioden tar sin början i 1400-talet och den andra sträcker sig fram till 1870. Dessa ses som formativa. Robertson menar att en tidig men för den moderna globaliseringen avgörande fas ("the take-off period") bör sökas i tiden mellan 1870 till 1925.[43] Då initieras en mängd internationella projekt och en del världsomspännande standardiseringar sker, t.ex. indelandet av världen i datum- och tidszoner. I denna tredje fas, som är nära sammankopplad med europeisk kolonialism, innebar globalisering framför allt spridning av västeuropeiskt grundade idéer. Detta möjliggjordes av en utveckling inom transport- och kommunikationsteknik.[44] Kolonialismen (och dess politiska och ekonomiska följder) ledde också till ett ökat behov av och en ökad lust till kunskap om världen. Den nya politiska och ekonomiska expansionen krävde kontroll och denna krävde i sin tur ny kunskap. Inte minst rationalitetens och den naturvetenskapliga världssynens genomslag

[40] Enligt Will Kymlicka (1995) lider liberal teori av att det är svårt att skapa både grupp- och individspecifika rättigheter inom dess ramar. Den anförda boken är Kymlickas försök att komma till rätta med problemet.

[41] T.ex. diskuterar Waters (1995:4) och Robertson (1992, kap. 3) om globalisering är ett fenomen som existerat alltsedan människans urhistoria eller om det ska kopplas till moderniseringens framväxt eller det postindustriella samhället.

[42] Robertson 1992:57ff. För en annan indelning, se Therborn 2000:158ff.

[43] Robertson 1992:59, 179.

[44] Robertson 1992:179. Den europeiska kolonialismen bidrog även tidigare till globaliseringens framväxt.

är viktiga för hur denna kunskap formuleras.[45] Nya kategoriseringar och generaliseringar blev viktiga för de styrande.[46] De två nästkommande faserna sammanfaller ungefär med den tid som kommer att fokuseras nedan. Därför nämner jag här bara att Robertson betonar att de processer som inleds under den tredje fasen accelererar, t.ex. genom etablerandet av Nationernas Förbund och globala miljörörelser.[47] Den katolske teologen och forskaren Richard Schreiter pekar på viktiga fenomen (politiska, ekonomiska och tekniska) i samtiden som bereder vägen för en accelererande globalisering.[48] Med utgångspunkt i hans idéer vill jag nedan teckna ett globaliseringens scenario.

Politiska och ekonomiska förändringar

Schreiter betonar betydelsen av nyligen timade politiska förändringar, framför allt den bipolära politiska världsordningens kollaps 1989.[49] I och med statssocialismens eller "den andra världens" fall kan spridandet av en nyliberal kapitalistisk ordning, symboliserad av termen "marknaden", accelerera.[50] Denna ordning kännetecknas av att den ignorerar nationella gränser, åstadkommer snabba valutatransaktioner, har korta ekonomiska åtaganden med syfte att maximera profit.[51] Samtidigt är denna ekonomiska ordning i grunden en oordning där ingen – vare sig stater, företag eller individer – styr, och där ingen vet vad det skulle innebära att ha kontroll och styra.[52] På grund av den globala kapitalismens spridning och den nyliberala apologetiken för den blir det svårare att tänka sig ett alternativ till denna nya kapitalistiska ordning.[53] De länder som fortfarande är statssocialistiska kan bara vara det internt; externt är de beroende av den nya kapitalistiska ordningen.[54]

---

[45] Turner (1991:163) poängterar att rationalitet, kontroll och reglering är intimt sammankopplade med modernisering.

[46] Om kunskap och politik i en kolonial kontext, se Said 1978/1979; Salvatore 1997.

[47] Robertson 1992:59.

[48] Schreiter 1997, kap. 1.

[49] Schreiter 1997:5. År 1989 (Berlinmurens fall) får stå som symbol både för händelser som föregick och följde.

[50] Den nyliberala kapitalismen har olika utseenden på olika platser, se t.ex. Schreiter 1997:7.

[51] Schreiter 1997:7; se också Bauman 1998a, kap. 3.

[52] Jfr Bauman 1998a:58; Waters 1995, kap. 4.

[53] Jfr Schreiter 1997:7.

[54] Jfr Simpson 1991:5.

En effekt av de nutida politiska och ekonomiska förändringarna är att det inom globaliseringslitteraturen alltmer sällan talas om territorium (då detta delvis blir en obsolet kategori) och alltmer om rum, med den skillnaden att "rum" inte är geografiskt avgränsat, vilket territorium är.[55] Ett byte av perspektiv från territorium till rum kan påverka hur sociala gemenskaper uppfattas och var gränserna för ett umgänge eller socialt sammanhang kan dras. Förhållandet mellan det globala och det lokala är centralt för empiriskt inriktad forskning om globalisering. Det lokala refererar ofta till ett territorium i geografisk bemärkelse. Genom teoretiserandet kan det skapas en överlappning mellan begreppen "lokal" och "rum" som ger skärpta analysverktyg.

Kommunikationstekniska förändringar

Vid beskrivningar av globaliseringens historia berörs i de flesta fall kommunikationsteknikens betydelse. Förändringar i kommunikationstekniken – både vad gäller transport av ting (t.ex. sjöfart, flyg) och hur kommunikation framställes och överförs (t.ex. tryckpress, telefon, etermedier) – ses som en förutsättning för globaliseringen. Förbättringar i transporttekniken var t.ex. central för den tidiga europeiska handelsexpansionen och även för den senare kolonialismen. Waters pekar på de senaste trenderna inom kommunikationstekniken. Apparaterna blir mindre, mer integrerade (flera funktioner i en apparat) och spridds till fler personer på fler platser. Dessutom blir användandet mer enskilt (t.ex. genom persondatorer) och det personliga valet större (p.g.a. det ökade utbudet).[56] En förutsättning för användandet och spridandet av kommunikationstekniken har varit den ökande läskunnigheten bland jordens befolkning.[57] Det finns dock både textbaserade och icke textbaserade kommunikationstekniker.[58] Exempelvis kan telefon, radio och TV fungera utan läskunnighet hos användarna. Det bör påpekas att en stor del av världens befolkning fortfarande är fullständiga eller partiella analfabeter.

Kommunikationstekniken bidrar till att uppfattningen om tid och rum förändras genom att avstånd upplevs som mindre, både tids- och rumsmässigt.[59]

---

[55] Jfr Schreiter 1997:6.

[56] Waters 1995:147f.

[57] Hjärpe 1999:116.

[58] Jfr Siddiqui 1998:60.

[59] Rum tenderar att mätas i tid och avstånd upplevs som kortare om man rör sig snabbare. Tidsuppfattningen förändras när man via nyhetsmedia eller annan kommunikation upplever händelser på andra sidan jorden samtidigt som de äger rum. Jfr Waters 1995:63.

Detta uttrycks ofta med metaforen "komprimering". Med Berger kan vi förtydliga poängen ovan genom att betona att de tekniska möjligheterna förändrar vårt vardagslivs verklighet. Det handlar inte bara om att reflekterande teoretiker uppfattar tid och rum annorlunda, utan alla människor i modernitetens vardag gör det.[60] Alla påverkas dock inte på samma sätt och omdefinierar inte tid och rum på samma sätt. Via kommunikationskanalerna flödar bilder av hur det goda livet bör levas och alla blir "doomed to the life of choices, but not all of us have the means to be choosers".[61] Förväntningarna på vad livet kan och bör innehålla påverkar alla, men många kan bara ta del av detta i fantasin och i drömmen.[62] Denna del av globaliseringen är viktig att framhäva eftersom den preciserar vad globalisering innebär. Schreiter pekar på hur en ny bipolaritet kan växa fram – den mellan dem som tjänar på den globala kapitalismen och dem som exkluderas från välfärden och ignoreras eller stängs ute av de rika.[63] Det finns även en risk att den stora mängd människor som lever i djup fattigdom glöms bort i globaliseringsteorierna som ofta pekar framåt och exemplifierar med ny teknik. Även fattiga är dock en intim del av t.ex. den globaliserade ekonomin och jordens ekologi.[64]

Migration är ett fenomen som är kopplat till globalisering. Sociologen Stephen Castles och statsvetaren Mark J. Miller framhåller perioden efter andra världskriget som en tid då mänsklig förflyttning, både tillfällig och permanent, har fått och får ovanligt stora politiska och socioekonomiska konsekvenser.[65] Castles och Miller konstaterar att religion är en delaspekt av den internationella migrationen och att det numera i Västeuropa finns muslimer, men även hinduer, buddhister och bahai-anhängare, i tidigare exklusivt kristna länder.[66]

---

[60] Berger 1979/1980:3ff.

[61] Bauman 1998a:86. Bauman (1998a, kap. 1, 4, 5) visar hur klassberoende spridningen och användandet av kommunikationstekniken är. Även Berger (1979/1980, kap. 1) betonar hur centralt valet är i moderniteten.

[62] Jfr Turner 1991:175ff.

[63] Schreiter 1997:7. Jfr Bauman 1998a, kap. 4, 5; Dalby 1996.

[64] Jfr Dalby 1996:29ff.; Paolini 1999. Generellt gäller resonemanget ganska mycket sociologisk litteratur. T.ex. skriver Berger (1979/1980:x) självkritiskt om hur litet hänsyn han tog till förhållanden i tredje världen i sina 1960-talsböcker.

[65] Castles & Miller 1993. De förnekar dock inte att människor alltid migrerat och att detta i sin tur varit en viktig, integrerad del av mänskligheten historia.

[66] Castles & Miller 1993:113. De glömmer att nämna att det sedan århundraden har funnits judiska minoriteter i många av Västeuropas länder och att den judiska närvaron är en integrerad del av europeisk (inte bara västeuropeisk) och judisk historia. T.ex. bodde nästan 90% av alla världens judar i Europa 1860, idag är siffran betydligt lägre (ca 17%), se Webber 1994:14.

Kanske bör det påpekas att immigration på intet sätt enbart berör Västeuropa utan gäller länder och områden världen över.

Religiösa idéer kommer till uttryck på nya platser när människor migrerar, men också i allt ökande grad på nya sätt.[67] Tal, skrift och symboler kan färdas genom televisionens, cyberrymdens och telefonnätets kablar, genom etervågor, i form av tryckta texter eller video- och kassettband.[68]

Komplexa system och utmaning av gränser

Globaliseringen leder till att de sociala systemen i världen kännetecknas av en allt högre social komplexitet.[69] I vissa frågor, som miljö- och fredsfrågor, görs världen i allt högre grad till *en* arena. Alla krig och miljöförstörelser kan potentiellt exponeras globalt och i sin tur t.ex. påverka ett företags eller en nations möjligheter att bedriva handel. Nationalstaten vare sig utgör gränsen för eller klarar att begränsa individens tillgång till informationsutbuden, även om informationscensur fortfarande är en statlig strategi för att skydda eller avskärma medborgarna från det som de inte bör känna till eller ta del av (vare sig detta är det engelska språket, pornografi eller politiska ideologier).[70] Även om informationscensuren utvecklas tekniskt blir den allt ineffektivare på grund av ny teknik. Istället möter och sänder alltfler individer en ökande mängd information.[71] För dessa blir förmågan att upprätta nätverk, värdera information och delta i olika diskurser alltmer betydelsefull.[72] Till skillnad från nationsbyggandets fas, som brukar beskrivas som en homogeniserande process där bl.a. språk och kollektiva gemenskaper standardiserades med hjälp av moderna kommunikationstekniker, fungerar de utvecklade versionerna av medierna splittrande och fragmenterande i det att individerna kan och till och med tvingas välja informationsflöde i större utsträckning än tidigare.[73]

---

[67] Jfr Bauman 1998a:14.

[68] Detta är uppenbart om man t.ex. besöker en muslimsk boklåda i Västeuropa (se t.ex. Vogt 1995:113ff.) eller om man använder Internet (se t.ex. Bunt 2000).

[69] Jfr Melucci 1989/1991.

[70] T.ex. beslagtas och förbjuds parabolantenner, videokassettband, skivor, böcker och tidningar som kan förmedla "fel" kunskap till folk i många länder. Det är vanligt att religiösa argument används för att motivera censuren; jfr Featherstone 1995:91f.; tidskriften *Index of Censorships* hemsida (http://www.oneworld.org/index_oc/).

[71] Jfr Melucci 1989/1991:118ff.

[72] Jfr Melucci 1989/1991:59ff. Eriksen (1997:23) menar att "filtrera och att skydda sig mot oönskad information" börjar bli lika viktigt som att tillägna sig information.

[73] Jfr Eriksen 1997:19ff.

Globaliseringen orsakar att alltfler blir bekanta med vissa symboler. Det skapas en så kallad hyperkultur – en ofullständig kultur som etablerar vissa symboler i en mängd olika kontexter.[74] Hyperkulturer kan på ett ytligt plan bidra till att människor skapar mer omfattande kollektiva identiteter än tidigare. Upplevelsen av samhörighet kan uppstå p.g.a. möjligheten att referera till samma konsumtionsprodukter inom musik, film, snabbmat osv. Det finns en större likhet i vilka symboler som används, men det betyder inte nödvändigtvis att symbolerna ges samma innehåll. Symbolerna liknar språkliga termer vars betydelser kan se mycket olika ut. Symbollikheten ger en viss typ av global kulturell homogenitet, men bruket av dem får lokal färg. Ibland imiteras ett bruk, ibland används det medvetet kreativt för att skapa en lokal hybrid. Vid ytterligare andra tillfällen är avsikten imitation, men det observerbara resultatet en påtagligt lokal konstruktion.[75] Globaliseringen förefaller inte leda till mångfaldens död utan till en mångfald av moderniseringar i vilka samma hyperkulturella element kan återfinnas men i olika tolkningar.[76] Sociologen E. Doyle McCarthy skriver om förändringar i hur social kunskap konstrueras:

> The highly specific and historical character of knowledge must also figure in our sociology as we think it and write it, reflecting the fact that today our consciousness is more global, more historical, and altogether more attuned to the powerful role of information, knowledge, and image in the making and remaking of social and personal realities.[77]

McCarthy vill framhäva vikten av att se skillnad, uppsplittring och fragmentering av kultur och kunskap i vår samtid istället för homogenitet. Det är viktigt att reflektera över vilka som ses som auktoriteter och visas lojalitet i den nya kontexten – och inte minst att *finna* kontexten.

Omförhandling av auktoritet, makt och lojalitet

Sociologen och psykologen Alberto Melucci framhäver att nationalstaternas auktoritet – inte minst de västeuropeiska och nordamerikanska – är under omstrukturering genom ett tryck både uppifrån och nedifrån.

---

[74] Schreiter 1997:10.

[75] Jfr Regev 1997:131ff.; Solomon 1994.

[76] Jfr Featherstone 1995, kap. 6; Hannerz 1996; Schreiter 1997:10f.

[77] McCarthy 1996:23.

> Uppifrån förskjuter ett globalt, mångnationellt, ömsesidigt politiskt och ekonomiskt beroende det faktiska beslutcentret. Underifrån ger mångfaldigandet av antalet självständiga beslutcentra de "civila samhällena" en makt som de aldrig förut har haft under de moderna staternas utveckling.[78]

Meluccis är här särskilt intresserad av icke-statliga organisationer (NGO) som t.ex. miljö- eller fredsrörelser. Vad jag finner intressant är hans betoning på förändringar i synen på auktoritet. Nya sociala nätverk leder till att tidigare former av hierarkisk kontroll kan (men måste inte) kringgås.[79] Alltfler val ses som privata – inte kollektiva – och förväntas inte göras av den enskilde i förhållande till t.ex. en etnisk eller en religiös grupps vanor och normer. Ortopraxin i olika religiösa traditioner tenderar att tonas ned. Beyer beskriver detta som en privatisering av beslutsfattandet och ser det som en del av individens differentiering i moderniteten.[80]

Många har påpekat att moderniteten och uppfattningen att varje individ är en likvärdig medlem av mänskligheten är intimt sammankopplade.[81] I detta sammansmälter flera av de resonemang som jag har redovisat ovan. Den individuerade enskilde som aktör och naturlig referenspunkt i det moderna framhävs t.ex. i Bergers idéer om privatisering, Robertsons teori om det globala fältets fyra komponenter och Beyers beskrivning av det systemiska. Det finns en risk att detta uppfattas som ett bejakande av en slags existentialistisk position där den enskilde äntligen kan och bör träda i kontroll över sitt liv.[82] Vad jag istället vill betona, vilket också finns hos alla dessa tre sociologer, är omförhandling av auktoritet, makt och lojalitet. Genom globalisering och modernisering tenderar gamla hierarkier att utmanas. Nya sociala mönster och därför också ny kommunikation är av vikt i denna process. De med Meluccis terminologi komplexa system som uppstår, raserar vissa hierarkier, men sanktionerar andra. Foucault har påpekat att makt är relationell, men också att ingen har full kontroll över relationerna. Genom att spåra diskursers rörelser i globaliteten kan maktrelationer och sociala system påvisas. För att finna ett sätt att göra detta vänder jag mig till diskussionen om globala flöden.

---

[78] Melucci 1989/1991:98.

[79] Jfr Schreiter 1997:8.

[80] Beyer 1996:375f.

[81] Se t.ex. Beyer 1996; Bruce 1998:23ff.

[82] Både Berger och Robertson har kritiserats för detta. För motargument, se Wuthnow 1992:28ff. (gällande Berger); Robertson 1992:6 (gällande Robertson).

Globala flöden

Globala flöden, eller bara flöden, är en metafor som används inom flera olika forskningstraditioner. Metaforen återfinns ofta i sällskap med ord som hybriditet, kreolisering, bricolage och glokal (dvs. global-lokal). I närheten finns också andra begrepp som modernisering, globalisering, differentiering samt konsumtions- och informationssamhälle.[83] Metaforen har även gjort sitt intåg i forskningen om religion.[84] Begreppet används för att uttrycka hur t.ex. idéer om ekologins betydelse flödar via globala kommunikationskanaler och inträder i flera olika diskurser. Ekologi har på kort tid blivit en del av olika religiösa systems teologi, av politiska ideologier och av skolors läroplaner.[85] Globaliseringsprocessen är en förutsättning för de globala flödena.

Kanaler, flöden och diskurser

> Flows move across geographic and other cultural boundaries, and, like a river, define a route, change the landscape, and leave behind sediment and silt that enrich the local ecology.[86]

Metaforen "globala flöden" syftar till att uttrycka något som är svårt att beskriva konkret. Schreiter menar att flödena står för något som är "patently visible yet hard to define".[87] Olika flöden rör sig olika snabbt, olika trögt och med skilda effekter. Vissa har påtagliga riktningar medan andra tar sig svårbeskrivbara vägar med ständiga nedslag i skilda lokala kontexter för att omtolkas och skickas vidare i förändrad form; det lokala sammanhang som nyss var avsändare, kan bli nästa mottagare. De globala flödenas diskurser kan resa opåverkade av människokroppens begränsningar. Istället är det tekniken som hjälper dem att resa. Människor som transporterar flödenas diskurser, eller via teknik effektuerar transporten, behöver inte vara insatta i eller dela dem. Men idéer rör sig inte utan mänskliga agenter. Någon måste skriva en text, någon trycka den, göra ett radio- eller TV-program. Det är alltid någon som är initiativtagare och förmed-

[83] Se t.ex. O'Dell 1997, kap. 1; Hemer (red.) 1994; Schreiter 1997.

[84] Jfr Schreiter 1997:15.

[85] Therborn (2000:153) menar att den ekologiska diskursen är en av globaliseringens fem huvudsakliga, men separata, diskurser.

[86] Schreiter 1997:15.

[87] Schreiter 1997:15.

lare. Likaså finns det en konsument eller en läsare eller, med en annan term, en mottagare av en text. Teknik är ett medel för kommunikation, inte en författare eller läsare av texter. Tekniken i kombination med ett ekonomistiskt tänkande påverkar och sätter gränser för form och innehåll. En pamflett är billigare att trycka och sprida än ett verk i 30 band, men innehållet begränsas av formen. CD-romskivorna ger ytterligare en aspekt på detta. Det finns numera en mängd olika CD-romskivor, t.ex. *The Islamic Scholar*, som innehåller hela Koranen på arabiska (både i skrift och reciterad), fyra olika engelska översättningar, hadithsamlingar av al-Bukhārī, Muslim och andra, samt en stor mängd ytterligare information. Ett annat exempel är det mastodontverk om Damaskus historia i 70 band som nyligen kommit ut i Syrien, som även finns att köpa på CD-rom. Den tryckta versionen kostar 35 000 syriska pund, dvs. ca 700 USD, medan CD:n kostar 3 500 syriska pund, 70 USD, i original. Piratkopian kostar 200 syriska pund, 4 dollar, i Damaskus.

Vissa flöden syns mer och är mer omtalade än andra. Sociologen Mike Featherstone har påpekat att det uppstått en *världsscen* som vi alla betraktar.[88] På denna exponeras t.ex. konflikter och förtryck av aktörer som den globala nyhetskanalen Cable News Network (CNN). Även islam är en del av denna världsscen. Men religion presenteras sällan på ett sätt som muslimer uppskattar; snarare förknippas islam med just konflikter och förtryck.[89] Men det finns även alternativa scener med andra flöden som är globalt tillgängliga, t.ex. finns andra islamiska flöden som bara i viss mån kan sägas agera på världsscenen. Det massiva informationsutbudet orsakar snarast en fragmentering. Det har i globaliteten även blivit vanligare att olika diskurser överlappar varandra och uppluckrar varandras gränser. T.ex. blir det allt svårare att hävda att det existerar en separat västerländsk, icke-muslimsk diskurs om islam som är helt skild från muslimska islamdiskurser och vice versa.[90] Berger konstaterar att olika processer i det moderna orsakar att alltfler religioner blir lika varandra från en sociologisk synpunkt. Det finns även en mängd olika flöden i globaliseringen som är sociologiskt lika men vars diskurser skiljer sig radikalt från varandra.

---

[88] Featherstone 1995:91. Detta är en parallell till det som Bauman (1998a:52ff.) skriver om "synopticon", ett begrepp skapat som en konstrast till Foucaults diskussion om (1975/1979:195ff.) "panopticon". "Synopticon" är en metafor för hur världens lokala förförs att betrakta det globala och det som konstrueras som globalt viktiga händelser.

[89] Se t.ex. Gardell 1996:14.

[90] Jfr Voll 1996:8ff.

Globalisering och religion

Det sociala nätverket utgör en individs plausibilitetsstrukturer. Genom globaliseringen kan människor ha vardagskontakter oberoende av nationella gränser och geografiska avstånd; det kan bli svårt att avgöra vem som hör till en persons sociala nätverk. Religionssociologen Grace Davie påpekar att det inte ens krävs att människor migrerar för att religionsmöten ska ske.[1] Istället kan de religiösa diskurserna röra sig via globala flöden. Detta förutsätter dock de moderna kommunikationsteknikerna. Innan de utvecklades var även världsreligionerna primärt lokala i sina uttryck.[2]

Religion och globala flöden

Schreiter påpekar att globala flöden har påverkat olika katolska traditioner över världen genom att föra upp nya frågor på agendan. Han framhåller fyra områden där han anser att detta är tydligt: befrielseteologi, feminism, ekologi och mänskliga rättigheter.[3] Schreiter visar att framväxten av dessa frågor i olika lokala, katolska kontexter med fördel kan ses som en del av globaliseringen och beskrivas med hjälp av begreppet globala flöden. Förtjänsten med Schreiters resonemang är att det klargör hur nya impulser letar sig in i en mängd lokala teologier. Genom att religioner både är öppna och slutna kan impulser som de ovan arbetas in i de enskilda religiösa systemen utan att dessa bryter samman.[4] En religions innehåll kan förändras (även radikalt) utan att den upphör att existera. Nya seder eller nya idémässiga grunder för tolkning kan på kort tid internaliseras som religiösa sanningar. Systemet öppnar sig och sluter sig igen. Jag vill dock utöka Schreiters uppräkning med ett globalt flöde om (natur)vetenskap och religion. Dessutom behöver "befrielseteologi" göras neutralare, då det är en beteckning på en kristen reaktion på större processer. I centrum finns idén om individens rätt att slippa bli förtryckt av olika krafter (t.ex. kapitalism, patriarkala strukturer, klassamhället). Alla individer har rätt till en social jämbördighet, vilket bland annat innebär rätten till individuell och kollektiv kulturell autono-

[1] Davie 1994:104f.

[2] Turner 1991:168.

[3] Schreiter 1997:15ff.

[4] Beyer 1997, avdelning II.

mi. Här finns ofta påtagliga drag av antikolonialism och klassanalys, men också av t.ex. feminism. Befrielseteologin har en inriktning på denna världen och dess sociala förhållanden.[5] Flödena kan även användas apologetiskt. Det att någon framhäver att hon eller han står för t.ex. jämlikhet innebär inte att personen verkligen gör det. Istället framprovocerar flödena en retorisk användning av vissa symboliskt viktiga ord som just jämlikhet.[6] De globala flöden som Schreiter beskriver är lättinplacerade i, vad Robertson anser vara, globaliseringens kärna, dvs. spänningsfältet mellan individ, mänskligheten, de sociala grupperna och det internationella systemet. Frågor om jämställdhet, individens autonomi, mänsklighetens framtid (ekologi) och internationella överenskommelser relaterar till och påverkar alla fyra polerna i Robertsons system. Just vad gäller befrielseteologi är det tydligt hur de två processer som Robertson kallar individuation (individens frigörelse från den sociala gruppen) och humanisering (det att alla människor ses som en del av en mänsklighet vars rättigheter inte kan bestämmas av etnicitet, klass eller kön) påverkar dess centrala innehåll.

Religionssociologen Meredith McGuire påpekar att religion kan fungera som kanal för protester mot globala orättvisor, inte minst eftersom religion refererar till värden som kan anses ha högre auktoritet än t.ex. ekonomiska förhållanden.[7] Eftersom frågorna, som dessa globala flöden väcker inom religionerna, även rör andra system än det religiösa, rör också svaren dessa system och en ideologisk konkurrenssituation kan uppstå.[8] Svaren kan alltså, med Beyers terminologi, bli antisystemiska i det att de motsätter sig religionens position som ett av många differentierade system och formulerar t.ex. religioekonomiska eller religiopolitiska svar. Men religionerna kan också bli självutplånande genom att antingen infoga idéer från flödena i sin teologi till den gräns att religionens identitet i dessa frågor försvinner, eller ytterligare begränsa religionens kompetensområde och bli, som Berger påpekat, helt privatiserad. I samband med detta kan man se hur Schreiter framträder i sin roll som katolsk teolog, då han efterlyser en teologi som förhåller sig till globaliseringens villkor och bemöter de problem som sammanhör med dem.[9] Han menar att globaliseringsprocessen inte erbjuder ett *telos* – det finns inga förklaringsmodeller för svåra frågor om

[5] Jfr Beyer 1994:140ff.

[6] Mayer 1995:104ff.

[7] McGuire 1997:309.

[8] Jfr Beyer 1994:96ff.; Robertson 1991b:219f.; Schreiter 1997:14ff.

[9] Schreiter 1997:12ff.

livets mening eller utvecklingens mål.[10] Avsaknaden av ett *telos* ger religiösa åskådningar ett utrymme som teologer bör uppmärksamma.

Reaktioner på globaliseringen

Mycket av den teoretiska litteraturen om globalisering och religion fokuserar på religio-politiska rörelser. Detta ger en viss obalans i teorierna.[11] Men om man samlar argument från flera olika teorier är det möjligt att måla en mer mångfasetterad bild. För att ge detta en struktur använder jag Robertson som framhåller två aspekter av religion i globaliteten: dels som en sociokulturell kategori och dels som en konsumtionsform för individer.[12] Religion kan – som sociokulturell identitet – kan komma att konkurrera med andra identitetskategorier, men även med de systemiska aspekterna. Religion kan också vara föremål för individuella val och individuellt användande i linje med ett postmodernt lekande med symboler från olika detroniserade s.k. stora berättelser. Detta kan ses som ett led i den privatisering och pluralisering av livsstilar som har diskuterats ovan.

Det universella och det partikulära

Ett återkommande tema i Robertsons arbeten är hur globalisering både leder till likhet och olikhet.[13] Han beskriver detta som "the particularization of universalism" respektive "the universalization of particularism"[14] Robertson betonar att det rör sig om en tudelad respons på globaliseringsprocesserna där de olika delarna är inbördes beroende av varandra.

Den första processen, "the particularization of universalism", innebär att alltfler formulerar sin tro som universellt giltig utifrån en partikulär position. Världsåskådningar, som tidigare har varit starkt förankrade lokalt, möter i globaliteten konkurrerande åskådningar som måste förklaras, bemötas, demoniseras eller infogas i den "egna" världsåskådningen. Andra världsåskådningar kan vara välkända sedan tidigare, men har inte då utgjort ett hot mot den egna gruppens symboliska universum. Genom globaliseringen blir det svårare att undvika kon-

[10] *Telos* (grekiska) används bl.a. inom kristen teologi för "mål" eller "ändamål".

[11] T.ex. kritiserar Dawson (1998) Robertson för detta.

[12] Robertson 1991a:288ff.

[13] Se t.ex. Robertson 1991a, 1992.

[14] Robertson 1992:100ff. Jfr även Robertson 1992:177ff. där han istället använder "the particularization of the universal" respektive "the universalization of the particular", alltså utan "-ism".

kurrerande världsåskådningar. Situationen blir uppenbar, inte minst för dem som vill kunna forma och styra en grupps socialisation och kunskap. I försvaret för lokala normer och berättelser tenderar de att bli formulerade som universellt giltiga. Robertson menar att det är integrerat i själva globaliseringen att konkurrerande idéer om mänskligheten, dess öde eller mål kommer i konflikt med varandra.[15]

Den andra processen som Robertson pekar på, "the universalization of particularism", syftar på det universella sökandet efter en urskiljbar identitet som, på grund av globaliseringen, måste skapas med alltmer finkorniga beskrivningar.[16] Socialantropologen Thomas Hylland Eriksen skriver att modernisering i vissa avseenden gjort människor mer lika varandra, men att den samtidigt har gjort dem mer urskiljbara från varandra. Eriksen ger exemplet att etnicitet som skiljemarkör har blivit allt viktigare genom moderniseringen.[17] En del av detta identitetssökandet bör kopplas till olika gruppers konkreta antikoloniala kamp i vilken sökandet efter en obefläckad, sann kulturtradition var och är ett viktigt element i konstruktionen av en självbild och i uppbyggandet av en egen historiografi.[18] Robertson menar att globaliseringen står i centrum för dessa processer. Den hyperkultur som följer med det globala provocerar fram uttryck för vad som uppfattas som det specifikt lokala.

Robertson pekar på att det finns en erfarenhet av – och en allt högre grad av förväntan på – att saker formuleras å ena sidan universellt och å andra sidan partikulärt.[19] Dessa processer institutionaliseras genom globaliseringen. Vanligt är att ett och samma fenomen innehåller båda aspekterna. Religioners teologi tenderar att formuleras som universella, samtidigt som den religiösa identiteten och tillhörigheten noga utformas i förhållande till konkurrerande identiteter.

Systemisk och anti-systemisk

Moderniteten under första hälften av 1900-talet ledde fram till en differentiering som kan beskrivas med hjälp av tankarna om systemiska samhälleliga dimensioner. Men genom den senare hälften av 1900-talets modernisering (vare sig man kallar detta sen- eller postmodernitet eller annat) har globalisering ock-

[15] Robertson 1991b:219f. Se även Beyer 1994:27.

[16] Robertson 1992:178.

[17] Eriksen 1993:147.

[18] Se t.ex. Hall 1999:85f. Mer abstrakta termer som modernisering och globalisering kan vid sådana tillfällen kännas otillfredsställande.

[19] Robertson 1992:102.

så lett till en mängd avdifferentieringar, inte minst inom religionsfältet.[20] Religion har fått en renässans som politiskt språk, identitetsmarkör (både på individ- och gruppnivå), ideologi osv. Huruvida detta beror på en faktiskt renässans – dvs. att fler människor söker religionen – eller på att något redan existerande har flyttat fram sina positioner, p.g.a. att kontrollen av individernas symboliska universum i ett samhälle i dag är omöjliggjord, är inte viktigt i detta sammanhang. Fenomenen finns där.

Mycket av den islamiska aktivitet som pågår globalt kan karaktäriseras som "väckelse". *Svenska Akademins ordlista* erbjuder en definition på "väckelse" som "rörelse som vill väcka personligt religiöst engagemang".[21] Denna korta definition är användbar här, då den tar fram tre viktiga poänger. För det första att det rör sig om *rörelser*. Grupper av människor som, koordinerade eller okoordinerade, försöker väcka andra. För det andra att det är *individen* som ska väckas. Religionens privatisering och modernitetens individsyn ligger till grund för detta. Det är den enskilda individens religiositet som ska förändra kollektivet genom sitt engagemang. Den sista poängen är att det just rör sig om ett religiöst *engagemang*. Individen ska agera, välja och välja bort för att bli den goda individen. Väckelsen i sig kan ta olika uttryck, allt från kvietism till aktivism.[22]

Väckelsen kan ibland innebära att religionen blir antisystemisk. Dess företrädare kan hävda religionens vikt på arenor som i moderniteten har definierats som andra system, t.ex. politiska, ekonomiska eller vetenskapliga. Religionssociologen Bryan S. Turner påpekar t.ex. hur både islam och kristendom uppfattas av de troende som världsreligioner och att detta gör att man tenderar att ha ett problem med lokala politiska system.[23] Detta skeende är, enligt Robertson, att vänta. Eftersom systemen blir alltmer sammanflätade och i allt högre grad går in i varandra, skapas en konkurrenssituation där var och en hävdar sin auktoritet inte bara inom "sitt" område utan även inom "andras". När globala flöden, som dem som Schreiter skriver om, för in frågor på religionernas arenor kan man också förvänta sig religiösa svar. Bland de religiösa görs detta på flera olika sätt, och begreppen som har skapats för att täcka reaktionerna visar en stor mångfald. Nedan går jag igenom tre reaktioner som är relevanta för undersökningen: interreligiös samverkan, fundamentalism respektive bricolage.[24]

---

[20] Heelas 1998.

[21] *Svenska Akademins ordlista* 1986.

[22] Jfr Shadid & van Koningsveld 1995:60ff.

[23] Turner 1991:167.

[24] Jfr Gardell 1996:11ff.

> In the face of new global conditions, religious leaders in many traditions recognize the importance of coordination and cooperation in responding to the stark challenges to human existence. [...] Such calls for the working together reflect the magnitude of the challenges and opportunities of the new global context.[25]

Islamforskaren John O. Voll betonar att interreligiöst samarbete både är en realitet och en möjlighet. Kontakterna, inviterna och de faktiska mötena finns där. Vad detta exakt leder till är en annan fråga. Antropologen Robert W. Hefner pekar på möjligheten av framväxten av en tolererad global religiös pluralism som påminner om den som speglas i USAs lagstiftning. Han ser tre typiska möjligheter. En benämner han "a marketplace denominationalism" i det att det råder tolerans mellan trosriktningarna, men konkurrens om de troende. En annan är att troende backar från gruppbenämningar och gruppbegränsningar och söker "religionens essens" i en "inre värld". En sista är att troende framhäver religionernas sociala, etiska och moraliska sida och därigenom betonar en samordnad religiös samhällskritik.[26] Hefner påpekar att detta är modeller och att hybrider är det vanliga stadiet. Beyer diskuterar också interreligiös samverkan och påpekar att det finns en tendens att religionerna blir så pluralistiskt inklusiva att medlemskap i sig inte betyder särskilt mycket. Dessutom kan samverkan leda till att de teologiska formuleringarna blir så oprecisa, att de inte förmedlar något särskilt innehåll som man inte lika gärna kan få från andra traditioner, religiösa som icke-religiösa.[27]

Den interreligiösa samverkan kan bli anti-systemisk, om de religiösa som deltar hävdar tolkningsföreträde i frågor om ekonomi, vetenskap, politik etc. genom att t.ex. hänvisa till moraliska eller etiska aspekter. Frågor som kan ses som religiösa är frågor om abort, rättvis ekonomisk fördelning, kloning m.m. Man kan notera att t.ex. den katolske påvens sändebud och vissa islamiska grupper samarbetade mot fri abort under FNs befolkningskonferens i Kairo, 1994.[28] Ett annat exempel är den katolske teologen Hans Küngs projekt *Parliament of the World's Religions* och ambitionerna att skapa en interreligiös, global etik med

[25] Voll 1996:10.

[26] Hefner 1998, "Conclusion".

[27] Beyer 1996:385f.

[28] Se Mayer 1995:123ff.

både ekonomiska och politiska konsekvenser.[29] Medvetenheten om styrkan hos världens religiösa traditioner har enligt Küng fått FN att få upp ögonen för vikten att förankra sitt agerande i religiös etik.[30]

Fundamentalism

Teologen Martin E. Marty och historikern R. Scott Appleby skriver: "fundamentalists tend to depict revealed truth as *whole, unified, and undifferentiated.*"[31] De antisystemiska dragen i vad som klumpas ihop under samlingsbeteckningen fundamentalism är uppenbara.[32] I t.ex. islamisk fundamentalistisk retorik finns ett ständigt upprepat mantra: Islam är mer än en religion i västerländskt avseende. Islam är ett heltäckande system (*niẓām shāmil*).[33] I ett försök att begreppsliggöra "fundamentalism" ställer Hjärpe upp tre grundläggande kriterier för fundamentalister:

> – De hävdar att religionen är en objektiv sanning, oberoende av människors personliga tro eller tolkning av den, och att denna sanning kan konstateras och uttryckas otvetydigt.
> – De hävdar att denna sanning innefattar ett regelsystem som kan härledas, likaså otvetydigt, ur normerande religiösa källor.
> – De hävdar att detta regelsystem utgör en ordning som skall tillämpas i staten, oberoende av om den enskilde tror på det eller ej.[34]

Hjärpes betonar de fundamentalistiska rörelsernas självsyn. Centralt är att de ser sig som innehavare av "Sanningen". Hjärpes stipulativa definition är en idealtypsdefinition för heuristiska syften. I verkligheten binds alla fundamentalistiska rörelser i historiska kontexter som upprättar villkoren för deras existens.[35]

---

[29] Se t.ex. Küng 1997, 2000. Att detta ska påverka ekonomiska frågor framgår särskilt i Küng 1997 som är publicerad i *Business Ethics Quartely*. För en kritisk kommentar om Küngs projekt, se Elshahed 1996. Küng 2000 bygger på ett tal som hölls 1997 vid the Institute of Islamic Understanding i Malaysia inför en muslimsk publik.

[30] Küng 2000. Küng hänvisar bl.a. till en rapport från 1995 från FNs Commission on Global Governance kallad *Our Global Neighbourhood.*

[31] Marty & Appleby 1991:818.

[32] För konstruktiva diskussioner om användbarheten av begreppet "fundamentalism", se al-Azm 1993; Hjärpe 1994:160; Marty & Appleby 1991:817ff.

[33] Jfr t.ex. Hedin 1988:67; Hjärpe 1983:33ff.; Nielsen 1999:73.

[34] Hjärpe 1994:160ff. Marty och Appleby (1991) för liknande resonemang, men mer utförligt.

[35] Jfr Marty & Appleby 1991:817.

I den analyserande litteraturen diskuteras om fundamentalism i huvudsak bör ses som ett delfenomen av eller som en reaktion på modernismen, postmodernismen eller globaliseringen.[36] Turner menar att ett av de centrala dragen för t.ex. islamisk fundamentalism är försöket att avdifferentiera samhället.[37] Detta ser han som en protest mot moderniteten. Samtidigt anser han att rörelsen är en produkt av moderniteten genom sin betoning på individen och sin attack på "magical beliefs, local culture, traditionalism, and hedonism".[38] Turner ser fundamentalism som en rörelse riktad mot traditionalism, men även mot postmodernism.[39] Postmodernismens betoning på de stora berättelsernas död, relativism, pluralisering, fragmentering, lek med kulturella och även religiösa symboler ställs mot en enhetlig värld där absoluta värden och sanningar finns.[40]

Centralt är att Turner, och andra med honom, indikerar att fundamentalism är en reaktion på maktpraktiker.[41] Fundamentalism kan betraktas som ett motmaktsfenomen. Det fundamentalister reagerar mot är praktiker spridda och sanktionerade av värden i moderniteten och i postmoderniteten.[42] Men det de reagerar mot integreras i premisserna för de egna svaren. Själva reaktionen är t.ex. lik andra ideologier i det moderna.[43] Bauman anser t.ex. att moderniseringen har inneburit ett skifte från religioners visioner om mänsklighetens otillräcklighet till individens självtillräcklighet. Fundamentalism är en reaktion på modernitetens individsyn och inte en tillbakagång till en mer kollektiv syn på människan. I fundamentalismens vision handlar det således om att människan som individ är otillräcklig och behöver fasta normer.[44] Etnologen Lars Pedersen menar att islamiska fundamentalister ser de systemiska aspekterna som en integrerad del av en västerländsk kulturell, politisk och ekonomisk imperialism.[45]

---

[36] Se t.ex. Turner 1991; Robertson 1992:169f.; Sivan 1990, kap. 1; Bauman 1998b:72ff.

[37] Turner 1991:161. Se även Roy 1992/1993:92ff.

[38] Turner 1991:163.

[39] Turner 1991:162f.

[40] Turner 1991:162.

[41] Se t.ex. Marty & Appleby 1993:620.

[42] Sivan (1990, kap. 1, 86ff.) beskriver detaljerat vad fundamentalister ogillar och reagerar mot i det egyptiska samhället vad gäller massmedia och kultur, utbildningssystemet samt den ekonomiska strukturen. Se även al-Azm (1993:7ff.) som diskuterar fundamentalismen som en motreaktion mot sekularism och modernitet.

[43] Många har konstaterat att fundamentalism är en religiös ideologi med paralleller till olika politiska ideologier, se t.ex. Lawrence 1989, kap. 3; Roy 1992/1993:14.

[44] Bauman 1998b:73.

[45] Pedersen 1999:194.

Återigen handlar det om en argumentation som syftar till att skapa ett utrymme för den egna religionspositionen som anses vara mer än en religion i systemisk förståelse.

Fundamentalister är ofta intoleranta mot andras religioner och livsåskådningar. Fundamentalismen är på sätt och vis motsatsen till interreligiös samverkan, även om båda fenomenen är en reaktion på samma situation. Pluraliseringen innebär då en antagonism och en protektionism mot andra påträngande livsåskådningar. Detta samhänger med de processer som Robertson diskuterar kring polerna det universella och det partikulära. I nästa kapitel följer en utvecklad beskrivning med fokusering på islamisk fundamentalism.

Bricolage och konsumtionssamhällen

Berger använder ekonomiska termer när han beskriver religiöst identitetssökande, t.ex. använder han "market" som metafor. Genom globaliseringen har marknaden förstorats för den enskilde och det sociala systemet i moderniteten lämnar många zoner till den enskilde att besluta om. Sociologen Mike Featherstone talar om en nutida konsumtionskultur där vi inte bara är konsumenter av ett allt större varutbud, utan där själva konsumtionen är en viktig kulturell process som ger identitet. Konsumtionen av kulturella varor ökar lavinartat.[46] Denna konsumtion fragmenterar och destabiliserar tidigare kulturella ordningar och symboliska innebörder. En symbol, som har en väletablerad betydelse i ett sammanhang, kan dyka upp med samma utseende, men med ett nytt innehåll, i ett nytt sammanhang. Även religiösa symboler kan väljas och kombineras efter behag. Men individen är inte autonom. Valet styrs av hierarkier för tolkning, kulturella värderingar, och även staters och gruppers restriktioner och förbud. Man kan konstatera att det finns de som kombinerar någorlunda fritt, men att de gör så framför allt när samhället tillåter det genom att religionen har marginaliserats och privatiserats, och att de flesta gör det utifrån någorlunda fasta, kulturella ramar. T.ex. experimenterar få New Age-sökare i Sverige med islamiska element, men desto fler med buddhistiska och hinduiska helt i enlighet med de kulturellt styrda värderingarna av respektive religion.[47] Detta trots att de islamiska symbolerna är tillgängliga.

Begreppet *bricolage* brukar användas för att försöka uttrycka hur individer eller grupper skapar blandningar av symboler som härstammar i tidigare skilda kontexter. Det kan även handla om att nya betydelser som hämtas från andra

[46] Se t.ex. Featherstone 1995:75ff.

[47] Jfr Hammer 1997:20.

kontexter ersätter gamla.[48] Snabba kulturella förändringar gör att många blir osäkra på eller reflekterar över sin identitet; de kan även förändra givna plausibilitetsstrukturer, skapa oro och ny komplexitet. Sådana förändringar kan orsakas av t.ex. modernisering och migration.[49] Bricolage – både det reflexiva och det spontana – blir en strategi i en pluralistisk värld. Grupper som delar religiös identitet, och som har invandrat till Sverige under de senaste årtiondena, möter och interagerar med lokal, svensk modernitet. Tidigare erfarenheter av moderniseringen i andra t.ex. irakiska eller turkiska miljöer är lokalt präglade och går inte att överföra utan reflektion. I Sverige blir disciplineringen av hur islam tolkas och levs framför allt beroende av den sociala gruppen. De som vill kontrollera tolkningar kan varken stödja sig på utbildningssystem eller myndigheter. Detta ger individen en ökad frihet, även om den sociala gruppen kan vara nog så disciplinerande med dess ytterlighetsstraff: exkludering och våld. Den generation som har tagit steget att emigrera hamnar ofta i situationen att inlärda levnadsmönster utmanas. Det är många gånger i samband med föräldraskap och uppfostran av egna barn som detta kommer till ytan.[50] Den uppväxande generationen tenderar att ha enklare att hantera det omgivande samhället av det enkla skälet att de aktivt socialiseras in i det. Sociologen Lasse Dencik beskriver upplevelsen av att vara jude och svensk som att ha två referensramar som är giltiga samtidigt eller som att se "världen ur två perspektiv samtidigt – med dubbelslipade glasögon".[51] Dencik betonar hur "sekulariserad lutheranism som kosmologi" respektive "svenskhet" (som snarast beskrivs som ett slags sentiment och en tidsnormalitet) färgar hur man som jude upplever judendomen som religion.[52] Det som skapas kan beskrivas som ett slags idémässigt bricolage.

Målet med denna teorigenomgång är att erbjuda ett sätt att förstå den kartritningsstrategi som jag valt.[53] Genom att uppmärksamma drag i globaliseringen som leder till olika typer av responser, vill jag skapa den ram inom vilken jag kan peka på konkreta exempel på hur muslimer, i den krets som tidskriften Salaam utgått och utgår från, har reagerat på globaliseringen i sin tolkning av islam.

---

[48] "Bricolage" är bara användbart om man förutsätter att kulturer i sin tur är konstruktioner i tiden. Det som en gång uppstår som ett bricolage kan på kort tid t.ex. infogas i en tradition. Ett bricolage finns bara i förhållande till en historisk situation och dess maktförhållanden. Bricolage har samma fällor som det religionshistoriska begreppet synkretism.

[49] Jfr McGuire 1997:34f.

[50] För vad detta kan innebära för muslimska föräldrar i Sverige, se Otterbeck 2000b, kap. 4.

[51] Dencik 1993:55.

[52] Dencik 1993:52ff.

[53] Metaforen är inspirerad av Peterson 1996:22.

Globaliseringen av islamisk *daᶜwa*

Tolkningen av islam har förändrats p.g.a. globaliseringen och dess tillknutna fenomen. Turner skriver:

> While Islam has always claimed a universalistic status, it was, prior to the emergence of contemporary communication systems, actually unable to impose this type of uniformity and universalism. The paradox of modern systems of communication is that it makes Islam simultaneously exposed to Western consumerism and provides the mechanism for the distribution of a global Islamic message.[1]

Turner pekar på två viktiga förändringar inom islam de senaste 150 åren: dels sökandet efter en faktiskt universell islam, dels influenserna från livsstilar och idéer från Västvärlden.[2] Idén att världen utgör *en* plats är inte ny. Den står att finna i många av historiens religiösa teologier. Fram till 1900-talets första hälft har världens storlek, människors mångfald språkligt, kulturellt, religiöst osv., utgjort hinder för en realisering av och ett ansvarstagande för idén. Det nya med världen är att den just kan beskrivas som *en* plats i alltfler avseenden. Religionshistorikern Jacques Waardenburg anser att:

> A certain unification and levelling of them [olika islampraktiker] is taking place now, due among other things to the communications media and especially the political change since World War II, connected to the political independence of the Muslim countries. [...] There is reason to assume that a century ago, normative Islam was less known and spread in the Muslim societies than today.[3]

Waardenburg menar att globaliseringstendenserna har medverkat till att det skett en förskjutning från lokala, traditionella islamförståelser till mer globalt spridda, normativa tolkningar som reflekterar de skriftlärdes islam och de normerande texterna.[4] En av den moderna världens viktiga maktmedel är media-

[1] Turner 1991:171.

[2] Se även Sivan 1990, kap. 1.

[3] Waardenburg 1978:332.

[4] Se även Gaffney 1994:49f.

teknologin, och användarkompetens är en nödvändighet för den som söker tolkningsföreträde för sin islamförståelse. De successivt alltmer effektiva kommunikationsteknikerna och globaliseringen förändrar de tolkningsföreträdeshierarkier som byggts upp av olika områdens religiösa experter. De som hävdar att de företräder en islamisk universell sanning kan bedriva *daʿwa* globalt för sin sak.[5] Alltfler muslimer blir medvetna om det relativa i den egna, lokala traditionens islamtolkning. Folkreligiositeten utmanas av normativ islam. Den lokale *ʿālim* måste hävda sina kunskaper i konkurrens med mediernas super-*ʿulamāʾ*.[6] Likaså kan en tolkning sanktionerad av en stat utmanas av oppositionella religiösa som sprider sina budskap med hjälp av samtida kommunikationsteknik. Samtidigt bör man notera att det inte är *en* normativ islam som står mot en mängd olika folkliga islamtolkningar och islampraktiker. Även på det normativa planet finns en mångfald av tolkningar. Olika islamiska riktningar har sedan 1970-talet skapat en stor textproduktion för alla typer av kommunikationsmedia. Konkurrenssituationen skapar i sin tur polemik. Nedan följer en kort historisk bakgrund om islams och framför allt *daʿwans* successiva globalisering.

En religion blir global

De religiösa experterna inom islam hade på många platser byggt upp en komplex maktapparat som effektuerade en disciplinering av de andra troende och deras förståelse av islam.[7] Inte minst kontrollen över vad kunskap var och hur den kunde förvärvas var viktig. Från och med 1800-talets början accelererade moderniseringsprocesserna i de muslimska länderna, och flera nyckelpositioner i samhällena kom att omfördelas. Huvudorsaken var kolonialismen. *ʿUlamāʾs* kontroll över utbildnings- och rättsväsendet utmanades och i många länder förlorade de helt kontrollen över dem. T.ex. genomfördes en reform 1835 i Indien som styrde över alla statligt avsatta utbildningsmedel till "engelsk undervisning".

---

[5] *Daʿwa* är en nyckelterm i islamisk vokabulär. Enligt Wehrs (1976) arabisk–engelska lexikon har konsonantroten "d ʿ w" som verb en grundbetydelse av "summon", "call" och "invite". Ordet *daʿwa* betyder "invitation" eller "call". Under "*daʿwa*" i *EoI* finns en lång uppräckning av olika grupper, regimer och sekter som har använt termen på olika sätt. Den har bl.a. använts som ett negativt ord för en fiendes politiska propaganda, men också som ett positivt ord för att uttrycka Allahs kallelse till människorna att anta islam.

[6] *ʿĀlim* respektive *ʿulamāʾ* betyder religiöst lärd (singular) respektive lärde (plural).

[7] Jfr Foucault (1978/1999:107) som uttrycker sin beundran för den katolska kyrkan som maktapparat.

Detta innebar en stor förlust för *ʿulamāʾ*.[8] Deras unika position som de skriv- och läskunniga i samhället upphörde genom att det skapades en mängd nya sociala grupper som kunde läsa och skriva. Slutligen utmanades även deras tolkningsföreträde för islam.[9] Troende advokater, politiker, lärare, alla med sekulär utbildning efter västerländskt mönster, började utmana *ʿulamāʾs* och, för den delen, *sufishaykhernas* islamtolkningar. Även en del unga *ʿulamāʾ*, fostrade i en ny tid, gjorde uppror mot de *ʿulamāʾ* som satt i maktposition och valde andra karriärvägar än de dittills föreskrivna.[10] Den ekonomiska basen för *ʿulamāʾs* position som islams religiösa experter förändrades radikalt i många länder. Inte nog med att de blev utkonkurrerade i traditionella yrkesområden, de förlorade också, i flera länder, kontrollen över de viktiga *waqf*-medlen (fonder uppbyggda genom donationer för bl.a. moskéadministration).[11] De politiska och ekonomiska maktinnehavarna fick andra grupper att alliera sig med. Den diskursiva kontroll som *ʿulamāʾ* byggt upp försvårades. De kunde inte längre helt kontrollera och gallra bland de talande subjekten genom att de miste sin disciplinerande makt över krävda förkunskaper, invigningsritualer och liknande (för att använda Foucaults terminologi).

Tryckkonstens spridning var en annan orsak till att många *ʿulamāʾ* (men inte alla) förlorade inkomst och social auktoritet. Religionshistorikern Jacob Skovgaard-Petersen skriver om situationen i Kairo mot slutet av 1800-talet:

> De mange *ulama*, der havde tjent penge på at kopiere, mistede en indtægt, mens enkelte særligt dygtige og højt placerede *ulama* nu kunne tjene gode penge på at forberede udgaver af ældre håndskrifter til trykning. De værker, de valgte at trykke, var naturligvis dem, der var salg i, de store kommentarværker, som man underviste efter i madrasaerne, blev udkonkurreret af kortere og mere orginale religiøse bøger. Gennem dem fik den opvoksende generation en helt anden idé om, hvad islam var.[12]

Det som till synes var ett alldeles utmärkt verktyg för *ʿulamāʾ* för spridning av kunskap om islam, utvecklade sig snart till att undergräva deras tolkningsföre-

[8] Se *The Cambridge History of Islam* 1970:78. Även i områden som inte var kolonialiserade skedde förändringar, se Davison 1990, kap. 9 (om Turkiet).

[9] Jfr Eickelman & Piscatori 1996:69ff.

[10] Se t.ex. Hourani 1981, kap. 5 och 6; Hussein 1932/1981, kap. 15 (för kritiken av sufism); För en kritik av äldre *ʿulamāʾ* se t.ex. Rashīd Riḍā citerad i Skovgaard-Petersen 1995:137ff.

[11] För en beskrivning om hur detta skedde i Egypten, se t.ex. Gaffney 1994:46f, 59.

[12] Skovgaard-Petersen 1995:57. Se även Eickelman & Piscatori 1996:44.

träde och auktoritet.[13] Samtidigt gav tryckpressen alla de olika religiösa experterna möjlighet att få en först nationell, sedan global spridning av sina budskap. Bland de första att utnyttja tryckpressen var Shāh Walī Allāhs (d. 1762) son, ᶜAbdu-l-ᶜAzīz (d. 1824), som verkade i den engelska kolonialismens Indien.[14] Senare kom den indiska Deobandi-rörelsen (grundad 1867) att vara mycket aktiv i användandet av ny teknik för att sprida sitt reformbudskap.[15] Likaså var det sena 1800-talets *salafīya*-rörelse nära förbunden med journalistik och publicering.[16] Eickelman och Piscatori skriver:

> [...] authoritative religious discourse, once the monopoly of religious scholars who mastered recognized religious texts, is replaced by direct and broader access to the printed word: More and more Muslims take it upon themselves to interpret the textual sources, classical or modern, of Islam.[17]

Den politiska/ekonomiska situationen, de nya utbildningsmönstrena, det ökade antalet läskunniga, de nya kommunikationsteknikerna (t.ex. tryckpressen) skapade en situation där det uppstod abstrakta kollektiva gemenskaper som var mer omfattande än tidigare kollektiva identiteter.[18] Genom att alltfler kom att läsa identiska tryckta texter, skapades även ett behov för språkliga standardiseringar och språklig smidighet, vilket återverkade positivt på antalet som kunde lära sig läsa.[19] I och med att kontakterna ökade mellan de olika delarna av den vidsträckta muslimska världen och i och med kolonialismen, skapades ett sug efter nya tolkningar av islam som var fria från lokala traditioner och sedvänjor, och som kunde mäta sig med det som uppfattades som attraktivt med västvärl-

---

[13] Många betonar just den moderna medieteknologins roll för undergrävandet av *ᶜulamāʾs* auktoritet, se t.ex. Gaffney 1994:35; Eickelman & Piscatori 1996:39ff.; Turner 1991:171.

[14] Arjomand 1986:89. För en kort presentation av dessa, se *The Cambridge History of Islam* 1970:71ff.

[15] Arjomand 1986:89ff. *Salaf* betyder ungefär anfader. I islamisk historiografi anspelar detta på de tre första generationerna muslimer. Det finns ett antal olika grupper som använder eller har använt *salafi* som självbeteckning. Ramadan (1999:23ff.) använder termen analytiskt och talar om tre olika typer av salafigrupper i Västeuropa.

[16] Arjomand 1986:91.

[17] Eickelman & Piscatori 1996:43.

[18] Även t.ex. Arjomand (1986:87) och Eickelman & Piscatori (1996:39ff.) betonar att de största förändringarna var politiskt/ekonomiska, utbildningsrelaterade och media/kommunikationsrelaterade.

[19] Jfr Eriksen 1997:19.

dens vetenskap, ideologier och livsstilar.[20] Man sökte tolkningar som rimmade med den nya uppfattningen om en faktiskt global *umma*. De som ledde kraven på reform kom att utveckla en hård kritik mot sufierna och mot mer konservativa *ʿulamāʾ*.[21] Sufierna kritiserades för en mängd saker bl.a. för världsfrånvändhet, tilltro till magi, medlemmarnas beroende av sin *shaykh*, att vara slutna gentemot ny kunskap om världen och självsargning.[22] Medan de konservativa *ʿulamāʾ* betonade sin roll som ordets bevarare och bevakare, kom de nya grupperna att kräva förnyelse (*tajdīd*) och reform (*iṣlāḥ*) av islam. Dörren till *ijtihād* (tolkning) skulle öppnas, och islam skulle inte förstås utifrån den enorma kommentarlitteratur som *ʿulamāʾ* skapat. Istället skulle en nyläsning av Koranen och haditherna göra att man kunde återupptäcka den sanna islam.[23] Reformatorerna kom att hävda att för att kunna förstå islam måste man också ha del av den nya tidens kunskap.

1800-talets och det tidiga 1900-talets reformrörelser har gjort en ny grupp av auktoritetsbärare inom islam permanent – de sekulärt utbildade intellektuella. Under 1900-talet har ännu fler fått tillgång till utbildning genom allmänna grundskolor och liknande även om analfabetismen fortfarande är hög i många länder. Det har även skett en stor utbyggnad av antalet universitet i många muslimska länder de tre senaste decennierna. Framväxten av avancerad media- och kommunikationsteknik var en viktig förutsättning för den politiska utvecklingen, framväxten av nya sociala grupper och yrken liksom för förändringarna i utbildningssystemen. Men trots dessa förändringar är fortfarande *ʿulamāʾ*, sufiledare, de politiska maktinnehavarna viktiga i kampen om hur islam ska förstås.[24] Situationen ser olika ut i olika samhällen. I Marocko finns t.ex. ett kraftfullt *ʿulamāʾ*-råd som har stort inflytande i landet, medan *ʿulamāʾ* saknar formell politisk makt i Turkiet.[25] Den övergripande trenden är dock tydlig: Tidigare prestigetyngda utbildningar som al-Azhars *ʿulamāʾ*-utbildning har förlorat en hel del av sin status.[26] Den ofta självklara koppling mellan religiös

[20] Salvatore 1997; Turner 1991, 1994 diskuterar detta utförligt. Robertson (1992, kap. 11) menar att det är fruktbart att se denna typen av förändringar som ett resultat av globalisering.

[21] Se t.ex. Gaffney 1994:49f.; Hourani 1981, kap. 5 och 6.

[22] Se t.ex. Johansen 1996, kap. 1; de Jong & Radtke (eds.) 1999 (särskilt de Jong 1999).

[23] En hadith är en skriftlig tradition om vad profeten Muhammad sagt eller gjort i olika sammanhang. Utifrån haditherna utläses *sunna*, Muhammads sed. Det finns en mycket stor mängd hadither.

[24] En och samma individ kan tillhöra flera olika kategorier. T.ex. är stor-muftin av Syrien, Aḥmad Kuftārū, även *shaykh* för *Naqshbandīya*-orden i Syrien och Libanon.

[25] Gaffney 1994:39; Özdalga 1998:154ff.

[26] För olika gruppers kritik av al-Azhars utbildning, se Gaffney 1994:35.

expertis och klass (ekonomi, utbildning), kön och ålder, som en gång har existerat överallt i den muslimska världen, är påtagligt utmanad.[27] Istället finns det spelrum för autodidakter utan formell teologisk skolning, kvinnor, unga, heterodoxa osv. Religionstolkningen har antagit karaktären av en fri marknad med avsevärda likheter med Bergers beskrivning av situationen för kristendomen i USA. Privatiseringen, som bör kopplas till individuationen i moderniteten, gör att den enskilde muslimen får en ökad status som konsument av religiösa tolkningar. Individens måttstockar och behov spelar in när religionsmarknadens tolkningar värderas.[28] Jag tror dock det finns en fara i att överdriva denna tendens och att göra den globalt giltig. Men i samband med hur muslimer uttrycker islam i Sverige menar jag att marknadsmetaforen tjänar sitt syfte.

Islams århundrade

> The resurgence of Islam, on the eve of the 15th century of the Islamic era, has created a widespread interest, particularly in the West, in the dynamic and revolutionary principles of Islam. The educated, intelligent and inquiring minds in the West want to know and understand the reasons for the baffling resilience and tenacity of this great religion.[29]

1400-talet började i november 1979. Förväntningarna bland många aktiva muslimer var att det skulle bli islams århundrade. 1970-talets islampropagerande kom att präglades av stor optimism. Det politiska bakslag och den rannsakan som det s.k. sexdagarskriget 1967 innebar för arabvärlden, hade fått sin positiva motpol i kriget i oktober 1973. Kriget framställdes i den politiska propagandan, inte minst den egyptiska statens, som en seger. I realiteten innebar kriget en förlust även om den inte var total.[30] I samband med de ökade oljeintäkterna 1973 och framåt agerade flera muslimska länder med stort självförtroende och en ekonomisk styrka de tidigare bara har kunnat drömma om.[31] För första gången

[27] Jfr Gilsenan 1982/1992:51ff. Jag menar *inte* att den religiösa expertisen har utgjort en klass eller en enhetlig grupp. Istället avser jag att påpeka att de nämnda faktorerna var viktiga för vem som troligtvis blev en religiös expert.

[28] Se t.ex. Jonker 2000; Mandaville 2000; Waardenburg 2000.

[29] Azzam (ed.) 1982:vii.

[30] Ajami 1992:32ff, 110ff.

[31] Se t.ex. Esposito 1991/1994:160f.

börjar de muslimska *daᶜwa*-organisationerna en större skriftutgivning riktad till Nordamerika och Västeuropa på engelska, men även på en mängd andra språk. Detta sammanhänger även med att det under 1970-talet blir allt tydligare att det har uppstått växande, permanenta muslimska minoriteter i Nordamerika och Västeuropa. Muslimerna i dessa länder började i allt högre grad skapa egna organisationer i sina nya hemländer.[32] Flera muslimska stater och religiösa rörelser i dessa stater börjar se de emigrerade som en viktig målgrupp för religiös utbildning och *daᶜwa*.

En av de centrala aktörerna för att denna produktion kunde komma igång och bära sig ekonomiskt var *Rābiṭat al-ᶜālam al-islāmī* (Det muslimska världsförbundet, hädanefter kallat Rabita).[33] Rabita grundades 1962 i Saudiarabien i samband med en internationell islamisk konferens om kampen mot sekulära ideologier.[34] Detta var när den politiska sprickan mellan Saudiarabien och Nassers Egypten var som störst och konferensen var ett led i Saudiarabiens ideologiska kamp mot nasserismen.[35] Religionshistorikern Jørgen Bæk Simonsen har beskrivit stadgarna som fastslogs i december 1963.[36] Förbundet hade följande övergripande mål:

> To fulfil the duty imposed on us by God Almighty to propagate the message of Islam, explain its teachings and doctrines, refute the false charges against it, combat the dangerous plots perpetrated by the enemies of Islam to lure Muslims away from their religion and disrupt their unity and brotherhood, and deal with Islamic issues and problems in a manner that safeguards the Muslims' interests, realises their aspirations and solves their problems.[37]

Ett sätt att uppfylla dessa mål var att Rabita skulle: "igangsætte et storstilet publikationsarbejde på alle levende sprog og vil desuden 1) støtte allerede etablerede islamiske aviser moralsk og finansielt for på denne måde at øge deres oplag."[38]

[32] Se t.ex. Dassetto 1999.

[33] Det är vanligt att organisationen kallas för Rabita, inte minst i muslimska kretsar. Ibland kallas den för the Muslim World League även när man inte för tillfället talar eller skriver engelska.

[34] Se Bæk Simonsen 1990:103; "Muslim World League" i *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (*OEMIW*).

[35] Perioden mellan 1957 och 1967 har kallats det arabiska kalla kriget, se "Muslim World League" *OEMIW*; Schulze 1990:445; Siddiqui 1997:191f.

[36] Bæk Simonsen 1990:103ff.

[37] Rabitas stadgar citerad i Bæk Simonsen 1990:103.

[38] Bæk Simonsen 1990:104.

Det är tydligt att Rabita anser att publicerandet av böcker, pamfletter och tidskrifter är av stor vikt. Detta syns även i själva organisationsformen, där förbundet ursprungligen var uppdelat i tre avdelningar: en för islamisk kultur, en för journalistik och publikation och en för finansiella angelägenheter.[39] Verksamhetens volym är enorm. Mellan tidigt 1980-tal och 1992 distribuerade en Rabita-stödd organisation i Saudiarabien omkring 70 miljoner exemplar av Koranen varav mer än 50 miljoner skickades ut ur landet. (45 miljoner till Afrika, 5 miljoner till Asien och 500 000 till Europa). Dessutom delades minst 5 miljoner exemplar ut i samband med den årliga pilgrimsfärden.[40] Vikten av publiceringsverksamhet är ett återkommande tema i islamiska organisationers och föreningars stadgar oavsett om de agerar på lokal, nationell, transnationell eller global nivå.[41]

Rabita ger ekonomiskt stöd åt religiös utbildning och islamiska organisationer världen över. 1975 grundade Rabita World Council of Mosques, ett råd som har funktionen att samordna *daʿwa*-verksamhet i olika regioner och globalt. Statsvetaren Jacob Landaus menar att "the Muslim World League [...] has perceived its duty to be involved in anything and everything of concern to Muslims everywhere."[42] Genom åren har Rabita samarbetat med en mängd olika organisationer bl.a. Jamaʿat-i Islami (Pakistan) och Muslimska brödraskapet (Egypten).[43] Dessa olika organisationer samarbetar och interagerar alla med varandra.[44] Ibland kallas detta nätverk av globalt agerande organisationer för "The Islamic movement", den islamiska rörelsen.[45] Redan vid bildandet av Rabita ingick det medlemmar från bl.a. det egyptiska muslimska brödraskapet (Saʿīd Ramaḍān) och Jamaʿat-i Islami (Abu'l-Aʿla Mawdudi) i den konstitue-

[39] Bæk Simonsen 1990:105. 1990 fanns 23 avdelningar för olika områden.

[40] Eickelman & Piscatori 1996:173 (fotnot 4). Ca en tredjedel av den årliga produktionen på 9,5 miljoner är på andra språk än arabiska.

[41] Jfr t.ex. Eickelman & Piscatori 1996:143ff.; Bæk Simonsen 1990:81 (för ett danskt exempel).

[42] Landau 1994:285.

[43] Jamaʿat-i Islami grundades 1941 av Abu'l-Aʿla Mawdudi (d. 1979). Det är ett politiskt parti och samtidigt en organisation med en global *daʿwa*-verksamhet, se t.ex. Andrews 1993; Bæk Simonsen 1990:55ff. Muslimska brödraskapet (al-ikhwan al-muslimun) grundades 1928 av skolläraren Hasan al-Banna (d. 1949). Muslimska brödraskapet hade redan från början en klar nationell politisk karaktär men dess ideologer argumenterar för en universell islam, se Hjärpe 1983:62ff.; Landau 1994:223.

[44] För beskrivningar av samarbetena, se Schulze 1990.

[45] Jfr t.ex. Greaves 1995:195, 199; Murad 1984; Siddiqui 1997:179. Termen hör hemma i Mawdudis begreppsapparat, se Poston 1991b.

rande församlingen.[46] Vissa av delegaterna levde i exil och valet av dem bör ses i ljuset av den ideologiska konflikten med nasserismen.[47] Samtidigt bör betonas att samarbetet snarare bygger på personliga nätverk och tillfälliga projekt, och att organisationerna tidvis motverkar varandra eller stöder konkurrerande grupper.[48] Rabitas verksamhet är global med Europa och Afrika som två viktiga verksamhetsfält. Förbundet har ett särskilt intresse för muslimska minoriteter och arbetar aktivt med stödåtgärder för att de ska kunna bygga moskéer, bilda organisationer, producera litteratur etc.[49] I FN har Rabita NGO-status.[50]

Det finns andra *daᶜwa*-organisationer som varit/är inflytelserika, t.ex. World Assembly of Muslim Youth (WAMY) som grundades 1972 av saudiska wahhabiter,[51] och det nätverk som utgår från det pakistanska partiet Jamaʿat-i Islami.[52] Dessa samarbetar påtagligt med Rabita. Andra organisationer är konkurrenter. Samarbeten och gemensamma intressen är tillfälliga. Till dessa hör t.ex. libyska Islamic Call Society (jamᶜīyāt al-daᶜwa al-islāmīya) som grundades 1972, men som genom en omorganisering 1982 blev mer inflytelserika,[53] Tablighi jamaʿat som grundades sent 1920-tal i Indien är en väckelserörelse som agerar på gräsrotsnivå,[54] En annan viktig aktör i spridandet av islam är den iranska islamiska republiken som har investerat stora pengar i att exportera re-

---

[46] Se Schulze 1990:191ff. Mawdudis namn transskriberas på en mängd olika sätt. Jag har valt att följa den stavning som används i Vali Reza Nasrs (1996:x) Mawdudibiografi samt att oftast referera till honom som Mawdudi.

[47] Se Schulze 1990:191f.

[48] Se Roy 1992/1993:146. Roy påpekar att det muslimska brödraskapet och saudiska intresse stödde olika parter i Algerietkonflikten i början av 1990-talet.

[49] Se Landau 1994:285; "Christianity and Islam" och "Islam in Europe" i *OEMIW*; Siddiqui 1997:181f.

[50] Landau 1994:284. NGO (Non Governmental Organization).

[51] Se "Daᶜwah: Institutionalization" i *OEMIW*. WAMY är registrerad som en NGO hos FN enligt WAMYs egna hemsidor (http://www.wamy.co.uk/).

[52] Se Andrews 1993; Greaves 1995.

[53] Man lade 1982 till ordet "World" först i organisationens namn. Organisationen blandar standardmässiga sunnitiska presentationer av islam med den särpräglade ideologin som framkommer Muʿammar al-Qadhdhafis *Den gröna boken*, se Bæk Simonsen 1990:115ff.; "Daᶜwah: Institutionalization" och "Islamic Call Society" i *OEMIW*; Siddiqui 1997:184ff. Ett exempel på konkurrensen och problemen med att samarbeta är turerna runt byggandet av Malmömoskén, se Sander 1991:72f.; *DN* 1995:12.

[54] Tablīghī Jamāᶜat uppkom ur Deobandi-inriktningen och är idag en världsomspännande rörelse med mycket stort medlemsantal, se t.ex. P. Lewis 1994:36ff.; "Tablīghī Jamāᶜat" i *OEMIW*. *Tabligh* är ett ord som på persiskt-indiskt kulturområde kan användas parallellt med *daᶜwa*. Dassetto (1988:165ff.) ger ett illustrerande exempel på vilka uttryck konkurrensen mellan Tablighi jamaʿat och Rabita kan ta.

volutionens ideologi.[55] Det finns andra organisationer som stöder islamisk utbildning och publikationsverksamhet. T.ex. har Organization of the Islamic Conference (OIC), som grundades 1971, en fond (Islamic Solidarity Fond) som har just detta syfte.[56]

Satsningen på högre utbildning och det ekonomiska stödet till organisationer kom att göra universiteten i den muslimska världen till centrum för den islamiska *daʿwa*-verksamheten och då inte bara de religiösa universiteten. Islamiska studentgrupper har sedan 1970-talet varit framgångsrika i att vinna val till förtroendeposter vid universiteten i Egypten, Malaysia, Nigeria och på flera andra håll. Även muslimska studenter i västvärlden, t.ex. i USA eller i Storbritannien, har varit flitiga att grunda islamiska studentgrupper.[57] De islamiska grupperna har även varit inriktade på att vinna inflytande och om möjligt ta över fackförbund.[58] Ledarskapet inom olika islamiska rörelser tenderar även att vara universitetsutbildade, ofta med förflutet i just de islamiska studentgrupperna.[59] En viktig studentorganisation som utför *daʿwa* är International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO, grundat 1969) som har sitt huvudkontor i Riyad och ett kontor i Tyskland, som har ansvar för koordinationen av europeiska studentgrupper.[60] På IIFSOs hemsidor presenteras organisationen som en del av den islamiska rörelsen.[61] IIFSO har ett nära samarbete med bl.a. WAMY (som föddes ur IIFSOs verksamhet) och Rabita. Organisationen har en stor skriftproduktion som innehåller "the works of several important Islamic thinkers".[62] Bland dessa märks: Hammudah Abdalati, Hasan al-Banna, Isma'il al-Faruqi, Muhammad al-Ghazali, Aisha Lemu, Abu'l-A'la Mawdudi, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, Yusuf al-Qaradawi, Muhammad ibn 'Abd al Wahhab.[63] Dessa författarnamn är typiska för den islamiska rörelsen och IIFSOs

[55] Se Rajaee 1990:74ff.

[56] "Organization of the Islamic Conference" i *OEMIW*.

[57] Jfr Arjomand 1986:103ff.; Wickham 1997:125ff. (för Egypten); Westerlund 1996 (för exempel från olika delar av Afrika).

[58] Jfr Roy 1992/1993:100.

[59] Se t.ex. Arjomand 1986:104; Roy 1992/1993:67ff.

[60] IIFSO växte fram mellan 1966–1969 genom en serie konferenser och förslag till stadgar, se IIFSOs hemsidor (http://www.iifso.org/hist.htm). Shadid & van Koningsveld (1995:43) påstår att huvudkontoret ligger i Kuwait. Min uppgift är från Sakr u.å.:2 utgiven av IIF och IIFSO. Många av IIFSOs böcker trycks dock i Kuwait.

[61] IIFSOs hemsida (http://www.iifso.org/hist.htm).

[62] IIFSOs hemsida (http://www.iifso.org/hist.htm). IIFSO har publicerat böcker på fler än 80 språk inklusive norska och svenska, se Sakr u.å.:2.

[63] Presentationer av dessa sker nedan.

böcker sprids av många andra organisationer, t.ex. WAMY. De finns dessutom i många muslimska boklådor i Västeuropa. Oftast säljs de för låga priser eller ges bort till privatpersoner. De doneras även till bibliotek osv. Salaamredaktören Pernilla Ouis hävdar att hon har funnit dessa böcker i nästan alla muslimska hem som hon besökt – oavsett "nationalitet eller ideologisk inriktning".[64]

Men 1980-talet innebar också en uppsplittring av den islamiska *daᶜwan*. Den iranska revolutionens företrädare kom omedelbart i konflikt med det saudiarabiska styret. Från iranskt håll anklagades Saudiarabien för att ha ett illegitimt styre ("inga kungar i islam") och för att vara för nära knutet till USA (inte minst ekonomiskt och militärt). Från saudiarabiskt håll anklagades shiaislam för att vara kätterskt.[65] Saudiarabien och även andra stater på Arabiska halvön kom att backa upp Irak ekonomiskt under 1980-talets krig mellan Iran och Irak. Det bidrog ytterligare till polariseringen mellan de båda staternas *daᶜwa*. Den revolutionära kraften i det iranska exemplet kom att inspirera många, och detta ifrågasatte den, i mångt och mycket, saudiarabiskt finansierade islamiska rörelsens självklarhet. En ny motfinansiär, med samma uppfattning om den egna sanningens universalism,[66] innebar att ett val skulle göras, ett val som i sin tur gjorde att endera parten kom att kräva ens lojalitet. En tendens var att de transnationella organisationer som utgick från Saudiarabien förlorade inflytande hos politiskt revolutionära grupper, något som också kom att visa sig inom de saudiarabiska gränserna.[67] Samtidigt försökte saudiska intressen att stötta alla sunnitiska grupper för att inte förlora initiativet till Iran, vilket ledde till att man även kom att stötta grupper som var mycket radikala och inte minst antivästliga på ett sätt som inte rimmade väl med den officiella saudiarabiska linjen.[68] Man bör även beakta att den saudiarabiska ekonomin försämrades kraftigt under 1980-talet p.g.a. fallande oljepriser.[69] Den iranska *daᶜwan* (eller *tab-*

[64] Ouis 1996:19.

[65] Se Roy 1992/1993:142ff.; Esposito 1990:30ff. Valet av anklagelser hänger samman med att Ayatollah Khomeini, i sin avsikt att exportera revolutionen, framhävde vikten att överbrygga gapet mellan sunni och shia för att frigöra alla muslimer från förtryck. De saudiarabiska härskarna valde att ifrågasätta shiismen istället för att diskutera sin dynastis rättmäktighet.

[66] Om den iranska revolutionens universalism, se Rajaee 1990:66ff.

[67] Den första incidensen skedde redan i november 1979, samma år som den iranska revolutionen, i samband med sekelskiftesfirandet. Stora moskén ockuperades av saudiska, sunnitiska extremister som förklarade monarkin för illegitim, se t.ex. Esposito 1990:34.

[68] Jfr Roy 1992/1993:142ff.

[69] Saudiarabiens oljeintäkter var 108 miljarder dollar 1981 och endast runt 17 miljarder per år 1986–1988, se Rembe 1998:14.

lighat[70]) kom att konkurrera med samma metoder som den islamiska rörelsen. Genom iranska *da'wa*-organisationer som The Organization for the Propagation of Islam (etablerad 1981) utgavs böcker, tidskrifter och pamfletter på de flesta av världens större språk.[71]

Ett andra, ännu mer kännbart, bakslag för den saudiarabiska kontrollen av den islamiska rörelsen kom i början av 1990-talet i samband med Kuwaitkriget. Den USA-ledda icke-muslimska militära närvaron i Saudiarabien exponerade i full dager det ekonomiska, politiska och militära beroende av "Väst" som Saudiarabien fått utstå kritik för redan tidigare. Saudiarabiens trovärdighet skadades allvarligt. Flera, men inte alla, nationella muslimska brödraskapsrörelser, som tidigare har stöttats av saudiarabiska pengar, kom att vända sina finansiärer ryggen. Kritiken var även hård inom landet. Det saudiska ledarskapet förlorade inflytande över revolutionära grupper och flera studentgrupper i länder där muslimer lever som minoriteter.[72] Samtidigt fanns ingen självklar, ny finansiär. Många såg fortfarande på Iran med misstänksamhet, och dessutom hade landet efter Khomeinis död (1989) fört en mindre revolutionär, alltmer pragmatisk politik. Givetvis har fortfarande saudiarabiska intressen, inte minst Rabita, och Iran fortfarande stort inflytande inom många områden. Men utvecklingen har lett till en pluralisering av den islamiska *da'wan*. Under 1990-talet växte det fram flera centra, men ingen hade samma självklara status som den islamiska rörelsen hade under 1970-talet och delvis under 1980-talet.

Under 1990-talet har det växt fram nya profilerade religiösa experter. De har ofta varit verksamma länge men det är först under detta decenniet, i samband med pluraliseringen, som de får ett internationellt genombrott. Några sådana experter är sudanesen Hasan al-Turabi, tunisiern Rashid al-Ghannushi, egyptiern Yusuf al-Qaradawi.[73] Deras skrifter kom att komplettera den islamiska rörelsens mer missionerande, till aktivitet manande och icke-problematiserande ursprungstexter. Samtidigt kritiserar dessa personer sällan öppet ursprungstex-

[70] Khomeini använde båda termerna mer eller mindre parallellt enligt Rajaee 1990:72.

[71] Se Rajaee 1990:71ff.

[72] Se Roy 1992/1993:148ff.

[73] Jfr Tozy 1999:156f. För en presentation av al-Turabi, se Miller 1997. För en presentation av al-Ghannoushi, se "Ghannoushi, Rashid al-" i *OEMIW*. Yusuf al-Qaradawi har gjort sig känd som något av en modernist, välförankrad i den islamiska, teologiska diskussionen. Sivan (1990:55) beskriver honom som "an Egyptian MB [Muslimska brödraskapet] thinker who refused to go along with the Qutb revolutionary school". Enligt Kepel (1985:58ff.) har aldrig Sayyid Qutb fått ett erkännande av al-Azhars [Egyptens mest kända teologiska lärosäte] lärde. Även inom brödraskapet har kritiken av och avståndstagandet från Qutbs revolutionära drag varit starka.

terna utan intar kommentatorns roll.[74] Den islamiska fundamentalismens stora författarnamn har i och med denna generation professionaliserats. Detta märks även på att flera av de ledande samtidsnamnen inte är autodidakter utan har en religiös högre utbildning.[75]

Den stora berättelsen enligt den islamiska rörelsen

De olika *daʿwa*-organisationerna inom den islamiska rörelsen skiljer sig från varandra, men de islamiska texter de sprider bär också många likheter. I en artikel lyfter Hjärpe fram "vissa fasta temata och frågeställningar, och vissa, inte ifrågasatta, premisser" som utgör väsentliga drag i en nutida islamisk fundamentalistisk diskurs.[76] Diskursen, som fann sin form särskilt under 1970-talet, är en nutida företeelse.[77] Detta innebär inte att det inte finns element i diskursen som har en lång historia, heller inte att islamiska fundamentalister inte skulle söka legitimitet i historien. Istället består dess samtidighet framför allt av dess sammanhängande diskursivitet.[78] Hjärpe skriver:

> Postulat och temata används av *alla* inom den, och de uppfattas därför som självklara, och bestämmer på det sättet varseblivningsberedskapen, sättet att se och tolka vad som sker, och därmed reaktioner och beteenden.[79]

Denna diskursivitet är central för mina möjligheter att utveckla mina resonemang om tidskriften Salaams beroende av globala islamflöden. Hjärpe ger en beskrivning av karaktäristiska drag i den normativa diskursen; beskrivningen baserar sig på ett föredrag av islamologen Mohamed Arkoun och berör hur

---

[74] Få kritiserar ursprungstexterna. Ett undantag är tunisiern Shaikh Hamid al-Nayfar som är närstående till al-Ghannoushi. Enligt honom själv blev han baktalad och utfrusen av många när han kritiserade Hasan al-Banna i en artikel i den islamiskt fundamentalistiska tidskriften *al-Maʿrifa*. Vid första publiceringsförsöket censurerades artikeln trots att al-Nayfar var chefredaktör för tidskriften, se Burgat 1997:374.

[75] Jfr Krämer 1999:176.

[76] Hjärpe 1989:179. Hjärpe använder termen "islamism" för islamisk fundamentalism vilket är vanligt i den franska debatten (som Arkoun är en del av) enligt Hjärpe 1994:162.

[77] Roy (1992/1993:12f.) menar att de flesta islamister passar in i de begreppsramar som skapas av al-Banna och Mawdudi.

[78] Jfr Hjärpe 1989:179.

[79] Hjärpe 1989:179.

rörelsens diskurs såg ut fram till 1989.[80] Sedan dess har diskursen fortsatt att utvecklas. Uppräkningen som följer är uppdelad på centralpunkter, postulat respektive temata. Jag har valt att återge den trots dess omfång, eftersom beskrivningen är av betydelse för avhandlingen.

a) *Centralpunkterna* är
1. Gud är en, och han har insatt människorna som sina förvaltare (*khulafā'*) på jorden.
2. Gud sänder profeter som delger människorna Guds befallningar. Mänskligheten delas därför i *två* kategorier, de troende och de icketroende/vägrarna.[81]
3. Den historiska tiden delas på samma sätt i perioder, före och efter respektive uppenbarelse. Jorden delas i två delar, den där Guds Lag tillämpas, och den där detta inte sker. Där går fronten.
4. Koranen utgör den slutgiltiga uppenbarelsen och varenda vers gäller.[82]
5. Muhammeds liv och Medina-staten under hans tid – liksom följeslagarna (*aṣ-ṣaḥāba*) – är normerande modeller.
6. Religion, stat, värld (*dīn, dawla, dunyā*) är oskiljaktigt förenade i den mänskliga existensen.
7. Sanningen (=religionen) finns *i sin helhet* i Uppenbarelsen och i Medinastatens erfarenhet, och efter det skall det nutida samhället formas.
Detta är "polerna" i DIC [le Discours Islamique Contemporain, förf. kom.]. De innebär en mytisk uppfattning av historien. Medinastaten är det mytiska *In illo tempore*. Den uppfattas inte historiskt, utan mytiskt-normerande.

b) DICs *postulat* är följande:
1. *al-Maṣḥaf*, korantexten som den nu föreligger, är *säker*. Varje ifrågasättande av den (t.ex. genom textkritik, påpekande av osäkra läsarter, eller historisk-kritisk tolkning) ses som högsta kätteri.
2. *aṣ-Ṣaḥābas* trovärdighet garanterar att *ḥadītherna* är tillförlitliga.

---

[80] Det bör uppmärksammas att Arkoun i detta sammanhang driver en kritik på normativ grund. Hjärpe (1989:179ff.) menar dock hans beskrivning trots detta är användbar.

[81] De som vägrar benämns ofta *kāfir* (pl. *kāfirūna*).

[82] Man kan t.o.m. hävda att varje vers, kanske till och med varje ord, gäller i sin enskildhet, jfr Stenberg 1996b. Undantaget de verser som betraktas som abrogerade.

3. Islams *Sharīᶜa*, Lagen, är helt grundad på sakral auktoritet.
4. De kompetenta specialisterna kan bestämma *den* riktiga tolkningen av texten/Lagen. *Lā ḥukmᵃ illā li-llāh* ... Guds suveränitet: men den utövas av specialisterna.
5. Texttolkarna erkänner inte existensen av några kunskapsteoretiska problem eller förändringar. Man undviker historicitetens problematik. Dessa fem postulat fasthålls envist [...].

c) DIC's *temata* är enligt Arkoun följande:
1. Endast islam ger en effektiv bas för motståndet mot Västvärldens hegemoni, politiskt, ekonomiskt och kulturellt.
2. I-världens dominans över den muslimska världen beror inte på svaghet eller brist hos islam. Islam är för framsteg, vetenskap, rationalitet. Lösningen är en återgång till sann islam.
3. Rättvisa, broderskap, demokrati, Mänskliga Rättigheter, kvinnas frigörelse, tolerans, rättvis fördelning, kulturdelaktighet – alla de företeelser, eller honnörsord, som de moderna revolutionerna fört fram och ställer i centrum – allt detta finns redan i (ursprunglig) islam.
4. De materialistiska ideologierna förstör islams andliga värden. De måste bekämpas.
5. Västerländsk vetenskaplighet är inadekvat vid studiet av islam. Man skall i stället bruka de traditionella exegetiska metoderna (*al-uṣūl*).
6. Sekularismen, åtskillnaden politik–religion, är skadlig. Den legitima makten ligger hos Guds Ord.
7. Den moderna vetenskapens stora upptäckter finns redan i Koranen, och muslimerna var först med vetenskapliga upptäckter under Medeltiden.
8. Samhällsuppbyggnaden efter självständigheten kan inte lyckas utan islam.[83]

Den fundamentalistiska världsbilden tenderar att vara dualistisk, allt delas in i det goda och det onda.[84] Sayyid Qutb erbjuder den kanske mest konsekventa dualismen i sin uppdelning av alla samhällen som antingen muslimska eller *jāhilīya*.[85] De vanligaste symboliska motståndarna för den islamiska funda-

[83] Hjärpe 1989:180f.

[84] Jfr Marty & Appleby 1991:818f.; Pedersen 1999:187f.

[85] Se Kepel 1985:51. Termen *jāhiliya* betyder ungefär okunskapens tid, och traditionellt avses den tid som föregick Muhammads uppenbarelse. Kepel (1985:44ff.) översätter den med "barbari"

mentalismen är "Väst", dess ideologier (sekularismen, materialismen, osv.), Israel/sionismen eller olika muslimska staters korrupta politiker. Allt detta kan ibland ses som en konspiratorisk enhet.[86] Olivier Roy kallar "islamismen" för en "tredjevärldenideologi" och menar att det finns en tydlig likhet mellan marxistisk antikolonialism/antiimperialism och "islamismen" t.ex. i deras kritik av "Väst". Även organisationsmönster och i viss mån vokabulär delas.[87] Man kan även notera att konspirationsteoretisk och i vissa fall antisemitisk litteratur som *Zion Vises protokoll* sprids av islamiska *da'wa*-organisationer.[88]

Det är ingen överdrift att påstå att flertalet muslimska skribenter reproducerar en slentrianmässig kritik mot Väst som bygger på en dikotomi mellan det egna goda och den andres förfall. Man kan spegelvända Edward Saids argument från *Orientalism* och studera kritiken som en muslimsk diskurs om "Väst", som i många fall har mindre att säga om Västeuropa och Nordamerika än om diskursen i sig.[89] I den beskrivs vår samtid som en kamp mellan islams goda, naturliga normer och västvärldens sekulära, matrialistiska och konsumtionsinriktade kultur. Bejakandet av den globala konsumtionskulturen upplevs inom diskursen som ett kapitulerande för den sämsta sidan av västvärlden. Konsumtionskulturen anses hota centrala och viktiga värderingar inom islam. Plötsligt dyrkas varan istället för Allah.[90] Även de systemiska dragen i moderniteten uppfattas som västerländskt imperialistiska och som själva motsatsen till islam.[91] Diskursen kan just som den allmänna fundamentalismen beskrivas som ett ideologiskt motmaktsprojekt.[92]

Guds överhöghet över människan är ett viktigt tema (c-6). Att avgränsa religionen till det privata är felaktigt. Islam täcker alla aspekter av samhället, även

---

och pekar – via Ignaz Goldziher – på ett sådant bruk långt tidigare än den islamiska rörelsen. Se även "Djāhilīya" i *Shorter Encyclopaedia of Islam* (*SEoI*). Kepel framhåller dock att Qutbs bruk av termen för att täcka sin samtid i Egypten är hans egen innovation. Roy (1992/1993:54, 57) menar att man i den islamiska rörelsens språkbruk ger termen en funktion som ligger mycket nära det marxistiska begreppet "falskt medvetande" och frikopplar den från dess historiska konotation. Både Mawdudi och S. Qutb begreppsliggjorde termen på det sättet.

[86] Se t.ex. Schulze 1990:397ff.

[87] Roy 1992/1993:12ff, 54ff.

[88] T.ex. har IIFSO givit ut nämnda bok som *Jewish Conspiracy* (1983). Mitt exemplar är inköpt i en muslimsk boklåda i Stockholm 1994. Se även Kepel 1985:115f.

[89] Jfr Said 1978/1979. Pnina Werbner (1994a:104) kallar detta fenomen "the demonology of the West and its media". Se även Werbner 1994b:219f.; Özdalga 1992; Pedersen 1999:188.

[90] T.ex. Turner 1994:15.

[91] Jfr Pedersen 1999:194ff.

[92] Jfr Roy 1992/1993:92.

det politiska. En av de saker som är vanligt att utpeka som en brist är att människor genom sekulära demokratiska system stiftar lagar. Detta leder till att man följer temporära lagar och normer som är öppna för förändringar. Istället bör man följa de naturliga och universella gudomliga lagarna. Fokus ligger alltså på att uttolka och förstå Guds *shar*^{c} (ung. uppenbarelse, men också den kanoniska lagen) – inte på att stifta lagar.[93] I Christer Hedins systematisering av islamisk fundamentalistisk apologetik framhäver han att islam ses som den naturliga religionen, och att *tawḥīd* (enheten) spelar en central roll (a-1, a-6). Mänskligheten står i ett naturligt förhållande till Allah, som skapade den, och alla föds som muslimer. Hedin betonar även idén om den fria viljan som människan har begåvats med – till skillnad från naturen som per automatik lyder Allah.[94]

Det är viktigt att betona hur religionen så som den beskrivs ovan är påtagligt ideologisk – den betonar de sociala dimensionerna och påbjuder en normativ social ordning.[95] Det teologiska, dogmerna, förhållandet Gud – människa får stå tillbaka för en betoning av Medinastaten och Muhammads *sunna* som sociala ideal (a-5, a-7). Den sociala ordningen gäller för alla i alla tider. Idealet är att hela mänskligheten ska vara en *umma* förenad genom islam.[96] Medinastaten är det forna Utopia som ställs mot ett sargat och fragmentariserat nu.[97] *Tawḥīd* får en förstorad betydelse och kommer att utrycka inte bara Allahs enhet utan även budskapets och *ummas*.[98] På samma sätt som inom annan fundamentalism argumenterar man inom denna diskurs för samhällets avdifferentiering. Enligt Salvatore inleds denna omdisponering av tonvikt i den religiösa förståelsen redan under 1700-talet, när de stora muslimska rikena tappar politiskt inflytande till de europeiska handelshusen och blivande koloniala nationalstaterna. De islamiska religiösa experterna tar i processen på sig rollen som civilisationens för-

[93] Se t.ex. Hjärpe 1983:33ff.; Pedersen 1999:195; Roy 1992/1993:61.

[94] Hedin 1988.

[95] Jfr Roy 1992/1993:14.

[96] Jfr Roy 1998:42f. Roy (1998:42) pekar på två bruk av termen *umma*. Mer traditionella fundamentalister tenderar att anse att *umma* redan finns, den behöver bara islamiseras. De som ser islam som en ideologi (av Roy kallade islamister vilket motsvarar dem som skriver inom den islamiska rörelsens diskurs) tenderar att anse att *umma* inte existerar, den måste skapas politiskt.

[97] Jfr al-Azm 1993:8ff.

[98] Roy (1992/1993:54f, 92ff.) poängterar att "islamismens" företrädare använder islamiska termer för att uttrycka idéer som påminner om dem som marxistiska studentgrupper fört fram i den muslimska världen. *Tawḥīd* och *umma* signalerar i denna användningen visionen om det jämlika, klasslösa samhället.

svarare och får en tydligare politisk roll.[99] I dessa politiska sammanhang får religionen en mer ideologisk prägel och kommer att beteckna en vision av hur det goda religiösa samhället kan vara, inte den religion som finns. Omar Khalidi, en islamisk lärd, uttrycker detta tydligt med den normativa utsagan: "Muslims are an ideological group and not an ethnical community."[100] Salvatore pekar på att denna politiseringsprocess åtföljs av en successiv språklig förskjutning i beteckning på religionen, från *ad-dīn* till *al-islām*.[101] *Taqlīd*, tidigare förstått som att följa den rätta vägen, betydde plötsligt blind imitation. *Ijtihād*, nytolkning, var istället det viktiga. Detta har blivit ett av de centrala dragen i samtida islamtolkning. Men man ska inte förstå *ijtihād* som ett fritt associerande. Istället är det idealt en nyupptäckt av den sanna islam; den islamiska rörelsen vill inte veta av någon *bidᶜa*, illegitima tillägg till religion. Således finns även fiender inom de islamiska leden (även om den islamiska rörelsens företrädare tenderar att försöka utestänga dem från islam). De som ses som de värsta är ahmadiyya och bahai. Därefter kommer shiiter, sufier och dem som vill praktisera en lokalt bunden traditionell islam.[102]

De reformsinnade islamiska reaktionerna mot traditionalismen i de egna samhällena och mot kolonialismen (som skedde under 1800-talet) karaktäriserades av att de betonade det rationella argumentet.[103] Turner skriver följande i en kommentar om modernitet och rationalitet:

> Modernism is the outcome in cultural, social, and political terms of the broad process of rationalization by which the world is controlled and regulated by an ethic of world mastery involving the subordination of the self, social relations, and nature to a program of detailed control and regulation. The modernization project is the imposition of rationality (...) to the total environment.[104]

Rationalitet är ett centralt värde i moderniteten. Genom att detta har internaliserats i islam omskapas religion i relation till en modernitet som är både exogen (genom kolonialismen och dess ideologier) och endogen (lokal modernitet och

[99] Salvatore 1997, kap. 3.

[100] Khalidi 1989:433. Detta är en doktrin inom den islamiska rörelsen, jfr Kepel 1985:43ff. som framhäver detta som centralt i Sayyid Qutbs författarskap.

[101] Detta är själva studieobjektet i Salvatore 1997.

[102] Jfr Nasr 1996:4ff.; Siddiqui 1997:181.

[103] Salvatore 1997, kap. 5.

[104] Turner 1991:163.

lokala reaktioner på utifrån påförd modernitet).[105] Det finns både ett krav på och en självklarhet i att religion idag ska kunna benämnas "rationell". Detta skapar den typen av problem som Hjärpe benämner den apologetiska fällan.

Ett annat drag som framgår av uppräkningen ovan är betoningen på den sanning som man tvärsäkert anser sig inneha, eller åtminstone som man menar innehas av de religiösa experter man sätter sin tilltro till. De som har sanningen kan göra en sann läsning av de ofelbara normerande skrifterna.[106] Många har observerat att det bland de ledande i de islamiska fundamentalistiska rörelserna har funnits och finns en stor mängd ideologer som saknar teologisk skolning. Istället är de utbildade inom de sekulära utbildningsväsendena.[107] Roy framhäver att det är karaktäristiskt för ideologerna att vara autodidakter och då inte bara inom teologi utan även inom andra områden. Han menar att urvalet och förståelsen av kunskap präglas av det apologetiska bruket snarare än av en genomarbetad epistemologi.[108] Även Arkoun tar, enligt Hjärpe, upp kritik av fundamentalisternas historielöshet och bristande kunskap om metoder och kunskapsteori.[109] Det är det normativa perspektivet som dominerar den globalt spridda islamiska litteraturen. Det är vanligt med polemik mot lokala bruk och tolkningar.

En ytterligare sak att poängtera angående uppräkningen är hur väl Schreiters globala flöden passar in. De teman som tas upp i c-3 är mycket snarlika. Typiskt är att vad som kan kallas den islamiska kreationismen ges utrymme (c-7). Det är också den viktigaste kategori som saknas i Schreiters uppräkning av globala flöden (se vidare nedan). Flödenas teman är internaliserade i den islamiska fundamentalismens diskurser, men, märk väl, även i andra islamiska diskurser. Delar av Arkouns/Hjärpes uppräkning är allmängiltiga och ska inte förstås som exklusiva för islamiska fundamentalister (t.ex. a-1 och a-2). Det speciella är kombinationen av komponenterna.

---

[105] Salvatore 1997:41f.

[106] Jfr al-Azm 1993:43.

[107] Se t.ex. Roy 1992/1993:119ff.; Sivan 1990, kap. 3.

[108] Roy 1992/1993, kap. 6. Se även al-Azm 1993:25f.; Abu-Rabi' 1998:18. En rasande kritik från sekulärt håll av fundamentalisters historielöshet ges av den syriske forskaren Aziz Azmah (1993).

[109] Hjärpe 1989:180. Även inom den islamiska rörelsen finns kritiska röster. Al-Qaradawi angriper dem han kallar semi-*ʿulamāʾ* – dem som har skaffat sig en del kunskaper om islam, men som är illa påläst vad gäller de teologiska metoder som har utvecklats och blivit vedertagna under islams historia. Han ondgör sig över att dessa är snabba att döma och avge *fatwor* och framförallt att de inte undersöker vad tidigare teologer skrivit, se al-Qaraḍāwī 1987/1995.

Islamdiskurserna i Västeuropa

Optimismen under 1970-talet ledde till att det i Västeuropa etablerades organisationer för spridningen av islam. T.ex. grundas 1973 Islamic Council of Europe med säte i London på saudiskt initiativ. Organisationen hade det uttalade syftet att ge ut böcker på olika europeiska språk, framför allt engelska. Målet var att sprida kunskap om islam så att människor i västvärlden skulle bli mer sympatiskt inställda till religionen.[110] Den första bok som Islamic Council of Europe gav ut var *Islam: Its Meaning and Message*.[111] Boken kom ut 1975 och redigerades av Khurshid Ahmad den dåvarande ledaren för the Islamic Foundation i Storbritannien.[112] Hedin påpekar att: "Saudi-Arabien har genom Islamic Council of Europe satsat ekonomiskt i verksamheten. Den teologiska sakkunskapen har till stor del hämtats från Islamic Foundation och därmed från pakistansk teologi."[113] Detta är typiskt för hur den islamiska rörelsens diskurs fungerar. Samarbetena är ofta tillfälliga och beroende på personliga kontakter och nätverk.[114] Kopplingen mellan saudiskt, pakistanskt och även egyptiskt islamiskt engagemang har varit tydliga sedan de islamiska *daᶜwa*-rörelsernas formativa period under 1930–1960-tal. Detta fortsätter när *daᶜwan* i Västeuropa intensifieras under 1970-talet. En mängd olika publiceringsorganisationer och förlag, förutom de två ovannämnda, växer fram eller växer sig starkare på den västeuropeiska marknaden under det årtiondet och nästa, t.ex. American Trust Publications (USA), International Institute of Islamic Thought (USA), Kazi Publications (USA), Euro-médias (Frankrike), The Islamic Academy (Storbritannien), The Muslim Educational Trust (Storbritannien), Ta-Ha Publishers (Storbritannien), The UK Islamic Mission (Storbritannien).[115] Den engelska produktionen är den som sprids till flest länder och det är också engelska som brukar framhävas, när mål om litteratur på europeiska språk formuleras.

Dessa organisationer och förlag samarbetar ofta med den islamiska rörelsens penningstarka aktörer. T.ex. har IIFSO samarbetat med The Islamic Foundation.[116] Under 1980-talet senare hälft sponsrade IIFSO olika islamiska verk-

[110] Hedin 1988:44.

[111] Ahmad (ed.) 1975.

[112] The Islamic Foundation grundades 1973 och beskrivs av P. Lewis (1994:103) som "the publishing and research wing of Jama'at-i Islami in Britain". Se även Siddiqui 1997:123ff.

[113] Hedin 1988:45.

[114] Jfr Roy 1992/1993:144ff.

[115] De nordamerikanska förlagen säljer även i Västeuropa bl.a. via the Islamic Foundation.

[116] Se Abdalati 1983:xi.

samheter i Europa med ungefär en halv miljon dollar per år enligt IIFSOs representant för Europa.[117] Rabita har grundat flera kontor med lokal verksamhet i Västeuropa t.ex. i Bryssel, Madrid, Rom och Köpenhamn – allt i början av 1970-talet.[118] Målet är att ekonomiskt stimulera *daʿwa*-verksamhet, moskébyggen, föreningsverksamhet osv. Men de ekonomiska stöden innebär också att man återfinner t.ex. saudiska ambassadörer i styrelserna för olika föreningar, organisationer och stiftelser.[119] Rabita sponsrar även institut som t.ex. Institute of Muslim Minority Affairs (grundat 1976 med verksamhet i Jedda och London) i dess forskningsarbete och publikationer.[120]

Vid sidan av litteraturen är konferenser symboliskt viktiga. Redan 1971 hade en stor utställning kallad "The first Festival of Islam" hållits i London. Den var framför allt riktad till muslimer.[121] En viktig storsatsning var The International Islamic Conference den 3–12 april, 1976 i London (the Royal Albert Hall) under ledning av Islamic Council of Europe och The King Abdul Aziz University, Saudiarabien. Temat var "Islam and the Challenge of our Age". Konferensen hölls samtidigt med den stora utställningen "Festival of Islam" organiserad av the Festival of Islam Trust, "Arts Council" och British Museum.[122] Konferensen kom att följas av en bok med de centrala konferensinläggen.[123] Andra stora konferenser och konferensvolymer följde efter detta, bl.a. på temat muslimska minoriteter respektive samtida islam.[124] De inbjudna speglar återigen den typiska blandningen av saudier, jamaʿat-i islami- och muslimska brödraskapsaktivister och sympatisörer. Flera av de centrala personerna, t.ex. Khurshid Ahmad, hade tidigare samlats för en konferens om grundandet av det som skulle bli Centre for the Study of Christian–Muslim Relations vid Selly Oak College, Birmingham.[125]

---

[117] Ouis 1996:19.

[118] "Islam in Europe" i *OEMIW*; Bæk Simonsen 1990:106.

[119] Se t.ex. Shadid & van Koningsveld 1995:46; Nielsen 1992:70ff.

[120] Se Haddad 1991:135; "Christianity and Islam" i *OEMIW*. Institutet ger bl.a. ut tidskriften *Journal Institue of muslim Minority Affairs*.

[121] Hedin 1988:46.

[122] Ahsan 1994:343; Lemu & Heeren 1978:8; von Sicard 1975:178.

[123] Gauhar (ed.) 1978. Även Festival of Islam följdes upp av publikationer t.ex. av Seyyed Hossien Nasr som hade en aktiv roll i samband med festivalen, se Stenberg 1996a:98. Nasr samarbetade även med the Islamic Council of Europe och förkom på deras konferenser.

[124] *Muslim Communities in Non-Muslim States* 1980; Azzam (ed.) 1982.

[125] Se Hjärpe 1975; von Sicard 1978. Även personlig information från Jan Hjärpe som var på plats både i Selly Oak (1975) och i London (1976). För en presentation av K. Ahmad, se Siddiqui 1997:123ff.

Under 1980-talet skedde en tilltagande institutionalisering av islamiska organisationer och intressen i de olika västeuropeiska länderna. Rabita var en av de mest aktiva sponsorerna vad gäller att bygga upp koordinerande riksorganisationer, moskéer och olika *daᶜwa*-verksamheter.[126] Som ett exempel på storleken på bidragen kan nämnas att "Saudiarabien" investerade 50 miljoner engelska pund i "brittisk islam" under 1980-talet.[127] Men det fanns mängder av andra transnationella aktörer. T.ex. hade (och har fortfarande) den turkiska respektive den marockanska staten organisationer som var aktiva bland i utlandet boende medborgare eller forna medborgare. Även tidigare nämnda *daᶜwa*-aktiva transnationella organisationer var verksamma i Västeuropa.[128] Men de institutioner som byggts upp i olika länder är fortfarande, mot slutet av 1990-talet, instabila och otillräckliga. Den dominerande diskursen bland *daᶜwa*-aktiva sunnimuslimer i Västeuropa var den islamiska rörelsens diskurs.[129] En del tilltalades av den shiitiska revolutionära diskursen, men de var inte i majoritet.[130] Den turkiska islamdiskursen ses av många som självständig och skild från övriga sunnimuslimska diskurser. Men samtidigt kan man notera att den turkiska statens byrå för religionsfrågor, Diyenet, sponsrades av Rabita under 1980-talet.[131]

Kuwaitkriget påverkade även saudiarabiska organisationers aktiviteter i Västeuropa. De fick utstå hård kritik i många olika sammanhang från både forna fiender och vänner.[132] Närvaron av icke-muslimsk militär på mark, som ses som central för islam, blev symbol för Saudiarabiens svaghet, eventuellt hyckleri. Konflikten kom av vissa muslimer att tolkas som del av ett större mönster, i vilket "västvärlden" med olika medel försöker förhindra att islam kan utveckla sig till en maktfaktor.[133] Det verkar dock som att kritiken var hårdast, och konspirationstänkandet mest frekvent, bland marginaliserade grupper. De mer etablerade grupper (med kontakter och samarbeten med olika majoritetssamfund och stater) som Saudiarabien har sponsrat, var antingen tysta eller framhävde

[126] Se t.ex. Nielsen 1992:136ff, 1999:17.

[127] Enligt Vertovec & Peach (1997:29) som tagit informationen från *The Economist.*

[128] För en översikt, se Nielsen 1992.

[129] Konkurrensen mellan traditionella islamtolkningar och den islamiska rörelsens är påtaglig i Västeuropa, se t.ex. Siddiqui 1997:179.

[130] Se Nielsen 1992:18.

[131] "Anavatan Partisi" i *OEMIW.* Nielsen (1991:50) konstaterar att det under 1970-talet fanns en påtaglig likhet mellan de teologiska tolkningar som fördes fram av Diyanet i Västtyskland och av saudiska orgnisationer. Han tolkar det dock som ett gemensamt intresse snarast än en relation dominerad av Saudiarabien.

[132] Se t.ex. Kepel 1997:191f.; Werbner 1994b.

[133] Jfr Werbner 1994a:107.

Iraks aggression istället. Saudiarabiska intressen försökte även skyddas genom att man under Kuwaitkriget skickade lojala predikanter till Västeuropa.[134]

Man bör skilja mellan de transnationella *da'wa*-organisationerna och de diskurser om islam som skapas genom bl.a. deras aktivitet. De ekonomiskt starka organisationer som har introducerat den islamiska rörelsens diskurs har inte kontroll över den. I Nordamerika och Västeuropa finns många som har internaliserat diskursens grunder och bidragit till diskursens spridning, men vissa har även förändrat den. Abu-Rabi' menar att "many American Muslims believe that only in this country do Muslims have a real opportunity to form a genuine Islamic identity, consciousness, and worldview."[135] Genom att ta diskursens idéer om t.ex. jämlikhet, rättvisa och ansvar på allvar har muslimer skapat en i mångt och mycket mer progressiv och mer modernistisk diskurs centrerad kring den individuerade personen. Individens ansvar och engagemang i spridandet, praktiserandet och även i tolkandet av islam betonas. Ett tydligt exempel på hur förändringar kan ske ges av islamologen Anne Sofie Roald.[136] Hon beskriver hur Shaykh Darsh (d. 1997), en välkänd al-Azharutbildad lärd som var aktiv i Storbritannien, under loppet av tio år har ändrat åsikt i frågan om huruvida barnen till en kvinna som gift sig kan bo hos sin mor eller ej. Efterhand vände sig Darsh mot den traditionella regeln att barnen inte kan bo hos sin mor, som han en gång förfäktat. Istället satte han barnens bästa i centrum, och menade att barn visst kan bo hos sin omgifta mor om detta främjar dem. Roald förklarar denna förändring med att Darsh har påverkats i sina värderingar av majoritetssamhället. Vad som är det islamiska sättet påverkas med andra ord av den miljö som tolkaren befinner sig i.

Särskilt tydliga blir skillnaderna när det gäller de globala flödena som jag redovisade ovan, och som utgick från Schreiters uppräkning. Den västeuropeiska och nordamerikanska litteraturen har t.ex. ett tydligare ekologiskt perspektiv och även en mer utvecklad ekologisk diskurs. Den mest visionsrika litteraturen är skriven på engelska. Den individuerade personen ses som en självklar utgångspunkt, vilket leder till en annan grundförståelse av jämlikhet. Detta försöker man kombinera med den islamiska rörelsens ursprungstexter, som många gånger förutsätter patriarkalism. Den västeuropeiska och nordamerikanska litteraturen har också varit viktig – för att inte säga formativ – för diskursen om

[134] Se t.ex. Kepel 1997:206. Kepel refererar en fransk attitydundersökning från 1991. Av dem som såg sig som engagerade muslimer hade 31% en positiv syn på Saddam Hussein, medan bara 15% såg positivt på Saudiarabiens kung Fahd.

[135] Abu-Rabi' 1998:35.

[136] Roald 1998:119ff.

vetenskap och religion. Ett exempel är den till islam konverterade franske kirurgen Maurice Bucaille. Hans bok *The Bible The Qur'an and Science. The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge* har blivit en stor succé och är diskursens moderna ursprungstext. I boken "bevisas" islams anspråk som sann religion genom att Bucaille anför Koranverser som påstås överensstämma med naturvetenskapliga rön.[137] Boken finns i en mängd olika upplagor sponsrade av olika organisationer. Mitt exemplar är t.ex. utgivet av den libyska *daʿwa*-organisationen World Islamic Call Society.[138]

Den västeuropeiska muslimska befolkningen är förhållandevis ny, och det finns få religiöst utbildade att tillgå.[139] Den öppna, icke-censurerade publiceringsmiljön gör också att en mångfald röster försöker göra sig hörda. Egentligen är det enda som behövs för att producera en mindre tidskrift eller en pamflett vilja, initiativkraft och en minimal ekonomisk insats. Det är tydligt att det finns drag av en generationskonflikt mellan dem som står för en mer traditionell tolkning av den islamiska rörelsens budskap och andra som både medvetet och omedvetet tänjer gränserna.[140] Unga, självlärda, engagerade muslimer kringgår *ʿulamāʾ* genom sitt teknikkunnande och sin vilja att bidraga med islamiskt material. Initiativen gör att nya personer framträder som kan ses som auktoriteter, och att det växer fram nya nätverk och lojaliteter. Återigen vill jag framhäva vikten av användarkunskapen om de samtida kommunikationsteknikerna.[141]

Daʿwa i "Väst"

Det förs en diskussion om hur man ska motivera att muslimer bor i icke-muslimska länder. Ismaʿil Raji al-Faruqi (d. 1986) sätter termen *daʿwa* i centrum i pamfletten *The Path of Da'wah in the West*.[142] Al-Faruqi var en av dem som redan under mitten av 1970-talet introducerade idén om att muslimer som bor i Väst måste se sig själv som islams ambassadörer och bete sig som sådana. För

[137] Se t.ex. Bucaille 1978/1987. Se även Bucaille 1984. För en utförlig diskussion om Bucaille, se Stenberg 1996a:221ff.

[138] Enligt Bæk Simonsen (1990:121) så innehåller en av den libyska *daʿwa*-organisationens tidskrifter alltid artiklar i linje med Bucailles bok. Vanligt är också intervjuer med naturvetare som konverterat till islam.

[139] Jfr Nielsen 1999:22f.

[140] Jfr Nielsen 1999:22ff.

[141] Jfr P. Lewis 1994:183; Nielsen 1999:77.

[142] al-Faruqi 1986a. För beskrivningar av al-Faruqi, se Stenberg 1996a, kap. 4; Siddiqui 1997:85ff.; Zebiri 1995:258ff.

att motivera att man bor i Väst bör man se sig som en *dāᶜī*, en som kallar andra till Allah. Den tankekedja som leder fram till detta resonemang är lätt att följa och bygger på al-Faruqis sätt att se på de problem som många muslimer möter i Väst. Social och ekonomisk marginalisering är vanlig, och det leder till en känsla av utanförskap och underlägsenhet. Muslimerna måste frigöra sig från dessa känslor och finna sina egna resurser och inse vad de har som inte Västvärlden har, nämligen en tro på den sanna guden. Genom att tillfullo förstå vilken styrka detta är, kan en muslim vända den negativa situationen till något positivt. Muslimerna har något att erbjuda majoriteten av Västvärldens människor och är *de facto* bättre än vad Västvärldens människor är. Genom att föra ett exemplariskt muslimsk liv i vardagen ger man omgivningen konkreta bevis på hur harmoniska muslimer är, och genom att omgås med icke-muslimer ger man dem tillfälle att se islams storhet. Det är viktigt att påpeka att pamfletten är ett tal som al-Faruqi höll på UK Islamic Missions årsmöte 1985, och att publiken gissningsvis hade ungefär samma syn på saker och ting som al-Faruqi.[143] Terminologin, innehållet i talet och dess form talar för det.

Ytterligare en omständighet som betingade behovet av ett resonemang som al-Faruqis, är att det inom den klassiska teologin har förts en diskussion om huruvida en muslim kan slå sig ner i ett icke-muslimsk land eller inte. Inom klassisk teologi kallas icke-muslimska länder för *dār al-ḥarb* (Krigets område) eller *dār al-kufr* (Otrons område). Den muslimska världen kallas *dār al-islām* (Islams område).[144] Historiskt har de sunnitiska lagskolorna generellt varit avvisande mot att muslimer har bosatt sig i icke-muslimska områden, antingen genom att rekommendera emot det eller genom att förbjuda det, medan olika shiitiska teologer varit mer tillåtande, men inte sett det som ett idealtillstånd.[145] I den nya situation, som uppstått efter Andra världskriget genom att stora grupper muslimer har flyttat till länder i Västeuropa och Nordamerika som tidigare har dominerats av kristna grupper, har dessa teologiska utsagor blivit utsatta för kritik och uppfattas av vissa som obsoleta.[146] Många använder sig ändå av en-

[143] UK Islamic Mission grundades 1962 och är en del av ett nätverk av Jamaat-i islami-inspirerade organisationer i Storbritannien som inkluderar bl.a. The Muslim Educational Trust, The Islamic Foundation, Young Muslims UK och Dawat-ul-islam, se Andrews 1993; Greaves 1995; P. Lewis 1994:102ff.

[144] Se t.ex. Shadid & van Koningsveld 1996:88ff. Enligt B. Lewis (1994:6) skedde uppdelningen p.g.a. att de tidiga muslimska teologerna såg en kontinuerlig expansion av den muslimska världen som den naturliga utvecklingen. Således var icke-muslimsk område Krigets område.

[145] För ett utförligt resonemang om detta, se B. Lewis 1994:7ff.

[146] Se t.ex. Vogt 1995:49; Shadid & van Koningsveld 1995, kap. 3, 1996.

dast två begrepp och använder sig av det att de anser sig vara i *dār al-ḥarb* för att på olika sätt ta avstånd från majoritetssamhället.[147]

Situationen att stora grupper muslimer ger sig av som arbetsmigranter eller drivs iväg som flyktningar är ny. I en del diskussioner i nutiden har argumentet om *ḍarūra* använts, dvs. att om man tvingas göra något för sin överlevnad är detta inte en synd.[148] I detta fall skulle alltså den enskilde migrera till den icke-islamiska världen av nödvändighet. Men det bör påpekas att även i efterkrigstid har många islamiska teologer haft svårt att acceptera att muslimer lever som religiösa minoriteter i andra länder. T.ex. predikade Mawdudi och Syed Abu al-Hassan Ali Nadwi vid upprepade tillfällen under besök i USA och Kanada att muslimer inte bör beblanda sig med majoritetskulturen som ses som materiellt rik men andligt fattig.[149] Vad al-Faruqi och även t.ex. Nadwi för in i diskussionen och ser som lösningen är möjligheten för muslimska migranter att se sig själva som "ambassadörer för islam".[150] Genom att vara en *dāᶜī* kan man motivera sin närvaro i väst, men om man inte är ett islamiskt exempel är närvaron i Väst möjlig att ifrågasätta. Al-Faruqi argumenterar för en islamisk väckelse och aktivism. Det är här man bör väga in det faktum att han talar för UK Islamic Mission. Talet faller i god jord genom att han talar till aktivister.

Al-Faruqi är, som påpekat, inte ensam om denna position. Så beskriver t.ex. islamforskarna Wasif Shadid och Sjoerd van Koningsveld hur Shaykh Faysal Mawlawī[151], i en inflytelserik bok från 1987, lanserade begreppet "Territory of Proclamation" för områden som bebos av muslimska minoriteter. "Proclamation" är en översättning av arabiskans *daᶜwa*.[152] Andra benämningar som används parallellt, men som täcker andra aspekter, är *dār al-ᶜahd* (Paktens område) respektive *dār al-ṣulḥ* (Fredsfördragets område); de begreppen har hämtats från den klassiska teologin.[153]

---

[147] Se t.ex. Vogt 1995:56ff.; Ramadan 1999:241.

[148] Se t.ex. Haddad 1991:134f.; B. Lewis 1994:15ff. *Ḍarūra* har använts i en mängd olika situationer allt sedan muslimsk medeltid, se "*Ḍarūra*" i *EoI*.

[149] Haddad 1991:144.

[150] al-Faruqi 1986a:23; Nadwi 1983, kap. 4–6.

[151] Mawlawi har bl.a. varit rådgivare till den sunnitiska högsta domstolen i Beirut, se Shadid & van Koningsveld 1996:97. Han har många följeslagare i Frankrike och sitter bl.a. med i inflytelserika styrelser där enligt Vogt 1995:54. Han sitter även i styrelsen för Europeiska Fatwa och Forskningsrådet, se *Salaam* 3/97:9.

[152] Shadid & van Koningsveld 1995:63ff. Se Shadid & van Koningsveld 1996:97 för ytterligare exempel.

[153] Se t.ex. Shadid & van Koningsveld 1996; Vogt 1995:53ff.; B. Lewis 1994:10

Al-Faruqi är blott ett exempel på hur islamiska debattörer väljer att ge en äldre term en ny innebörd och förvandla den till en nyckelterm i sina resonemang. Nyckeltermern brukar inte översätts utan behåller sin (oftast) arabiska form; termerna anses ibland vara oöversättbara.[154] Dessa nyckeltermer blir centrala byggstenar för den aktuella debattörens idébygge. Det är därför viktigt att försöka finna sätt att beskriva hur termerna används i olika debattörers idévärld.

Indirekt och direkt da^{c}wa

Larry Poston gör en åtskillnad mellan indirekt och direkt *da^{c}wa*.[155] Den indirekta *da^{c}wan* görs genom att en muslim ser sig som och agerar som ett exempel i samhället.[156] I dess renaste form innehåller den en kritik av kristen och muslimsk aktiv mission, som den indirekta *da^{c}wans* förespråkare ser som ovärdig och vulgär.[157] De anser att uppgiften att agera på ett korrekt islamiskt sätt i samhället och uppfylla Allahs bud är stor nog för att fylla hela ens liv.[158]

Den direkta *da^{c}wan* handlar om att sprida islams budskap inom och utom den islamska befolkningen.[159] Poston har kartlagt de olika strategierna för direkt *da^{c}wa*, och jag väljer att presenterar dem i fem olika kategorier:

1. Möten och utbildning i moskéerna.
2. Föreläsningar.
3. Produktion, distribution och försäljning/bortgivande av texter om islam.
4. Diskussioner i offentliga miljöer, arbetet, hemma, skolan osv.
5. Uppsökande av enskilda i deras hem eller då de är sjuka, i fängelse etc.[160]

Den kategori som mest intresserar mig är nummer tre. Denna typ av litteratur är viktig för *da^{c}wa*-arbetet, dels som inspiration och bekräftelse för dem som gör *da^{c}wa*, dels som informationsmaterial till dem som ska kallas. Litteraturens omfång imponerar, och man finner islamisk litteratur om t.ex. etik, ritualer,

[154] Se t.ex. al-Fārūqī 1986b som har den talande titeln *Towards Islamic English*.

[155] Poston 1992, kap. 7.

[156] Poston 1992:117. Poston använder ibland en terminologi hämtad från kristendom och kallar detta även för "Lifestyle Evangelism". Jag använder hans neutralare indirekt och direkt.

[157] Poston 1992:117f.

[158] Poston 1992:118ff.

[159] Poston 1992:122ff.

[160] Poston 1992:122ff.

meningen med livet, utbildning, naturvetenskap, ekologiskt tänkande eller livsmedel på de flesta stora språk.

Målgrupperna för da'wa

Da'wa-produkterna och *da'wa*-strategierna har tre huvudsakliga målgrupper: muslimska barn och ungdomar, vuxna muslimer som inte är aktiva eller som håller på att forma en religiösa identitet, samt icke-muslimer. De muslimska ungdomarna i "Väst" är föremål för mycket uppmärksamhet och huvudbry.

> What future awaits the Muslim youth in Britain, or, for that matter in any similar predominantly non-Muslim secular society? This crucial question haunts every sensitive and concerned Muslim mind. We are desperately looking for an answer, for a proper, viable strategy, an education strategy as we put it, to ensure that our children grow up and remain Muslims. This is a desideratum of the utmost urgency and importance. For the future of the Muslim youth is but the other name of the future of the Ummah here, of our families, traditions, and institutions, of the numerous mosques that have come to dot the landscape today, some of them built at huge costs.[161]

Detta citat indikerar den oro och det engagemang som många muslimska debattörer känner för ungdomarnas framtida religiositet.[162] Vad som än händer så får man inte förlora ungdomarna till "det västerländska" samhället, som debattörerna många gånger uttalar förakt för, och som de känner sig hotade av. En mängd olika strategier föreslås i skrifter som sprids över Nordamerika och Västeuropa. Vissa är inriktade på försvar, t.ex. ges råd om hur man kan skydda sina barn från majoritetssamhällets dominerande kultur. Andra strategier bygger på initiativtagande, t.ex. att man arrangerar islamiska veckosluts- och sommarläger,[163] startar islamiska skolor,[164] eller att man som förälder engagerar sig i barnens skola.[165] Vissa texter ger synnerligen detaljerade råd t.ex. *Participating in School Governing Bodies: Advice for Muslims* som är utgiven av Iqra trust i Stor-

[161] Murad 1986:3.

[162] Jfr t.ex. Vertovec & Peach 1997:22. Detta gäller också muslimska föräldrar i stort även om de inte skriver pamfletter och böcker, se Otterbeck 2000b.

[163] Se t.ex. *A Manual for Islamic Weekend and Summer Schools* 1991; Ismail 1994.

[164] Se t.ex. Akhtar 1993.

[165] Se t.ex. Iqra Trust 1991; Akhtar 1993.

britannien 1991.[166] På pamflettens 30 sidor gås i detalj igenom hur muslimska föräldrar med barn i skolan kan göra för att på ett effektivt sätt deltaga i vad som kallas "School governing bodies", ett slags motsvarighet till det svenska Hem och skola-konceptet. Relevanta regler och föreskrifter anförs av de muslimska författarna, som är synnerligen hemma i det brittiska skolsystemet, för muslimer som inte är det.

The Islamic Foundation har en serie i sin publikation som kallas för *The Muslim Children's library*. Seriens mål brukar presenteras på omslaget till de korta böckerna.

> The Muslim Children's Library aims to provide young readers with something rarely found in current children's literature: meaning in life, paths to an integrated development of personality, vistas into a world extending beyond this life. A Muslim child especially, can develop a fresh faith, a dynamic commitment, a strong identity, and a throbbing yearning and urge to struggle – all rooted in Islam.[167]

Texten ovan är från *Muslim Nursery Rhymes* som har sålt bra och tryckts om flera gånger sedan 1981 då den gavs ut för första gången .[168] Andra titlar i samma serie är *Love All Creatures, Marvellous Stories from the Life of Muhammad, Love Your Neighbour, Muslim Poems for Children* och *The Kingdom of Justice*. Böckerna syftar till att förmedla islamisk historia och islamiska normer till barnen. The Islamic Foundation gör dessutom islamiska korsord och spel som har samma syfte som böckerna.[169]

En annan typ av litteratur har ett mer teoretiskt perspektiv, som Seyyed Hossein Nasrs *A Young Muslim's Guide to the Modern World* (1993).[170]

> Only too often when a young Muslim comes to the West, even if he comes from a devout family and has been able to learn the rites of his religion and certain verses from the Quran and is pious, he has nevertheless not been taught his own intellectual tradition so as to be able to

[166] Iqra Trust 1991.

[167] McDermott 1981 (bokens baksida).

[168] För en analys av den boken, se Stenberg & Otterbeck 1994.

[169] The Islamic Foundation finns på internet (http://www.islamic-foundation.org.uk). Där kan man bl.a. köpa deras publikationer.

[170] För en presentation av Nasr, se Siddiqui 1997:149ff.; Stenberg 1996a:97ff.

> draw from it in the new situations which he faces from every quarter within the modern world.[171]

I boken försöker Nasr att ge ungdomar de nödvändiga nycklarna för att förstå det islamiska intellektuella arvet och samtidigt det västerländska samhället. Bakom hans resonemang kan man ana en bitterhet mot Väst, som boken igenom sägs vara på väg att störta samman. Den muslimska ungdomens räddning är att hänge sig åt kunskap såsom den ter sig från den islamiska utgångspunkten. Nasr verkar ha åsikten att islam kommer att dö, om inte muslimska ungdomar blir intellektuellt medvetna och kan förvalta islam som en intellektuell och plausibel utgångspunkt för att tolka kosmos och alla de fenomen som står att finna i det. En annan av hans böcker bär den talande titeln *The Need for a Sacred Science*.[172] Nasr är inte den enda som ser ett behov av en koppling till vetenskap när han försöker tolka islam. The International Institute of Islamic Thought (IIIT), som är baserat i USA, har sedan 1982 publicerat böcker i en serie kallad *Islamization of knowledge* som har som syfte att skapa islamiska perspektiv på vetenskaplig kunskap. I serien diskuteras framför allt naturvetenskap men även t.ex. antropologi. En av de viktigaste initiativtagarna till IIITs verksamhet var al-Faruqi.[173]

Den andra gruppen som består av icke-aktiva muslimer är också föremål för omfattande publikation. Denna grupp försöker aktivisterna bland annat nå genom en stor produktion av billiga, kortfattade och lättillgängliga skrifter som erbjuds och ibland delas ut gratis i samband med möten eller t.ex. *jumᶜa*-bönen, fredagsbönen. Dessutom finns det islamiska boklådor i närheten av eller i de flesta större moskéer. En av de mest populära böckerna att locka icke-aktiva muslimska studenter med är Maurice Bucailles ovannämnda *The Bible, The Qur'an and Science*. Jag menar att det finns fog för att hävda att de flesta religiöst engagerade muslimer vid västeuropeiska universitet har läst boken eller känner till dess innehåll.[174] Ett annat sätt är att gå och knacka dörr och inbjuda muslimer att delta i olika aktiviteter eller bara fråga om man får komma in och diskutera islam. Ytterligare ett sätt är audio-visuella tekniker. Ett exempel är när-TV som är utvecklat på många håll, eller att man sänder sina program huvudsakligen via satellit.[175] Sedan en tid är även Internet ett viktigt medium. Ett av de

[171] Nasr 1993a:243.

[172] Nasr 1993b.

[173] För en vidare diskussion, se Stenberg 1996a.

[174] Jfr Stenberg 1996a:222ff.

[175] Se t.ex. Jonker 2000.

första multimediaföretaget var Sound Vision (baserat i Chicago) som etablerade sig i blygsam skala redan 1990.[176] Idag är Sound Visions produktkatalog omfångsrik. Man finner t.ex. multimedia CD-rom för att lära sig recitera och läsa Koranen eller för att lära sig be. Man finner Koranen och hadithsamlingar på CD-rom, islamiska kunskapsspel, CDs, tal- och videokassetter med tal av profilerade predikanter eller islamiska sånger för barn. Dessutom finner man hundratals boktitlar från en mängd olika förlag, inte minst the Islamic Foundation. Sound Vision är bara ett exempel bland flera islamiska multimediaföretag på Internet; till detta kan man lägga ett stort antal Internetbokhandlare som för litteratur på alla tänkbara språk. Många delar Sound Visions intention att sprida islam och framför allt göra information om islam tillgänglig i en genomtänkt och lämplig form.[177] Ett underhållande program riktat till barn och ungdomar som finns att köpa på video är *Adam's world*.[178] Med dockfigurer som har inspirerats av och i vissa fall lånats in från *The Muppet Show* har producenterna gjort videofilmer med namn som *Kindness in Islam, Finding Courage, Take me to the Kaba, Thank You Allah* och *Happy to be a Muslim*.[179] Sound Vision gör reklam för första filmen med följande ord: "Time to trash the Barneys, Charlies, Disneys and Garfields... Make way, Adam is here!!!"[180]

En annan form av *daʿwa* vänder sig till icke-muslimer. En broschyr utgiven av Islamic Society of North America är synnerligen krass vad gäller vem man bör vända sig till bland icke-muslimerna, och hur man bör göra det. Författarna tar hjälp av psykologer, socialpsykologer och sociologer som de flitigt anför i slutnoterna för att visa på vilka realistiska strategier man kan använda, och för vem de olika strategierna passar.

> There is a group of individuals who thrive on conflict and debate. Often they are hedonistic, liberal arts types who argue for the sake of arguing. They are not interested in the truth and will often take a position they do not even believe in just to exercise their wits. There is a natural tendency to dismiss these noncommittal types as hopeless ca-

[176] För information om Sound Vision och deras produkter, se deras hemsida (http://www.soundvision.com).

[177] Se t.ex. Bunt 2000, kap. 2.

[178] *Adam's World* kan köpas via Sound Visions hemsida (http://www.soundvision.com).

[179] Enligt uppgift från James Omar McConnell (intervju, Damaskus 1999-12-10). McConnell, som har arbetat för Sound Vision, berättade att *Adam's World* har medarbetare som tidigare jobbat med *The Muppet Show*.

[180] Sound Visions produktkatalog för 1998:16.

> ses, but if you can find out what they do take seriously, then that can serve as a starting point for a real dialogue.[181]
>
> Individuals who are victims of discrimination and the objects of prejudice are often the ones most likely to embrace a new religion. Those who are socially, economically, and politically disinherited are also much more likely to join cults, sects, and fundamentalist millenarian groups. It is not surprising that these same individuals often inquire into Islam, not that Islam shares an essential similarity to the above-mentioned religious groups, but because of Islam's clarity of lifestyle and egalitarian practices.[182]

I den korta skriften (24 sidor) nämns också vilken typ av skrifter som passar vem. Överhuvudtaget är perspektivet rättframt, på gränsen till cyniskt. Författarna går igenom kristen teologi, kristna grupper i USA. De ställer upp listor med arbetsplaner och liknande.

Den islamiska *daʿwan* har fått förändrade livsvillkor under den senare hälften av 1900-talet. De viktigaste faktorerna är den förändrade ekonomiska situationen för ett antal muslimska stater, globaliseringen och därtill knutna fenomen, den omfattande migrationen som har skapat stora muslimska minoriteter i nya områden samt den breda förankring som den ideologiserade islamtolkningen fått. Flera islamiska, transnationella organisationer har bedrivit en påkostad *daʿwa*, ibland koncentrerad på ett särskilt område eller en särskild grupp, ibland globalt. Tillsammans har de bidragit till att det uppkommit flera parallella globala islamdiskurser varav den som kallas den islamiska rörelsens diskurs är en av de penningstarkaste och mest synliga. Ingen kan dock påstå att de kontrollerar den diskurs de deltar i, även om många ägnar sig åt att försöka föra fram sin förståelse som den enda sanningen. I nästa kapitel går jag igenom vilka olika islamdiskurser som är synliga i Sverige.

[181] Johnson & Abdullahi 1984:3.

[182] Johnson & Abdullahi 1984:4.

Islam kommer till Sverige

År 1930 gjordes den sista mätningen av konfessionell tillhörighet i samband med de återkommande folkräkningarna i Sverige. Femton personer angav då att de var muslimer.[1] Sedan dess har bilden förändrats radikalt. Det finns i dag inga officiella siffror på hur stor den muslimska befolkningen i Sverige är, och uppskattningarna går isär. Myndigheten Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund (SST) anger att de "islamiska församlingarna" sammanlagt betjänade 90 000 muslimer 1999.[2] Då räknas bara de muslimer som har kontakt med församlingar och dessutom bara de församlingar som är berättigade till statsbidrag. Uppskattningar på 300 000–350 000 muslimer cirkulerar i dagspressen. Dessa siffror anges bland annat av Mahmoud Aldebe, ordförande för Sveriges Muslimska Råd (SMR) i Stockholm,[3] och Bejzat Becirov, ordförande för Islamic Center i Malmö.[4] Åke Sander har gjort en beräkning baserad på medborgarskap och procentuell storlek av den muslimska befolkningen i berörda länder. Han anser att det den 31 december 1992 bodde minst 160 000 muslimer i Sverige, plus att det vid den tiden fanns ca 100 000 människor på flyktingförläggningar i Sverige, varav ca hälften var muslimer.[5] Sedan dess har det givetvis skett förändringar. Om man sedan ställer krav på att siffrorna ska innehålla uppgifter om olika sufigrupper, sunnitiska lagskolor, shiitiska grenar, alevier, ahmadiyya och dem som ser sig själv som sekulära eller ateister märker man snart att "islam i Sverige"-forskningen inte har möjlighet att möta dessa krav. Sanningen är att ingen vet hur många människor det finns i Sverige som själva betecknar sig som muslimer. Man kan dock anta att sunnimuslimerna är i majoritet. Enligt religionshistorikern David Thurfjell hamnar en "försiktig uppskattning" av antalet shiamuslimer i Sverige på omkring 60 000 personer.[6] Det verkar finnas ett ökat motstånd bland intellektuella med rötterna i muslimska

[1] Karlsson & Svanberg 1995:14.

[2] SST 2000:24. En precisering av termen betjänad görs i SST 1998:61.

[3] Se t.ex. Aldebe 1997:11.

[4] Becirov har uppgivit 350 000 vid ett antal tillfällen som jag har haft kontakt med honom under 1998/1999. Se även Islamic Center i Malmös hemsida (http://www.algonet.se/~icmalmo/historik.htm).

[5] Sander 1993, 1997:188, 207.

[6] Thurfjell 1999:33. Uppskattningen bygger på medborgarskap – inte religiöst engagemang – och ska alltså förstås i förhållande till Sanders siffror.

länder mot att de räknas in i kategorin muslimer i Sverige och att muslimska religiösa ledare ses som representanter även för dem.[7]

Till skillnad från flera andra västeuropeiska länder, t.ex. Storbritannien, kan man inte säga att en enskild etnisk, språklig eller nationell grupp dominerar numerärt i Sverige. De muslimer[8] som finns här har sitt ursprung i en mängd olika stater och områden, t.ex. Turkiet, Iran och forna Jugoslavien, men även Albanien, olika arabiska stater, Somalia, Uganda, Indien och Afghanistan. Vissa ser sig som palestinier, kurder eller andra motsvarande beteckningar. En stor andel är födda i Sverige av muslimska föräldrar. Det finns muslimska invandrare som är pensionärer, och som har 35 års yrkesverksamhet i Sverige bakom sig. Många av dem är svenska medborgare. Det finns småbarn på dagis som tillhör tredje generationens svenskar. Det finns andra som är helt nyanlända. Det finns även de som har konverterat till islam.[9] Även denna grupps storlek är okänd.[10]

Ibland behandlas muslimer som om de var en enhetlig grupp. Detta skapar snarare problem än klarhet. De muslimer som bor i Sverige kan ha helt skilda uppfattningar om vad islam är. Inte ens när det gäller centrala trosfrågor går det att förutsätta en total överensstämmelse. Det är vanligt att i dag tala om kulturaliseringen av individer som en samtida form av rasism. Invandrares, inte minst muslimers, handlingar och åsikter blir ibland förklarade uteslutande utifrån hur deras kultur eller religion påstås se ut. Allt från kriminalitet till generositet kan ses som enbart kulturellt betingat; genom ett sådant synsätt avindividualiseras dessa människor.[11]

Islamiska församlingar har framför allt skapats utefter etniska, språkliga, respektive nationella gränser samt religiösa preferenser, men de finns även många som har medlemmar från en mängd olika grupper.[12] Min erfarenhet är att även de blandade församlingarna tenderas att domineras av en grupp. Jag har dock inte funnit någon forskning om detta. Med religiösa preferenser avser jag två saker, dels grupptillhörighet (sunni, shia, ahmadiyya etc.) och dels inriktning.

---

[7] Samma observation görs av Svanberg & Westerlund (1999:20).

[8] Muslimer används här i ett slags bred, minimalistisk definition.

[9] En del av de nya muslimerna i Sverige kallar sig hellre "revertiter" än "konvertiter" då man anser att man återvänder till, inte omvänder sig till, islam. Detta bygger på dogmen om att alla är födda till muslimer; det är föräldrarna som gör barnet till jude eller kristen osv. Andra muslimer använder "konvertit". Jag kommer använda den accepterade etiska termen "konvertit".

[10] Uppskattningar som görs av muslimer som jag talat med tenderar att hamna runt 6 000, men det finns stora skillnader mellan olika uppgifter. Sander (1991:87 fotnot 58) uppskattar antalet till 2–3 000 och menar att muslimska ledare tenderar att ange antal upp till 5 000.

[11] För en diskussion om detta, se Ålund 1997, kap. 1; Hjärpe 2000.

[12] Sander 1991:68ff.

Inriktningen kan skilja mellan t.ex. dem som vill ideologisera islam och dem som vill praktisera en islam mer bunden vid en ursprungskultur.[13]

Församlingarna kan få stöd från staten genom SST.[14] Det som krävs är att en församling bildas efter samma modell som all annan föreningsverksamhet: Man ska ha en stadgar, ordförande, sekreterare och kassör. Dessutom ska man hålla ett medlemsregister. Detta har, inte minst från statens sida, lett till en efterfrågan på koordinerande organisationer på nationell nivå. Statens har även haft ett behov av personer som kan uppfattas som representanter för Sveriges muslimska befolkning.[15] I skrivande stund finns det tre nationella riksorganisationer som är berättigade att mottaga statsbidrag av SST: Förenade Islamiska Församlingar i Sverige (FIFS, bildad 1974),[16] Sveriges Muslimska Förbund (SMuF, bildat 1982)[17] och Islamiska Kulturcenterunionen (IKUS, bildad 1984).[18] De tre utgör tillsammans Islamiska Samarbetsrådet (IS, bildat 1988) som är deras forum för kontakter med SST.[19] FIFS och SMuF samarbetar dessutom i ett organ kallat Sveriges Muslimska Råd (SMR, bildat 1990). SMR bildades för att representera FIFS och SMuF inför myndigheterna och har bl.a. i uppdrag att framställa informationsmaterial och att aktivt delta som samhällsdebattör.[20] Det finns ytterligare riksorganisationer som aspirerar på att bli erkända som berättigade till statsbidrag: Sveriges Muslimska Ungdomsförbund (SMUF, bildat

---

[13] Detta är min erfarenhet ifrån samtal med muslimer om t.ex. Lunds Islamic Center. Vissa går inte dit för att de tycker att miljön är för politisk (anonyma informanter). Inte heller här finns forskning.

[14] Sedan den 1 januari 2000 finns det en ny lagstiftning för statens stöd till trossamfund. Reglerna för vem som kan få bidrag och vad detta kan användas till finns beskrivna i SST 2000:4f, 33ff. Tidigare gällande regler finns beskrivna i SST 1998:57ff.

[15] För en beskrivning av statens påverkan på muslimernas organisationsstruktur, se Söderberg 1998:184f.

[16] FIFS godkändes som berättigat till statsbidrag 1975. Man organiserar såväl sunniter som shiiter. 1997 ingick 39 lokal föreningar i FIFS.

[17] SMuF (även förkortat SMF) bildades av församlingar som bröt sig ur FIFS. Året efter berättigades förbundet till statsbidrag. SMuF organiserar 44 lokala föreningar varav de flesta är sunniter (1999).

[18] IKUS har burit olika namn sedan starten, först Islamiska Centerunionen (ICU), sedan lade man till "i Sverige" (ICUS). 1993 tog man sitt nuvarande namn. Sedan 1987 är man berättigade till statsbidrag. 1995 ingick 26 församlingar i IKUS.

[19] IS fungerar även som ett samrådsorgan. För en kort beskrivning av IS verksamhet, se SST 2000:10.

[20] Dessutom har SMR uppdraget att inrätta moskéer och islamiska skolor. Rådet har varit aktivt t.ex. i religiösa lobbygrupper som gått över religionsgränserna t.ex. i skolfrågor, se Otterbeck 1999:171.

1990),[21] Islamiska Shiasamfunden i Sverige (ISS, bildad 1992/93),[22] Bosnien-Herzegovinas Islamiska Riksförbund (bildat 1995),[23] samt Islamiska Riksförbundet i Sverige (bildat 1995).[24] De flesta församlingar är organiserade av riksorganisationerna, men en del är fristående. Denna värld av församlingar och riksorganisationer utgör en bakgrund till de islamiska skrifternas historia som beskrivs nedan.

Islamiska skrifter i Sverige

Historien om hur det har kommit att uppstå muslimska grupper i Sverige under 1900-talet är beskriven i många böcker och ska inte upprepas här.[25] Istället vill jag koncentrera mig på hur aktivistiska muslimer har velat sprida kunskap bland muslimer och icke-muslimer om islam på svenska. Vid en genomgång av stadgarna för olika rikstäckande islamiska organisationer i Sverige fanns i de flesta meningar som pekade på vikten av att publicera islamiska skrifter.[26] Det är i ett sådant sammanhang Salaam passar in. Salaam är inte den enda tidning eller tidskrift som muslimer i Sverige framställt. Det finns en mängd andra. Historiken nedan är inte heltäckande, eftersom det t.ex. har kommit en mängd församlingsblad med begränsad spridning.[27] Jag har här även givit utrymme åt böcker och pamfletter.

Insamlingen av materialet har varit snårig, då inte ens Kungliga Biblioteket i Stockholm har en komplett samling av ens de största islamiska tidskrifterna, och av dem som de har saknas nummer.[28] Likaså kan det vara svårt att få tag på böcker och pamfletter. Jag har dock strävat efter att finna exempel på alla olika typer av texter så att enskilda, icke-uppmärksammade publikationer inte ska

---

[21] 1998 organiserade SMUF 30 lokala föreningar enligt SMUFs ordförande Chokri El Mensi, se *Salaam* 6/98:13.

[22] ISS organiserar ca tolv församlingar (1999).

[23] Riksförbundet organiserar 19 församlingar (1999).

[24] Riksförbundet organiserar 16 församlingar (1999).

[25] För specifik information om de muslimska grupperna, se t.ex. Svanberg & Westerlund (red.) 1999. För en allmän historik om 1900-talets invandring, se Lundh & Ohlsson 1994.

[26] Stadgarna finns hos SST och inkluderar stadgar för ISS, Islamiska Riksförbundet i Sverige, SMR och FIFS. Bosnien-Hercegovinas Islamiska Riksförbund i Sverige nämner inget om detta.

[27] Jag har t.ex. inte lyckats få tag på det församlingsblad som Bosniska islamiska församlingen i Stockholm (Bosanska islamiska zajednica Stockholm) gav ut kring 1994. En presentation av innehållet i ett nummer ges i Medić 1995:159f.

[28] För en liknande kritik, se Söderberg 1992:174.

störa helhetsbilden. Publikationerna presenteras nedan med en kort beskrivning, samt kommentarer om det finns någon koppling till Salaam.

De senaste åren har det skapats en mängd hemsidor på Internet med stora mängder text på. Dessa texter påminner ofta om det som nedan beskrivs. Jag har valt att inte uppmärksamma Internettexterna, då de flesta har uppkommit efter 1998. En översikt ger vid handen att texterna ofta är översättningar/bearbetningar/förkortningar av internationellt spritt material – ibland har texter som jag nämner nedan lagts ut. Texterna är ofta korta (ett par sidor). Det finns dock undantag, och en studie av det svenska islamiska Internetmaterialet hade säkert varit spännande – inte minst då de unga muslimernas hemsidor dominerar.[29]

Deskriptionen nedan är ordnad kronologiskt, såtillvida att de olika grupperna eller individerna är inplacerade i förhållande till när de börjar publicera. Därefter följer hela deras produktion. Materialet är dessutom grovt indelat i tre perioder: fram till och med 1979, 1980-tal samt 1990 till och med 1998.

Skrifter fram till och med 1979

Redan från första början var konvertiter bland dem som driver den islamiska skriftproduktionen framåt i Sverige. Fram till och med 1979 fanns nästan inget material som inte antingen skrivits av konvertiter eller översatts av dem.

Sufirörelsen i Sverige

Sufishaykhen Inayat Khan (d. 1927) fick efter ett besök i Sverige 1925 meningsfränder i en förening som kallades Årstaklubben. Elsa Haglund, den första ledaren av den s.k. Sufirörelsen i Sverige, översatte fyra av Khans böcker: *Det inre livet* (1926), *Livets ändamål* (1930), *Toner från tystnadens musik: ur Gayan* (1958) samt *Den gudomliga symfonin – Vadan* (1960). Haglund skrev även ett par pamfletter om sufi-rörelsen.[30] Khan, som tillhörde den indiska Chisti-orden, började 1910 resa i USA och Västeuropa på uppdrag av sin *murshid* för att sprida sufismen i "Väst". Han skaffade sig ett stort antal lärljungar. Det var inget krav inom rörelsen att man skulle bli muslim. Istället lärde Khan ut en univer-

[29] En bra ingång till svenska hemsidor med islamiskt material är http://hem.passagen.se/sfcm/resurser.htm. En enda studie finns: Schmidt 1999.

[30] Westerlund 1999:93f. *Det inre livet* har kommit i en nyöversättning 1984, även då utgiven av Sufirörelsen i Sverige.

sell sufism, som han såg som oberoende av islam.[31] Khan menade att det finns en "esoterisk kärna" i all religion som han framhävde.[32] En annan egenhet var att sufirörelsen inte separerade könen. Kvinnor kunde utan problem vara ledare för män, och rörelsen kom även att ha kvinnor på de viktigaste posterna.[33]

Ahmadiyyaskrifter

Den 14 juni 1956 anlände en ahmadiyyamissionär, imam Sayyid Kamal Yousuf, till Göteborg från Pakistan.[34] Efter en tid utan större framgång i Stockholm reste Kamal Yousuf åter till Pakistan; han skulle emellertid återkomma till Skandinavien flera gånger. Han lämnade bl.a. efter sig en svensk lärjunge, Gunnar H. Eriksson, som gav ut stencilskriften *Aktiv islam* mellan 1959–1972.[35] Sammanlagt gavs 80 nummer ut.[36] Namnet verkar bäras, i olika lokala språkformer, av alla ahmadiyyas tidskrifter i Västeuropa. I tidskriften publicerades teologiskt material, församlingsinformation (som fastetider för ramadan, bönetider, föredragsinformation), predikningar från viktiga tillfällen, information om ahmadiyya-rörelsens böcker och var man kan köpa dem etc. Tidskriften förmedlade ahmadiyyas historiografi, och artiklar om ahmadiyyas grundare och rörelsens framväxt var vanliga. Artiklarna avsåg att täcka hela Skandinavien och var följaktligen på antingen danska, svenska eller norska.

En nysatsning skedde 1979 då *Aktiv islam* åter började komma ut. Denna gången utan regelbunden utgivning och endast med temanummer t.ex. *Aktiv islam* 81 som bär titeln *Muhammad i Bibelen.* Det är en norsk översättning av delar av en bok av Hadrat Mirza Bashir al-Din Mahmud Ahmad, den andre ahmadiyyakalifen efter rörelsens grundare.[37] Ambitionen har funnits att återuppta en kontinuerlig utgivning, men försöken har än så länge misslyckats.[38]

---

[31] Se Rawlinson 1997:20ff, 543ff.

[32] Westerlund 1999:94.

[33] Se Rawlinson 1997:42.

[34] *Aktiv islam* 1990:28.

[35] Han var den förste svenske medlemmen och har tilldelats titeln "Hedersmissionär". Han konverterade som 17-åring när han var studerande och fick namnet Saiful-islam Mahmud. Hans artiklar under 1960-talet undertecknades Mahmud Eriksson. Som utgivare hette han dock som i brödtexten ovan. Se *Aktiv islam* 1990:27.

[36] *Aktiv islam* 81, omslagets innersida.

[37] *Aktiv islam* 81.

[38] T.ex. signaleras en nystart i *Aktiv islam* nr. 1 1986:1 utan att denna fullföljs. Rörelsen har alltid varit skandinaviskt inriktad och det kan vara värt att nämna att man 1983 började att publicera *Aktiv islam* (4 nr/år) i Danmark, se vidare Bæk Simonsen 1990:131f.; *Aktiv islam* 1990:32.

Ahmadiyyarörelsen har alltid varit liten – men aktiv – i Sverige. Man lägger ner mycket arbete på mission och producerar en stor mängd skrifter som bjuds ut. Skrifterna är ofta producerade som gemensamma skandinaviska projekt och är ofta översättningar av olika internationellt cirkulerade ahmadiyyaskrifter till danska, norska eller svenska. Dessutom producerar man informationskassetter både för video- och kassettbandspelare. Kännetecknande för allt ahmadiyya säljer är att det är mycket billigt – ofta självkostnadspris eller t.o.m. gratis. De flesta skrifterna är tunna och går igenom de mest grundläggande trossatserna eller beskriver rörelsens historik.

En person som har spelat en nyckelroll vad gäller att skriva på svenska och översätta texter till svenska är konvertiten Dr. Qanita Sadiqa Khan. Enligt ahmadiyyarörelsens egna uppgifter har hon översatt ett 40-tal böcker samt skrivit flera stycken själv.[39] Hon har särskilt engagerat sig i kvinnofrågor och barns utbildning till goda muslimer och bl.a. grundat (1969) och varit president för ahmadiyyarörelsens kvinnogrupp (Ladjna Ima' Allah) i Sverige.[40]

Engagemanget i kvinnofrågor syns i skriften *Islam – ett alternativ för den moderna kvinnan*.[41] Boken är en genomgång av "Kvinnans" status som dotter, maka, mor, änka, frånskild osv. Budskapet är att islam erbjuder en jämställdhet som bygger på att man och kvinna kompletterar varandra genom att ha skilda, men likvärdiga, roller. Argumenten hämtas från Koranen och Muhammads *sunna*. Boken avslutas med några kvinnliga konvertiters röster om islams kraft och "Västs" förfall och enfald.

Sadiqa Khan har också varit aktiv i koranskoleverksamhet för barn i Malmö (från 1969) och per korrespondens i Göteborg. I samband med undervisningen sammanställde hon eget material.[42] När Sadiqa Khan hade tagit över undervisningen skrev hon en betraktelse i *Aktiv islam* över hur förkristnade muslimska barn kan bli i Sverige. I artikeln ondgör hon sig över intensiv kristendomspropaganda från lärare i skolan och elevernas kamrater och önskar att det borde finnas muslimska skolor för muslimska barn, där de kan slippa den mycket oislamiska atmosfären framför allt i storstadsskolorna.[43]

Det är också Qanita Sadiqa Khan som står bakom ahmadiyyarörelsens översättning av Koranen till svenska i samband med rörelsens hundraårsjubileum.[44]

---

[39] *Aktiv islam* 1990:38.

[40] *Aktiv islam* 1990:38.

[41] Sadiqa Khan 1972.

[42] *Aktiv islam* 1990:29.

[43] *Aktiv islam* nr. 65/66 [januari?] 1970:21.

[44] *Aktiv islam* 1990:38. Översättningen heter *Den heliga Qur'anen* och kom 1988.

Den påstås vara den första koranöversättning som gjorts av en kvinna.[45] Det var även den första översättningen till svenska gjord av en troende muslim.

Övrigt

Muhammad Bashirs skrift *Islam i Sverige* kom ut 1964.[46] Förutom en presentation av situationen för islam i Sverige (han nämner bl.a. *Aktiv Islam*), innehåller den en kort genomgång av de mest grundläggande trosföreställningar om t.ex. Allah och Muhammads profetskap samt anför ett antal koranverser.

Förutom dessa skrifter verkar det inte finnas någonting. Den tatargrupp som ankom till Stockholm med början på 1940-talet verkar inte ha producerat något tryckt material.

1980-talet

Under 1980-talet förändras bilden. Då nyskrivs texter om islam även av ickekonvertiter. Den muslimska befolkningen i Sverige ökar markant. Åke Sander menar att det 1980 fanns nära 30 000 muslimer och tio år senare runt 115 000 muslimer.[47] Även om dessa siffror är osäkra anger de en tendens. Det är värt att påminna om att persondatorn inte hade slagit igenom under 1980-talet. Det som produceras är följaktligen ofta layouttekniskt enkelt, skrivet på skrivmaskin och billigt framställt. Det skedde även mycket internationellt. Den iranska revolutionen genomfördes 1979. Bland muslimer hade det byggs upp en förväntan på 1400-talet som islams århundrade. Väckelsen inom islam, som kom att bli en av de mest uppmärksammade politiska händelserna under 1980-talet, var i full gång. Men det kom genom revolutionen att bli en djup splittring mellan den shiitiska väckelsen och den som leddes av den islamiska rörelsen.

Småskrifter och IIFSO

1981 gavs en liten skrift ut av Muslimska Församlingen i Malmö. Den hette *Islam för barn*. I förordet står det att detta är ett initiativ som FIFS står bakom,

[45] *Aktiv islam* 1990:38.

[46] Bashir 1964.

[47] Sander 1991:68.

de ämnar "utge ett antal religiösa läroböcker anpassade för barn, varav denna är seriens första".[48] Jag har dock inte funnit några fler. De som har skrivit förordet, och som kan antas ha skrivit boken, är Eva Sjöström, Bejzat Becirov och Laallan Mohammed Tawfik. Boken syftar till att erbjuda ett undervisningsmaterial för muslimska barn. Den är strukturerad runt vanliga sunnimuslimska grundpresentationer av islam om t.ex. vad man ska tro på (änglarna, Guds böcker, profeterna, Domens dag etc.).[49]

Eva Zeinab Sjöström översatte sedan tre böcker ur en serie från IIFSO: en av Abu'l-A'la Mawdudi, en av Sayyid Qutb och en av Muhammed Qutb.[50] Samtliga översättningar görs för Muslim Students Organization in Lund under 1983. Troligen är Sjöström även inblandad i ytterligare två Mawdudi-översättningar, där bara den lundensiska studentföreningen anges som översättare.[51] Ytterligare två skrifter har kommit på svenska i denna serien: Ulfat Aziz-us-Samad *Islam och kristendomen* och Firas Almesri *Islams anda*. Den senare är utgiven på initiativ av Islamiska Församlingen i Göteborg).[52] Delar av två av böckerna, Qutbs *Denna religion Islam* och Mawdudis *Islams principer*, har publicerats i Salaam.[53]

Islamiska Förbundet i Stockholm (IFS), som ingår i FIFS och som jag återkommer till angående bokförsäljning, gav ut en pamflett: *Islam – en kort orientering*.[54] Den bygger på en översättning från danska och är tunn.[55] Pamfletten handlar enbart om det mest grundläggande inom islam: de fem pelarna; relationen Gud – människa; Koranen och hadith etc. Ingen distributör anges, inte heller ett förlag. Det kan finnas fler pamfletter av detta slag, mig obekanta. Denna typ av material finner sällan sin väg till Kungliga Biblioteket i Stockholm eller andra bibliotek som tar emot pliktexemplar.

---

[48] *Islam för barn* 1981, Förord.

[49] Man följer i detta Koranen 2:177/172.

[50] Maududi 1983b; Qutb 1983; Kutub 1983. Muhammed "Kutub" är bror till Sayyid Qutb och anges i andra sammanhang som Qutb. Jag vet inte varför han stavas så här av IIFSO.

[51] Maududi 1983a, 1983c.

[52] Aziz-us-Samad 1990; Almesri 1994. För en innehållspresentation av några av dessa böcker, se Hedin 1999:222ff.

[53] För Qutb, se *Salaam* 2/90:6ff. För Mawdudi, se *Salaam* 4–9/92 (ibland anges att texterna är från M. Kutubs *Missförstånd om islam*, men det är fel).

[54] Islamiska Förbundet i Stockholm u.å.

[55] Den består av två vikta A4 som är tryckta på båda sidorna och häftade med häftapparat. Av de åtta sidorna har fem text.

Malaka Farah

Malaka Farah skrev fem böcker om islam under 1980-talet. Hon skriver framför allt om islam och muslimska kvinnor, vilket är tydligast i de två första böckerna *Kvinnoförtryck eller kvinnorespekt?* (1981) och *Guide för muslimska kvinnor* (1982), den senare skriven tillsammans med Eva Sjöström, samt i *Koranen är vår väg* (1989) som skrevs tillsammans med Elisabet Peterzén.[56] Farah har även skrivit en bok om Koranen och en om Muhammad.[57] Ingen av böckerna har givits ut av bokförlag, men de har åtminstone funnit sin väg till ett och annat av landets bibliotek. Farahs grundläggande idé är att islam är angripet från två håll, dels från "Väst" – framför allt dess media[58] – och dels från den muslimska världens feltolkningar av kvinnors rättigheter i islam. Farah och Sjöström skriver: "Om alla muslimer läste Koranen och Hadith och levde efter dem, skulle 'västerlänningarna' aldrig haft den minsta anledning att ens knysta om 'den förtryckta muslimska kvinnan'."[59] Flera av böckerna går ut på att belägga det som påstås i citatet ovan med hjälp av Koranen, Muhammads *sunna* samt berättelser från missförhållanden i nutid dels i "Väst" och dels i den muslimska världen.

Hedef

Tidskriften *Hedef* kallade sig "Islams röst i Sverige".[60] "Hedef" betyder avsikt, ändamål och målsättning enligt ett förord i första numret som kom ut i februari 1983. Målsättningen var att "upplysa muslimer och speciellt svenskar om ISLAM ur rätt perspektiv."[61] Enligt religionshistorikern och tidningsredaktören Staffan Söderberg kännetecknades *Hedef* "av en uppbygglig och missionerande ton, understödd av en starkt kritisk belysning av judendomen och kristendomen jämte kommentarer i aktuella ämnen."[62] Således finner man t.ex. artiklar

[56] Malaka Farah och Elisabet Peterzén (1989) har tillsammans skrivit en historisk roman, *Nubiens Hjärta*. Peterzén har hjälpt Farah med att översätta flera av hennes böcker till svenska. Peterzén har även varit aktiv i att informera om Sudan och har översatt och redigerat en skrift, *Innebörden av Hidjra* (Peterzén 1982), som bl.a. innehåller ett tal på engelska av den sudanesiske politikern och islamiska fundamentalisten Sayed El Sadig El Mahdi [Sadiq al-Mahdi] hållet i Stockholm den 30 september 1981. Talet dyker upp i svensk översättning i *Salaam* 5/87, 6/87.

[57] Farah 1989a, 1989b.

[58] Se t.ex. Farah & Sjöström 1982, kapitlet "Jämlikhet i Islam"; Farah-zén 1989, kap. "Massmedias roll, eller dumma tidningsurklipp".

[59] Farah & Sjöström 1982:13 [Ej paginerad, jag räknar omslaget som sida 1].

[60] Detta står ovanför tidskriftens namn på första sidan på alla nummer.

[61] *Hedef* nr. 1 februari 1983:2.

[62] Söderberg 1992:174.

om etik, fasta och grundläggande trosuppfattningar.[63] Kritiken mot massmedias "snedvridna och felaktiga framställning av islam" finns även i *Hedef*.[64]

Hedef var den första sunnimuslimska tidskriften. Den publicerade artiklar framför allt på turkiska och svenska, men även några på arabiska och engelska. Utgivningen påbörjades av islamiska församlingen i Malmö men togs 1986 över av SMuF i Stockholm.[65] En del av de aktiva återkommer genom åren. I Malmö var bl.a. imamen Mehmed Ali Sari och Mefail Deribaş drivande krafter. Dessa fortsatta att skriva även efter det att redaktionen flyttats till Stockholm. I Stockholm blev imamen Faruk Çelebi ansvarig utgivare och redaktionen bestod av honom, Piar Ali och Mahmod Aldebe.[66] Utgivningen var inte särskilt regelbunden, och det sista numret kom ut under 1987. Mahmoud Aldebe som deltog i arbetet med *Hedef* har sedan tillhört de aktivaste skribenterna i Salaam. Hans hustru, Ebtisam, bidrog med en artikel om kvinnor till *Hedef* och har även skrivit en artikel om kvinnor till Salaam.[67] Även Salaamredaktören Mariam Kanjah har bidragit med en artikel i *Hedef*.[68]

Shiitiska skrifter

Utblick – Islamisk horisont rubricerades som "en sociopolitisk månadstidning".[69] Den publicerades mellan maj 1984 och maj/juni 1986. *Utblick* var i A4-format och innehöll mellan 24 och 44 sidor. Avsikten var att ge ut *Utblick* månatligen, men efter hand minskade utgivningen. Under 1985 gavs sex nummer ut, och fyra hann ges ut 1986 innan tidningen lades ner. Tidningen var påtagligt *för* den islamiska iranska regeringen. Utgivare var Islamiska Kulturcentret i Norden (grundat 1984), Iranska ambassaden på Lidingös kulturavdelning. Ansvarig utgivare var H. al-Ghafary. Enligt det första numret var syftet "att presentera islamiska synpunkter rörande aktuella händelser i och kring den islamiska världen och att introducera Islam och den islamiska revolutionen ifråga om sociala och kulturella sammanhang samt politik och ekonomi, för folkopinionen i

[63] Se *Hedef* nr. 1, u.å. [1987?]:18, nr. 1, u.å. [1987?]:4–5, 10–12, nr. 1, u.å. [1986?]:6–9.

[64] *Hedef* nr. 1 februari 1983:11.

[65] Söderberg 1992:174, 177.

[66] Mahmoud Aldebe skriver sitt namn på en mängd olika sätt under åren. I detta sammanhang skrivs det Mahmod Aldabi.

[67] *Hedef* nr. 3, u.å. [1986?]:8; *Salaam* 3/97:11–13. När Salaamartikeln publicerades var hon ordförande för den islamiska kvinnoföreningen i Stockholm.

[68] *Hedef* nr. 1, u.å. [1987?]:10–11. Artikeln heter "Fasta och bli friska".

[69] Står överst, före själva namnet, på alla tidningarna.

Norden."[70] Artiklarna var framför allt inriktade på samtida politiska händelser relaterade till den muslimska världen, framför allt Iran med grannländer. Det fanns även artiklar som diskuterade intellektuella idéer som "Vad menas med Feuerbachs alienation?",[71] "E. Durkheim och det kollektiva medvetandet"[72] eller "Al-Kindi. Han skrev om relativitet på 800-talet"[73]. De allra flesta artiklarna är osignerade och det rör sig framför allt om översättningar.[74] Numera distribuerar Islamiska Kulturcentret i Norden endast engelska tidskrifter, framför allt de två tidningarna *Echo of Islam* och *Mahjubah – The Islamic Magazine for Women*.[75] Två artiklar från *Utblick* har senare publicerats i Salaam.[76]

Islamiska kulturcentret i Norden gav under mitten av 1980-talet ut översättningar av iranska teologers, särskilt Morteza Mutahharis, skrifter.[77] Mutahharis skrifter skiljer sig väsentligen från mycket annat material som har publicerats om islam på svenska. Till att börja med har Mutahhari en shiitisk islamsyn. Den stora skillnaden är dock att skrifterna är tämligen avancerade teologiska traktat skrivna av en skolad teolog. Ofta täcker varje skrift endast ett avgränsat tema: Koranen, rättsvetenskapen, den islamiska republiken, evigt liv, martyrskap etc.[78] Översättarna från engelska till svenska är Agneta Lövgren (3 st.), Elisabet Peterzén (2 st.), samt en var av Eva Sjöström respektive Ibrahim Enander.[79] En annan anonym skrift gavs ut vid samma tid som handlar om hur människan ska

---

[70] *Utblick* nr. 1 1984, första bladet (onumrerat).

[71] *Utblick* nr. 1 1984:13–15. Roy (1992/1993:205) menar att de shiitiska lärde i Iran under åren har visat en stor öppenhet inför idéer från icke-islamiska författare och framhäver just Feuerbach som en som fascinerat de lärde i Qom. För en fördjupande diskussion om hur iranska intellektuella har använt västerländska tänkare, se Boroujerdi 1996.

[72] *Utblick* nr. 5 1984:16–17.

[73] *Utblick* nr. 5 1984:22.

[74] Från *Utblick* nr. 2 1985 och framåt ökar antalet signerade artiklar något.

[75] För en analys av *Echo of Islam*, se Landgren 1997.

[76] Kechini Hamdas "Islam och demokrati" från *Utblick* nr. 1 1986:15–22 publicerad i 5 delar med start i *Salaam* 5/88:10–15; Bahaa el-Nahas "Om Alkohol och fläskött" från *Utblick* nr. 6 1985:23 i *Salaam* 2/89:8–9.

[77] Mutahhari föddes 1920 och mördades 1979. Han var en välkänd, traditionellt utbildad lärd som kom att ingå som ordförande i den iranska islamiska republikens konstitutionella råd. Se vidare http://www.al-islam.org/WomanRights/author.htm; Mutahhari 1996:1ff. Roy (1992/1993:80) framhäver honom som en kanonisk författare inom den iranska revolutionära shiismen.

[78] Se Mutahhari 1984a, 1984b, 1984c, 1984d, 1985a, 1985b, 1985c.

[79] Texterna är först översatta från farsi till engelska. Ibrahim Enander har bidragit med en dikt till *Salaam* 2/86:16–18.

uppfatta uppenbarelsen i förhållande till sin existens här på Jorden.[80] Senare, 1996, gav Iranska ambassaden ut *Kvinnans rättigheter i islam* av Mutahhari. Den kännetecknas av en förtrogenhet med islamisk teologi kopplat med ett apologetiskt användande av "västerländsk" forskning och europeiska filosofer. Bl.a. hänvisar Mutahhari till Montesquieu, Russel och Kinsey för att argumentera för polygami.[81] Dessutom finns ännu en översättning finansierad av iranska pengar (Islamic Propagation Organization i Teheran) och översatt av Elisabet Peterzén. Boken är författad av Muhammad Baqir as-Sadr och i den anser sig as-Sadr bevisa Guds existens och sätter därefter Muhammad och islam i förhållande till detta.[82]

Eva Sjöström har även översatt boken *Islamiskt familjeliv* av Akhtar Rizvi.[83] I den framträder en starkt konservativ syn på könen som "komplementära".[84] Rizvi använder argument som bygger på att göra de biologiska skillnaderna mellan män och kvinnor så stora och avgörande som möjligt. Skillnader i styrka och möjligheten att bli gravid och den ömsesidiga sexuella dragningskraften har konsekvenser för hur samhället ska vara uppbyggt. Rizvis skildring kryddas med små kommentarer som "när helst kvinnans aktivitetssfärer utvidgats, har resultatet blivit renodlad katastrof och ett fördärvat samhälle".[85] Rizvi fortsätter under rubriker som "Kvinnans plats – hemmet" att driva linjen att män och kvinnor har olika sfärer som ska hållas separerade. I en förklaring till 30:21/20 i Koranen i vilket orden *mawaddatan* (kärlek i Zetterstéens översättning[86]) och *raḥmatan* (barmhärtighet i Zetterstéens översätning) återfinns, skriver Rizvi:

> Kvinnan älskar, generellt talat, sin make mer hängivet än han henne. Hon ger honom sin kropp och själ. Ordet "kärlek" beskriver denna aspekt. Mannens kärlek till hustrun, å andra sidan, är färgad av hans naturliga överlägsenhet gentemot henne – i hans fall är det inte frågan

[80] *Islams budskap och det sista budskapet, den sista profeten* 1984.

[81] Mutahhari 1996:246ff.

[82] as-Sadr u.å. Roy (1992/1993:80) ser as-Sadr som en kanonisk författare inom den iranska revolutionära shiismen.

[83] Rizvi 1989. Allamah Saeed Akhtar Rizvi (född 1923) är en känd och meriterad shiitisk teolog som ägnat en stor del av sitt liv åt missionsskrifter och mission (t.ex. i Tanzania). För en presentation, se http://www.islamicdigest.org/focus18.htm.

[84] Rizvi 1989:37.

[85] Rizvi 1989:35.

[86] *Koranen* 1979.

om att "ge upp sig själv" för hustruns skull. Härav ordet "barmhärtighet".[87]

Översättaren Eva Sjöström har även medverkat i islamiska publikationer som ger en bild som står i direkt motsatsförhållande till Rizvis bok.[88] *Islamiskt familjeliv* är utgiven av Association of the Islamic unity in Sweden (AIU), men tryckt av Islamiska kulturcentret i Norden. AIU grundades 1983 och har en shiamuslimsk prägel, även om de enligt egen utsaga också har sunnimuslimska medlemmar.[89] Bland andra målsättningar ville AIU översätta och ge ut "böcker och mindre skrifter på svenska avsedda främst för nykonverterade och skolgrupper som besöker oss samt den s.k. andra generationens muslimer."[90] Kamal Moubaddar, som är knuten till AIU, har skrivit några böcker i början av 1990-talet som är av just denna karaktär.[91] I boken *Frågor om islam* vill Moubadder ge en grundpresentation av islam utifrån fyra teman: islams lära, islam och människan, islam och samhällets styrelseskick samt världsliga frågor om islam. Boken är tydligt shiitisk på vissa punkter, t.ex. när imamerna framhävs, eller då man använder den shiitiska trons fem pelare när det beskrivs vad man ska tro på.[92] Det sista kapitlet som kallas "Världsliga frågor om islam" handlar mycket om "kvinnan", förtryck, sex och kläder. Här ges apologetiska svar för lag, ordning och personlig moral.

Islamiska Informationsföreningen

I maj 1986 grundades stiftelsen Islamiska Informationsbyrån med säte i Stockholm. Initiativet togs av de två riksorganisationerna FIFS och SMuF. En av orsakerna var "den kraftigt ökande efterfrågan på islamiskt informationsmaterial, föreläsningar, m.m. från det svenska samhället."[93] Stiftelsen grundade Is-

[87] Rizvi 1989:50.

[88] Se Farah & Sjöström 1982.

[89] Presentation av AIU, diarieförd hos SST 1993-03-10, Dnr. 28 (92–93). Medlemmar från AIU har tagit initiativet till grundandet av ISS 1992/93. För en kort historik, se Thurfjell 1999:39.

[90] Presentation av AIU, diarieförd hos SST 1993-03-10, Dnr. 28 (92–93), punkt 15. I punkt 14 framgår att man även avser att starta ett mindre referensbibliotek i sin lokal samt försälja böcker, ljud- och videokassetter om islam där.

[91] Moubadder 1993a, 1993b, 1993c.

[92] Moubadder 1993b:18, 20. Den shiitiska trons fem pelare är tron på Allahs enhet, profetskapet, Domens dag, imamerna och Allahs rättvisa. Se Makarem Shirazi 1992 som är en utveckling av det shiitiska förhållandet till Allahs rättvisa. Boken är utgiven av AIU.

[93] Informationsbroschyren "vad är IIF?".

lamiska Informationsföreningen (IIF) i oktober 1988. IIF skapades som en ideell förening i vilken man kunde vara medlem och förblev så fram tills den successivt omvandlades till ett forum utan medlemmar i konventionell mening. Detta påbörjades 1996.[94] Initiativtagarna till omvandlingen var den nuvarande Salaamredaktören Helena Benauoda och hennes man Mohamed Benauoda (d. 1999). IIF har under åren arbetat med att sälja, låna ut, översätta och nyskriva texter om islam. De som har varit engagerade i föreningen har även föreläst om islam och muslimerna, inte minst i skolor.[95] IIF har även kommenterat statliga utredningar, som den statliga utredningen som föregick den nya kursplanen för grundskolan 1994.[96]

IIF och Salaam har en gemensam historia. När tidskriften Salaam började sin utgivning gjordes Islamiska Informationsbyrån formellt till ägare.[97] IIF tog sedan över ägandet av Salaam i februari 1989.[98] Nedan ska redogöras för IIFs publicering vid sidan av Salaam. Kopplingarna till Salaam utvecklas i samband med presentationen av tidskriften.

IIF verkar för att sprida information om islam i Sverige till såväl muslimer som icke-muslimer. Föreningens huvudkontor ligger i Stockholm, där man delar lokal med SMR som man även är knuten till organisatoriskt.[99] IIF har (1999) filialer i bl.a. Göteborg, Uppsala och Oslo, och har haft det i bl.a. Lund/Malmö och Gävle. IIF har även inspirerade norska konvertiter att grunda Islamiske informasjonsforeningen i Oslo 1989. Ibland kallas Oslokontoret för filial.[100] På de olika kontoren kan man låna litteratur och även köpa vissa böcker. Man kan också beställa böcker från boklistor som IIF har. I maj 1992 hade man 110 titlar till försäljning.[101] Detta inkluderar böcker, pamfletter, broschyrer och stenciler. 89 av titlarna var på engelska. Merparten av dessa ingick i The Islamic Foundations sortiment; en del var publicerade av The Islamic Foundation, andra distri-

[94] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[95] I en informationstext från IIF står att skolor är deras "största arbetsfält", se *Att mötas med muslimer i vardagens Sverige* nr. 1 u.å.:10.

[96] Kommentar till SOU 1992:94. Kommentaren gäller utredningens text om religionskunskap.

[97] *Salaam* 1/86:2; intervju med Sonnius 1998-03-25.

[98] *Salaam* 3/89:2.

[99] IIF flyttade till sin nuvarande adress (Götgatan 103A) på Söder i Stockholm under våren 1993. IIF är även medlemmar av FIFS, se *Salaam* 4/97:29.

[100] Se Vogt 1995:198; broschyren "Vad är IIF?".

[101] Försäljningslista från IIF 1992-05-04. Fyra böcker är tillagda med bläck.

buerades av dem.[102] IIF använder t.o.m. samma rubriker, i samma ordning som i The Islamic Foundations försäljningslistor. Av resterande 21 titlar var tio tunna, översatta broschyrer i en serie från WAMY.[103] Fem var "svenska översättningar i stencilform", bl.a. en föreläsning av Maurice Bucaille som summerar hans bok *The Bible, the Qur'an and Sience* och en annan av Keith L. Moore som hölls 1982. Bucaille och Moore har likadana positioner vad gäller islam och vetenskap.[104] En annan stencil var Jaafar Sheikh Idris *Trons pelare* som även har publicerats i delar i *Salaam* 8/87–11/87.[105] Utöver detta erbjöds en stencilversion av en artikelserie från Salaam[106] samt fem tryckta böcker. Två av böckerna är skrivna inom ramen för IIF: en av Mahmoud Aldebe och en av Monjia Sonnius och Mariam Kanjah i IIFs namn.[107] Dessutom fanns två IIFSO-böcker och en översättning av en historisk roman om Bilal.[108] Förutom detta erbjuds man att köpa tolv olika ljudkassetter från International Islamic Conference in London 1976.[109] I ett medföljande brev till boklistan uppges att IIF har ytterligare fyra svenska texter till försäljning.[110]

En boklista från hösten 1996 visar att det har tillkommit fem översättningar från The Islamic Foundations barnbokserie, ytterligare en översatt broschyr i WAMYs serie, ytterligare en IIFSO bok,[111] ett häfte från Livsmedelsverket samt

---

[102] Samma förhållande gäller för en försäljningslista från IIF som medföljde som bilaga till *Salaam* 5/96. I en presentation av IIF, som återfinns bl.a. på baksidan av Murad 1993a, står: "IIF säljer också böcker, främst från "Islamic Foundation" och "TaHa Publishers" (...)". Se även *Salaam* 5/90:13 som också nämner IIFSOs böcker.

[103] *Islamisk broschyrserie nr. 1–10*, u.å.

[104] Bucaille u.å. (finns även i tryckt version från 1994); Moore u.å. ((recenseras i *Salaam* 6/95:5 av Göksel Ük). Se även Stenberg 1996a:231ff.

[105] Idris u.å. Idris är en internationellt känd, sudanesisk lärd som bl.a. verkat i London. Även han har deltagit i diskussionen om hur man kan islamisera vetenskapen, se Stenberg 1996a:42.

[106] Ouldadda u.å. Publicerad i *Salaam* 1–3/86 samt 1/87. Det finns ytterligare ett avsnitt i tidskriften (5/86) som inte är med i den version av stencilen som jag har.

[107] Aldebe u.å.; *Islam vår tro* 1989.

[108] Maududi 1983a; Kutub 1983; *Bilal* 1991. Enligt islamisk historia var Bilal en forna slav som blev muslimernas förste böneutropare. Boken skrevs på engelska av H. A. L. Craig och publicerades 1977.

[109] Kassetterna innehåller tal av bl.a. Khurshid Ahmad, Aisha Lemu, Seyyed Hossein Nasr, Ismail R. al-Faruqi och Muhammad Qutb.

[110] Brev från Ouldadda 1992-05-04. Två av dessa är stenciler (*Muslimer och Barnomsorgen* u.å.; en stencil om halalslakt [denna har jag aldrig sett]) och två är tryckta (Kanjah u.å.; Sonnius & Norell 1993). Den sistnämnda måste funnits i stencilform tidigare då den nämns av Ouldadda i brevet men uppges ha tryckts i april 1993.

[111] Aziz-us-Samad 1990.

ytterligare en översatt pamflett.[112] Ett par titlar har fallit bort.[113] IIF har trappat ned bokförsäljning av icke-svenskt material p.g.a. att denna funktion gått över till Islamiska Förbundet i Sverige (IFIS).[114] Dessutom har möjligheten att köpa böcker och hämta ned texter från Internet påverkat försäljningen.[115]

De större översättningsarbetena är: WAMYs broschyrserie (elva stycken), fem titlar ur The Islamic Foundations serie "Muslim Children's library" samt *Bilal* (1991, bok). WAMYs broschyrserie består av elva olika nummer med skilda teman t.ex. Muhammad (nr. 4), islams moraliska system (nr. 5), livet efter detta (nr. 6), mänskliga rättigheter (nr. 10) och tolerans (nr. 11).[116] Broschyrerna är korta (åtta sidor), enkla och informativa.[117] Barnböckerna är också framställda i samarbete med WAMY.[118] I fyra av böckerna finns berättelser från Muhammads tid, ofta är barn i centrum.[119] Den femte handlar om artighet och gott beteende.[120] I boken *Bilal* anges varken författare eller översättare.[121] Boken kan närmast kallas en historisk roman med hagiografisk ton. *Bilal* berättar om sitt liv i första person, om hur han upplevde hur islam kom till, och om hur det var att finnas nära profeten Mohammad.[122]

IIFs utgivning av material som de själva har skrivit ser ut som följer: Mahmoud Aldebe, *Att förstå islam* (1987, bok),[123] Monjia Sonnius och Mariam Kanjah, *Islam vår tro* (1989, bok). Följande titlar är utgivna före april 1992:

---

[112] Statens livsmedelsverk 1993; *Individen och Staten* u.å.

[113] Om man vänder sig till IIFs kontor kan man få tag på ytterligare översättningar i stencilform eller småskrifter, t.ex. Sakr u.å.; Hussaini 1995.

[114] De aktiva i IFIS är enligt Svanberg & Westerlund (1999:23) inspirerade av det muslimska brödraskapet i sin islamförståelse.

[115] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[116] *Islamisk broschyrserie nr. 1–11*, u.å. Vissa nummer är publicerade som artiklar i Salaam. Nr. 11 finns i 4/86:12–14 (Ashraf Elkhabiry: Den islamiska toleransen), nr. 10 finns i 8/87:8–10 (Anonym: Mänskliga rättigheter i Islam), nr. 5 finns i 9/87:3–6 (Anonym: Islams moraliska system).

[117] IIF har även spritt den engelska versionen av broschyrerna.

[118] Se baksidestexten till t.ex. Murad 1993a.

[119] Hamid 1993; Kayani 1993; Kayani & Murad 1993; Murad 1993a.

[120] Murad 1993b.

[121] I försäljningslistan som medföljde *Salaam* 5/96 anges Sonnius och Kanjah som översättare.

[122] *Bilal* 1991:9.

[123] I boken anges inget utgivningsår, men i IIFs *Islam vår tro* anges 1987. Då Sonnius är inblandad i båda böckerna är det troligt att uppgiften är korrekt. En andra upplaga kom 1991 enligt *Salaam* 7/91:10.

Mariam Kanjah, *Muslimer och vården* (tryckt, 20 s.),[124] Monjia Sonnius och Khadijah Norell, *Hur man utför bönen i islam* (tryckt, 16 s.),[125] *Muslimer och Barnomsorgen* (ej tryckt, 6 s.),[126] Khadija Ouldadda, *Islam i svenska skolböcker* (kopierad från Salaam, 16 s.).[127] Efter 1992 tillkommer *Muslimer & den svenska grundskolan* (ej tryckt, 15 s.).[128] IIF distribuerar även en bok av Salaammedarbetaren Ulricha Gitasdotter Tjerlund.[129]

Att förstå islam är uppdelad på 19 löst sammanfogade kapitel. Vid en närmare granskning visar det sig att nio av dem är de översättningar av WAMYs broschyrserie som omtalas ovan.[130] Två är tagna från översättningen av Mawdudis *Islams principer*.[131] Av de övriga åtta är tre nyskrivna och de andra fem troligen översättningar.[132] Även de nyskrivna delarna känns löst sammanfogade. De två mest intressanta kapitlena är "Islam i Sverige" som ger en bild av olika problem för muslimer i Sverige och förslag till lösningar på dem samt "Vad en muslim måste veta om livsmedel" som är en genomgång i detalj av vad som är tillåtet och förbjudet av svenska livsmedel. Till kapitlet finns bilagor med brev från GB, Nordchoklad och den saudiske muftin Abdulaziz bin Baz (d. 1999).[133] Mahmoud Aldebe fungerade som en slags projektledare för boken med hjälp av bl.a. Karima Mokhtari, Monjia Sonnius, Anders Bilal Uhlin, Hassan Mohammad Al Amir och en Jamila.[134] Av dessa har alla utom Al Amir och Jamila bidragit

[124] Kanjah u.å. Skriften gavs ut mellan 1990 och 1992.

[125] Sonnius & Norell 1993. Gavs ut efter *Muslimer och vården*. Min version är från april 1993.

[126] *Muslimer och Barnomsorgen* u.å.

[127] Ouldadda u.å.

[128] *Muslimer & den svenska grundskolan* u.å. Denna har jag aldrig sett på någon lista och mitt exemplar (som jag fått av Ouis i september, 1993) är inte helt klart. Projektet slutfördes inte.

[129] Gitasdotter Tjernlund 1995. I Salaam heter hon oftast Gitasdotter Ayi.

[130] Endast nr. 7 och nr. 11 används inte.

[131] Kapitlena "Trosartiklar" respektive "Din och Sharia" är från Maududi 1983a.

[132] Jag känner dock inte till från vilka original. Mitt antagande bygger på att kapitlenas språkliga ton, struktur och tema påminner om de kapitel som bevisligen är översättningar. Kapitlet "Döden och Islam" publiceras senare två gånger i *Salaam* 3/88:12–13 (Aldebe: När är en människa död? Dödsbegreppet i Islam) och 4/89:12–13 (Islamiska Informationsföreningen: Det islamiska dödsbegreppet). Andra delar av boken användes till *Muslimer i Sverige* som gavs ut av Statens invandrarverk (1991), *Islam vår tro* (1989) samt till broschyrserien *Att mötas med muslimer i vardagens Sverige*. Vid samtliga tillfällen anges Aldebe som författare.

[133] I stort sett samma text finns i broschyren "Vad en muslim måste veta om livsmedel. Förbudet mot alkohol", nr. 3 i serien *Att mötas med muslimer i vardagens Sverige*.

[134] Aldebe u.å.:5.

med artiklar till Salaam.[135] Enligt förordet är boken riktad till icke-muslimer för att öka deras förståelse för muslimernas situation i Sverige.[136]

Islam vår tro är den enda beskrivning av islam som muslimer i Sverige har skrivit, som har givits ut på ett större svenskt förlag. Samarbetet kom till stånd då Bonniers 1989 beslöt sig för att ge ut Salman Rushdies *Satansverserna*.[137] En av Salaams två redaktörer, Monjia Sonnius, var den som initialt hade huvudansvaret för sammanställandet av boken. Efter en första manusversion kom även den andra redaktören för Salaam, Mariam Kanjah, att bli inblandad. Den katolska nunnan och centerpolitikern Helene Müller, som i många sammanhang har engagerat sig för muslimerna i Sverige, deltog också i arbetet genom att läsa och föreslå språkliga ändringar och strykningar.[138]

Enligt Sonnius själv använde hon en redan existerande översättning av en bok som hon tyckte om som grund, då tidspressen var för stor för att nyskriva helt.[139] Det visade sig efterhand att översättningen inte var så bra, så man valde att omarbeta språket. Man omarrangerade även kapitelordningen. I förordet står inte vilken bok som har varit förlaga; det nämns ej heller i en artikel om boken i Salaam.[140] Men boken återfinns i litteraturförteckningen: Hammudah Abdalati *Islam in Focus* från 1983 utgiven av IIFSO.[141] Från sidan 9, vilket är första sidan bortsett från förordet, fram till och med sidan 93 är *Islam vår tro* en förkortad, men oftast ordagrann, översättning av Abdalatis bok.[142] Antalet egenhändigt författade rader sträcker sig ofta till kommentarer som "I Sverige trängs muslimerna i sina små källarförsamlingar men upplever ändå dessa högtiders glädje och gemenskap" för att ge en koppling till en svensk kontext.[143] Dessa inskjutna kommentarer är få. På sidan 94 börjar ett kort avsnitt om islam i Sverige på ca två sidor som verkar vara nyskrivet. Därpå följer ett avsnitt på tre

---

[135] Om inte Jamila är identisk med Jamila Quarib som har bl.a. bidragit med dikter till *Salaam* 1, 2, resp. 12/94.

[136] Aldebe u.å.:5.

[137] *Salaam* 11/89:6ff.

[138] *Salaam* 11/89:6ff. (Kanjah & Sonnius: Historien om den snabba boken).

[139] *Salaam* 11/89:10. Se Abdalati 1983.

[140] *Salaam* 11/89:6–7, 10–12.

[141] Hammudah Abdalati bok är en populär introduktion till islam. Han har bl.a. varit imam vid al Rashid Mosque i Edmonton.

[142] Jfr enligt följande (första siffran sida i *Islam vår tro* 1989, andra i Abdalati 1983): 9/1, 10f/8f, 12ff/31ff, 14f/35f, 16ff/36ff. osv.

[143] *Islam vår tro* 1989:58. Undantaget är delar av texten på sidorna 70–71 i *Islam vår tro* som är bearbetningar av en artikel i *Salaam* 5/87:10-11 (Sonnius: Islams barn. Barnuppfostran i den muslimska familjen).

och en halv sida som är taget från Salaam.[144] På sidan 99 inleds ett avsnitt om problem som muslimer kan möta i det svenska samhället. Detta löper till sidan 105. Här finns inskjutna rader eller stycken från *Att förstå islam*, dessutom är de teman som tas upp och budskapen desamma som i *Att förstå islam*.[145] Sist i boken diskuteras "Rushdie-affären" (sidan 106–113). Mitt i detta avsnitt finns tre och en halv sida citat hämtade från WAMYs broschyrserie.[146] Sammanlagt är (generöst räknat) ungefär tolv sidor nyskriven text, fyra och en halv sidor från Salaam och åttiosju och en halv sidor direkta översättningar.[147] *Islam vår tro* är således inte att betrakta som en nyskriven, utan sammanställd bok. Den är, i det stora hela, en översättning av Abdalatis bok samt en återgivning av delar av *Att förstå islam* samt ett fåtal utdrag ur Salaam.

Kritiken av *Islam vår tro* var hård. Syftet med boken framgår av en syrlig kommentar som Monjia Sonnius gör angående kritiken. Hon skriver: "Man gör ett klart övertramp när man skriver om Islam helt befriat från kulturella otäckheter, traditionellt förtryck och geografiska egenheter."[148] Att befria islam från att vara uppsplittrad i olika kulturella tolkningar är ett grundtema även i Salaam.[149] Men trots allt var boken en framgång för IIF. Den både kom ut på ett stort förlag och blev uppmärksammad i dagspressen till skillnad från all annan litteratur om islam som skrivits av muslimer i Sverige.[150]

De övriga texterna är tunnare. Mariam Kanjahs *Muslimer och vården* är en kortfattad genomgång av vad sjukvårdspersonal bör tänka p,å när de har troende muslimer som patienter. Perspektivet är normativt, inte deskriptivt. Dvs. målet är att informera om hur det är utifrån islam som tro, inte från muslimers praktik. Monjia Sonnius och Khadijah Norells *Hur man utför bönen i islam* är riktad till dem som nyligen konverterat, och som behöver handledning i hur tidebönerna ska utföras. *Muslimer & den svenska grundskolan* och *Muslimer och Barnomsorgen* är genomgångar av de zoner där problem kan uppstå för muslimska elever/barn och föräldrar i mötet med det sekulära Sveriges socialisationsinstitutioner. Khadija Ouldaddas *Islam i svenska skolböcker* ingår i Salaam och

[144] *Islam vår tro* 1989:96ff. I boken anges faktiskt att texten är från *Salaam* 4/87.

[145] Se t.ex. *Islam vår tro* 1989:100 respektive Aldebe u.å.:72. Avsnittet om adoption är i stora delar ordagrant kopierat.

[146] Citaten är hämtade från nr. 2, 3 och 4 så som de översatts i Aldebe u.å.:33–45.

[147] Jag har inte räknat innehållsförteckning, förord, slutord samt litteraturlista som givetvis är nyskrivna. Man kan utan problem hävda att ytterligare minst en sida text är direkt tagen från Aldebe u.å.

[148] *Salaam* 11/89:12.

[149] Se Otterbeck 2000a:255ff.

[150] Torbjörn Säfve undantagen (när han vill räkna sig som muslim).

kommer inte att beröras vidare här. Ulricha Gitasdotter Tjernlunds *Islam – den universella religionen* skrevs i norrländska Bureå, innan hon hade kontakt med andra muslimer i Sverige.[151] Enligt Helena Benaouda ställer sig författaren numera tveksam till innehållet då den till stor del är baserad på de icke-muslimska böcker om islam som författaren hade tillgång till via kommunala bibliotek, men IIF för den, då de tycker att den fyller en funktion.[152] Boken är om grundläggande begrepp som Koranen, *sharī'a*, moral osv. Som i många av skrifterna ägnas "Islams kvinnor" ett eget kapitel.

1990 fram till och med 1998

Under 1990-talet blir det allt tydligare att de utvecklade versionerna av persondatorn, och de möjligheter som detta innebar, påverkar det material muslimerna producerar, inte minst vad gäller utseendet. Under perioden har den muslimska befolkningen ökat stadigt. En yngre generation aktiva muslimer som är födda i Sverige, men som inte har konverterat till islam, börjar göra sig hörda. Invandringen blir under tidigt 1990-tal en het politisk fråga – inte minst i samband med bildandet av Ny demokrati 1991. Internationellt orsakade Kuwaitkriget att Saudiarabiens ledande position utmanades. Landets tydliga beroende av USA sågs av många som ett svek. Även den islamiska revolutionen i Iran hamnar i ny dager och alltfler blir medvetna om att även den islamiska republiken har svårt att leva upp till sina ideal. Det som fungerar enande är istället ett antal oroshärdar framför allt Kashmir, Afghanistan, Bosnien och Tjetjenien.

Sveriges Muslimska Råd och Rabita

SMR bildades 1990. Vid sidan av att försöka vara aktiva i media, politiken etc. har man också tagit initiativ till olika typer av skriftlig information, alltid med Mahmoud Aldebe som huvudansvarig. Islamologen Anne Sofie Roald har noterat att SMR ideologiskt står nära det Muslimska brödraskapet.[153] Det första SMR gav ut var en broschyrserie i fem delar kallad *Att mötas med muslimer i vardagens Sverige* som är helt riktade till det icke-muslimska majoritetssamhället. Det nära samarbetet med IIF är tydligt bl.a. genom att föreningen ges utrymme att informera om sin verksamhet och sina publikationer i några av bro-

[151] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[152] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[153] Roald 1999:124.

schyrerna.[154] Texterna är dels nyskrivna, dels utdrag ur *Att förstå islam* och Salaam.[155]

Rabita kom med ett första provnummer i november 1994. Initiativet togs av SMR-aktiva personer, främst Mahmoud Aldebe som i första numret kallas "Verkställande direktör och ansvarig utgivare".[156] Övriga aktiva på redaktörsposter och liknande var Muhammad Khalifa, Chakib ben Makhlouf och Haytham Rahmeh.[157] Tidningen var tänkt att utges månatligen och sedan veckovis, vilket inte blev fallet. Istället utkom den sporadiskt under 1995 och 1996. Sammanlagt kom det tolv nummer av *Rabita*.[158] Tidningen hade från början en svensk- och en arabiskspråkig del, den senare var hela tiden mer omfångsrik. Från nr 8 skrevs tidningen uteslutande på arabiska. I första numret används även *Hedefs* slogan "Islams röst i Sverige" för att beskriva vad *Rabita* skulle vara.[159] *Rabita* var tänkt som just en *tidning* som skulle skrivas utifrån ett islamiskt perspektiv. Den var i tabloidformat. Det är utifrån dagstidningsperspektivet man bör förstå att det vid tidningens logo stod "Islamiskt. Oberoende".[160] Således dominerar nyhetsmaterial och information om aktuella frågor om både svenska och internationella förhållanden. Då utgivningen sammanföll med perioden då Svenska institutets Euro-islamkonferens förbereddes och hölls i Stockholm (juni 1995) handlar många artiklar om de olika personer och aktiviteter som var aktuella. I *Rabita* förkommer reklam för nya nummer av Salaam.[161] En artikel från Salaam har publicerats i *Rabita*.[162]

---

[154] T.ex. nr. 1 och 5.

[155] T.ex. innehåller nr. 3 texten från Aldebe u.å.:86ff. Nr. 5 inleds med en artikel från *Salaam* (3/88:12–13) för att övergå i Aldebe u.å.:113. Därefter är texten nyskriven i ett par sidor.

[156] *Rabita* nr. 1 1994:8.

[157] Ben Makhlouf, som vid tillfället bl.a. var rektor för den muslimska skolan i Akalla, har publicerat ett tal i *Salaam* 6/97:26–27 (Inledningstal till IFS 17e konferens. Den muslimska minoriteten i ett mångkulturellt samhälle). Rahmeh, som länge varit imam vid IFS källarmoské på Söder i Stockholm, har publicerat ett fredagstal i *Salaam* 3/97:10 (Ord från predikostolen... Vad innebär det att vara muslim?).

[158] Intervju med Aldebe 1998-03-26.

[159] *Rabita* nr. 1 1994:8.

[160] På arabiska står det "*islāmīya. Mustaqilla*". Detta har samma betydelse som det svenska.

[161] *Rabita* nr. 2 1994:2, nr. 3 1995:3, nr. 8 1995:7, 16.

[162] *Rabita* nr. 7 1995:14. Artikeln är hämtad från *Salaam* 3/92:3–7 (Anne Sofie Roald: Integrering av islamisk kultur i skolan. Muslimsk utopi eller skandinavisk verklighet). Roalds artikel hade redan publicerats i *Invandrare & Minoriteter*. Den togs enligt Roald därifrån av Salaamredaktionen utan att frågade henne om lov.

Shiaskrifter

På Maqbool Ahmeds (imam i Trollhättan fram till 1991) initiativ har en skrift av Musavi Lari (iransk teolog) översatts; den bär titeln *En inledning till islam.*[163] Skriften är en grundläggande genomgång av shiamuslimska trosföreställningar och en nyckel till den religiösa historiens viktigaste personer. Den är utgiven av Union av Islamiska studentföreningar i Europa (Sverigesektionen) i Linköping, varom jag inte har funnit någon information.

Även Muslim Shia Församling i Trollhättan har gett ut en introduktion om islam och dessutom en bönbok.[164] Båda är översättningar gjorda av Arif Govani och Tobias Almén.[165] Bönboken heter *Dua-e-Kumail*, vilket är namnet på en central *duʿaʾ* inom shiaislam som reciteras torsdagskvällar i moskéer och församlingslokaler. Stilen är ofta kraftfull och känslosam som i följande passage:

> O Herre, O Herre, O Herre, min Mästare, min Beskyddare och Mästaren av min frihet! O Han som har min panna i Sina händer. O Han som vet mina nackdelar och min fattigdom. O Han som är väl bekant med mitt elände och min nöd. O Herre, O Herre, O Herre![166]

Bönen är riktad till Gud från en person som talar i första person singularis. I förordet tillskrivs bönboken al-Khiḍr, den gröne, en mytomspunnen gestalt som associeras med Moses följeslagare i koranversen 18:64/64. Islamforskaren Constance E. Padwick skriver att när en bön tillskrivs al-Khiḍr signalerar det att det är en bön med "saintly authority".[167] Berättelserna om al-Khiḍr är välspridda bland muslimer, och gravar som sägs tillhöra al-Khiḍr finns på många platser. Gestalten har en särskilt ställning inom sufismen.

Bilal Muslim Mission of Scandinavia i Märsta har givit ut några böcker, varav två är översatta av prästen och biståndsarbetaren Jan Åhlander.[168] Den ena, *Att Vara Muslim*, bygger på en serie (Islamic Teachings) som omfattar sju böcker. Innehållet är tänkt som undervisningsmaterial för "muslimska barn och ungdomar samt andra som vill veta mer om islam".[169] Korta berättelser följs av

---

[163] Lari u.å. Den utgavs sent 1980-tal eller tidigt 1990-tal.

[164] *En grundkurs i islam* 1992; *Dua-e-Kumail* 1991.

[165] För beskrivningar av församlingen, se Thurfjell 1999:37ff.; Alwall 1998:212ff.

[166] *Dua-e-Kumail* 1991:37.

[167] Padwick 1961/1996:xiv.

[168] *Att Vara Muslim* 1993; *Subḥānallāh* 1994.

[169] *Att Vara Muslim* 1993:4.

instuderingsfrågor. Den andra är en mycket påkostad bok i fyrfärgstryck. Den är möjliggjord ekonomiskt genom att den trycks centralt på olika språk i Storbritannien av The World Federation of Khodja Shia Ithna-asheri Muslim Communities. Boken är uppbyggd runt Korancitat och bilder som är tänka att ge varandra mening och ge upphov till eftertanke och reflektion hos läsaren.[170] En bärande tanke i boken, som speglas av val av verser och bilder, är att Guds tecken finns i skapelsen, och att detta bör stärka människans gudstro. *Den islamiska lärans grunder* är en mer komplicerad bok. Den är "en handledning i Ja'feri Fiqh" från slutet av 1960-talet, först utgiven i Tanzania och författad av S. S. Akhtar Rizvi.[171] Enligt förordet är det "den enda boken i ämnet och [den] ingår i Dinijat-läroplaner över hela världen."[172] Boken har sitt fokus i en genomgång av de regler som omgärdar tidebönerna och de föreställningar som är viktiga i samband med bönen t.ex. om rituell renhet.

Tidskrifter

Al-Nor kom ut en gång i månaden från december 1993 till juli 1994, allt som allt åtta nummer.[173] *Al-Nor* rubricerades på svenska som "Islamisk tidskrift ges ut av Islamiska kurdiska föreningen".[174] Tidskriften var åttasidig i A5-format.[175] Hälften av sidorna var på svenska, hälften på arabiska. Ahmed Al-Mofty var den som var samordnande och drivande. I första numret skriver han i en slags programförklaring för tidskiften, att den framför allt riktar sig till nykonverterade eller till icke-muslimer intresserade av islam. Den arabiska delen följer dock inte det mönstret utan är mer inriktad på nyheter, information och i viss mån enklare förmedlingar om islamiska normer. Fatima Cayirli, som har skrivit två artiklar i Salaam efter det att Al-Nor lades ner, har bidragit med två artiklar på svenska, de flesta svenska artiklar är annars osignerade.[176]

Bakom tidskriften *Regnbågen* låg Skövde Muslimska Kulturförening och Skövde Muslimska Ungdomsförening.[177] Redaktionen hade för avsikt att ge ut

---

[170] *Subḥānallāh* 1994:7.

[171] Rizvi 1990:iii.

[172] Rizvi 1990:iii.

[173] Tidskriften hette bara *Nor* de två första numrena.

[174] Meningen återfinns under tidskriftens namn. På den arabiska delen står det "Islamisk kulturell tidskrift utgiven av Islamiska kurdiska föreningen på två språk, arabiska och svenska".

[175] Ett undantag finns: nr. 3 som hade tolv sidor.

[176] *Salaam* 9/94:12–14, 10/94:11.

[177] *Regnbågen* gavs även ut på turkiska med start september 1995. Den bar då namnet "Gökkuşağı".

ett nummer varannan månad. Detta lyckades man med från hösten 1994 till hösten 1995, därefter tog redaktionen ett uppehåll på fyra månader. 1996 publicerades två nummer som rubricerades dubbelnummer, sedan lades tidskriften ned. Den kom ut med sammanlagt åtta nummer mellan september 1994 och oktober 1996.[178] Numrena är på fyra sidor (dubbelnumrena på åtta) och i A4-format. Redaktör och ansvarig utgivare var Yüksel Peker.[179] Det mesta i *Regnbågen* skrevs av honom. Peker menar att han avsåg att "lyfta fram civilisationsaspekten i islam ur ett slags historiskt, sociologiskt perspektiv".[180] Imamen Smajo Sahat bidrog med artiklar av *khuṭba*-karaktär i de sex första numren.[181] Det finns även ett par översättningar av texter från turkiska och bosniska gjorda av andra. Dessutom innehåller *Regnbågen* bl.a. församlingsinformation, en del recensioner, dikter, korta notiser om islam. Det sufiska kulturarvet är en integrerad del av innehållet utan att tidskriften bör ses som en sufipublikation. Vid ett tillfälle recenseras ett nummer av Salaam (1/95) i *Regnbågen*.[182]

Tidskriften *Al-Zainabiya* utgavs av Muslimska församlingen i Märsta, med stöd av Muslim Shia Ithna-asheri Association (församling) of Stockholm.[183] Församlingen är en shiaförsamling av tolvshia-karaktär. De flesta församlingsaktiva har ett ursprung i Östafrika, framför allt Uganda. Endast två nummer kom ut av tidskriften: november 1994 och januari 1995. Det var en drygt 20-sidig A5-publikation som var avsedd att komma varannan månad. I tidskriften publicerades korta texter på svenska och engelska samt en hel del pyssel, typ korsord. Innehållet skrevs bl.a. av de barn som studerade vid koranskolan Madresah-E-Zayinabia, vars adress fungerade som tidskriftens adress.[184] Hashim Hassan Ali, en av koranskolelärarna, fungerade som redaktör och fick hjälp av ett antal andra i framställandet av tidskriften.

---

[178] Jag räknar ett dubbelnummer som ett nummer.

[179] Yüksel Peker har bl.a. givit ut tre diktsamlingar och en roman på turkiska. Han har även skrivit en bok om svenska poeter och deras poesi efter 1945. Han har dessutom översatt T. S. Eliot och Nagib Mahfouz till turkiska. Uppgifter från ett e-mail från Yüksel Peker 2000-01-12.

[180] E-mail från Yüksel Peker 2000-01-12.

[181] Sahat blev redaktör för den bosniska tidningen *Izvor* som startade sin utgivning 1996. *Khuṭba* är den predikan som hålls på fredagar i samband med bön.

[182] *Regnbågen* nr. 4 1995. Samma höst som *Regnbågen* startade stod Yüksel Peker på en lista i *Salaam* (9/94:10) över potentiella framtida medarbetare. Det blev aldrig så.

[183] Tidskriftens namn anspelar på Zaynab, dotter till den fjärde kalifen, Muhammads kusin och svärson, ʿAlī ibn Abī Tālib. Hon anses ha spelat en viktig roll för att sprida kunskap om förtrycket av *ahl al-bayt*, framförallt om massakern vid Karbala, se *al-Zaynabiya* Nov. 1994:1.

[184] För mer information om koranskolan, se hemsidan som tillhör Zainabiya Islamic Center of Stockholm (http://home2.swipnet.se/~w-27765/).

Vår islam – islāmunā, hade undertiteln "Islamiskt månadsblad för barn utgivet av Lunds Muslimska Kvinnoförening".[185] Månadsbladet gavs ut med start 1996. De som stod som ansvariga var en kvinna vid namn Sammar och den forna Salaamredaktören Pernilla Ouis.[186] Enligt Ouis gjorde Sammar månadsbladet mer eller mindre själv.[187] Texterna är riktade till de barn i Lund som undervisas om islam och kan handla om hur muslimer bör bete sig mot andra, om Jesus som profet i islam eller bestå av en frågetävling.

Vi små började publiceras 1996. Bakom låg Salaamredaktion som ville göra en tidskrift riktad till barn.[188] Första året kom tre nummer. Därefter har det publicerats sex nummer av *Vi små* per år. Den innehåller bl.a. böner, knep & knåp, korta artiklar om Gud, viktiga personer i islams historia och sagor.

Nour al-Islam kom bara med ett nummer: Issue 1, July 1996. Numret hade en svensk/engelsk och arabisk sektion och var 50 sidor tjockt i A5-format. Redaktör och initiativtagare var syriern Mohamad Yakoubi, då imam för Islamiska församlingen i Göteborg.[189] Tidskriften presenterades som ett "cultural Islamic magazine" som avsåg att publicera artiklar "of every topic related to the Islamic culture, history and civilisation" särskilt med avseende på islam och muslimer i Sverige och i Europa.[190] Första och enda numret innehåller framför allt artiklar skriva av Yakoubi själv. En artikel är skriven av imamen Abdul Haqq Kielan. Numret innehåller bl.a. ett par artiklar av teologisk natur, ett poem, en *khuṭba* och ett par recensioner. Yakoubi lade ner försöket p.g.a. dålig respons.[191]

MUFU bladet gavs ut av "Muslimska UngdomsFöreningen i Uppsala".[192] Första numret kom i september 1996. Det sista numret som gavs ut var nummer 12 från april 1998.[193] I tidningen informeras om MUFUs aktiviteter samt presenteras grundläggande artiklar om t.ex. ramadan, Koranen eller bön. Dessutom finns en återkommande sektion; en ordlista där man redogör för grund-

[185] *Vår islam* var ett vikt A4-blad med tryck på båda sidorna.

[186] Sammar heter Khalil i efternamn.

[187] Meddelande från Ouis när hon skickade *Vår Islam* till mig runt årskiftet 1996/1997.

[188] *Vi små* har åtta sidor och är i A5-format.

[189] Yakoubi startade sin verksamhet som imam under senare delen av 1991, se *Salaam* 1/92:10.

[190] *Nour al-Islam*, Issue 1, July 1996:2.

[191] Se även Hedin 1999:230f.

[192] Namnet skrivs litet olika på olika ställen. Det som ställer till det är det stora f:et. Ett nummer består av ett vikt A4, dvs. fyra A5-sidor text.

[193] E-mail från Ulf Ibrahim Karlsson (2000-02-14).

betydelsen i en mängd islamiska nyckelbegrepp.[194] En av de mest aktiva i framställandet av tidningen var Jonas Samad som också var med om att starta SFCM (Sveriges Förenade CyberMuslimer) tillsammans med bl.a. Ulf Ibrahim Karlsson. Karlsson hade ansvar för de två sista numrena av *MUFU bladet*.[195]

Ung Muslim heter en tidskrift som SMUF vid olika tillfällen har försökt att initiera. Den har dock alltid lagts ned efter ett nummer.[196] Ett fjärde försök gjordes i april 1999 genom att tidskriften lades ut på Internet.[197]

Övriga skrifter

Dr. Ali Omars *Skillnaden mellan shiiterna och majoriteten av muslimska lärde* är en anti-shiaskrift som cirkulerar i svensk översättning.[198] Syftet med skriften anges vara att informera på vilka punkter shiiter och sunniter är oeniga för att låta den enskilde troende bestämma sig för vilken version som är sanningen.[199] Vad Omar *de facto* gör är att driva polemik mot shiiter vilket, om intet annat, framgår av den sista punkten i sammanfattningen "3. Shia-trons grundsten är falsk och ogrundad, liksom alla dess dimensioner och deras bevis".[200]

Islam och den moderna kvinnan är titeln på en bok av Al-Bahi Al-Khuli.[201] Den är översatt direkt från arabiska av Habib Nouira. Perspektivet är normativt, och författaren står i en traditionell, könsrollskonservativ position inom den islamiska teologin. Grundbudskapet är att om kvinnan frigör sig från mannen som familjeöverhuvud och försörjare skapas ett ohållbart samhälle, där familjen splittras, kvinnor löper amok sexuellt och kaos bereder ut sig. Detta, som är situationen i "Väst", bör muslimer dra lärdom av och skydda sina samhällen från.[202] Motivet för att ge ut boken verkar dock inte vara normativt. Istället

---

[194] Döm om min förvåning när jag finner mina egna formuleringar i mitt material! Förklaringarna är nämligen ofta från Bæk Simonsens (1994) *Islamlexikonet* i översättning från danska av mig.

[195] En tredje person var med om att starta SFCM nämligen Pyar Durrani som skrivit en del för Salaam. För en beskrivning av SFCM, se Schmidt 1999.

[196] Jag har försökt att få mer information om tidskriften, men misslyckats.

[197] Se http://www.smuf.se/ungmuslim.

[198] Omar u.å.

[199] Omar u.å.:1.

[200] Omar u.å.:41.

[201] Al-Khouli u.å. Författaren har varit en del av det egyptiska muslimska brödraskapet, se Kepel 1985:36. Enligt Immigrant-institutet är boken från 1993, se http://www.immi.se/biblio/1991.htm.

[202] Al-Khouli u.å.:211.

anges det som viktigt att läsaren ges tillfälle att bekanta sig med ett perspektiv som inte är det enda i den islamiska världen, men som är nog så utbrett.[203]

En sufibok har utgivits i översättning av Sven Hansson, en av medlemmarna i den svenska sufiföreningen Sophia.[204] Den är författad av Shaykh Fadhlalla Haeri och bär titeln *Sufism*.[205] Haeri ser sig, enligt David Westerlund, som en "post-*tariqa* schejk".[206] Med det menar han att han inte känner sig bunden av en ordenstradition, utan låta sig inspireras av flera olika. Till skillnad från ovannämnda Inayat Khan betonar dock Haeri vikten av att stå tryggt inom den islamiska lagen, när man beträder sin resa längs sufismens väg.[207] Boken syftar till att ge en bred introduktion till sufismen och berör historia, ordensväsendet, olika tekniker etc. *Sufism* är intressant nog utgiven på New Age förlaget Vattumannen. Om man går in i en boklåda som för New Age-böcker är möjligheten stor att man hittar litteratur om sufismen. Böckerna innehåller allt från översättningar av klassiska verk till nyskrivna texter av unga konverterade västeuropéer. Dessa böcker är oftast på engelska.

Författaren Torbjörn Säfve, som bl.a. beskriver sig som sufi, har författat romaner på svenska som berör personer som ser sig som muslimer, en om Ivan Aguéli och en om Ibn Arabi.[208] Böckerna är spännande, fria porträtt och förmedlar Säfves regelbefriade, passionsbejakande anarkosufism som han själv menar är i Ibn Arabis skola.[209] En tydligt sufisk skrift av Säfve är *Den stulna bönemattan* som är en samling korta sufisentenser av båda kända och mindre kända sufier.[210] Säfve skriver:

> Profeten var en sufi. För honom var inte ritualer och ceremonier huvudsaken. Han ville ha värme och tanke. Han definierade Allah som skönhet och kärlek. De absurda tvång, fobier och lydnadsplikter som sentida muslimska "prästerskap" uppfunnit i profetens namn – de har lika litet med profeten att göra som grisen med människan. Den frihetliga traditionen, dvs sufismen, har sedan profetens dagar alltid funnits

[203] Al-Khouli u.å.:5.

[204] Se vidare Westerlund 1999:96ff.

[205] Haeri 1991.

[206] Westerlund 1999:97.

[207] Detta är ett genomgående budskap i boken, se t.ex. Haeri 1991:10, 57. Åsikten ligger i linje med de flesta traditionella ordnar.

[208] Säfve 1981/1994; Säfve 1992.

[209] Säfve 1990:5ff.

[210] Säfve 1990.

som en parallell och anarkistisk "motideologi" jämsides med det ortodoxa islam.[211]

I Säfves islam dyrkas treenigheten Allah, Kvinnan och Konsten, en dyrkan som formulerades perfekt i ord och i leverne av Ibn Arabi, men som även Muhammad hängav sig åt.[212]

Skrifter som ibland berör islam

Det har funnits ett antal andra tidningar och tidskrifter som jag inte bedömer som relevanta att presentera t.ex. för att de enbart varit politiskt inriktade som tidningen *Irans frigörelse* av "Muslimska student föreningen i Sverige (M.S.F.) Sympatisörer till folkets Mojahedin av Iran" som utkom under 1982–83.[213] En annan typ är de som betonar det kulturella eller etniska, men som ibland diskuterar eller skriver om det religiösa, t.ex. *Alevitisk Bulletin* som är medlemstidning för den alevitiska riksföreningen Kulturcentrum för Aleviterna i Sverige (Alevi Kültür Merkezi) som bildades 1995.[214] Jag har heller inte tagit upp de böcker som Ahmed Rami skrivit, då dessa sällan handlar om islam. De gånger islam berörs görs detta oftast i korta förklaringar.[215]

Försäljningen av oöversatt material

Den största marknaden för islamisk litteratur är dock den där man säljer oöversatt material eller texter översatta till andra språk än svenska, framför allt engelska. Fram till det att Internethandeln ökade markant under senare delen av 1990-talet, har försäljning av denna typ av litteratur skett via ambassader, församlingarna, moskéerna och enstaka boklådor som IFS boklåda i deras lokal på Ringvägen 135 nb. Vad som bör poängteras är den stora marknaden för video- och ljudkassetter. Denna försäljning fortsätter trots den konkurrens som Internet utgör. Genom nätet kan man få tag på ett obegränsat antal texter om islam på

[211] Säfve 1990:6f.

[212] Säfve 1990:5ff.

[213] Texten står på första sidan vid tidningens namn nr. 1 1982.

[214] Se vidare Svanberg & Westerlund 1999:19.

[215] Det längsta avsnittet finns i Rami 1989:175–198. Avsnittet tjänar till att visa att en muslim inte ska tolerera orättvisor och orättfärdiga ledare. Man bör endast underkasta sig Gud.

en mängd språk, även om engelska är det vanligaste. Man kan även ta del av inspelade predikningar eller föreläsningar via ljud- och bildfiler. Utbudet är enormt, och alla tänkbara inriktningar står att finna.[216] Den islamiska rörelsens budskap dominerar bland det oöversatta materialet. Detta är tydligt inte minst i IIFs och IFS försäljning.[217] De skiljer sig dock åt i det att IIFs oöversatta material mestadels är på engelska, medan IFS har en stor del på arabiska.

Det framgår av ovan att få av de böcker och skrifter som har publicerats har skrivits på svenska i original. De är istället oftast översättningar, gjorda av personer som har konverterat till islam, och som har en svensk språkbakgrund; ibland är de inte ens muslimer.[218] Det är även tydligt att få böcker har publicerats på förlag. Istället anges svenska islamiska organisationer, församlingar eller föreningar som utgivare. Vid andra tillfällen är det internationella organisationer som finansierar produktionen som står som förläggare.

En mängd olika perspektiv finns i texterna. Ahmadiyya, olika sufi-, shia- och sunnigrupper finns representerade. Det finns vissa skillnader mellan vad olika grupper väljer att sprida på svenska. Den vanligaste texten från sunnimuslimer är en grundläggande presentation, ofta med det uttalade målet att motverka fördomar och sprida kunskap om islam till muslimska ungdomar, nykonverterade och icke-muslimer.[219] Shiamuslimska skrifter tenderar att ha ett mer intellektuellt innehåll och gå in på mer avancerade teologiska frågor. Ahmadiyyas skrifter innehåller mycket historiografi där rörelsens ledare och nyckelhändelser diskuteras. Sufitexterna är mest inriktade på hur man ska nå och odla sin personliga religiositet. Detta är bara tendenser och det finns, som redovisats ovan, t.ex. shiamuslimska grundpresentationer.

Tidskrifterna har påtagligt svårt att överleva. Bristen på prenumeranter, villiga skribenter och pengar gör att tidskrifterna många gånger drivs som ett projekt av ett fåtal engagerade som efter en tids hårt, heroiskt slit ger upp. Att som Salaam ha en kontinuerlig utgivning över en längre tid är ovanligt och ytterligare en anledning att studera tidskrift.

---

[216] Den bästa guiden än så länge är Bunt 2000.

[217] Detta har även Hedin (1999:221) påpekat.

[218] Även andra studier visar att konvertiter tenderar att dominera vad gäller framställandet av islamiskt material på olika lokala språk i Västeuropa, se t.ex. Köse 1996, kap. 1; Vogt 1995, kap. 6, 11.

[219] Bæk Simonsen (2000:150ff.) drar en liknande slutsats angående Danmark.

Salaams historia

Initiativet att grunda tidskriften Salaam togs 1986 av de två kvinnliga konvertiterna Mariam Kanjah och Monjia Sonnius.[1] Ett "försöksnummer" med namnet *Salam (Fred)* gavs ut i maj 1986. Det innehöll artiklar skrivna av Kanjah och Sonnius och Khadija Ouldadda.[2] Namnet valdes för att betona islam som fredens religion.[3] De fick stöd av den nygrundade (maj, 1986) stiftelsen Islamiska Informationsbyrån med säte i Stockholm som formellt gjordes till ägare av tidskriften.[4] Det första, riktiga numret av Salaam, kallat 1/86, kom i augusti.[5] I numrets första text, som är en introducerande ledare, får man intrycket att Salaam är Islamiska Informationsbyråns egen produkt, men enligt Sonnius agerade redaktörer och skribenter helt oberoende av stiftelsen.[6] I oktober 1988 tog Islamiska Informationsbyrån initiativet att skapa Islamiska Informationsföreningen (IIF) som i februari 1989 tog över ägandet av Salaam.[7] Detta innebar att förhållandet mellan ägande och aktiva blev klarare, då ingen av dem som arbetade aktivt med Salaam hade suttit i Islamiska Informationsbyråns styrelse, men flera av dem kom att ingå i IIFs aktiva krets.[8] Mariam Kanjah var t.ex. deltidsanställd av IIF, och i hennes arbetsuppgifter ingick att skriva för Salaam.[9] Majo-

[1] Intervju med Sonnius 1998-03-25. Jag kommer från om med nu att hänvisa till Salaam utan att ange tidskriftens namn. Skribent och rubrik skrivs ut när det är relevant. En del långa rubriker har kortats ned.

[2] Artiklarna är inte signerade. Sonnius tror att Ouldadda var med och skrev, men hon är inte säker (brev från Sonnius 1998-04-17). Då en artikel nämner ett "jag" och dessutom "Monjia" och "Mariam" antar jag att Ouldadda var med och skrev. Ouldadda skrev i Salaam 1986–1995. 1985 konverterade hon och var då i 20-årsåldern (se *Salaam* 11/89:5). Ouldadda har varit aktiv i IIF sedan starten.

[3] Intervju med Ouis 1998-02-23. Enligt Sonnius (1998-03-25) var det Ouis syster Mariam Hamza (numera Olofsson) som kom på namnet. *Salām, islām* och *muslim* delar alla den arabiska konsonantstammen s–l–m. Det är vanligt att dessa ord vävs samman i grundläggande presentationer av islams lära och teologi, se t.ex. 5/89:3 (Fredens religion av Gävle islamiska center); 3/94:3 (Ouis: ledare); Aldebe u.å.:7; Abdalati 1983:8.

[4] 1/86:2; intervju med Sonnius 1998-03-25.

[5] Eller möjligen i juli, Sonnius (1998-03-25) var inte säker.

[6] Intervju med Sonnius 1998-03-25; 3/89:16.

[7] 11/88:2; 3/89:2, 16. IIF äger fortfarande tidskriften.

[8] 3/89:16.

[9] Intervju med Kanjah i *Ykköskanava: Merja–Mariam: Allahs tjänare* 1990.

riteten av det arbete som utförs för IIFs och Salaams räkning har dock varit och är ideellt. T.ex. arbetar den nuvarande redaktören, Helena Benaouda helt ideellt för både IIF och Salaam.[10]

Redaktörerna och de ansvariga utgivarna

Med redaktör menar jag den person som har eller anges ha det yttersta ansvaret för redigeringen av tidskriften. I tidskriften används litet olika sätt att markera vem som är redaktör, och i vissa nummer finns det ingen information alls om detta. För det mesta verkar det ha varit ett delat uppdrag mellan olika personer. Att en person anges som redaktör innebär inte att ingen annan dessu-tom hjälpte till att redigera.

De första redaktörerna var initiativtagarna Monjia Sonnius och Mariam Kanjah.[11] Det står dock inte i Salaam. Korrespondens till tidskriften skulle sändas till Sonnius hemadress; så var det fram till 11/88 då adressen ändrades till IIFs. Från och med 3/89, det första numret efter det att IIF formellt hade tagit över ägandet, angavs ansvarig utgivare. Den första blev Kanjah, då sekreterare för IIF.[12] I 4/90 anges Sonnius som redaktör; det är första gången som redaktör anges.[13] Ahmed Ghanem, vid tiden gift med Sonnius, utsågs till ansvarig utgivare från och med 6/90. I en ledare i numret efter detta anges att den ansvarige utgivaren i fortsättningen kommer att vara den samma som IIFs ordförande.[14] Från 6/93 tog Sonnius över detta ansvar och var under en tid både redaktör och ansvarig utgivare.[15] Från 3/94 till 1/96 flyttades redaktörskapet till Lund och till Soumaya Pernilla Ouis.[16] Hon inledde ett samarbete med SMUF-aktiva, och från 1/95–4/95 anges en redaktion.[17] Mot slutet av Ouis redaktörskap (5/95)

[10] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[11] Intervju med Sonnius 1998-03-25.

[12] 3/89:16.

[13] 4/90:2. Hon anges först som "Monjia, chefred.", men redan 7/90 är detta ändrat till "Monjia, redaktionen" (som från 10/90 bli kortat till red.). 2/91 används titeln chefred. åter för att försvinna i numret efter.

[14] 7/90:2.

[15] Under delar av denna period (6/93–3/94) angavs ingen redaktör utan bara ansvarig utgivare.

[16] Enligt Ouis (1998-02-23) var 6/95 det sista numret som hon arbetade med som redaktör. I 1/96 anges hon som redaktör utan att ha haft inflytande över arbetet.

[17] Dessa namn förekommer: Samira Aqil, Badar Chowdhry, Ashk Dahlén, Muhammed Muslim, Ibrahim Nettelbladt, Göksel Ük.

tog Mohamed Benauoda (d. 1999) över rollen som ansvarig utgivare, och var det även vid utgången av 1998.[18] Sedan 2/96 har Helena Benaouda, då gift med Mohamed, varit redaktör för Salaam.[19] I tidningen står hon som ett av många namn i redaktionen då alla som hjälpt till med ett nummer namnges.[20] Det är dock Helena Benaouda som t.ex. skriver ledarna och som uppfattas som redaktör.[21] Nedan följer en sammanställning:

Redaktörerna:

Nummer	*Redaktör*
1/86–3/90	M. Sonnius; M. Kanjah
4/90–2/94	M. Sonnius
3/94–1/96	S. P. Ouis
2/96–6/98	H. Benaouda

De ansvariga utgivarna:

Nummer	*Ansvarig utgivare*
1/86–2/89	Ingen angiven
3/89–5/90	M. Kanjah
6/90–5/93	A. Ghanem
6/93–4/95	M. Sonnius
5/95–6/98	M. Benaouda

Av ovan framgår att alla redaktörerna än så länge har varit kvinnliga konvertiter, och att de två män som har varit ansvariga utgivare dessutom varit gifta med konvertiter som under samma period varit redaktörer för Salaam.[22]

[18] I 2/98 anges IIF som ansvarig utgivare. I praktiken innebar detta Mohamed Benaouda då han var ordförande för IIF.

[19] Då Helena Benaouda förekommer betydligt fler gånger i min text än Mohamed hänvisar jag till henne som Benaouda i fotnoterna och hennes man som Mohamed Benaouda.

[20] Det har angivits skilda redaktioner i de olika numrena, ibland har inga namn angivits. Dessa namn har förekommit: Linnéa Andersson, Ulricha Gitasdotter Ayi, Helena Benaouda, Ayesha Claydon, Monica Granath, Pirjo Idriss, Malin Tolonen och Irina Widin. Mellan 3/97 t.o.m. 1/98 anges endast Andersson, Ayi, Benaouda och Granath. 2/96 är annorlunda upplagt. I det anges olika ansvariga för olika delar av Salaam. Här finns några namn som inte dyker upp annars i redaktionen som Samira Aqil, Göksel Ük, Anette Shalaby, Mohamed Benaouda, Mahmoud Al-Debe. Även 2/98 är annorlunda. Där anges de som "medverkade": Conny Ahlberg, Mahmoud Al-Debe, Helena Benaouda, Ahmed Ghanem, Radwan Jalal, Hanna Paasikivi. De flesta av de ovan nämnda har bidragit med textmaterial till tidskriften.

[21] Det har framgått under intervjuer med bl.a. Benaouda (2000-03-23), Sonnius (1998-03-25) och Aldebe (1998-03-26).

[22] Mohamed Benaouda hann vara ansvarig utgivare för två nummer innan Helena blev redaktör.

Skribenterna

Osignerade notiser, ledare eller meddelande som sammanställts eller skrivits av redaktionen utgör 25% av allt material i Salaam.[23] Ytterligare 21% av tidskriften består av översättningar, som alltid har varit ett viktigt inslag i tidskriften. Resterande 54% är artiklar, nyheter, rapporteringar eller dikter.

De som har skrivit flest signerade texter för Salaam är: Mariam Kanjah 101 st. (11% av det totala materialet), Monjia Sonnius 82 st. (7%), Mahmoud Aldebe[24] 33 st. (4%), Soumaya P. Ouis 32 st. (4%), Helena Benaouda 26 st. (3%) och Khadija Ouldadda 25 st. (3%).[25] Av dessa har fyra varit redaktörer, Ouldadda har deltagit i redaktionsarbetet, och Aldebe företräder SMR som delar lokal med IIF. Om man bara beaktar det nyskrivna materialet inklusive notiser från redaktionen etc., men exkluderar översättningar, finner man att dessa sex står för 72% av allt som har publicerats i Salaam.[26] Översättningarna är i sin tur oftast gjorda av redaktionsmedlemmarna.[27] Ibland bidrar IIF- eller SMUF-aktiva med översättningar.

Redaktionens dominans är särskilt markant under tidskriftens tidiga år. Fram till och med 12/89 skrev Mariam Kanjah (65 st. signerade bidrag), Monjia Sonnius (42 st.), Mahmoud Aldebe (11 st.) och Khadija Ouldadda (10 st.). Detta utgör nästan allt icke-översatt material. Endast ett fåtal andra bidrog, då oftast med ett enstaka bidrag. Det var även dessa (dock inte Aldebe) som översatte artiklarna med ett fåtal undantag. Även om det tillkommer fler bidrag från andra personer, dominerar redaktörernas artiklar, notiserna samt översättningarna Salaam även efter 12/89.

---

[23] Dessa siffror utgår från texternas längd i sidor (och inte antal texter) i förhållande till den totala textmängden. Jag har exkluderat framsidor, sidor med endast bilder eller annonser, blanka sidor etc. Det blir då relevant att räkna med 2327 sidor och inte 2670 som är det totala antalet publicerade sidor. 1% motsvarar således drygt 23 sidor. Varje påbörjad sida räknas som en sida.

[24] Aldebe har skrivit i Salaam sedan 1987. Han föddes i Jordanien. Han kom som till Sverige 1979 när han var i 20-årsåldern för att studera, och har sedan dess varit aktiv i muslimskt föreningsliv (Intervju med Aldebe 1993-08-26). Han har varit ordförande för SMuF samt är det för SMR. Tidvis har han arbetat som konsult och informatör på IIF.

[25] Ingen annan når ens upp i 2%.

[26] Antalet sidor är då 1849. Detta förutsätter att redaktören varit den mest aktiva vad gäller redaktionens material även under Ouis och Benaoudas redaktörskap.

[27] Översättarnas namn anges sporadiskt. Ibland anges inte att en artikel är översatt. Ouldadda fick redan från början i uppdrag att översätta texter (intervju Ouis 1998-02-23). Mahmoud Aldebe är vid ett antal tillfällen angiven som översättare, vilket vid en närmare granskning visade sig vara felaktigt, se t.ex. 6/92:3–7, där den egentliga översättaren är anonym, eventuellt Eva Zeinab Sjöström, eller 8/92:7–8, där Sjöström definitivt är översättaren. Under hösten 1994 sökte Salaam nya översättare och fick en hel del att ställa upp. Dessa redovisar med namn i 9/94:10.

19 kvinnor och 12 män har bidragit med minst tre texter. Av dessa har majoriteten varit en del av redaktionen eller varit aktiva inom IIF, SMUF, SMR eller IFS. Deras bidrag utgör 92% av allt signerat material.[28] Kvinnorna har skrivit 65 procentenheter av dessa och männen 25. Övriga 2 procentenheter är skrivna av organisationer som IIF eller SMR. Ytterst få texter, som inte är översatta, är skrivna av personer med en formell religiös skolning. Även en del av de översatta författarna saknar denna form av bildning.

Av ovan framgår det att det är en snäv krets av kvinnor som har konverterat till islam (Kanjah, Sonnius, Ouis, Benaouda, Ouldadda) tillsammans med SMRs ordförande (Aldebe) som har producerat en stor del av det totala textmaterialet. Kan jag vara säker på att de som påstås ha författat texterna verkligen har gjort det? Enligt Soumaya P. Ouis strök och förändrade Monjia Sonnius i texter som hade kommit in till redaktionen utan att fråga, medan hon själv var mer försiktig.[29] I den mån jag känner till ändringar, pseudonymer, felaktiga namn osv. anger jag det. Men hur det än förhåller sig med författarskapet, är jag mer intresserad av texterna i sig och den bild som jag får av Salaam utifrån dem.

Utgivningsfrekvens och format

Målet för dem som startade Salaam var att ge ut tidskriften månatligen, och det lyckades man med från 1/86 fram till 12/94. Från och med 1/95 bytte redaktionen strategi och valde att komma ut varannan månad. Utgivningen har därefter fortsatt i samma takt. Sedan starten och fram till och med 6/98 har det kommit ut 125 nummer plus ett provnummer, sammanlagt blir detta 2670 sidor.[30]

Från 1/86 till 4/95 var tidskriften en svartvit publikation i A5-storlek.[31] Från 5/95 till och med 1/98 trycktes Salaam med ett tvåfärgsomslag, först rött sedan grönt.[32] Tidskriften bytte storlek till A4 från och med 5/96 och kommer fortfarande i det formatet. Från och med 2/98 har Salaam ett fyrfärgsomslag, men inlagan är fortfarande svartvit.[33]

---

[28] Inkluderat är "Månadens Khutba" och "anonyma". Exkluderade är översättningar, ledare, notiser och annat redaktionellt material.

[29] Intervju med Ouis 1998-02-23.

[30] Det enda dubbelnumret har räknats som två nummer. Provnumrets sidor är inräknade.

[31] Med undantag av 1/91–7/91 som hade gröna tvåfärgsomslag.

[32] Grönt är givetvis en färg som associeras till islam, men varför valde man den röda färgen? Att döma av samtal som jag fört om det röda omslaget verkar det troligast att "det bara blev så" p.g.a. att ingen riktigt hade kontroll.

[33] Förutom 2/98 som har en inlaga i tvåfärgstryck.

Salaam kom efter en del inledande variationer att bli 16 sidor tjock. Från och med 1/91 fram till 12/94 var den 20 sidor.[34] 1/95 var på 48 sidor, därefter kom tre nummer på 40 sidor. Från 5/95 till och med 4/96 var Salaam 36 sidor tjock. Sedan bytet till A4 (5/96) har tidskriften haft 32 sidor.

Ekonomi, spridning och försäljning

Arbetet med Salaam har alltid varit ideellt. Skribenterna har inte blivit betalda, ej heller redaktörerna.[35] Från 1988 fram till och med 7/92 erhöll man det ekonomiska stöd som kallas "Stöd till kulturtidskrifter". Det ges till små tidskrifter med begränsade läsekretsar för att ge dem överlevnadsmöjligheter. Tidskriften förlorade det stödet från 8/92 med motiveringen att Salaam inte utvecklades.[36] När Soumaya P. Ouis tog över redaktörsposten (3/94) och genomförde en del förändringar av tidskriften var det ingen som tog initiativ till att söka stödet på nytt. Mahmoud Aldebe hävdade i en intervju att han vid två olika tillfällen förgäves försökt att visa för de ansvariga för stödet att tidskriften har utvecklats de senaste åren.[37] Vid tillfällen har IIF har sökt finansiärer utanför Sveriges gränser. T.ex. reste Monjia Sonnius 1990 i Kuwait och Saudiarabien och lyckades få "stora donationer (från privata finansiärer) därifrån".[38] En del av de pengarna kom Salaam till del.

Salaam är framför allt beroende av prenumeranter. Prenumerationsavgiften var 250 kronor per år 1998. Enligt 5/86 kostade en prenumeration 100 kronor. År 1994 hade tidskriften ca 350 prenumeranter.[39] I mars 2000 uppgav Helena Benaouda att Salaam trycks i 1 200 ex., varav 1 000 skickas ut. Hon uppskattade att ca 600 skickas till betalande prenumeranter, resten är gratis- och reklamutskick.[40] Man beslutade redan i juni 1994 att marknadsföra sig med gratisut-

[34] Med undantag av 10/91 (16s.); 11/91 (24s.) och dubbelnumret 6–7/94 (40s.).

[35] 7/90:2. Som har påpekats tidigare var Kanjah deltidsanställd av IIF och i hennes uppgifter ingick att arbeta med Salaam enligt *Ykköskanava: Merja–Miriam: Allahs tjänare* 1990. Sonnius var under en period halvtidsanställd av SMR som projektledare (startade hösten 1991 enligt *Salaam* 10/91:8). Detta gav henne ekonomiska möjligheter att lägga ned tid på Salaam.

[36] Intervju med Ouis 1998-02-23. Se även 8/92:2 där det att man inte har lyckats sprida tidskriften "till en bredare publik" anges som bidragande orsak till att man förlorat stödet.

[37] Intervju med Aldebe 1998-03-26.

[38] Ouis 1996:14. Se även 9/90:3–5 (Sonnius: Glimtar från ett besök i Kuwait).

[39] Antalet prenumeranter påstås ha varit ungefär det samma under åren, se 6–7/94:22. I 4/94:6 och 4/95:6 anges samma siffra (ca 350).

[40] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

skick till "invandrartäta skolor och bibliotek, flyktingförläggningar, sociala institutioner" och dessutom till muslimska församlingar.[41] Lösnummer av tidskriften säljs av de olika IIF-kontoren och vid t.ex. offentliga seminarier eller föreläsningar som IIFs medlemmar håller. IIF har även deltagit vid bokmässor, som den årliga Bok- och biblioteksmässan i Göteborg, där man bland annat har delat ut och sålt Salaam. Första gången man besökte Bok- och biblioteksmässan i Göteborg var 1989 i samband med publiceringen av *Islam vår tro*.[42] Enligt Helena Benaouda är prenumeranterna muslimska privatpersoner, bibliotek, skolor och muslimska församlingar.[43] I en kommentar i Salaam 1997 hävdar hon att ca en fjärdedel av prenumeranterna är icke-muslimer.[44] Hon menar att en utveckling som skett de senaste åren är att alltfler unga muslimer som växt upp i Sverige har börjat prenumerera. Tidigare var konvertiter en dominerande grupp bland prenumeranterna.[45] Prenumerationsavgifterna och lösnummerförsäljningen täcker dock inte kostnaderna. och enligt Helena Benaouda är man beroende av tillfälligt stöd (t.ex. från Islamiska Förbundet i Sverige (IFIS) som på senare tid ibland har betalt Salaams tryckkostnader), donationer, gratisarbete, väntjänster etc. för att få det att gå ihop.[46]

På ett möte den 10–11 juni 1994 beslöts att det skulle bli möjligt att annonsera i Salaam av två skäl: "dels för att få in pengar (det skall kosta lite) och dels för att stödja muslimskt näringsliv."[47] Annonserna får även effekten att läsarna informeras "om vilka varor och tjänster som produceras och saluförs av muslimer".[48] Annonserna som sedan följt under åren har bl.a. gjort reklam för islamiska kläder och böcker, resor (ibland vallfärdsresor), IIF, insamlingar (t.ex. till Islamic Relief eller moskén i Stockholm).[49] Däremot annonserar inte Salaam i dagspress eller andra tidskrifter när ett nytt nummer kommer, med undantag

[41] 6–7/94:23 (Ouis: Om Salaam).

[42] 9/89:5–7 (Sonnius: Bråda dagar på bokmässan).

[43] Intervju med Benaouda 2000-03-23. I 2/93:5 framhäver Ouis att skolor, myndigheter och bibliotek finns bland prenumeranterna.

[44] 3/97:4. Hur många som prenumererar vid detta tillfälle anges inte. Däremot står det att antalet har ökat under det senaste året.

[45] Intervju med Benaouda 2000-03-23. Därmed inte sagt att de inte fortfarande är en viktig grupp.

[46] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[47] 6–7/94:23 (Ouis: Om Salaam).

[48] 6–7/94:23 (Ouis: Om Salaam).

[49] Se t.ex. 2/94:14; 3/96:30f. (kläder, böcker), 3/96:5 (resor), 3/96:34 (IIF), 1/94:14 (Islamic Relief), 4/96:36 (moskén).

för vissa andra islamiska tidningar som har kommit och gått under åren, och som man haft visst samarbete med.[50]

Genomgången ovan ger för handen att tidskriftens utgivning kan delas upp i tre perioder som sammanfaller med att redaktionen byts. Det finns en kontinuitet i Salaam från första numret fram till 12/94. Tidskriften genomgår vissa förändringar från 1/95 och framåt. Från och med 1/96 kommer Salaam att vila i händerna på personer med andra visioner. Ganska snart byter den format, och den datorrevolution som samhället i stort genomgår börjar nu på allvar påverka formgivning av Salaam. Om, och i så fall hur, detta har påverkat innehållet är en fråga för nästa kapitel.

Tidskriften drivs precis som de flesta andra tidskrifter om islam i Sverige av ett fåtal entusiaster. Salaams situation har dock blivit bättre under åren, och man har klarat övergångarna mellan olika redaktörer. Men fortfarande är det en liten grupp som verkligen engagerar sig. Möjligen är det kopplingen till IIF som gjort att tidskriften överlevt. Salaam har kunnat dra nytta av IIFs breda verksamhet och resurser (t.ex. i form av lokaler och en kontinuerlig nyrekrytering). IIFs kontaktnät och föreningens samarbete med SMR, FIFS, IFIS, SMUF och andra har gett Salaam en bättre plattform än de andra islamiska tidskrifterna.

[50] Se t.ex. *Rabita* nr. 3 1995:3, nr. 8 1995:7, 16.

Salaams innehåll

I de följande avsnitten beskrivs innehållet i Salaam ur olika perspektiv. Beskrivningen är indelad i tre delar. I den första är avsikten att visa hur tidskriftens skribenter förhåller sig till sin omvärld. Den andra delen tar upp skribenternas hjärtefrågor och centrala budskap, t.ex. kvinnans roll, individens ansvar, lärans grunder. Efter varje del följer en kort kommentar som syftar till att förklara texten. I den sista delen går jag igenom olika genrer och texttyper i Salaam, t.ex. dikter och *khuṭba*-texter (dvs. fredagstal eller predikningar). I denna del fogar jag in mina kommentarer jämsides med deskriptionen. En mer genomgripande analys följer efter hela deskriptionen.

Man kan dela in Salaams texter i både genrer och texttyper. Exempel på genrer som används i Salaam är dikt, notis, ledare, *khuṭba*, reseskildring och insändare. De flesta av dessa genrer har en lång historia i det svenska språket. *Khuṭba* är dock en specifik islamisk genre och termen är tämligen ny i svenskspråkig text. Jag har skapat två texttyper för heuristiska syften: uppbyggelsetext och nyhetstext. Den första pekar på en funktion hos texten. Den syftar till att bygga upp och förstärka den enskildes tro. Den andra bestäms av det ämne som behandlas. I beskrivningen kommer jag att använda genre- och texttypbenämningar just som beskrivande kategorier snarare än analytiska verktyg.

Urval och upplägg speglar den abduktionsprocess som är en del av min metod. Genom att under forskningens gång pendla mellan teoretiska perspektiv och det empiriska materialet framträder teman, där vissa teorier och viss empiri verkar höra samman. Det att de teoretiska perspektiven redovisas före empirin i själva avhandlingstexten bör uppfattas som en dispositionsfråga och inte som en spegling av själva forskningsprocessen.

Del 1: Relationen till omgivningen

I det första avsnittet ligger fokus på artiklar som behandlar den socio-politiska verkligheten. Jag har koncentrerat mig på teman i Salaam, där skribenternas syn på omvärlden utkristalliserar sig, särskilt när de kommenterar vad de kallar den muslimska världen eller Mellanöstern, det svenska samhället eller de västerländ-

ska samhällena, media samt anger vilka som är de goda eller onda krafterna i världen.[1]

"Sann" islam och muslimerna

> En muslim vet att ett barn är en gåva från Allah oavsett [om] det är en pojke eller flicka och att det har rätt till omsorg, värme och vägledning. Därför älskar han/hon sin dotter lika mycket som sonen; han/hon ger dottern lika bra utbildning som sonen och han/hon visar dottern lika stor uppskattning och hänsyn som sonen. Något annat vore otänkbart i rättvisans och den globala jämlikhetens religion, Islam![2]

Citatet är typiskt för Salaam. Skribenterna tenderar att betona vissa nyckeltermer. Islam beskrivs som i samklang med vetenskap,[3] eller som den faktiska nyckeln till vetenskap.[4] Islam är jämlikhetens religion – både mellan män och kvinnor (betonande den sanna betydelsen av jämlikhet)[5] och mellan olika etniska grupper.[6] Islam är vidare den gröna, ekologiska religionen med en sund

---

[1] Både "den muslimska världen" och "Mellanöstern" är besvärliga begrepp då ingen av dem entydigt pekar på ett geografiskt område (se t.ex. Stenberg 1994; Holmén 1994). I Salaam syftar det förstnämnda snarast på en idé- och tankevärld som skribenterna vill visa finns spridd över världen t.ex. i Kina eller Polen, se 4/87:8–9 (ur *Islamic Horizon*: Islam fortfarande starkt i Kina. Öv. anonym); 1/87:8–9 (Bogdan Atallah Kopanski: Islam bakom järnridån. Polens okända muslimer). Se även 5/97:18–21 (Susanne Haneef: Islam och den muslimska världen. Öv. anonym). Mellanöstern är en benämning på framförallt de länderna där arabiska dominerar som språk samt Turkiet och Israel (förhållandet till Iran är oklart då Iran sällan nämns), se t.ex. 2/91:3–5 (Mostafa Kharraki & Sören Lagergren: Hur når vi fred i Mellanöstern?); 5/91:13–17 (Kanjah: På föreläsning om Mellanösterns kvinnor); 1/98:12 (SMR: Politiska kommitténs uttalande om Irak och Mellanöstern).

[2] 8/87:7 (Kanjah: "Det blev en flicka..." Om barnafödsel i den muslimska familjen).

[3] Se t.ex. 9/89:14 (Benaouda: Vi måste samarbeta för mer kunskap); 3/94:4–9 (Adam Suldan: Koranen – Guds ord och inte en människas verk); 5/95:16–19 (Dr. Al-barr: Fosterutveckling i Koranen och hadith. Öv. anonym).

[4] Se t.ex. 2/95:10–12 (Heléne Hansson: Kunskap i Islam skydd mot det onda och en väg till framgång); 5/95:16–19 (Dr Al-barr: Fosterutveckling i Koranen och hadith. Öv. anonym); 1/98:13–15 (H. Nurbaki: Tvagning: en ordination för bättre hälsa! Öv. anonym).

[5] Sann jämlikhet innebär jämlikhet med, inte utan, skillnad mellan män och kvinnor. Det rör sig alltså om likvärdiga, inte samma, rättigheter. Se t.ex. 11/87:3–5 (Aldebe: Kvinnan i islam); 4/89:5–7 (Kanjah: Skall kvinnan låsas in i hemmet?); 5/95:6–9 (Ouis: Könsroller i islam).

[6] Se t.ex. 5/92:8–9 (Muhammed Ashk Dahlén: Den Islamiska flaggans resning); 5/95:14–15 (Sabrina Karim: Rasismen är som en cancersvulst i samhället); 1/98:24–25 (Dr. Cetin: Vad har islam som gör det så icke rasistisk? Öv. Inga Lill Cadimi).

syn på miljöfrågor och miljöansvar,[7] och demokratins, den sociala jämlikhetens och den rättvisa ekonomins religion.[8] Jämlikhet, rättvis ekonomi, miljötänkande, vetenskaplig, anti-rasism tillhör en kategori av honnörsord som är ofta förekommande i Salaam.

En vanlig och återkommande kritik mot Salaams artiklar är att muslimer över hela världen i praktiken inte uppfyller dessa ideal, och att många muslimer inte ens skulle känna igen islam så som Salaam presenterar religionen i dessa frågor.[9] Den typen av kritik bemöter Salaams skribenter genom att påpeka att många muslimer inte följer islam, eftersom de blandar ihop islam med "lokala kulturtraditioner, koloniala idéer och andra ideologier."[10] Detta är ett återkommande tema alltsedan tidskriftens första nummer.[11] I flera artiklar finns en stark vilja att fördöma vad som uppfattas som "falsk islam" eller "felaktiga bruk". I en artikel av Monjia Sonnius står följande:

> En gång för alla måste det göras klart att Islams lära varken kan reduceras eller expanderas. Om människorna vill ändra, lägga till, dra ifrån eller på annat vis manipulera Islam, så kan det inte längre kallas Islam.[12]

Islam är helt enkelt en sak, oföränderlig över tid och rum. Monjia Sonnius skriver:

> Som muslim (och religiös) blir man ofta "beskylld" för att tro att det bara finns En Sanning. Det tycks vara ett bevis på oerhörd inskränkthet och intolerans. Men det handlar ju inte alls om det. Det är en

[7] Se t.ex. 1/88:7, 10 (Sonnius: Är Islam emot den moderna teknologin?); 1/90:10–14 (Ouis: Humanekologiska aspekter på Islam); 8/93:3–7 (Ouis: Islam och miljön enligt Koranen); 5/93:3–9 (Pyar Khan Durrani: Islam – det naturliga tillståndet).

[8] Se t.ex. 6/95:4 (Redaktionen: Sett och hört); 1/96:14–18 (Ashraf El-Khabiry: Islam och demokrati. Del 1 – två oförenliga begrepp?); 3/90:3–7 (Syed H. Alatas: Korruptionen och dess effekter. Övers. Anders Bilal Uhlin); 4/88:3–7 (Soraya Duval: Islams syn på ekonomin); 3/88:8–9 (Anonym: Därför är räntan förbjuden i Islam...); 1/90:10–14 (Ouis: Humanekologiska aspekter på Islam).

[9] 5/89:6 (Kanjah: Vi får inte sluta välja).

[10] 3/86:3 (Sonnius: Kvinnan i de "islamiska" länderna). Se även t.ex. 10/88:3–5 (Kanjah: Med våldtäkt och mord till hederns försvar); 5/97:18–21 (Susanne Haneef: Islam och den muslimska världen. Öv. anonym).

[11] Se t.ex. 3/87:14 (Kanjah: Rollerna i den muslimska familjen); 1/88:10 (Sonnius: Är Islam emot den moderna teknologin?); 10/89:7 (Kanjah: "Khilafa" – att förvalta Guds skapelse).

[12] 4/86:7 (Sonnius: Vetenskap för alla eller för ingen!!).

> insikt, som man kommit fram till på olika sätt, men när man väl kommit dit, ser man hur alla bitar faller på plats. "Sanningen är tydligt skild från villfarelsen" (citat ur Koranen).[13]

Trosvissheten är stor. Skribenterna menar sig veta vad som är "sann islam" och tar sig rätten att döma. Den "sanna islam" kan utläsas ur Koranen och haditherna, som uppfattas som texter som utan större problem är klara och begripliga. Då och då berörs problemet med att tolka texterna, men det är vanligare att Koranens verser och haditherna citeras eller hänvisas till utan diskussion.[14]

Den negativa attityden dominerar när skribenterna relaterar till Mellanöstern. Samtidigt är regionen, som varande islams kulturella hem och platsen där många av islams stora profiler levt, en självklar referenspunkt för dem. Den negativa attityden närs av besvikelsen över att islams historiska kärnländer inte lever upp till de islamiska idealen. Detta kan frammana hårda beskrivningar.

> Vi som varit i muslimska länder har däremot sett det som ingen vill se. Människor i trasiga kläder som sitter med handen utsträckt hela dagarna, oftast med ett barn eller flera runtomkring sig, slitna hus, mutade tjänstemän, ohygieniska sjukhus, en mycket liten rik elit som förtrycker den stora massan, den stora massan i sig består också av en hierarki, där så fort en människa får en maktposition över en annan, förnedrar han eller hon den underdånige på alla möjliga sätt, det är här som det finns folk som fortfarande pratar om att jag har det och det fina efternamnet, min familj är utav den och den fina släkten och vårt folk är si och så överlägset.[15]

Situationen är inte bara elitens eller ledarnas fel då man, enligt skribenten, får de ledare man förtjänar; de är bara det yttersta tecknet på det samhällssystem man har.[16] Problemet är att människor har glömt de islamiska normerna, och att det inte blir bra förrän dessa återupptas.[17] De ekonomiska och politiska eliterna blir dock beskyllda för att vara särskilt korrumperade, makthungriga och i ledband

[13] 10/93:14 (Sonnius: Sanningen).

[14] Se t.ex. 11/91:17–19 (Ahmed Ghanem: Introduktion till Tafsir –Koranförklaring); 1/92:12–13 (Kanjah: vad är hadith? Yttrande, tal, konversation); 11/93:3–6 (Khurram Murrad: Vägen till Koranen. Översatt och sammanställd av Mariam Hamza).

[15] 6/98:20 (Yusef Bouifrouri: "Det stora skådespelet").

[16] 6/98:20.

[17] 6/98:19–21. Se även t.ex. 11/90:13–15 (Soraya Duval: Muslimer, vakna upp! Öv. Ouis) eller 5/97:18–21 (Susanne Haneef: Islam och den muslimska världen. Öv. anonym).

till Väst.[18] En mer positiv värdering av Mellanöstern syns i t.ex. valet av bilder som illustrerar tidskriften,[19] eller när området blir aktuellt som den geografiska arenan för t.ex. vallfärdsritualen eller historien.[20] I en artikel berättar Taufik Elchenaui om en *ʿumra* (vallfärd till Mecka vid ett annat tillfälle än den föreskrivna vallfärdsperioden). Artikeln präglas av att Elchenaui blivit gripen av att vara vid denna för muslimer centrala plats.[21]

Problemet med islams koppling till Mellanöstern kommer till ytan, då personer som har utfört terrordåd och åberopat en islamisk ideologi som skär sig med skribenternas värderingar får uppmärksamhet i massmedia. T.ex. lät alla svenska muslimska riksförbund (koordinerade av IS) publicera ett fördömande av terroraktionen mot turister vid Luxor i Egypten den 17 november 1997. I en kommentar till detta skriver redaktionen:

> De som utfört detta dåd är i själva verket förnekare av islams budskap! Ingen muslim eller islam-vän kan agera på detta sätt, utan endast en person eller en grupp som är fientlig mot islam och dess sanna lära![22]

Då denna typ av handlingar får stort utrymme i media vill skribenterna göra ett aktivt avståndstagande. Det som personerna gör i islams namn är inte bara fel, de är fiender till islam. Deras gärningar kan inte rymmas inom islam, eftersom islams lära är en enhet och terror tillhör inte enheten. Vid andra tillfällen kan man t.ex. läsa om de "islamfientliga talibanerna".[23]

Skribenterna förhåller sig även kallsinnig, inför en del andra företeelser som brukar inkluderas i islams brokiga värld, t.ex. så ignoreras sufismen i tidskriften. När jag har nämnt sufism i intervjuer och samtal med personer kopplade till Salaam, har ämnet mest blivit behandlat med förakt. Sufismen ses som en missuppfattning av islam. Helena Benaouda menade vid ett seminarium i Stock-

[18] Se t.ex. 8/92:6 (Ashk Dahlén: Kvinnans ställning i Islam); 12/94:17–19 (Ouldadda: Vad är det som händer i Algeriet?); 5/97:20 (Susanne Haneef: Islam och den muslimska världen. Öv. anonym).

[19] Se mer om detta nedan under rubriken "Valet av bilder".

[20] Se t.ex. 2/95:6–9 (Ashk Dahlén: vetenskap i Islam – det klassiska arvet); 2/96:14–16 (Dr Agil Nashmi: Vallfärden, muslimers största konferens); 2/97:12–13 (Dr Abdul Aziz Ashour: Islamisk läkarvetenskap).

[21] Se t.ex. 12/94:9–13 (Taufik Elchenaui: Al Omra (Den lilla vallfärden). Genom åren har det endast publicerats ett fåtal reseskildringar från Mellanöstern.

[22] 6/97:5 (Redaktionen: Alla muslimska organisationer i Sverige tar avstånd från terroraktioner).

[23] 1/98:28 (Selma Adam: Bu för talibanerna!).

holm (augusti, 1997) att sufismen är döda löv som faller från islams träd.[24] Det enda numret som innehåller artiklar om sufism är 4/95.[25] Detta orsakade, enligt anonyma källor, diskussioner om Salaams profil, vilket resulterade i att Soumaya P. Ouis avgick som redaktör. Ouis själv menar att diskussionerna handlade mindre om profilen och mer om redaktörens arbete och ansvar, och att hon tog beslutet att sluta med Salaam av helt personliga skäl. Ouis påpekar även att hon inte har mycket till övers för sufismen.[26] Den utlovade fortsättningen på huvudartikeln om sufism i 4/95 kom aldrig i tryck. Efter Ouis blev Helena Benaouda redaktör. Under en intervju vidmakthöll hon sin sufikritiska hållning, men sa samtidigt att sufiinfluenser har kommit in i Salaam bl.a. genom tidningen *The Fountain* från vilken man översatt artiklar.[27] Även shiaislam negligeras. Det finns bara två artiklar som behandlar Iran, och i dem misstänkliggörs den iranska regimen och dess shiitiska statsreligion.[28] I övrigt finns ett par gliringar åt iransk shiaislam.[29] Trots detta har Salaam publicerat tre artiklar från shiitiska tidskrifter.[30]

Uppdelningen mellan kulturellt bruk och islam är inte bara relevant i förhållande till Mellanöstern; den är även en nödvändighet i Sverige. Mariam Kanjah pekar på ett problem för församlingsföreträdare i förhållandet till det svenska majoritetssamhället:

> Vi ställs igen inför ett dilemma; är det muslimernas talan (det innebär en massa åsikter om man räknar benämningen muslim som en etnisk benämning) eller islams talan, som moskén skall föra. Islams talan blir då de principer och åsikter som Koranen och profeten Muhammad lagt fram som rättesnöre för muslimerna.[31]

---

[24] Detta enligt Jan Hjärpe som deltog i seminariet. Benaouda (2000-03-23) bekräftade att hon uttalade den typen av kritik under mötet.

[25] En av de få övriga omnämnandena av sufism sker i 2/95:17 av Pyar Khan Durrani. Han skriver t.ex. "sufismen är egentligen en högst integrerad del av islam". Detta är en ovanlig åsikt i tidskriften. Se även 3/95:28 (Ashk Dahlén: Den andliga aspekten i islamisk konst).

[26] Brev från Ouis 2000-08-02. Se även 6/95:3 (Ledare).

[27] Benaouda (2000-03-23) talade om förändringar som framförallt skett under 1999 och 2000.

[28] 5/90:10–11 (från *Impact International*: Irans osynliga fånge); 10/90:13–15 (Hafiz Ali Akbar Mollazzadeh: Sunniter i Iran – Minoritet i minoriteten. Öv. Zohra Khan).

[29] Se t.ex. 9/90:6 (Ouldadda: Temadag om Islam i Gävle).

[30] Två artiklar från *Utblick*, se 5/88:10–15 (Hamda Kechini. Islam och demokrati. Del 1), de övriga delarna finns i 6–9/88; 2/89:8–9 (Bahaa el-Nahas: Om alkohol och fläskkött), och en från *Mahjubah*, se 1/91:9, 12–13 (ur *Mahjubah*: Islamisk "mission". Bearbetad av Kanjah).

[31] 8/91:5 (Kanjah: Hur ska en islamisk minoritetsförsamling fungera?).

Kanjah menar att församlingar ska företräda islam, vilket ger "en strikt åsikt" istället för "100 variationer beroende på traditionellt ursprung".[32] Pseudonymen Umm Hamza skriver att "dagens västerländsk konvertiter till islam [...] tackar Gud för att de lärde känna Islam innan de lärde känna muslimerna."[33] Kommentaren, som kan vara riktad både mot "konvertiter" och mot "muslimerna", förstås bäst i samband med en uppdelning mellan sann islam och kulturellt bruk.[34] Om de invandrade muslimerna sägs det vid ett annat tillfälle "att de snarare bidrar till förvirring om islam än tvärtom".[35] Mariam Kanjah uppmärksammar att det ofta är konvertiter som är engagerade i att informera om islam, men att det med detta finns en risk. Andra muslimer kan tycka att:

> konvertiterna representerar sig själva och sin egen speciella tolkning av islam (en blandning av svenskt/västerländskt tänkande och islam) mer än ren islam och därför förkastar de [andra muslimerna] den här verksamheten.[36]

Här uttrycker Kanjah en kritik som har riktats både mot IIF och Salaam – en kritik som diskuterats mycket i vissa av de konverterade skribenternas privata umgängeskretsar.[37] I den anförda artikel ser Kanjah snarast de andra muslimernas attityd som problemet. I en tidigare anslås en mer självkritisk ton. Kanjah skriver följande om förhållandet mellan sitt icke-muslimska förflutna och sin nuvarande identitet som muslimsk aktivist:

> Man frågar sig själv: "Är det så att jag tolkar Islam så här pga. mitt förflutna, har jag förvrängt allting för att tillfredställa min längtan? Å andra sidan betraktar man Umma och frågar sig: Är det så att vi vill stänga in islam i rutiner och vanor? Speciellt vi, som har icke-islamiskt ursprung. Vill vi kväva islams dynamiska kraft, för att den på något sätt skrämmer oss, påminner för mycket om andra alternativrörelser? Känner vi oss tryggare, när vi inte själva behöver ta ställning inför varje steg,

[32] 8/91:6 (Kanjah: Hur ska en islamisk minoritetsförsamling fungera?).

[33] 5/91:8 (Umm Hamza: "vägen till Mecka"). Pseudonym för Anne Sofie Roald enligt henne själv.

[34] Den uppdelningen återkommer uttalat i artikeln, se 5/91:12.

[35] 3/92:8 (Sonnius: Vem är islamexpert?).

[36] 8/91:6 (Kanjah: Hur ska en islamisk minoritetsförsamling fungera?).

[37] Anonyma informanter.

> så som vi gjorde den gången strax före konverteringen? Är det också därför vi vill glömma livet före islam?[38]

I citatet ovan ifrågasätter Mariam Kanjah sin förståelse av islam. Kanjah verkar mena att konvertiter vill ha klara sanningar och regler istället för något dynamiskt, mångdimensionellt och mer svårgreppbart. Den senare sidan av islam vill man hellre undvika eller "kväva". Det finns ytterligare artiklar med liknande teman, men de utgör inte det vanliga perspektivet.[39]

Skillnaden mellan det ideala och det faktiska sätter även spår i språkbruket. Ibland verkar det självklart för skribenterna att skriva t.ex. "muslimerna vill" eller liknande formuleringar där "muslimerna" är meningens subjekt. Det ger intrycket att alla muslimer vill samma sak. Den typen av formuleringar är vanliga i de teologiska diskussionerna och uppbyggelsetexterna. T.ex. skriver Helena Benaouda:

> En muslim känner inte en förtvivlande rädsla inför döden, och ser aldrig sjukdomar eller döden som alltings slutpunkt. Livet för en muslim fortsätter både under sjukdomen och efter döden.[40]

I ett sådant sammanhang är "en muslim" den tänkta goda troende som följer *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm, Allahs rätta väg*.[41] Men ibland, t.ex. när skribenterna diskuterar faktiska situationer, får "muslimerna" en annan betydelse (följande handlar om förtryck av kvinnor):

> (...) det kommer alltid att finnas människor som tror att det är så, som vill få andra att tro att det är så eller som har inbillats – av en eller annan anledning – att tro att det är så i islam överlag och att alla kvinnor i hela den saudiska, arabiska, islamiska (eller borde kanske skriva muslimska för att på något sätt uttrycka skillnaden mellan muslimernas beteende och islams bud) världen får utstå samma förnedring och förtryck.[42]

---

[38] 5/89:6 (Kanjah: Vi får inte sluta välja).

[39] Se t.ex. 12/88:7, 10–11 (Kanjah: Flykten från ytligheten).

[40] 2/97:8 (Benaouda: En muslims syn på hälsa, sjukdomar och handikapp).

[41] Se t.ex. 1/87:3 (Sonnius: Medeltidens "mörker – muslimernas guldålder); 8/93:3–7 (Ouis: Islam och miljön enligt Koranen); 4/97:17–20 (Aldebe: Islamisk stat och demokrati).

[42] 7/93:4–5 (Kanjah: Bokrecension: Prinsessan bakom slöjan).

Här blir "muslim" snarast epitetet på en troende som inte fullt ut förstått islam och som inte handlar i enlighet med religionen. En ytterligare användning framskymtar när Soumaya P. Ouis skriver:

> Varför får inte vi muslimer kallas muslimer nu när vi äntligen försöker gå tillbaka till Islams sanna källor och verkligen kan göra skäl för namnet *Muslim* (det vore väl mer rättvist att kalla "fläskgränsmuslimer", traditionella och etniska muslimer för ett annat namn).[43]

"Muslim" är här ett absolut stadium och det vore bättre att de som inte följer islams normer kallas för någonting annat.[44] I en annan artikel kallad *Att vara eller inte vara muslim – var går gränsen?* skriver Monjia Sonnius:

> Om en människa uttalat trosbekännelsen, betraktas hon som muslim, rent juridiskt och det är varje muslims *plikt* att betrakta henne som muslim, oavsett hur hon uppför sig i övrigt.[45]

Här betonas den formella funktionen av *shahāda*, vittnesbördet. Som muslim har du ingen rätt att döma dina muslimska systrar och bröder. Detta kan bara Allah eller en islamisk stat göra, men en sådan stat existerar inte i dag.[46] I en artikel ett år senare skriver Sonnius att hennes personliga åsikt är att man inte har rätt att kalla sig muslim om man inte "åtminstone följer islams grundläggande principer".[47] Mariam Kanjah lanserar termerna "nominella" respektive "medvetna muslimer" för att försöka göra en åtskillnad.[48] Denna terminologiska oscillering är vanlig i Salaam, men det finns också en medvetenhet om den. I en ledare, troligen av Mariam Kanjah, hävdar hon att Salaam har fått kritik för att tidningen generaliserar om vad "muslimerna tycker".

> Vi vet med säkerhet att det alltid finns någon eller några som inte delar den åsikt som vi tillskriver "muslimerna i Sverige", men å andra sidan är detta ett accepterat skrivsätt och ibland nödvändigt. När man i tidningarna skriver om vad "socialdemokraterna tycker", är det den åsikt

[43] 7/90:4 (Ouis: Framgångar för islamiska partiet i Algeriet).

[44] För ytterligare ett exempel, se 4/91:3–5 (Kanjah: Att vara eller icke vara muslim).

[45] 9/87:11 (Sonnius: Att vara eller inte vara muslim – var går gränsen?).

[46] 9/87:11 (Sonnius: Att vara eller inte vara muslim – var går gränsen?).

[47] 8/88:5 (Sonnius: Kan alla som heter Mohammed kallas muslimer?).

[48] 10/88:6 (Kanjah: Vad är islamisk barnuppfostran?).

som partiledningen företräder som åsyftas. [...] På samma sätt är det med muslimerna. De är organiserade i tre riksorganisationer. Det är alltså riksorganisationernas åsikter vi för fram när vi säger att "muslimerna tycker". Om någon enskild muslim har en avvikande åsikt, varför inte skriva till Salaam? Vi önskar att vi kunde få lite "heta" debatter![49]

Kanjah visar här att hon har reflekterat över språkbruket och intagit en position.[50]

Även bruket av "islam" är intressant. I texterna kan "islam" vara meningarnas självklara subjekt: "Islam tycker" och "islam säger".[51] I andra fall förklaras att "enligt islam" eller "i islam" är något centralt.[52] I dessa fall skymtar inga tolkande människor fram. Islam är namnet på den sanning som gäller för alla tider och som har sitt ursprung hos Allah.[53] Med religiösa utgångspunkter kan islam antas vara en faktisk, enhetlig realitet, vilket gör att islam kan tycka, känna, mena osv. Men det finns andra åsikter i tidskriften. T.ex. skriver Soumaya Ouis ett par nummer senare att "ingen har patent på islam och islamiska åsikter och vi välkomnar en 'bredare islamisk front', vi vill bli alla Sveriges muslimers tidning."[54] Hur bred redaktionen kan tänkas vilja ha den islamiska fronten framgår ej. Men ganska snart efteråt publicerade Ouis (som varande redaktör) artiklar om sufism, och kom att avgå från redaktörsposten p.g.a. protester mot detta och då andra kom att ingripa i hennes redaktörskap.[55]

---

[49] 2/90:2 (Ledare).

[50] Se även 7/89:11–12 (Sonnius: Att vara eller inte vara muslim – var går gränsen?); 2/97:8–10 (Benaouda: En muslims syn på hälsa, sjukdomar och handikapp).

[51] Se t.ex. 3/91:16 (Ouis: Öppet brev till Mariam Kanjah); 4/88:6 (Souraya Duval: Islams syn på ekonomi); 5/98:10 (Youssuf Al Qaradawi: Vad säger islams källor om bildkonst? Öv. anonym).

[52] Se t.ex. 3/88:13 (Aldebe: När är en människa död? Dödsbegreppet i Islam); 1/96:16 (Ashraf El-Khabiry: Islam och demokrati. Del 1 – två oförenliga begrepp?); 6/97:22 (Dr O. Cetin: Medkänsla och barmhärtighet. Öv. anonym).

[53] Se t.ex. 4/86:7 (Sonnius: Vetenskap för alla eller för ingen!!); 4/88:6 (Souraya Duval: Islams syn på ekonomi); 1/97:18 (Norlain D Mababaya: Föräldrarnas roll i barnens utbildning. Öv. Inga-Lill Cadimi).

[54] 6-7/94:22 (Ouis: Om Salaam).

[55] Detta är min tolkning. Ouis själv poängterar att avgången hade att göra med hennes övriga livssituation och inte ska förstås som en protest (brev från Ouis 2000-08-02 samt privat koresponsdans).

Kommentar

I mötet med kolonialismen och både en inre och en yttre modernitet reagerade vissa muslimska religiösa med krav på att islam måste reformeras, visioner om hur detta skulle gå till och vad det skulle resultera i. En vanlig åsikt var att man måste återgå till källorna (Koranen och haditherna) för att återskapa den egentliga islam, som blivit ansatt av traditioner och vantolkningar under århundradena. Kritiken mot folklig religiös tro och praxis, konservativa eller traditionella *ʿulamāʾ* samt sufism var viktiga inslag i 1800-talets islamiska reformrörelser och är idag ett standardinslag i den islamiska rörelsens väckelselitteratur.[56] Kritiken går igen i Salaam. Den som riktas mot *ʿulamāʾ* framskymtar senare i deskriptionen. I kritiken av sufismen och folklig religion är idén om *bidʿa* central. Den framskymtar bl.a. i det första citatet från Monjia Sonnius utan att termen nämns. *Bidʿa* är i dessa sammanhang ett negativt ord som används för att beteckna otillåtna tillägg till islams lära eller praxis. Även detta är ett vanligt inslag i den islamiska rörelsens diskurs. Paradexemplet är hur det inom wahhabitisk islam finns en tradition att fördöma högtidlighållandet av profeten Muhammads födelsedag som en innovation som inte baseras på Koranen eller *sunna* (vare sig Muhammads, hans följeslagares eller de nästföljande generationernas).[57] Men *bidʿa* har begreppsliggjorts på skilda sätt. vissa delar t.ex. upp *bidʿa* i tillåtna och otillåtna innovationer. Att uppfatta *bidʿa* som negativt är alltså inte självklart utan visar snarare att man tillhör en viss typ av islamdiskurs.[58]

En annan sida av den ovannämnda kritiken är den icke-muslimska majoritetsbefolkningens övervägande negativa värdering av islam och muslimer.[59] Salaams skribenter är väl medvetna om denna. De vet också att de ses som islams ambassadörer och förväntas ansvara för islam. Men den islam de hålls ansvariga för är inte skribenternas egen islam, utan en bild av islam som de inte fått möjligheten att definiera. Islam och muslimer är för många kopplade med Mellanöstern, och skribenterna tvingas in i en position där de måste ta avstånd från hur

[56] För en utveckling av denna typ av kritiks historia, se t.ex. Eickelman & Piscatori 1996:39f; Johansen 1996:11ff; Roy (1998:50); Salvatore 1997.

[57] Jfr 6/96:16 (Muslimska helgdagar 1997); 6/97:17 (Susanne Haneef: Islamiska högtider och sedvänjor. Öv. anonym). I den första nämns högtiden, men man förklarar att den inte är officiell, i den senare förklaras den vara ett tillägg.

[58] Se t.ex. " *bidʿa* " i *SEoI*; Keller 1998.

[59] Detta upprepas nästan som ett mantra inom den svenska forskningen om islam och muslimer och det finns skäl att vara litet misstänksam mot denna homogenitet. Det finns dock en del undersökningar som ger för handen att attityderna faktiskt är väldigt negativa, se *DN* 1995:32; Hvittfelt 1991, 1998; Hådell 1997; Härenstam 1993; Karlsson & Svanberg 1995:75ff.

islam praktiseras i Mellanöstern för att kunna förfäkta sin egen islamtolkning. Därigenom kan de fria sig själva och islam från anklagelserna från majoritetens icke-muslimer. Precis som hos mycket av den andra islamlitteraturen på svenska är det ett uttalat mål för både IIFs och Salaam att möta fördomar om islam och erbjuda en korrekt bild. Icke-muslimer är en uttalad målgrupp för Salaam.

Lokala specifika tolkningar kontrasteras med tanken på en världsomspännande *umma* som står över kulturellt bruk, och som praktiserar den sanna islam – detta är ett annat vanligt tema i den islamiska rörelsens litteratur.[60] Att muslimerna är en brokig grupp även i Sverige är ett faktum. I Salaams texter är det tydligt att skribenterna beklagar detta. Muslimerna borde ha "en strikt åsikt". Religionsvetaren Ali Köse menar att konvertiter har en tendens att anse sig tillhöra en universell islamisk gemenskap snarare än en specifik muslimsk kulturell grupp.[61] Om detta är generaliserbart eller inte är svårt att avgöra, men att positionen är central i Salaams texter är tydligt.

I sökandet efter den sanna islam läser skribenterna, enligt Monjia Sonnius, mycket litteratur om islam.[62] Men det omsorgsfulla studium av de islamiska källtexterna och de islamiska teologiska skrifterna som görs på t.ex. *sharīᶜa*-fakulteter över hela den muslimska världen är inte vanligt i Salaam, och om det görs, så återspeglar sig detta i vart fall inte i Salaams texter.[63] Detta är knappast något att förvåna sig över. Artiklarna i Salaam är inte akademiska teologiska traktater, de är snarare tänkta att bygga upp den tilltänkte läsarens tro och öka deras självkänsla och kunskap om islam. Även andra forskare inom området "islam i Västeuropa", t.ex. Jørgen Nielsen, har konstaterat att de traditionella tekniker som har utvecklats av islams teologer, och det teologiska arv som finns, många gånger är okänt eller ignorerat bland aktiva muslimer i Västeuropa. Istället går de troende till Koranen eller haditherna "as document speaking directly to their own situation".[64] Detta menar Nielsen är ett fenomen som är vanligt bland unga muslimer i den brittiska miljön.

Den korta beskrivningen ovan av nyckelorden "muslim" och "islam" är endast två exempel på den terminologiska oscilleringen i Salaam. En av poängerna

[60] Se Roy 1992/1993:93ff; Roy 1998:50ff. Begreppsliggörande av *umma* i den "islamistiska" litteraturen tenderar att ligga nära den marxistiska tanken om ett klasslöst samhälle, se Roy 1992/1993:54.

[61] Köse 1996:136.

[62] Intervju med Sonnius 1998-03-25.

[63] Det finns undantag som Kanjahs artikelserie "Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar" i 11/90:10–12 och 12/90:3–5. Mycket av resonemangen verkar dock tagna från en bok med samma titel som artikeln.

[64] Nielsen 1999:22f.

att anföra dessa exempel är att visa hur språket i tidskriften är beroende av konventioner, och av hur man skriver om islam vid olika tillfällen. Oscilleringen beror ibland på vad som förutsätts inom en viss texttyp eller genre och ibland på det valda temat. Perspektivet pendlar mellan det normativa och det deskriptiva. Många gånger vill skribenterna uttrycka normen för hur en muslim bör vara, inte hur alla (eller några) som kallar sig muslimer är. Problemet är att de använder samma term, och att begreppsliggörandet av termen görs på skilda sätt i olika sammanhang. De flesta av skribenterna klarar av att skilja mellan när de skriver om det normativa, och när de skriver deskriptivt. Man bör även observera att den islamiska rörelsen, framför allt i dess wahhabitiska delar, har en tradition av att inskärpa betydelsen av "muslim" och göra den exklusiv och ideologisk. I detta vänder man sig mot den traditionella förståelsen att alla som uttalar *shahāda* ska ses som muslimer.[65] Exklusiviteten är snarare av sekteristiskt slag.[66]

Att sätta en abstraktion som "islam" som subjekt i en mening döljer vem som egentligen talar, och skymmer frågan om den talandes representativitet. Denna maktpraktik är nog ofta omedveten och representerar snarare en konvention än en strategi. Islam är en reifierad kategori som upplevs som en objektiv verklighet. Islam kan p.g.a. detta agera som ett subjekt. Det är med andra ord inte den ene eller den andres åsikt om islam som presenteras – det är islam. Detta drag delar texterna i Salaam med många andra texter, oavsett om dessa är skrivna av oerfarna eller vana författare.[67] Det finns t.o.m. icke-muslimer som gör detta.[68]

Det svenska majoritetssamhället

> Om vi håller oss till Sverige börjar två förhållningssätt till omvärlden att utkristallisera sig:
> 1) Omvärlden är kufr[69] – vi står över dem och de är våra fiender.
> 2) Vi måste inse att vi lever här och nu, och försöka anpassa oss och skapa tolerans och förståelse för vår tro.[70]

[65] Se Al-Azmeh 1993:105f.

[66] jfr resonemang i Roy 1998:52ff.

[67] För en diskussion om detta, se Salvatore 1997:48; Gerholm 1994.

[68] T.ex. använder Samuelsson (1999:8) en reifierad islam som subjekt.

[69] *Kufr*, vantro/förnekan, och *kāfir*, vantroende/förnekare, används som starka pejorativ i den islamiska diskursen. Orden finns i Koranen (se t.ex. 74:10/10).

[70] 6–7/94:8 (Sonnius: Debatt: Kom ut ur igloon!).

Monjia Sonnius argumenterar för den andra attityden som hon ser som den enda rimliga, och hon kritiserar dem som har den första. Men relationen till majoritetssamhället är komplicerad. Å ena sidan finns ett djupt förakt för vad som ses som ett materialistiskt, sexuellt vulgärt samhälle utan fasta normer.[71] Å andra sidan finns det en önskan om att bli accepterad av och integrerad i (inte assimilerad av) detta samhälle.[72] Helena Benaouda skriver i en ledare om ett besök i katedralen La Mezquita i Cordoba. Besöket gör henne vemodig, då hon ser hur man har skärmat av det som kan påminna om det muslimska arvet, och då hon påminns om "det första etniska folkmordet i Europas historia" som muslimerna utsattes för.[73]

> Jag försöker komma på hur jag skulle förklara för flickorna [hennes döttrar] att trots det som hänt här, kan vi leva i samförstånd i vårt samhälle, bara vi vill tillräckligt mycket. Det måste gå, Sverige är ju det enda hem de har.[74]

Hon fortsätter med att citera Koranen (41:34–36/34–36) för att visa hur ens sinne bör vara "fördragsamt" även mot en fiende, eftersom denna kan vara en framtida nära vän, och då vrede kommer av Satan. I en annan artikel, om det mångkulturella Sverige, redovisar Helena Benaouda vad hon uppfattar som problemzoner i samhället. Grundtanken är att integration är realistiskt, men att den försvåras av att majoritetssamhället inte försöker förstå vare sig den sociala och ekonomiska situation som många invandrare befinner sig i eller vilka resurser dessa personer utgör. Dessutom saknas stöd (som ges till kristendomen) för islamiska sociala strukturer som imamutbildningar, andlig rådgivning i fängelser osv.[75] Heléne Hansson menar att "det svenska samhället" gör sig skyldigt till medveten diskriminering och rasism. Näringslivet, media och politikerna är de

---

[71] Se t.ex. 1/86:13–16 (Sonnius: Kvinnan i dagens samhälle); 2/94:12 (Ashraf El-Khabiry: Vad är meningen?); 4/98:28 (Gibrael Jamani: Islam ur psykologiskt perspektiv. Öv. Björn Norrbom, enligt 6/98:11).

[72] Se t.ex. 6/87:14–16 (Sonnius: Varför så rädd för det islamiska samhället?); 10/91:6–7, 10 (Aldebe: Hur är det att vara muslim i Sverige?); 11/91:20–21 (Zohra Karlsson: Min väg till islam – berättelser om tro och troende).

[73] 4/98:3 (Ledare).

[74] 4/98:3 (Ledare).

[75] 6/95:8–11 (Benaouda: Muslimerna och det mångkulturella Sverige 1995).

ansvariga.[76] I en annan artikel menar Mahmoud Aldebe att de teoretiska möjligheterna finns för att muslimer ska vara integrerade i samhället, men att muslimer i praktiken möter många svårigheter.[77] Särskilt upprörande är att de unga muslimer som är födda och uppvuxna i landet också möter svårigheter och fördomar, när de ska ut på arbetsmarknaden.[78]

Men det finns en lust att deltaga i den nationella politiken och tillika en ambition att vara en del av samhället, inte vid sidan av det.[79] Mariam Kanjah sätter detta engagemang i ett religiöst perspektiv genom att anspela på Koranen:

> Eftersom [en] islamisk helhetssyn innefattar även det allmänna, så att även gemensamma angelägenheter får sina islamiska ramar, blir varje muslim direkt skyldig att ta ställning till förvaltningen. I enlighet med plikten att påbjuda det som är bra och korrekt och att förbjuda det som är fel ("Amr bil Maroof wa Nahi an il-Munkar") måste alltså varje muslim försöka påverka sin egen del av det allmänna. Vem som sedan är den rätta representanten, får och måste varje muslim reda ut alldeles själv.[80]

Hennes åsikt ligger i linje med Ahmed Ghanems i en annan artikel. Han anför en *fatwā* av Yusuf al-Qaradawi, ett uttalande av den libanesiske sheikh Mawlawi och en undersökning från "sharia-fakulteten i Kuwait", som alla pekar på att politiskt deltagande är tillåtet och t.o.m. kan uppfattas som ett måste för den som behöver säkra sina grundläggande rättigheter i ett samhälle.[81]

Men det finns andra perspektiv. I vissa artiklar uppmanas muslimer att inte beblanda sig med och bli vänner med majoritetsbefolkningen. I en *khuṭba* uppmanas muslimerna att "hålla sig till västerlandets regler, så länge som de inte strider mot islams lag (shari'ah)".[82] Men det är detsamma som att säga att man

---

[76] 6/95:15–23 (H. Hansson: Rasism och främlingsfientlighet). Se även t.ex. 3/96:24–26 (Anonym: Utanför eller med i islam); 1/97:13–15 (Sven Heilo: Bakgrunden till motståndet mot religionsfrihet).

[77] 1/97:9 (Al-Debe: Islam och religionsfriheten i Sverige).

[78] 6/97:13–15 (Al-Debe: Sveriges muslimer och integrationspolitiken).

[79] Se t.ex. 8/91:9 (Aldebe: Öppet brev till alla svenska etablerade politiska partier); 8/91:12–13 (Kanjah: Ska vi delta i politiken?); delar av 10/94 (om EU-valet); hela 2/98 som är ett specialnummer om politiskt deltagande.

[80] 8/91:13 (Kanjah: Ska vi delta i politiken?). *"al-amr bi-l-maᶜrūf wa-l-nahy ᶜan al-munkar"* och liknande formuleringar finns på flera ställen i Koranen bl.a. 3:104/100 och 3:110/106.

[81] 2/98:12 (Benaouda: Politisk delaktighet i praktiken – Intervju med Ahmed Ghanem).

[82] 12/91:7 (Månadens Khutba: Fredagstal om relationer till icke-muslimer).

ska hålla sig till *sharīᶜa*; egentligen rör det sig om ett avståndstagande från "västerlandet". Heléne Hansson intar en separatistisk position i en artikel och hävdar att det är fel av muslimer att vara ekonomiskt beroende av den svenska staten, och att ett sådant beroende via t.ex. bidrag bringar förfall i "den islamiska familjestrukturen".[83] Istället ska man förlita sig på eget arbete eller *zakāt* från andra muslimer. Lösningen är att muslimerna gör sig ekonomiskt oberoende av västerländska ekonomiska system, då man inte kan tjäna "två herrar" samtidigt.[84] Separationen är också undertexten i en *khuṭba*, som handlar om julfirandet: "Vi får inte glömma hadithen: 'Den som älskar ett folk, kommer att vara bland dem på domedagen'."[85] I samma *khuṭba* ombeds muslimer att inte låta sina barn delta i julförberedelserna i skolan.

Barn och uppfostran

Det är vanligt att en separatistisk position intas, när det kommer till barnen och deras uppfostran. Hur barnen ska bli muslimer, när de växer upp i det svenska samhället, är ett viktigt tema i Salaam. Mariam Kanjah skriver:

> TV, radio, video, skola, kompisar, leksaker och spel är några av kanalerna för kulturutbudet till våra barn. Via dessa överöses vi alla med ett och samma kommersiella, materialistiska och destruktiva budskap.[86]

Lösningen är att skapa attraktiva alternativ för ungdomarna som idrottsklubbar eller liknande. Mariam Kanjah varnar för hur det kan bli om inte alternativ finns: "Gatan och kompisarna tar annars över vår roll som uppfostrare, och den svenska gatan lär inte ut islam."[87] Andra möjliga aktiviteter såsom muslimsk teater och musik föreslås i en annan artikel. I den finns ett slags schema för muslimsk uppfostran i Sverige. Nyckeln till framgång är att vara en god muslim, och att genom sin livsföring vara ett bra exempel för sina barn, ett exempel som balanserar impulserna och influenserna från majoritetssamhället. Bland de goda råd som ges finns följande:

---

[83] 7/93:13 (Heléne Hansson: Brandfackla: Försörjning eller beroende).

[84] 7/93:12–15 (Heléne Hansson: Brandfackla: Försörjning eller beroende).

[85] 11/92:18–19 (Månadens Khutba: Om julen). Resonemang som "du blir som dem du umgås med" är ett återkommande tema, se t.ex. 1/92:7 (Månadens Khutba: Fredagstal om olika människor); 10/92:14 (Kanjah: Föräldrarnas ansvar); 4/93:16 (Frågor och svar om Islam).

[86] 9/92:5 (Kanjah: Det gäller våra barn. Resumé av boken "För Sverige på tiden" av Ann Ekeberg).

[87] 9/92:8 (Kanjah: Det gäller våra barn. Resumé av boken "För Sverige på tiden" av Ann Ekeberg).

> Lär dem komma ihåg Allah, genom t ex dua[88] vid matdags, läggdags eller då ni talar om skapelse. Följ Profetens sunna så att barnen växer in i islam på det vackraste sättet. Läs mycket för dem och sjung mycket om olika islamiska teman.[89]

Vidare uppmanas läsaren att: lära barnen om islamisk historia, lära dem *taqwā* (gudsfruktan) med kärlek, delta i deras skolarbete, söka andra muslimska familjers sällskap som har barn i samma ålder etc.[90] Det är även viktigt att ge barnen islamiska namn och lära dem om de personligheter i historien som burit namnen. Barnen ska vara stolta över sina namn.[91] Mariam Kanjah menar att den islamiska barnuppfostran kan betecknas som en fri uppfostran i den meningen att den syftar till att "utveckla en känsla för ett eget ansvar" hos barnen, och därför att den är fri från traditionella uppfostringsmönster med "despotiska fäder" som kräver "blind lydnad".[92]

Ett annat sätt att försöka lösa problemet med barnens uppfostran är att grunda friskolor. Soumaya P. Ouis och Heléne Hanifa Hansson fick i oktober 1992 tillstånd att starta en muslimsk friskola.[93] Ett av skälen att starta den var att de båda fann att situationen för muslimska barn i den vanliga kommunala skolan var svår. Av olika skäl kom aldrig deras skola igång (framför allt p.g.a. för få anmälda elever), men godkännandet gav en signal till andra att det fanns en möjlighet att grunda friskolor med fokus på det islamiska religiösa arvet.[94]

---

[88] *Duʿāʾ* (ung. åkallan) är en frivillig bön till skillnad från tidebönerna.

[89] 9/94:13 (Fatima Cayirli: Barnuppfostran i islam. Sammanfattning från Islamiska Kvinnoföreningens läger).

[90] 9/94:13 (Fatima Cayirli: Barnuppfostran i islam. Sammanfattning från Islamiska Kvinnoföreningens läger). Se även t.ex. 4/90:12–13 (Marwan al-Kaysi: Föräldrar och barn); 6–7/94:27–29 (Islamiska Kvinnoföreningen i Göteborg: Skandinavisk föreläsningsturné av Aisha Lemu).

[91] 1/90: (Aldebe: Det viktigaste av allt är barnen); 9/94:12 (Fatima Cayirli: Barnuppfostran i islam. Sammanfattning från Islamiska Kvinnoföreningens läger).

[92] 9/88:15 (Kanjah: Vad är islamisk barnuppfostran?).

[93] 11/92:3–7 (Ouis: Lunds Muslimska Skola – en muslimsk friskola).

[94] Till hösten 1993 startade den första muslimska friskolan, Al Elowm Al Islamia, i Malmö. I juni 1998 fanns det tolv muslimska friskolor. Inför höstterminen 1998 hade ytterligare tio skolor fått tillstånd att starta, men då hade bl.a. två Malmöskolor fått stänga p.g.a. missförhållanden (se Johansson 1999:178f). Elisabeth Gerle (1999:41) anger att det hösten 1998 fanns 20 friskolor på grundskolenivå med "islamisk och/eller arabisk inriktning". Det finns även muslimska daghem, men jag har inte funnit några uppgifter om hur många.

Den utnyttjade kvinnan

Svenska eller västerländska kvinnor är ett återkommande tema. Detta sammanflätas ofta med de konverterade skribenternas livshistorier. Den svenska kvinnan (ofta just i singularis och bestämd form) beskrivs som ett offer för många olika krafter. Hon är utnyttjad av kommersialismen, särskilt modeindustrin. Hon är överarbetad då hon sköter ett heltidsarbete och allt hushållsarbete. Dessutom är hon underbetald. Hon har aldrig tid för sina barn, vilket ger henne konstant dåligt samvete och orsakar att barnen hamnar på gatan, vilket i sin tur leder till självdestruktivt beteende, droger, kriminalitet och höga självmordstal. Hennes äktenskap kommer efterhand att falla samman och sluta i skilsmässa inte minst på grund av orealistiska förväntningar byggda på relationens första ögonblick av kärlek och passion.[95] En del av påståendena backas upp av statistik och uppskattningar.[96] Islam är ett alternativ till ovan. För att besvara frågan "Varför konverterar man till Islam?" skriver Khadija Ouldadda:

> Vi har i Islam hittat alla svaren. Det finns alltid ett svar som är klart, enkelt och logiskt till de frågor man har. Ingen av oss som är muslimer, om vi varit det i många år eller bara några månader, har hittat något motsägelsefullt i Islam. Islam är en livsstil, ett sätt att leva. Allt har fått ett sammanhang, vi har fått veta vår plats i livet, meningen med det här livet och hur man ska handla i livets alla skeenden och den vissheten ger oss en stor trygghet. Vi har i Islam funnit den rätta vägen.[97]

Det svenska samhällets normer och gränser uppfattas som otydliga.[98] Fasta normer och klara regler var en del av det som kändes rätt med islam. En muslimsk konvertit som skriver om vad som attraherade henne med islam summerar det

---

[95] Se t.ex. 1/86:13–16 (Sonnius: Kvinnan i dagens samhälle); 4/86:3 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 4/86:6–7 (Sonnius: Vetenskap för alla... eller för ingen!!); 5/86:12–13 (Sonnius: Muslimska äktenskap); 9/91:14–15 (Aldebe: Självmorden i det teknologiska samhället); 7/92:8 (Karima Fahim: Den muslimska kvinnans klädsel. Öv. Sonnius); 5/95:9 (Ouis: Könsroller i islam).

[96] Enligt Monjia Sonnius (1998-03-25) arbetade redaktörerna och de skribenter som hon kände hårt för att finna pålitliga siffror för att inte bli kritiserade i onödan.

[97] Försöksnummer maj 1986 (Ouldadda: Islam & muslimer). Artikeln är osignerad, men då textens jag är skilt från "Monjia" och "Mariam" och då Ouldadda verkar ha varit med och skrivit i försöksnumret, är artikeln troligen hennes.

[98] Se t.ex. 1/87:14–15 (Kanjah: "min tro ger mig harmoni och lycka." Intervju med en svensk konvertit); 7/87:6–9 (Sonnius: Muslimska reflektioner över tillvaron); 5/89:5–7 (Kanjah: Vi får inte sluta välja).

så här: "Allt i islam var så logiskt."[99] Det är vanligt att betona hur rationell islam är, och hur religionen så påtagligt stämmer överens med förnuftet.[100]

Det positiva

Det finns företeelser i majoritetssamhället och i "Väst" som uppfattas som positiva av skribenterna. Fatima Idris skriver:

> Vi bör dessutom stödja alla rörelser i Europa, som överensstämmer med islam, t ex antipornografikampanjer, nykterhetsrörelser, miljörörelser och banker utan ränta (såsom JAK i Sverige).[101]

JAK (Jord, arbete och kapital) är en "medlemsbank (tidigare ekonomisk förening)" som är för en räntefri ekonomi.[102] Monjia Sonnius har engagerat sig i JAK och har bl.a. varit dess ordförande.[103] Banken omnämns som en positiv kraft i det svenska samhället.[104] Det som är positivt med JAK från skribenternas perspektiv är först och främst att JAK vill se en räntefri ekonomi och faktiskt erbjuder ett alternativ. Det andra är att JAKs ideologi tar parti mot kapitalismens konsumtionssamhälle och för U-länder som JAK ser som dömda till fattigdom av räntesystemet. Detta är värderingar som flera av Salaams skribenter delar.[105]

På samma sätt engagerar sig skribenterna för miljöfrågor och ser goda krafter i miljöorganisationer.[106] Skribenterna tillägnar sig även miljörörelsens terminologi t.ex. i följande fras: "En glad nyhet för muslimer och andra miljövänner...".[107] Det är först under senare år som "muslimerna uppmärksammat att

---

[99] 7/87:3 (Hagar Dahlqvist: Min väg till islam).

[100] Se t.ex. 2/87:12 (Sonnius: Guds tecken mitt ibland oss); 1/88:3–5 (Dr. Ayesha Abdullah: "jag föddes i en hinduisk familj..". Öv. anonym); 1/90:15 (Anonym: Använd ditt förnuft. Fredagstal från Gävle Islamiska Center). För citat från världskända konvertiter, se 4/96:32–33 (Jill Jönsson: Därför blev vi muslimer).

[101] 12/93:16 (Fatima Idris: IIF:s höstseminarium i Stockholm).

[102] Ouis 1999:243.

[103] 3/95:37. Se även Samuelsson & Bratlund 1996:134f; Ouis 1999:243.

[104] Se t.ex. 9/92:17; 7/93:17; 3/95:17. En artikel från JAKs tidning *Räntefri Ekonomi* har publicerats i 3/89:6–7, 10–12 (Per Almgren: Vi behöver en räntefri ekonomi). Salaam har även gjort reklam för föreningen i 9/92:17. JAKs tidning heter sedan ett antal år bara *Räntefri*.

[105] Se t.ex. 3/95 (ett temanummer om ekonomi); 3/96:8 (Ouis: Människan och naturen i Koranen).

[106] Pyar Durrani kopplar samman miljöproblem och ekonomiska snedfördelningar i 5/93:7–9 (Pyar Durrani: Islam – det naturliga tillståndet).

[107] 7/90:9 (Benaouda: Sett & hört).

islam verkligen har en egen miljöetik, med en natur- och djurskyddslag som bygger på individens moraliska ansvar inför Gud."[108] Denna finns, enligt Soumaya P. Ouis, inskriven i Koranen och *sunna* och är dessutom framförd av rättslärde genom historien. Men det är genom den nutida globala diskussionen om miljövård som dessa påbud får ett sammanhang och en logik.[109]

Kommentar

Föraktet för delar av majoritetssamhället och önskan att integreras i det är två olika drag som är typiska för Salaam.[110] Dilemmat är att skribenterna vill vara en del av samhället, men de har samtidigt svårt att acceptera majoritetssamhället. Det påverkar i sin tur möjligheten att integreras. Hur man skriver om majoritetssamhället i Salaam har dock förändrats över tid. En förändring är att man successivt har ökat inslagen om Sverige, särskilt sedan 1/96 då Helena Benaouda tog över redaktörskapet, något som bl.a. Soumaya Pernilla Ouis efterlyste i en insändare till Salaam redan 1990.[111] Helena Benaouda menar att förändring framför allt består i att Salaam numera behandlar den svenska situationen mer konkret. Detta har att göra med att man i dag är mer integrerad i samhället via ett förbättrat kontaktnät, med bl.a. politiker.[112] De som avses med "man" är bl.a. redaktionen, IIF och de skribenter som är aktiva inom det muslimska föreningssverige. Så har t.ex. Mahmoud Aldebe och SMR haft goda relationer och samarbetat med den socialdemokratiska broderskapsrörelsen sedan 1994.[113] SMR och FIFS yttrar sig även regelbundet i invandrarpolitiska frågor och över statliga utredningar som anses angå dem.[114]

En annan förändring som bör vägas in är hur andra offentliga media diskuterar frågor om integration. Invandringen, och inte minst muslimska invandrare, kom under 1990-talet att utvecklas från att ha varit en perifer fråga till att bli en

[108] 3/96:8 (Ouis: Människan och naturen i Koranen).

[109] Se 3/96 som har flera artiklar om islam och miljön.

[110] Detta sätt att porträttera "Väst" är vanligt även i andra muslimska, västeuropeiska sammanhang, se t.ex. Joly 1988:40. Parallellerna med den islamiska rörelsens diskurs är uppenbara.

[111] 6/90:7.

[112] Intervju med Benaouda (2000-03-23).

[113] Se t.ex. 2/97:16–17 (Benaouda: Pär-Axel Sahlberg – mjukissosse med sunnaskägg); 2/98:31 (Ola Johansson m.fl.: Socialdemokraterna har ambitioner i frågor som gäller muslimer); 3/98:9 (Aldebe & Berndt Ekholm: Uttalande om situationen i Kosovo). Den sistnämnda är ett gemensamt uttalande från de båda intresseorganisationerna.

[114] Se t.ex. 6–7/94:20–21 (Nyheter från SMR); 5/96:8–10 (Anonym: "Sverige, framtiden och mångfalden"); 2/98:14–17, 21 (SMR: Öppet brev till politiska partier).

central. Ny demokrati, som bildades 1991, förde fram invandringsfrågan till en central position i den offentliga debatten. Sverige fick en invandrarminister för första gången 1994, som sedan bytte titel till integrationsminister 1996. Integrationsverket startade sin verksamhet den 1 juni 1998. Denna verksamhet kom bl.a. att innebära ett mer aktivt samarbete mellan myndigheter och föreningar som kan sägas företräda invandrare. Utvecklingen i Salaam är i många avseenden parallell med den allmänna utvecklingen i Sverige. Det finns även en internationell debatt bland muslimer om integration, assimilation och politiskt deltagande. Salaams skribenter hämtar argument som framkommit i den och applicerar dessa på den svenska situationen. Frågan om barnens islamiska identitet och tro, och hur man ska uppfostra dem väl, engagerar många muslimska skribenter i Västeuropa och Nordamerika. Ytterst handlar det om integrering och assimilering. Även i Salaam är detta ett viktigt tema behandlat på ett sätt som nära knyter an till den mer globalt spridda litteraturen.

Konvertiterna intar en särställning i sammanhanget. Då de flesta av dem föddes som icke-muslimska skandinaver känner de sig på sätt och vis integrerade. De kan det svenska samhället. Samtidigt vet de att den väg de valt i livet inte alltid respekteras eller accepteras av samhället i stort eller ens av familj och gamla vänner. I intervjuer och artiklar framgår att många av dem blivit kränkta när de rör sig offentligt genom att andra t.ex. skriker oförskämdheter.[115] Intressant nog ses de många gånger av icke-muslimer som invandrare, och ibland identifierar de sig själva med den positionen och ser sig själv som talespersoner för invandrare.[116] De flesta av de konverterade skribenterna är gifta med invandrare och har barn med dem, barn som i sin tur ofta ses som invandrarbarn av omgivningen. Att både tillhöra och inte tillhöra – eller snarare inte tillåtas att tillhöra – det svenska samhället är frustrerande för dem.

Det finns en tendens att konversionsberättelser rationaliseras och ordnas efter givna mönster.[117] Liknande skäl att konvertera anförs i t.ex. Postons och Ali Köses studier av amerikanska respektive brittiska konvertiter till islam.[118] McGuire delar upp hur konvertiter berättar om sina konversioner i tre olika

[115] Många muslimer berättar om hur de har blivit illa behandlade, se t.ex. 2/89:13–14 (Kanjah: Hijab – gudaktighetens dräkt); 1/91:14–16 (Nor Ali Nor: "Lämna Islam eller flytta hemifrån!"); 3/97:22 (Malin Tolonen: Svensk turk – eller svensk muslim i Turkiet?).

[116] Se t.ex. 6/95:11 (Benaouda: Muslimerna och det mångkulturella Sverige 1995); 3/98:27 (Aldebe: Varför röstar inte invandrare). Jag har även vid ett antal tillfällen hört konvertiter säga "vi invandrare". När jag diskuterade detta med Ouis (1998-02-23) nämnde hon att hon själv sagt så ibland.

[117] McGuire 1997:74f.

[118] Poston 1991a:154f, 1992:174ff; Köse 1996, kap. 2, 3. Se även Raza 1991:99f.

retoriska strategier: en som framhäver det personliga valet (rhetorics of choice); en som betonar förändringen – hur vidrigt livet var före konversionen och hur underbart det är nu (rhetorics of change); en som låter berätta om den logiska kontinuiteten mellan vad man tidigare trodde på och vad man tror på nu (rhetorics of continuity).[119] Konversionsberättelserna ovan tillhör den andra kategorin. Nedan under rubriken "Dikter" framkommer att konvertiterna även framhåller det individuella valet. Även den tredje strategin finns i Salaam då ett par konvertiter menar att de redan tidigare hade svårt att acceptera den svenska kyrkans dogmer, t.ex. trodde de inte att Jesus var Guds son och fann treenigheten förbryllande.[120] Något som är typiskt är att framhäva att islam lära är logisk och rationell. Detta är även ett av grunddragen i engelskspråkig apologetisk islamlitteratur, inte minst i den som har ett uttalat *daʿwa*-syfte.[121]

Media

> Vi vet att Islam utsätts för massiv kritik i massmedia, en kritik som syftar till att smutskasta och förfula den islamiska ideologin, dess historia och muslimerna i allmänhet. Massmediernas objektivitet är som bortblåst när det skall talas om Islam. Man generaliserar gärna och talar alltid om muslimer när någon från ett sk islamiskt land utfört något terrordåd eller dylikt.[122]

Svensk massmedia anklagas i Salaam för att sprida falsk eller negativ information om både islam och muslimer och om vad som händer i den muslimska världen.[123] I media är islam eller muslimer en "hotbild", som står för "våld och krig" och fundamentalism samt orsakar kvinnoförtryck m.m.[124] Det antyds i

[119] McGuire 1997:74f.

[120] Sonnius, Kanjah och Ouldadda anger sådana skäl i försöksnumret från 1986 (Ouldadda: Islam & muslimer).

[121] Se t.ex. Hedin 1988:80ff.

[122] 7/92:12 (Månadens Khutba: Om massmedia).

[123] Se t.ex. 1/86:2 (Ledare); 7/88:6–7 (Aldebe: Västerlandets förakt för Islam... Okunskap eller fördomar?); 7/89:7 (Taufik Elchenaui: Tankar om Sverige); 12/91:8–9 (Kanjah: Islamisk fundamentalism?); 5/92:12–13 (Ahmed Hussain Khan: Brev från läsarna: Osanna bilder av Islam); 7/92:12–13 (Månadens Khutba: Om massmedia); 6/95:28 (Ashraf El-Khabiry: Den historiska bakgrunden till fördomar mot islam).

[124] Se t.ex. 5/92:12–13 (Ahmed Hussain Khan: Brev från läsarna: Osanna bilder av Islam); 1/95:9 (P. K. Durrani: Islamuropa); 1/95:43 (Farhad Uddin Ahmed: Muslimer önskar fred – inte orättvisa krig); 2/95 (Samira Aqil: Islam & media. Öv. Ouldadda); 4/98:4 (Debatt).

flera artiklar att det finns krafter bakom som vill kväsa och skada islam. Dessa kallas oftast bara för (mass)media.[125] Det är svårt att utifrån vad som står i Salaam avgöra vilka dessa krafter är, eller vem de representerar. Citaten nedan är det närmsta skribenterna kommer en beskrivning av dem som vill skada islam:

> De som står bakom denna negativa propaganda, avskyr det budskap som Islam har kommit med, dvs att alla människor är lika inför Allah och att den bäste av oss är den mest gudfruktige.[126]

Deras mål är att:

> få Islam att framstå som en konstig, hemsk och främmande tro, så att ingen någonsin skall komma på tanken att intressera sig för eller gå över till denna tro.[127]

Detta är orsaken till att dagstidningar inte publicerar artiklar skrivna av muslimer och att muslimer inte bjuds in till TV eller radio för att i intervjuer ge sin syn på olika saker.[128] Det nämns i Salaam vid ett par tillfällen att IIF-medarbetare deltagit i TV-program. Detta verkar dock inte förändra uppfattningen att man är utestängd från media.[129]

Ibland har skribenterna en ironisk och raljerande ton angående medias okunnighet. Signaturen "Hanan" skriver följande på debattsidorna om TV-programmet "Dokument utifrån":

> Jag hade t ex ingen aning om att jag var militant... tänk vad TV är ett lärorikt medium ändå! Jag hade alltså kunnat leva i total okunnighet i resten av mitt liv, men TV räddade mig och upplyste samtidigt hela det svenska folket om att alla kvinnor som bär slöjor är militanta. [...] Undra på att de tittar så konstigt när man kliver in på en anställningsintervju...!"[130]

---

[125] 7/92:12–13 (Månadens Khutba: Om massmedia); 3/95:36 (Samora Aqil & Göksel Ük: Islam och media); 2/96:26–31 (Shams Arfin: Islam i media).

[126] 7/88:7 (Aldebe: Västerlandets förakt för Islam... Okunskap eller fördomar?).

[127] 7/92:12 (Månadens Khutba: Om massmedia).

[128] 2/86:16 (Redaktionell kommentar till dikt av Ibrahim Enander); 3/87:4 (Kanjah: Massmedia målar verkligheten i svart och vitt); 7/89:7 (Taufik Elchenaui: Tankar om Sverige).

[129] Se 2/93:6 (Ouis: IIF:s verksamhet); 12/93:18 (Ouis: IIF:s verksamhet).

[130] 4/98:4 (Debatt).

Media ger en förvrängd bild av islam; en bild som "Hanan" menar påverkar hennes möjligheter att få vara en accepterad del av samhället. "Fundamentalister" är för övrigt en beteckning som skribenterna inte tycker om. Bl.a. skriver Khadija Ouldadda:

> Sammanfattningsvis tycker jag att F.I.S. är ett bra exempel på hur islam kan och ska se ut i praktiken. För medlemmarna i F.I.S. är nämligen muslimer. De är inte "fundamentalister", "integrister" eller något annat nytt ord man kan hitta på – de är muslimer, människor som följer Guds vilja.[131]

Ouldadda nämner två av flera termer som varit i svang i media (och i forskning) för att beskriva dem som agerar politiskt i islams namn. Hon ser detta som bara en av många mediala strategier att dölja islams sanna natur. Samira Aqil ser ett annat problem med fokuseringen på militanta islamiska rörelser:

> I massmedia är det oftast extrema grupper som kommer till tals; antingen militanta eller sekulariserade muslimer. "Vi vanliga" muslimer som varken är det ena eller det andra kommer sällan till tals, vi har kanske inget nyhetsvärde?[132]

Istället för att låta "vanliga" muslimer komma till tals bjuds icke-muslimska experter in för att uttala sig i frågor som rör islam och muslimer både i Sverige och internationellt.[133] Dessa experter behandlas ofta med misstro i Salaam och vissa av dem kritiseras hårt.[134] Det är uppenbart att de aktiva i kretsen runt Salaam och IIF anser att den bästa presentationen är självpresentationen.[135] Salaams läsare uppmanas att läsa tidningar och göra inlägg i dem, att kräva uppmärksamhet för att bryta icke-muslimernas dominans. Sveriges muslimer uppmanas, framför allt från 1995 och framåt, att öka sin produktion av egna "videokassetter, radioprogram och tidningar".[136] Shams Arfin skriver:

---

[131] 10/90:5 (Ouldadda: Islamiska räddningsfronten – från ord till handling).

[132] 2/95:39 (Samira Aqil: Islam & media. Öv. Ouldadda).

[133] Se t.ex. 9/90:6 (Ouldadda: Temadag om Islam i Gävle). I en artikel menar Kanjah att det från vissa finns en kritik mot konvertiter som föredragshållare. De anklagas för att vara förledda, eller inte ha kontakt med verkligheten, se 1/90:7 (Kanjah: "Fy för knäppa konvertiter).

[134] Detta utvecklas under rubriken "auktoriteter" nedan.

[135] Se t.ex. 6/89:5 (Karima Mokhtari. Islamdag i Uppsala).

[136] 2/96:31 (Shams Arfin: Islam i media. Öv. Anna-Carin Nura Sertcanli).

> Imamerna och religiösa forskare borde använda sig av media, video och data-media för att och [?] nå både muslimer och icke-muslimer.[137]

Syftet är att möta desinformation och även att ta egna initiativ till information. Man kan notera att den uppväxande generationen muslimer numera har börjat att ta initiativ till ambitiösa filmprojekt, hemsidor osv. Flera av de mest aktiva har i unga år skrivit i Salaam, t.ex. Abdul Jabaar Kopilovic, Göksel Ük och Pyar Durrani.

Då och då ges utrymme åt andra åsikter än de negativa. En kvinna påpekar t.ex. i ett brev till Salaam att hon har läst flera positiva artiklar om muslimer och islam i svensk press.[138] Även vid andra tillfällen nämns "bra" artiklar.[139] Det är dock den negativa bilden av media som dominerar.

Kommentar

Uppfattningen att muslimer och islam blir orättvist behandlade i media är spridd. Det märks tydligt om man går igenom forskningen om muslimer i Västeuropa.[140] Även i den svenska muslimska litteraturen var detta ett ofta återkommande budskap. Frågan om hur islam och muslimer faktiskt representeras i media är en annan. Det har gjorts en del studier internationellt, men det finns även några få studier i Sverige. De flesta är uppsatser av universitetsstuderande. Vid en genomläsning av de svenska studierna framträder ett par slutsatser. När man i media skriver om islam är det framför allt i samband med våld, konflikter, kvinnoförtryck och fanatism.[141] Den dominerande synen på islam präglas av det som Edward Said kallar en ontologisk orientalism i vilken stereotypa bilder av ett annorlunda, oföränderligt Orienten reproduceras.[142] Utifrån forskningen verkar det som om muslimerna har fog för sina åsikter om att det ges en negativ bild av islam och muslimer i media. Problemet med forskningen är att den saknar ett jämförande perspektiv. I studierna konstateras att det finns en negativ attityd gentemot islam, men man kan inte svara på om detta beror på att man i media är negativ mot *just* islam, eller om det t.ex. handlar om en negativ inställning till religion överhuvud, eller till från majoriteten avvikande religiositet.

---

[137] 2/96:31 (Shams Arfin: Islam i media. Öv. Anna-Carin Nura Sertcanli).

[138] 8/89:15 (Marianne Bessaouda: Insändare).

[139] Se t.ex. "Sett & hört" i 9/94:19, 10/94:16 eller 11/94:17.

[140] Se t.ex. Pedersen 1999:5ff; Werbner 1994a:104ff.

[141] Hvitfelt 1998:74ff. Hvitfelts studie behandlar nyhetsmedia.

[142] Said 1978/1979:2. Detta är min konklusion av bl.a. Hådell 1997 och Hvitfelt 1998.

Medias nyhetsvärdering beaktas inte särskilt, utan man nöjer sig med enkla konstateranden om att den påverkar.[143] Media differentieras inte heller tillräckligt. Hur ser skillnaden ut mellan t.ex. TV-nyheterna, TT-telegram, ledar- och kultursidorna i de rikstäckande dagstidningarna? Många inom mediavärlden är dessutom uppmärksamma på kritik och förändringar sker över tid. I Salaam förekommer sällan någon mer utförlig diskussion om "orientalism" i Edward Saids förståelse av ordet.[144]

Vad som sällan uppmärksammas om den typ av kritik som framförs i Salaam är att det inte är sanningshalten i medias rapporter som uppfattas som problematisk. Skribenterna är medvetna om att personer utför terrordåd i islams namn. Problemet ligger i att en sådan händelse inte har med sann islam att göra enligt skribenterna. Ändå benämns det "islam" i media. Skribenterna verkar inte inse det orimliga i att journalister skulle rapportera om t.ex. Hamas, visa när en anhängare till gruppen uttalar sig om att utbreda islams välde, rapportera om en självmordssprängning och därefter tillägga: Det Hamas vill är oförenligt med islam eller klippa in en svensk imam som säger att terror inte tillåts i islam. Det hade tvingat journalisterna in i en normativ debatt om islams sanna natur.

Det är värt att notera att den i muslimska kretsar spridda föreställningen om en judisk konspiration som kontrollerar massmedia inte explicit finns i Salaam. Det finns dock tendenser till att yttra sig negativt om judar, Israel eller sionister. T.ex. kritiseras Israel vid flera tillfällen i de tidiga numrena av Salaam i en återkommande avdelning som kallas "Internationella notiser".[145] Bland annat hävdas att de "sionistiska myndigheterna" har förfalskat Koranen och spritt kopior av denna förfalskning "för att förvränga den islamiska trosuppfattningen" hos den uppväxande generationen unga muslimska palestinier.[146] Vid ett annat tillfälle hävdar Mahmoud Aldebe att det finns palestinier som använder terror i PLOs namn, men att dessa arbetar för Israel för att smutskasta PLO.[147]

---

[143] Se t.ex. Hådell 1997:51; Hvitfelt 1998:74f.

[144] Det finns några undantag t.ex. 1/95:31–36 (Ashk Dahlén: Orientalistik – en imperialistisk tradition?); 6/95:24–28 (Ashraf El-Khabiry Den historiska bakgrunden till fördomar mot islam); 1/98:16–21 (Mourad Hofmann: Islam och Europa).

[145] Se t.ex. 5/86:11 (Internationella notiser); 2/87:10–11 (Internationella notiser); 4/87:10–11 (Internationella notiser).

[146] 4/87:10 (Internationella notiser).

[147] 1/89:6 (Aldebe: Intifada går vidare). Se även t.ex. 4/98:7 (Benaouda & H. Paasikivi: Varför just Sudan: Intervju med den sudanesiske ambassadören Youssuf Saeed) där Sudans ambassadör i Sverige menar att judarna styr USA och att landet därför för en anti-islamisk politik. För ytterligare om "islamism" och judiska konspirationer, se Kepel (1985:110ff.); Pedersen (1999:92ff.).

Behovet av en fiende som kan inspirera till uppoffringar och som kan symbolisera det onda i världen är synligt i Salaam. De som väljs som symboliska fiender är desamma som finns i den islamiska rörelsens diskurs. Sociologen Pål Repstad framhäver vikten av denna typ av fiendebild för väckelsetidskrifter i stort – med fienderna för man en kamp om själarna.[148]

Salaams och IIFs försök att komma ut i media har gett visst resultat. I början av 1990-talet började t.ex. läromedelsförfattare, och journalister att kontakta dem för att fråga om någon kunde läsa igenom deras manuskript och komma med kommentarer.[149] Likaså vänder sig många gymnasieelever och universitetsstudenter till dem för att fråga om material om islam.[150] Jag har intrycket att det under de senaste ca fem åren har dykt upp alltfler TV- och radioprogram, där producenterna bjudit in muslimer för att de ska presentera islam eller sin personliga hållning till religionen och till det svenska samhället. Jag har dock inte kontrollerat detta systematiskt.

Auktoriteter

I en liten ruta, längst upp i vänstra hörnet på sidan två i 1/87 står det:

> Notis: Alla våra fakta i våra artiklar har hämtats ur böcker av auktoriserade författare. Endast allmänt erkända författare har valts och ofta är materialet hämtat direkt från arabiska källor.[151]

Detta är givetvis ett sätt att ge tidskriften legitimitet och auktoritet. Men vilka är dessa "allmänt erkända författare"? Skribenterna refererar inte särskilt ofta till böcker eller auktoriteter. Detta var en policy enligt Monjia Sonnius.[152] De stora undantagen är att skribenterna väldigt ofta hänvisar till Koranen och haditherna, och många artiklar innehåller citat från dessa texter.

De muslimska auktoriteter som Salaam innehåller flest hänvisningar till är Abu'l-A'la Mawdudi (d. 1979), Yusuf Ali (d. 1954), Yusuf al-Qaradawi, Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali (d.1111), Muhammad al-Ghazali (d. 1996)

[148] Repstad 1974:100f.

[149] Telefonintervju med Ouldadda 1993-09-29.

[150] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[151] 1/87:2.

[152] Intervju med Sonnius 1998-03-25.

och Maurice Bucaille.[153] Andra som skribenterna refererar till ibland är Muhammad Asad (d. 1992), Muhammad Qutb [Kutub], Hasan al-Banna (d. 1949), Ibn Kathir (d. 1373), Sayyid Qutb (d. 1966), Ibn Taymiyya (d. 1328), Ibn Sina (d. 1037) och Ahmed Deedat. Särskilda frågor har sina egna auktoriteter som Aisha Lemu, som ses som expert på kvinnofrågor[154] eller M. Bucaille och Keith L. Moore som experter på förhållandet mellan Koranen och (natur)vetenskap.[155] Vanligen är hänvisningen antingen i form av att man anför den aktuella personens idéer, eller att man nämner dem som kunniga eller goda representanter för islam.[156] Ett annat sätt är att ange lästips.[157]

Ett annat sätt att markera vilka man ser som auktoriteter är att översätta deras texter. Det är dock få som har fått flera artiklar översatta. Då en författare finns i flera nummer handlar det oftast om längre artiklar som publiceras i delar.[158] Den som har fått flest artiklar översatta (5 st.) är S. Qutb.[159] Men Mawdudi är den som har fått mest utrymme (25 sidor).[160] En annan som har fått mycket utrymme (19 sidor) är M. Qutb, framför allt p.g.a. av att Salaam publicerat längre utdrag ur hans bok *Missförstånd om islam*.[161] Andra som har fått utrymme är t.ex. Susanne Haneef (10 sidor), Mourad Hoffman (16 sidor) och Hamda Kechini (16 sidor). Tidskriften innehåller även översättningar från an-

---

[153] Detta framkom vid en genomgång som jag gjort av alla hänvisningar som görs i Salaam.

[154] 6–7/94:27–29 (Islamiska Kvinnoföreningen i Göteborg: Skandinavisk föreläsningsturné av Aisha Lemu); 11/94:4–7 (Ouis: Samtal med Aisha Lemu).

[155] Se t.ex. 1/87:13 (Ouldadda: Islam i svenska skolböcker); 3/91:9 (Ouis: Islam och embryologin); 6/97:8 (Yusef Bouifrouri: Vanliga ateistiska frågor samt en del av dessas svar).

[156] För det förra, se t.ex. 11/90:14f. (Soraya Duval: Muslimer, vakna upp! Öv. Ouis); 11/94:13 (Heléne Hansson: Muslimen och välfärdssamhället del 3); 4/97:15f. (Ibrahim B Syed: Honungsbiet. Anonymt översatt?). För det senare, se t.ex. 1/88:7 (Sonnius: Är Islam emot den moderna teknologin?); 2/95:8 (Ashk Dahlen: Vetenskap i Islam – det klassiska arvet); 6/97:8 (Yousef Bouifrouri: Vanliga ateistiska frågor samt en del av dessas svar).

[157] Se t.ex. 9/87:6 (Anonym: Islams moraliska system. En översättning av *Islamisk broschyrserie* nr. 5); 11/92:14 (Aldebe: Korståg mot Islam); 5/97:11 (ur *The Fountain*: Islams syn i arvsfrågor. Översatt & sammanfattning Mariam Shayal).

[158] Se t.ex. Sayed Ali Ashraf: Den koraniska uppfattningen av historia som publicerades i 4/96, 6/96, 1/97; Jaafar Sheikh Idris: Trons Pelare som publicerades i 8–11/87.

[159] Vanligen är översättningarna från Qutbs böcker, se t.ex. 5/89:8–9 (Sayid Qutb: Al-Fatiha – Öppningens Sura. Öv. Kanjah).

[160] Två översättningar publicerade i tre delar vardera. Texterna är från Mawdudis böcker, se t.ex. 6/92:3–7 (Ur "Islams principer": Islam och tro. Öv. Al-Debe). I *Islams principer* (Maududi 1983a) anges Muslim Students Organization in Lund som översättare. Troligt är att översättningen är gjord av Eva Z. Sjöström, inte av Aldebe.

[161] Kutub 1983. Se även 8/92:7–8; 10/92:3–7; 12/92:3–7; 1/93:3–9.

dra tidskrifter t.ex. *Impact International, Islamic Horizons* och *Al-Mujtamaa.*[162] *Impact International* är kopplad till UK Islamic Mission i Storbritannien. *Islamic Horizons* utges av The Islamic Society of North America (ISNA). Salaam-redaktionen hävdar vid ett tillfälle att *Al-Mujtamaa* "representerar internationella muslimska synpunkter."[163] Tidskriften är ett månatligt nyhetsmagasin som också har kulturella reportage. Den ges ut i Kuwait. Många av bilderna som illustrerar Salaam har tagits från *Aramco World*, en tidskrift som ges ut av det Saudiarabiska oljeföretaget Aramco med syftet att presentera och sprida arabisk och muslimsk kultur både i historia och nutid.

Ett annat sätt att visa på en persons status är att anföra visdomsord från honom eller henne. Men nästan ingen citeras mer än en gång. Två av de få undantagen är al-Ghazzali (d. 1111) och Yusuf al-Qaradawi som citeras två gånger vardera.[164]

Lagskolorna används sällan som referenspunkter. Vid ett tillfälle dementerar Monjia Sonnius en uppgift i Salaam. Det handlar om ofrivilligt brytande av fastan och huruvida detta leder till att man bör ta igen den tiden efter fastetiden eller inte. Efter klagomål från läsarna undersöker Sonnius uppgiften och upptäcker att hon har refererat imam Maliks uppfattning, men att den inte representerar majoriteten av de rättslärdes åsikt. Hon skriver då:

> Ofta är det ett detektivarbete för en icke-arabisktalande att ta reda på detaljer och det finns ibland olika uppfattning bland de lärda. Ofta framkommer det inte i "allmänna" böcker om islam vilken lärd mans uppfattning den ansluter sig till.[165]

Detta visar på en medvetenhet om komplexiteten i att redogöra för islamiska ritualer och regler. De allmänna böckerna är med största sannolikhet engelska böcker från de förlag som IIF distribuerar. Det vanligare är dock att skribenterna inte relativiserar på detta sätt, utan skriver hur de anser att det entydigt är.[166]

---

[162] Andra tidskrifter som det översatts från är *Aramco World, Bulletin, Crescent, The Enlightenment, The Fountain, Islamic Banner, Islamic Future, Mahjubah, Muslim* (Norge), *Muslim News International, The Muslim Reader, Palestine Times, The Straight Path, Trends, The Voice of Europe, Zafer.* De flesta av dessa är skrivna på engelska.

[163] 4/98:10.

[164] För den förra, se 5/97:16; 2/98:5. För den senare, se 5/90:9; 3/96:13.

[165] 10/93:9 (Sonnius: Angående Ramadan).

[166] Några undantag. I en *khuṭba* (12/92:19) betonas hur islamisk teologi har utrymme för olikheter och att Muhammad på sin tid bejakade olika åsikter om en och samma sak. Se även 6–7/94:18–19 (Månadens Khutba: Om fiqh-olikheter); 12/94:7–8 (Fiqh us sunna: Salat – Obligatoriska handlingar i bönen. Både författare och översättare okänd); 2/95:4 (Brev...).

Icke-muslimer

Ibland refereras till icke-muslimer som får fungera som auktoriteter. Det typiska mönstret är att skribenten gör ett påstående, t.ex. "islam spreds inte med svärdet", och sedan argumenterar för detta utifrån normativa texter och islamisk historiografi. Sedan förstärks argumenten med citat från icke-muslimer som inte presenteras närmare utan bara namnges, t.ex. H. G. Wells eller Ira Zepp Jr.[167] Vid andra tillfällen används citaten bara för att visa på islams storhet, t.ex. anförs ett i muslimska miljöer spritt citat från George Bernard Shaw: "Om Mohammed levde i dag skulle han löst alla världens problem medan han drack en kopp kaffe eller te."[168] En annan som anförs vid ett antal tillfällen i Salaams tidiga årgångar är T. W. Arnold som prisas för sin beskrivning av islam i boken *The Preaching of Islam*.[169] Boken utkom 1896 och i en andra, mer spridd utgåva 1913 som tryckts om flera gånger. Då och då uppmärksammas politiker eller andra i Sverige som sagt eller gjort något som uppskattas av skribenterna. Leif Blomberg (d. 1998) fick t.ex. ett positivt omdöme när han, under sin tid som integrationsminister, sa att islam måste ses som en inhemsk religion i Sverige.[170]

Ett speciellt fenomen är när skribenterna läser (forsknings)rapporter eller liknande och använder dem för att argumentera för en islamisk samhällssyn. Ett exempel:

> I kapitlet Arbetsgruppens dynamik under avsnittet Manligt-Kvinnligt kan man läsa på sidan 130: "Otrohet ökar i vårt land inte minst därför att män och kvinnor idag har så många fler möjligheter att mötas än förr när de vistades i skilda sociala system med hårdare och annorlunda normer." Ja, vad kan man säga? Kan man tvivla på Islams visdom om hur kvinnors och mäns umgänge med varandra ska vara när man läser detta och själv kan intyga detta och kan iaktta verkligheten? Islam vill förhindra situationer som kan leda till något som är haram.[171]

---

[167] Se t.ex. 1/86:11 (Ouldadda: Islam i svenska skolböcker); 5/87:14 (Sadeq al-Mahdi: Innebörden av Hidjrah); 5/97:17 (Shabir Ally: Spreds islams genom svärdet?). Exemplena är tagna från de två sistnämnda artiklarna.

[168] 10/94:12 (Mohammed Laallam: Kvinnan i islam).

[169] Se t.ex. 1/86:11 (Ouldadda: Islam i svenska skolböcker); 4/86:13 (Ashraf Elkhabiry: Den islamiska toleransen); 6/87:11 (Sadeq al-Mahdi: Innebörden av Hidjrah, del 2. Öv. anonym).

[170] 5/96:21.

[171] 7/93:6 (Samira Aqil: Brev från läsarna). *Ḥarām* kan översättas med synd och betecknar det som har förbjudits av Allah.

Samira Aqil ser otrohet som ett moraliskt problem och använder ett deskriptivt konstaterande för att visa hur relevanta islamiska normer är. Liknande resonemang förs om t.ex. alkohol, griskött eller behovet av etiska regler.[172]

Vissa forskare som studerar islam t.ex. Christer Hedin och Kenneth Ritzén (båda har hållit många offentliga föreläsningar om islam och muslimers situation i Sverige) får ett positivt bemötande och sägs ibland förstå och presentera islam (nästan) som om de själva var muslimer.[173]

> Christer Hedins sätt på vilket han klargör muslimernas synsätt och tolkning av koranen, är så "muslimskt" att jag efter konferensen fick frågan av en kvinna; "Har han konverterat till islam han?".[174]

Det som skribenterna tycker om med Hedins och även Ritzéns sätt att presentera islam är att de betonar goda exempel och motbilder, som kan balansera den allmänt negativa bild av islam som de anser finns hos den icke-muslimska allmänheten och i media i Sverige. IIF har anlitat både Hedin och Ritzén som föreläsare vid temadagar om islam.[175] Men Hedin och Ritzén är trots allt icke-muslimer och kritik av dem kan skymta fram.[176] Det är vanligare att skribenterna kritiserar icke-muslimer än att de används som auktoriteter. Den som får utstå mest kritik är K. V. Zetterstéen. Hans koranöversättning angrips för att vara felnumrerad, undermålig samt fördomsfull i inledningen och i de avslutande anmärkningarna.[177] Ändå används den flitigt när skribenterna citerar Koranen. Andra som kritiseras är t.ex. Salman Rushdie, Charles Darwin, Jan Hjärpe

---

[172] Se t.ex. 1/88:13–15 (Anonym: Alkoholen och Islam); 8/90:8–9 (Kanjah: Alkoholen – ett "kulturellt" gift); 87/2:14 (Hans-Heinrich Reckeweg: Svinköttets skadeverkningar. Öv. anonym); 6/97:6 (Redaktionen: Sett & hört).

[173] Se t.ex. 6/91:3–5 (Sonnius: Intervju med Christer Hedin); 6/95:32f. (Khadija Norell: Islamkonferens i Gävle); 6/89:4–5 (Karima Mokhtari: Islamdag i Uppsala).; 2/90:3–5 (Sonnius: Intervju med Kenneth Ritzén); 2:93:3f. (Ouis: IIF.s verksamhet); 6/97:28 (Det mesta från konferensen). Två andra forskare som intervjuas är filosofen och migrationsforskaren Åke Sander och religionshistorikern Jan Bergman men i artiklarna finns ingen negativ eller positiv värdering, se 4/90:3–4 (Sonnius: Åke Sander forskar kring Sveriges muslimer); 9/93:3–5 (Sonnius: Intervju med Jan Bergman).

[174] 6/95:32 (K. Norell: Islam-konferens i Gävle).

[175] Se 10/90:2; 2/91:2; 4/93:12; 11/93:2; 5/97:29. Ritzén har även bidragit med en artikel till Salaam i 1/95:18–21 (Utan Andalusien inget Europa!). Både Ritzén och Hedin har dessutom hållit föreläsningar för SMUF, se 4/95:27–28.

[176] T.ex. kritiseras Ritzén i 6/89:4f. (Karima Mokhtari: Islamdag i Uppsala) för att vara för lättsam.

[177] Se t.ex. 1/86:20 (Kanjah: Beskrivningarna av Islam i den västerländska litteraturen ... mellan fantasi och verklighet!); 9/91:9 (Kanjah: Nattböner stärker tron); 3/92:9 (Sonnius: Vem är islamexpert?).

och Bill Clinton.[178] Hjärpe, i sin roll som islamologiprofessor, kritiseras utförligt i artikeln "Är Islam en del av folklivsforskningen?":

> För mig som medveten muslim ger Hjärpes stil och formuleringar en bild av en forskare som ivrigt lutar sig över sitt forskningsobjekt och beskriver de intryck som det ger honom på samma sätt som en zoolog står lutad över en myrstack eller en bikupa och följer myrornas eller binas beteende med arrogant nyfikenhet och entusiasm. Triumferande lyfter han sin blick och delger omvärlden sina slutsatser om myrorna eller bisamhällets funktion och förklarar orsakssammanhang, som myrorna eller bina själva inte har någon aning om. [...] Vi som arbetar på Salaam vill inte [...] tävla med prof. Hjärpe om äran att vara experter på den etnografiska utvecklingen i de länder som traditionellt brukar kallas för "muslimska", utan vi vill, samtidigt som vi tar upp klart icke-islamiska företeelser i dessa länder, främst informera om själva läran.[179]

Den i mitt tycke roligt uttryckta kritiken drabbar Hjärpe för att han, enligt skribenten, studerar muslimer och inte islam.[180] Han ger en "fördjupad analys av psykologiska orsakssammanhang" istället för att ge det som folk vill ha: "entydiga fakta om läran, ideologin. Vad säger urkunderna, vad är kärnan?"[181] En annan gång har Hjärpe kritiserats för att vara oförskämd mot muslimer och islam, när han vid en föreläsning "raljerade" över att Maryam (Jesu mor) kallas Haruns (Arons) syster i Koranen, men "felet är bara att det skiljer 2 000 år mellan dem".[182] Efter det gav han en islamisk teologisk förklaring på varför det är så, men denna dränktes enligt Karima Mokhtari av "skrattsalvorna från den 400-hövdade publiken".[183] Vid andra tillfällen uttrycks aktning för Hjärpes kunskap och hans position som Sveriges enda professor i islamologi.[184]

---

[178] Se t.ex. (i ordning) 3/89:3–5 (Kanjah: Rushdie och tryckfriheten – Insändare till dagstidningarna); 2/88:6–7 (Sonnius (?): Den omdiskuterade evolutionen; Den Darwinistiska slumpen); 2/88:14–15 (Kanjah: muslimer à la Hjärpe); 6/98:22 Abdel-Qader Yassine: 50 år av omänskliga hycklerier).

[179] 4/87:7 (Anonym: Är Islam en del av folklivsforskningen?).

[180] Se även 2/88:14–15 (Kanjah: Muslimer à la Hjärpe); 6/89:3–5 (Karima Mokhtari: Islamdag i Uppsala); 5/90:3–6 (Sonnius: Möte med Jan Hjärpe).

[181] 4/87:7 (Anonym: Är Islam en del av folklivsforskningen?).

[182] 6/89:5 (Karima Mokhtari: Islamdag i Uppsala). I ett samtal med Jan Hjärpe (våren 1998) påpekar han att han nog sa 1 200 år, inte 2 000. Se även Koranen 19:27f/28f.

[183] 6/89:5 (Karima Mokhtari: Islamdag i Uppsala). För en islamisk teologisk förklaring, se *Koranens budskap* 1998:436, not 23.

[184] 5/90:3–6 (Sonnius: Möte med Jan Hjärpe); 9/90:7 (Ouldadda: Temadag om Islam i Gävle).

Själv har jag bara hamnat i Salaam vid två tillfällen: dels i en överlag positiv recension av min bok *Muslimer i svensk skola*,[185] dels nämns att jag har haft kontakt med IIF i samband med författandet av boken.[186]

Kommentar

Av 1900-tals författarna som skribenterna hänvisar oftast till, märks al-Banna, S. Qutb, Mawdudi, al-Qaradawi, M. Qutb och M. al-Ghazali.[187] De två första är det egyptiska muslimska brödraskapets viktigaste ideologer. Mawdudi är i sin tur Jama'at-i Islamis viktigaste ideolog. Tillsammans utgör dessa personers verk ursprungstexterna för 1900-talets islamiska fundamentalism, framför allt den islamiska rörelsen.[188] Deras texter reproduceras och kommenteras kontinuerligt av muslimska aktivister över hela jordklotet. De tre sistnämnda har alla kopplingar till det egyptiska muslimska brödraskapet och kan sägas tillhöra dem som skaffat sig positioner genom att kombinera ett dokumenterat teologiskt kunnande med den islamiska rörelsens diskurs.[189] Salvatore kallar al-Qaradawis diskurs för "solutionist", då man inom den menar att islam är lösningen på alla sociala missförhållanden.[190] Sayyid Qutb ses som andlig fader till diskursen. Även Muhammad al-Ghazali placeras in i den, med kommentaren att al-Ghazali är mer socialt radikal än al-Qaradawi och därmed mer i linje med Qutb.[191] Jag menar att Muhammad Qutb, som Salvatore överhuvudtaget inte berör, också passar in i diskursen. I övrigt kan nämnas att t.ex. Yusuf Alis koranöversättning finns i en saudisksponsrad utgåva som är välspridd i Sverige, och att Maurice Bucailles och Ahmed Deedats publikationer båda har blivit sanktionerade och spridda med hjälp av saudiska pengar.[192]

I Salaam är al-Qaradawi en självklar auktoritet. Han beskrivs bl.a. som "en välkänd, lärd man och författare till ett flertal, mycket uppmärksammade böck-

---

[185] 3/94:12–14 (Ouis: Bokrecension: Muslimer i svensk skola av Jonas Otterbeck). Se även Otterbeck 1993.

[186] 12/93:19.

[187] Maurice Bucailles auktoritet behandlas nedan.

[188] Jfr Roy 1992/1993:12f.

[189] T.ex. satt al-Qaradawi och al-Ghazali i redaktionsstyrelsen för *al-Da'wa*, Muslimska brödraskapets tidskrift mellan 1976–1981, se Kepel 1985:128.

[190] Salvatore 1997:193, kap. 11. Jfr Musallam 1993:55ff.

[191] Salvatore 1997:220. Salvatore är överlag kritiskt inställd mot al-Qaradawi.

[192] Deedat belönades med the King Faisal Award 1989 för sina insatser för islam (Siddiqui 1997:192).

er."[193] Inte minst hans bok *al-ḥalāl wa-l-ḥarām fī-l-islām* (Det tillåtna och det förbjudna i islam) har givit honom en position som teologisk superstjärna.[194] Helena Benaouda anser att al-Qaradawi är en praktisk auktoritet, då han är OK för alla eftersom han är dokumenterat kunnig och inte för extrem.[195]

Av de medeltida personerna är Ibn Taymiyya och Ibn Kathir (som hade den förre som lärare) namn som är ofta återkommande i den islamiska rörelsens diskurs.[196] Ibn Taymiyya var jurisprudent inom den hanbalitiska lagskolan och gjorde sig känd för sin kritik av olika element i sin samtids folkreligiositet, framför allt sufism, högtider, dyrkan av heliga personer och liknande.[197] Han kom att bli ett viktigt föredöme för wahhabismen och senare en ikon för den globala väckelselitteraturen som sponsras av saudiska pengar.[198] En sak som är typisk för den hanbalitiska wahhabismen är dess problem med ett inbyggt självförnekande. Eftersom dess teologer hela tider manar till en återgång till källorna, skapas ett problem i förhållande till den egna historien och dess teologer. Accepterar man lagskolorna som auktoriteter eller inte? Författarna inom den islamiska rörelsens diskurs är kända för att verka utanför de etablerade skolbildningarna och principiellt hävda individens rätt till *ijtihād*. Detta har de fått mycket kritik för. En svårighet med att avfärda lagskolorna är att detta går att göra principiellt, men när man börjar att diskutera enskilda frågor, finns det så mycket skrivet inom lagskolornas ramar, att det blir svårt att undvika att använda sig av och förhålla sig till dessa resonemang. I Salaam refererar man inte särskilt ofta till olika lagskolor. Istället är perspektivet likt den islamiska rörelsens. Det ligger i väckelseperspektivet att presentera sanningar, inte diskussioner som leder till tveksamheter.

Användningen av icke-muslimska auktoriteter sker efter givna mallar. Den i Salaam prisade T. W. Arnold framhävs t.ex. redan på mitten av 1960-talet i en bok av Muhammad Qutb som opartisk och utan fördomar.[199] Boken säljs av IIF.

---

[193] 1/93:11.

[194] Se 5/98:10–11 (Youssuf Al Qaradawi: Vad säger islams källor om bildkonst? Öv. anonym) Artikeln är ett utdrag ur *al-ḥalāl wa-l-ḥarām fī-l-islām*.

[195] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[196] Även om Ibn Kathir inte var verksam hanbalit, anförs han ofta av hanbalitiskt influerade grupper. Jfr Sivan 1990:ix, 101.

[197] Se t.ex. Waardenburg 1978:316ff.

[198] Se t.ex. Salvatore 1997:87. Det pågår en diskussion om hur Ibn Taymiyya används. Många menar att han används ytterst selektivt av dem som tillhör de här diskuterade grupperna, se t.ex. Salvatore 1997:215f.

[199] Kutub 1983:322ff.

Då är de svenska förhållandena mer spännande. Det pågår en ständig spänning i Salaam mellan att acceptera och förkasta de icke-muslimer som agerar som auktoriteter på islam. Att bara ignorera dem är det inte tal om. Hedin är den typiska goda kraften och Hjärpe den onda. Hedin har gjort det till en poäng i sin forskning att lyssna på och presentera den muslimska självförståelsen.[200] Hjärpe däremot är mer intresserad av metaanalysen av densamma och av att kontrastera olika förståelser mot varandra.[201] Hjärpes islambeskrivning blir därigenom mer problematisk för skribenterna, inte minst då Hjärpe har varit flitigt anlitad av media för att förklara skeenden i den muslimska världen.

Del 2: Viktiga trosföreställningar

Nedan följer en genomgång av trosföreställningar som är återkommande och viktiga för Salaams skribenter. Presentationen börjar med vad jag uppfattar som centrala premisser för skribenternas tolkning för att sedan behandla enskilda frågor. Förutom det som jag tar upp finns också många artiklar som är konventionella tolkningar av grundläggande företeelser och frågor inom islam. Få islamiska grupper – annat än förhållandevis extrema och i vissa frågor de shiitiska – skulle ha något att invända. Texterna är upplagda som introduktioner till olika ämnen som *ṣalāt* (tidebönen), *ḥajj* (vallfärden), *ṣawm* (eller *ṣiyām*, fastan under ramadan), *zakāt* (den religiösa avgiften) eller *īmān* (grundläggande trossatser).[202] Artiklarna är ibland instruerande och syftar till att lära ut hur en ritual går till. "Man måste stå upp i bönen om man kan" står det t.ex. i en artikel om tidebönen.[203] Andra ämnen som behandlas är t.ex. *dhikr* (ihågkommelse av Allah), vad tron på Allah innebär, moskéns funktion eller berättelser ur Muhammads liv.[204] Det finns ett antal artiklar om profeter som har betydelse i den

[200] Se t.ex. Hedin 1988, 1999.

[201] Se t.ex. Hjärpe 1989, 1997.

[202] Se t.ex. 12/94:7–8 (Fiqh us sunna: Salat – Obligatoriska handlingar i bönen. Både författare och översättare okänd); 2/97:20–22 (Ibrahim Blicksjö: Vallfärden –hajj); 6/98:5–9 (Faisal Mawlawi: Fastan – as-Siyaam. Öv. Mohamed Benaouda & Yusef Bouifrouri); 4/88:3–7 (Soraya Duval: Islams syn på ekonomin); en artikel publicerad i 8/87–11/87 (Jaafar Sheikh Idris: Trons pelare. Öv. anonym).

[203] 12/94:7 (Fiqh us sunna: Salat – Obligatoriska handlingar i bönen. Både författare och översättare okänd).

[204] 6/93:8–9 (Samira Aqil: Dhikr – att stärka tron); 5/86:4–5 (Sonnius: "Ingen är hans like" – Tron på Allah); 4/94:4–7 (Ouis: Masjid an Nabawi, Profetens moské); 6/91:10–11 (ur *Taglighi [Tablighi] Nisab*: Profetens resa till Taif. Öv. Ibrahim Blicksjö).

islamiska historiografin; så har t.ex. Adam, Hud och Ibrahim fått artiklar om sina liv.[205] Berättelserna betonar deras kamp för sanningen och för sin mission. Artiklarna är fulla av koranreferenser, och det är tydligt att det är Koranen som ses som den viktigaste källan till kunskap om dessa personers liv. I tidskriften finns många artiklar om Koranen och haditherna. Dessa innehåller grundläggande islamisk teologi som betonar hur Koranen är utan fel och i sig är ett mirakel, eller hur noggranna hadith-kompilatörer som Bukhari var.[206]

Den grundläggande läran

Helena Benaouda poängterade vid en intervju att en av Salaams uppgifter var att göra grundläggande presentationer av islams lära tillgängliga på svenska. Man både nyskriver och översätter för att klara av detta.[207] En typisk presentation görs av Mariam Kanjah i artikeln "Islam – den slutgiltiga vägledningen". Inledningsvis framhäver hon tre punkter som centrala. "Det finns ingenting i Islam som är svårt att praktisera", "Islams trossatser och gudstjänst är så välförklarade och klara att man varken behöver lägga till eller dra ifrån något" samt "Islams lärosatser i fråga om tro, liv, intellekt, framsteg, näring osv. är i harmoni med människans natur och är lätta att acceptera samt passar alla tider och alla världsdelar."[208] Detta är grundläggande dogmer i Salaam. Islam är enkel genom att religionen är begriplig och innehåller realistiska krav på den enskilde. Islam är oföränderlig över tid och i harmoni med människans egentliga natur. Därför behövs inga tillägg (*bidᶜa*). Vidare erbjuder islam ett allomfattande samhällssystem baserat på "kärlek, barmhärtighet, broderskap, jämlikhet och rättvisa".[209] I en annan beskrivning menar Ahmed Ghanem att islam har "tre huvuddelar.

[205] 2/92:6–7 (Ahmed Ghanem: Tafsir del 4: Adam på jorden); 4/94:17–18 (ur *Stories of the Prophets*: Profeterna för Muhammed – Profeten Hud. Öv. Zohra Karlsson enligt 10/94:10); 10/94:16–18 (ur *Stories of the Prophets*: Profeten Ibrahim. Öv. Zohra Karlsson). Under 1994 hade Zohra Karlsson en artikelserie (sex st.) om profeterna före Muhammad baserad på översättningar ur boken *Stories of the Prophets*.

[206] Se t.ex. 7/89:10–14 (Mohammad bin Abdul Wahhab: Koranens utmärkta egenskaper, del 1. Öv. Sonnius & Fatima Idriss); 10/91:3–5 (Mohamed Benaouda: Samling av Koranen – om Koranens tillkomst); 2/92:19 (Kanjah: Imam Bukhari. Ur förordet på den engelska översättningen av Sahih Bukhari).

[207] Intervju med Benaouda 2000-03-23.

[208] 6/89:13f. (Kanjah: Islam – den slutgiltiga vägledningen).

[209] 6/89:14 (Kanjah: Islam – den slutgiltiga vägledningen). Se även t.ex. 4/96:30 (Sayid Qutb: Positiv fred. Öv. Jill Jönsson); 1/97:18 (Norlain D Mababaya: Föräldrarnas roll i barnens utbildning. Öv. Inga-Lill Cadimi).

Tro och moral är oföränderliga och absoluta, ingen förändring kan ske. En tredje, fiqh (vardagliga regler), har en del som är oföränderlig, men också en rörlig del."[210] Det oföränderliga systemet utgår från Koranen och *sunna*, inte från lagskolorna som ses som tidsbundna försök att förstå de normativa texterna. Den rörliga delen är menad att anpassas efter människors behov på en viss plats i en viss tid genom "fatwa" och "ijtihad".[211] Detta är något som *ʿulamāʾ* har förhindrat genom historien då de intagit en konservativ attityd till *tajdīd* (förnyelse).[212] En muslim bör därför vända sig till "Islams reformatörer" som gått tillbaka till källorna för att finna fungerande samtidstolkningar istället för att ta de medeltida lagskolorna som sanning. Här framhävs t.ex. al-Banna, S. Qutb, Mawdudi och Sheikh Sabiq,[213] M. Z. Kandhalawi,[214] Ustaz Ashaari Muhammad,[215] al-Qaradawi och M. al-Ghazali.[216]

Men det är inte okomplicerat att vända sig till de lärde. Dels är, som Ahmed Ghanem konstaterar, "en mans åsikter varken lika trovärdiga eller värdefulla som de åsikter som arbetas fram av en grupp ulama",[217] dels är *ʿulamāʾ* inte lika betydelsefulla i Europa "eftersom de inte lever i Europa och följaktligen inte känner till de europeiska förhållandena."[218] 1997 grundades Europeiska Fatwa och Forskningsrådet i vilket bl.a. Faisal Mawlawi (Libanon) och Yusuf al-Qaradawi (Qatar) ingår, den sistnämnde innehar ordförandeposten. I rådet finns

---

[210] 2/94:4 (A. Ghanem: Funderingar över da'wa i Sverige).

[211] 2/94:4 (A. Ghanem: Funderingar över da'wa i Sverige); 11/90:14 (Souraya Duval: Muslimer, vakna upp! Öv. Ouis). Se även t.ex. 12/91:9 (Kanjah: Islamisk fundamentalism?); 8/93:12 (Ashk Dahlén: Det islamiska styret).

[212] 3/93:4 (Mohammad Ashk Dahlén: Tankar kring Profetens föredöme idag).

[213] Sheikh Sayyid Sābiq var (är?) en känd egyptisk teolog som haft en högre lärartjänst på al-Azhar universitetet i Egypten. Sabiq var knuten till det muslimska brödraskapet, se 6/89:15; Schulze 1990:339. Han ses som motståndare till de etablerade lagskolorna av den syriske teologen Saʿid Ramadan al-Buti, se http://ds.dial.pipex.com/masud/ISLAM/nuh/buti.htm.

[214] Maulana Muhammad Zakariya Kandhalawi (1898–1982) var en central tänkare för Tablighi Jama'at. Han har bl.a. författat sju essäer som är obligatorisk läsning för rörelsens medlemmar, se "Tablīghī Jamāʿat" i *OEMIW*.

[215] Sheikh Imam Ashaari Muhammad at-Tamimi grundade *daʿwa*-rörelsen Dar ul-Arqam i Malaysia 1968. Rörelsen blev internationell med en stor skriftproduktion. Dess verksamhet i Malaysia är förbjuden sedan 1994. Se vidare "Dar ul-Arqam" i *OEMIW*; Metzger 1998:66f.

[216] Se t.ex. 6/89:15 (Kanjah: Islam – den slutgiltiga vägledningen); 1/91:5–7 (Soraya Duval: Muslimer, vakna upp! Del 3. Öv. Ouis); 1/91:17–19 (Kanjah: De islamiska broderskapsrörelserna. Del 1); 4/96:16–17 (Yusuf Qaradawi: Upplyst muslimsk ungdom. Öv. Omid Nejat); 5/98:10 (Y. Al Qaradawi: Vad säger islams källor om bildkonst?).

[217] 12/93:12 (Ahmed Ghanem: Muslim World League).

[218] 12/93:16 (Fatima Idris: IIF:s höstseminarium i Stockholm).

även europeisk expertis från Bosnien, Danmark[219], Frankrike, Irland, Norge, Spanien, och Storbritannien.[220] Tanken var att rådet skulle fylla den lucka som Ghanem pekar på. Inte minst al-Qaradawi menar att denna typ av verksamhet är viktig.[221] I 4/98 har han och rådet en spalt i Salaam där frågor som antas beröra muslimer i Sverige tas upp.[222] I en artikel i Salaam skriver al-Qaradawi om väckelsen bland "de unga, utbildade muslimerna" som "vår värdefullaste skatt och största framtidshopp och att "detta återuppvaknande bör endast vägledas, inte stoppas."[223] Ledstjärnan för vägledningen är *tawḥīd*.

> Det centrala begreppet i Islam är "Tawhid", eller Guds Enhet. Gud är Enhet, och Guds Enhet avspeglar sig i människans enhet och människans och naturens enhet.[224]

Detta är skrivet av dåvarande generalsekreteraren för Rabita, Abdullah Omar Nasseef i en artikel om människans miljöansvar.[225] *Tawḥīd* i detta bruk pekar på att det inte finns flera olika verkligheter utan bara *en* sann verklighet som är instiftad av den ende guden.[226] Allah har en plan med skapelsen och människans roll i den. Den troende underkastar sig denna plan, söker Allahs vägledning och förvaltar skapelsen i sin roll som ställföreträdare och i enlighet med sin sanna natur. Men människosläktet (som kollektiv) är förvisso själviskt och glömmer Allah och sin plats och blir självförhärligande. Det är då upp till de troende bland människorna att påtala den rätta vägen.[227] Det bästa samhället är den islamiska staten vägledd av den islamiska ideologin som "om den tillämpas med

---

[219] Danmark representeras av Sheikh Mohammad Fauad Barazi som har varit och föreläst i Sverige. Han omnämns i Salaam vid flera tillfällen, se t.ex. 2/92:11; 3/92:10; 5/92:10.

[220] 3/97:9 (IIF: Ett efterlängtat fatwaråd bildat i Europa).

[221] 3/97:9f. (IIF: Ett efterlängtat fatwaråd bildat i Europa).

[222] Spalten återkommer i nummer under 1999.

[223] 4/96:16 (Yusuf Qaradawi: Upplyst muslimsk ungdom. Öv. Omid Nejat). Översättningen består av utdrag ur en av al-Qaradawis böcker.

[224] 3/96:12 (Abdullah Omar Nasseef: Den islamska synen på naturen. Öv. Malin Tolonen).

[225] Naseef [vanligare stavning] är från Saudiarabien och har doktorerat i geologi i London tidigt 1970-tal, se vidare Stenberg 1996a:43f.

[226] Se även t.ex. 2/89:6–7 (Kanjah: "Hörru muslimen, vad tror du egentligen på?"); 4/96:28 (Islamic Horizons: Till källan. Öv. T. Abdelrahman); 5/98:21–22 (Abdul Jabar Kopilovic: Sökandet efter sanningen).

[227] Se 3/96:8–10 (Ouis: Människan och naturen i Koranen); 3/96:11–13 (Abdullah Omar Nasseef: Den islamska synen på naturen. Öv. Malin Tolonen).

uppriktighet och intelligens" leder till "ett tillstånd av stabilitet och fred".[228] Då kan även mänsklighetens enhet bli en realitet. Muhammed Ashk Dahlén skriver:

> Idag uppenbarar islams universialism sig kanske klarare än någonsin tidigare under världshistorien. Det finns muslimer bland alla folk och raser, som tillsammans står enade under den islamiska flaggan oavsett ursprung, kön eller social status. Genom ett globalt islamiskt samarbete stärks alla muslimer gemensamt under bekännelsen "La ilaha illallah".[229]

Ashk Dahlén pekar på en ny historisk situation som ger dem som vill se islam som en universell lära en möjlighet, och han ser med förtröstan på framtiden. Den universella islam är en lära i vilken individerna är jämlika; den enda självklara hierarkiska ordningen är Allahs överhöghet. Jämlikheten är självklar i perspektivet att Allah är skaparen och människorna de skapade. Alla människor har samma värde inför Allah och bör ha så inför varandra. Den yttersta symbolen för detta är vallfärden då rika och fattiga med samma klädedräkt möter Allah.[230]

Individens ansvar

Som god muslim tar man ett individuellt ansvar. Detta ansvar är pålagt den enskilde (inte bara mänskligheten som helhet) genom att människan en gång accepterade *al-amāna*, ansvaret, av Allah enligt Koranen (33:72/72).[231] Hon fick därigenom ett ställföreträdarskap att förvalta. Som Allahs ställföreträdare på jorden (*khalīfa*) ska den enskilde agera för harmoni och balans i natur, samhälle, familj och sitt eget liv.[232] Hon ska påbjuda det goda och förbjuda det onda

---

[228] 5/97:21 (Susanne Haneef: Islam och den muslimska världen. Öv. anonym).

[229] 5/92:9 (Muhammed Ashk Dahlén (Den islamiska flaggans resning).

[230] Se t.ex. 12/94:10 (Taufik Elchenaui: Al Omra (Den lilla vallfärden); 2/96:14–16 (Dr Agil Nashmi: Vallfärden, muslimers största konferens. Öv. anonym); 2/97:21f. (Ibrahim Blicksjö: Vallfärden – hajj).

[231] *Al-amāna* översätts "underpanten" i Zetterstéen och "ansvaret [för förnuft och fri vilja]" av Bernström. Ouis använder "ansvar" i 3/96:9 (Människan och naturen i Koranen).

[232] Se t.ex. 6/89:13–15 (Kanjah: Islam – den slutgiltiga vägledningen); 10/89:7 (Kanjah: "Khilafa" – att förvalta Guds skapelse); 10/90:10–12 (Kanjah: Funderingar vid Koranen); 7/92:19 (Kanjah. Ökad tolerans ger bättre moral); 5/93:3–9 (Pyar Khan Durrani: Islam – det naturliga tillståndet); 3/96:8–10 (Ouis: Människan och naturen i Koranen).

(*al-amr bi-l-maᶜrūf wa-l-nahy ᶜan al-munkar*).[233] Till detta kommer även individens ansvar att tillsammans med kollektivet skapa goda islamiska miljöer präglade av solidaritet, förståelse och social gemenskap.[234] Den enskilde kan verka för det gemensamma goda genom att rannsaka sig själv och "ångra sina synder och återvända till Allah" (*tawba*) samt göra "goda gärningar" (*ṣadaqa*).[235] Det är ännu mer centralt att ta ett individuellt ansvar i dag då "islam inte någonstans på jorden manifesterat sig som en suverän, islamisk stat".[236]

Gemenskapen är viktig för att kunna skapa det goda samhället. Därför är demokrati ett positivt begrepp i Salaam. Men det är genom det islamiska demokratibegreppet, *shūrā* (ung. rådslag), som människan kan finna det bästa sättet att utöva kollektiv makt. Det som är särskilt med den islamiska demokratin är att de styrande inte bara är ansvariga inför ett folk utan även inför Allah, som är den som innehar den egentliga makten. Således blir de tillsattas uppgift att skapa ett samhälle i harmoni med Allahs *sharīᶜa*, inte nödvändigtvis med folkets tillfälliga vilja. Om de inte kan följa islams principer äger folket rätten – t.o.m. skyldigheten – att avsätta dem.[237] Individen har en inneboende islamisk moral, som alla föds med oavsett vilken tro man sedan lärs upp i. Tack vare den kommer det alltid att finnas ett motstånd mot dem som sprider fördärv och ofärd på jorden.[238]

Det individuella ansvaret återkommer hela tiden som ett grundtema. Mariam Kanjah målar upp en bild av i vilket sammanhang man bör se detta ansvar.

> Da'wa är ett mångfasetterat begrepp i islam och syftar dels på inbjudan eller kallelsen till en livsstil som grundar sig på läran om tawhid, dvs Guds enhet, och dels på påbjudandet av det som är rätt och bra och förbjudandet av det som är fel och ont.[239]

---

[233] Se t.ex. 11/90:10–12 (Kanjah: Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar – mening, syfte och praxis. Del 1); 1/91:12 (Kanjah: Islamisk "mission" ur tidskriften "Mahjubah); 1/91:19 (Kanjah: De islamiska broderskapsrörelserna).

[234] 7/92:16–19 (Kanjah: Ökad tolerans ger bättre moral). Se även t.ex. 5/96:13 (Jill Jönsson: Muslimernas Framtid); 4/97:17–20 (Aldebe: Islamisk stat och demokrati); 6/97:21–22 (O. Cetin: Medkänsla och barmhärtighet. Öv. anonym).

[235] 8/92:12 (Månadens Khutba: Om shahada).

[236] 9/94:6 (Heléne Hansson: Muslimen och Välfärdssamhället. Del 2).

[237] Se t.ex. 8/93:8–9, 12–16 (Ashk Dahlén: Det islamiska styret); 1/96:14–18 (Ashraf El-Khabiry: Islam och demokrati. Del 1 – två oförenliga begrepp?); 2/96:19–23 (Ashraf El-Khabiry: Den muslimska diskussionen om demokrati).

[238] 9/94:6 (Heléne Hansson: Muslimen och Välfärdssamhället. Del 2).

[239] 6/91:16 (Kanjah: "Da'wa" eller inbjudan till islam).

Ovan görs en koppling mellan *daᶜwa* (eller *daᶜwa ilā l-khayr*, dvs. inbjudan till det goda) och *al-amr bi-l-maᶜrūf wa-l-nahy ᶜan al-munkar*.[240] Ett tredje begrepp är förknippat med de andra två: *jihād*. Den *jihād* som skribenterna i Salaam vanligen talar om är den som kallas "den stora" och som innebär "kampen för personlig fulländning".[241] Att en person har denna inre strävan efter att bli en god människa är en förutsättning för att inbjuda till det goda samt att påbjuda det tillbörliga och förbjuda det otillbörliga.[242] En fråga som väcks i artikeln är huruvida man måste nå en personlig fulländning, innan man engagerar sig i andras fulländning, eller om det räcker med att kontinuerligt föra den personliga kampen. En annan fråga är om det är envars plikt att inbjuda till det goda, eller om det är kollektivets plikt att se till att några gör det. Några egentliga svar erbjuder inte Kanjah, istället varnar hon för hur fel det kan bli. Grundinställningen är dock att ju fler som tar dessa uppgifter på allvar, desto bättre för den islamiska gemenskapen, så länge det inte slår över i "något 'småborgerligt' spionerande på andra eller det ofta så irriterande felsökandet och tillrättavisandet, många gånger i sårande ordalag."[243] Dessa frågor behandlas även i andra artiklar.[244] För att kunna utföra *jihād*, *daᶜwa* och *al-amr*... krävs kunskap, för "utan kunskap kan den islamiska väckelserörelsen inte nå sitt mål."[245] Att söka kunskap är ett viktigt tema i tidskriften.[246] I en rapport från 1993 om IIFs verksamhet framgår detta tydligt:

> För att kunna arbeta med dawa måste man först och främst ha en bra kunskap om islam. Av detta skäl har IIF satsat på utbildning för sina medarbetare. Detta har skett i form av utbildningsseminarium i 4 etapper anordnade som 4 veckoslutsseminarier. (...) Kursen består bl a av

[240] Kopplingen utvecklas bl.a. i en artikelserie av Kanjah, se 11/90:10–12 (Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar – mening, syfte och praxis. Del 1); 12/90:3–5 (Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar – mening, syfte och praxis. Del 2). Artiklarna följs av en diskussion mellan Ouis och Kanjah, se 3/91:16–18 och 4/91:17–18. Dessutom klargör Kanjah sin ståndpunkt i ytterligare en artikel 6/91:16–19 ("Da'wa" eller inbjudan till Islam).

[241] 12/90:3 (Kanjah: Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar – mening, syfte och praxis. Del 2).

[242] 11/90:10 (Kanjah: Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar – mening, syfte och praxis. Del 1). Den senare delen av meningen är en omskrivning av Zetterstéens koranöversättning 3:100.

[243] 12/90:4 (Kanjah: Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar – mening, syfte och praxis. Del 2).

[244] Se t.ex. 10/91:11–12 (Kanjah: Om moral och etik i islam); 7/93:18–19, 9 (Månadens Khutba: Om jam'a); 2/94:15–16 (Månadens Khutba: Om brödra- och systerskap).

[245] 2/95:11 (Heléne Hansson: Kunskap i Islam – skydd mot det onda och en väg till framgång).

[246] Se t.ex. 2/95 som har tema "ilm – kunskap"; 6/96:14 (Jill Jönsson: Muslimernas framtid. Del 2); 1/97:18–21 (Norlain D Mababaya: Föräldrarnas roll i barnens utbildning).

studier i Koran, hadith och sira[247]. Förutom detta även föreläsningsteknik, hur man uppträder i media, rollspel, organisationsteknik och problemlösning.[248]

I arbetet med *daᶜwa* ingår att tala med, skriva till och konfrontera dem som ska upplysas. Detta kräver kunskap. Salaams och IIFs medarbetare har i sin tur föreläst om hur man gör *daᶜwa*.[249] Man har även debatterat i Salaam hur man utför *daᶜwa*, och hur man bäst lägger grunden för det egna *daᶜwa*-arbetet.[250]

Den goda karaktären

I en artikel går Monjia Sonnius igenom islam "från vaggan till graven". Hon anser att den enskilde har ett personligt ansvar, både för sig själv och samhället.

> Som en sammanfattning kan man säga att vår tillvaro här på jorden handlar om en kamp mellan egot (*nafs*) och själen (*ruh*). Islam ger oss redskap för att komma på rätt sida ut ur striden – till lugn, brödraskap, själslig frid och harmoni.[251]

Individen ges ramar av islam som hon kan hålla sig inom. Man kan i artikeln läsa hur ett barn, en mor eller en far ska vara.[252] Att vara en god muslim är en karaktär, en roll som man kan skriva om, lära in och agera i.[253] Ett tydligt exempel ges av Ebtisam Al-Debe:

> En människa skall sköta sig, sin familj och sitt samhälle. Hon är ärlig och flitig, hon arbetar och ligger inte andra till last, hon är tolerant och generös. Hon respekterar andras privatliv och andras rättigheter gente-

---

[247] *Sīra* översätts lämpligast biografi och syftar på en litterär genre som tecknar Muhammads liv.

[248] 2/93:6f. (Ouis: IIF:s verksamhet). Kursledare var Dr Muhammad Mashuq ibn Ally från Saint Davids University College i Wales. Han har länge varit aktiv i UK Islamic Mission där han bl.a. varit viceordförande, se Vogt 1995:36.

[249] Se t.ex. 4/93:11 där det står att Sonnius har hållit ett föredrag på temat.

[250] Se 3/91:16–18 (Ouis); 4/91:17–18 (Kanjah); 6/91:16–19 (Kanjah). Debatten uppstår som ett resultat av ett antal artiklar skrivna av Kanjah i slutet av 1990.

[251] 7/90:13 (Sonnius: Islam från vaggan till graven).

[252] 7/90:10–13 (Sonnius: Islam från vaggan till graven).

[253] Se t.ex. 7/88:11–13 (Kanjah: Adab al-Islam – Islamisk moral och beteende. Karaktärsidealet); 4/90:12–13 (Marwan al-Kaysi: Föräldrar och barn. Öv. anonym); 9/92:18–19 (Månadens Khutba: Om moral).

> mot henne. Hon varken baktalar eller är oförskämd. Hon är trofast och pålitlig och hon slösar inte med livets gåvor.[254]

I detta citat handlar det om attityder, men karaktärsmodellerna kan även byggas upp med handfasta råd.[255] Mariam Kanjah har skrivit flera artiklar om det goda uppträdandet inom islam (*adab al-islām*), dvs. etik och moral. Flera av dem baseras på den jordanske teologen Marwan Ibrahim Al-Kaysis bok *Morals and Manners in Islam: A Guide to Islamic Ādāb*.[256] I artiklarna framgår det att:

> bud och förbud i Islam inte existerar för sin egen skull utan är delar av ett välordnat nätverk med ett klart syfte: människans utveckling på ett säkert och rätt sätt som individ, som familjemedlem och som samhällsmedborgare. När detaljreglerna ses som delar i ett större sammanhang blir det med en gång meningsfullt att följa varenda detalj.[257]

Islam erbjuder "fasta regler" vilket gör att muslimer inte behöver göra en mängd svåra val.[258] Istället för "egoism" och "självtillräcklighet" gynnar islam individernas samverkan och respekt för varandra.[259] Således reglerar islam t.ex. klädsel, uppförande, matvanor, umgängesformer, resandet, relationen mellan man och hustru och mellan föräldrar och barn.[260] Detta ska dock inte ses som ett hinder för muslimerna; enligt Mariam Kanjah känner sig aldrig en muslim "kränkt för att hans frihet begränsas av Gud, vare sig muslimen är en kvinna eller en man."[261]

---

[254] 3/97:11f. (Ebtisam Al-Debe: Kvinnans rättigheter i islam).

[255] Se t.ex. 2/88:10–12 (Kanjah: Adab al-Islam – Socialt beteende); 5/88:8–9 (Kanjah: Adab al-Islam – Islamisk moral och beteende. Den islamiska dräkten); 10/91:11–12 (Kanjah: Om moral och etik Islam).

[256] Detta är explicit uttryckt i t.ex. 10/87:13 (Kanjah: Adab al-Islam – Uppträdande och moral i Islam). Se även Kaysi 1986. Troligen är anledningen till att just denna bok används dess tillgänglighet – den är utgiven av the Islamic Foundation.

[257] 11/87:14–15 (Kanjah: Adab al-Islam – Målsättning och syfte).

[258] 11/87:14 (Kanjah: Adab al-Islam – Målsättning och syfte).

[259] 11/87:14 (Kanjah: Adab al-Islam – Målsättning och syfte).

[260] Se t.ex. 2/88:10–12 (Kanjah: Adab al-Islam – Socialt uppträdande); 3/88:14–15 (Kanjah: Adab al-Islam – Om vägfarande muslimer och gatuetik); 4/88:10–12 (Kanjah: Adab al-Islam – Förhållandet mellan man och hustru).

[261] 4/88:10–12 (Kanjah: Adab al-Islam – Förhållandet mellan man och hustru).

Den centrala drivkraften för att klara av att fylla den islamiska karaktären bör vara *taqwā*, gudsfruktan.[262] Denna bör leda till "en aktiv självrannsakan" som behövs för att agera med uppriktighet. Genom att uppfylla karaktären blir den enskilde muslimen den goda människan. Monjia Sonnius reserverar sig dock mot vad hon kallar en "övermänniskoattityd" i vilken "vi muslimer är så bra, så bra, och alla andra är ena okunniga stackare."[263] Det är, som vanligt, viktigt att skilja mellan hur muslimer beter sig och det islamiska idealet; egentligen är det lätt att komma till korta, och man ska inte döma andra hårt innan man har skärskådat sig själv.[264] I en annan av Sonnius artiklar skriver hon om de dåliga dagarna i livet, när man inte orkar något och är allmänt irriterad och känner sig överhopad med arbete och ansvar. Hon känner att hon ska vara allt: representant för islam, miljömedveten, politiskt medveten och den goda modern till sina barn.

> Ja, som kvinna och mor till två flickor har jag ett tufft jobb framför mig. Jag ska vara som en Barbamamma för dem. Vara deras hus, deras säng, deras kunskapsbank, deras tröst, skydd och deras allerstädes närvarande lots genom livet.[265]

Poängen med artikeln är att man utifrån islam orkar allt detta, eftersom det inte är svårt att vara muslim – i den rollen finns harmoni och trygghet. Det är däremot svårt att vara människa. Det går att koppla resonemanget till det första citatet under rubriken ovan. När man agerar i enlighet med "ruh", är man i samklang med sin sanna muslimska natur, men då man är bunden av sin "nafs", är det ens sämre, "mänskliga" sidor som tar överhanden.

Kommentar

I Christer Hedins avhandling om engelskspråkig islamisk "fundamentalistisk apologetik" finner man liknande uppfattningar om religionen som de jag har

---

[262] Se t.ex. 9/87:3–6 (Islams moraliska system. Översättning av *Islamisk broschyrserie nr. 5* från WAMY); 10/87:12–13 (Kanjah: Adab al-Islam – Uppträdande och moral i Islam); 7/88:11–13 (Kanjah: Adab al-Islam – Islamisk moral och beteende. Karaktärsidealet).

[263] 9/93:2 (Ledare).

[264] Se t.ex. 10/87:12–13 (Kanjah: Adab al-Islam – Uppträdande och moral i Islam); 7/88:11–13 (Kanjah: Adab al-Islam – Islamisk moral och beteende. Karaktärsidealet); 11/90:10 (Kanjah: Amr bil Ma'roof wa Nahi 'an il-Munkar – mening, syfte och praxis. Del 1).

[265] 12/89:6–7 (Sonnius: Det är svårare att vara människa än muslim).

redovisat ovan.[266] Hedins framhäver hur centrala begrepp som *tawḥīd* och *dīn al-fiṭra* är inom apologetiken på 1970- och det tidiga 1980-talet.[267] Begreppet *dīn al-fiṭra* används för att beteckna islam som den naturliga religionen. Den avslutande av Helena Benaoudas inledande tre punkter täcks av begreppet. Det kommer att bli aktuellt igen, när jag beskriver Salaams dikter. Hedin uppmärksammar att de han studerar använder den ofta upprepade sloganen att islam är ett fullständigt system för alla aspekter av livet.[268] Även detta är en integrerad del av den islam som presenteras i Salaam. Det går att ge fler exempel från Hedins avhandling som även finns i Salaam. T.ex. menar apologeterna att islam inte ställer orimliga krav på sina anhängare, utan går förhållandevis lätt att praktisera.[269] De betonar individens roll (inte kollektivets) som ställföreträdare och som innehavare av fri vilja.[270] Men individen ska agera tillsammans med andra mot gemensamma mål. Islam framställs som mellanvägen mellan extrem individualism och extrem kollektivism.[271] Något som är intressant i sammanhanget är att Hedins avhandling har blivit uppskattad av personerna runt IIF, och en kopia av den har länge funnits på kontoret. Uppenbarligen passar den islam som Hedin beskriver de aktiva runt IIF. Cirka hälften av de författare som Hedin anför återfinns som auktoriteter eller skribenter i Salaam. En del av de andra återfinns bland den litteratur som IIF säljer. Hedin är även citerad i Salaam i apologetiskt syfte.[272]

Tawḥīd kan också relateras till kritiken av islams mångfald som berörts tidigare. Begreppet signalerar inte bara Allahs enhet, utan även budskapets och *ummas* enhet. Givetvis finns möjligheten att lämna *tawḥīd* på en högre teologisk abstraktionsnivå och tillåta en kulturell pluralitet att färga den exakta tolkningen av religionen, vilket ibland antydds i Salaam. Men vanligtvis är det inte så. Skribenterna argumenterar istället att förståelsen av religionen är ställd över tid och rum. Få eller inga områden lämnas till kulturella variationer.[273]

---

[266] Hedin 1988. Hedins betoning ligger på apologeternas presentation av islam som "den naturliga religionen".

[267] Se t.ex. Hedin 1988, kap. I, II; Hjärpe 1983:72ff.

[268] Hedin 1988:67.

[269] Hedin 1988:259. Jfr Benaoudas första punkt ovan.

[270] Hedin 1988:72ff.

[271] Se t.ex. Joly 1988:40.

[272] se 7/88:13 (Kanjah: Adab al-Islam. Islamisk moral och beteende. Karaktärsidealet); 8/93:3 (Ouis: Islam och miljön enligt Koranen). Avhandlingen får beröm i 6/91:4 (Sonnius: Intervju med Christer Hedin).

[273] Enligt Roy (1998:50ff.) är det typiskt för muslimska aktivister i Västeuropa att ge *tawḥīd*, precis som *umma*, en betydelse som ligger nära marxistiska idéer om det klasslösa samhället.

Väckelsedimensionen i Salaam är tydlig. Det personliga religiösa engagemanget utgör ett centralt tema i tidskriften. Även detta delas med den litteratur som Hedin gått igenom. Salvatore framhäver vikten av Sayyid Qutb för denna aspekt av nutida väckelselitteratur inom islam. Qutbs "hermeneutics of *din* are centred on the individual being and its transformation."[274] Salvatore betonar att Qutb kräver den enskildes engagemang, inte bara elitens eller de utbildade religiösa experternas. Denna sidan av Qutb, som Salvatore menar inte förvaltas av de arabiska, muslimska intellektuella som refererar till Qutb, går spontant igen i Salaam.[275] Jag delar Salvatores värdering att individens engagemang betonas extra mycket av Qutb och att han är särskilt viktig i sammanhanget. Men jag menar också att vikten av individens väckelse genomsyrar hela den islamiska rörelsens diskurs. Poston hävdar t.ex. att individens väckelse är primärt i alla av Muslimska brödraskapets ursprungstexter.[276] I Salaam ses det personliga ansvarstagandet och aktivismen som grundförutsättningar för att leva ett liv i islam. I detta sammanhang bör man se skribenternas diskussion om *ḥisba*, dvs. plikten att påbjuda det tillbörliga och förbjuda det otillbörliga. *Ḥisba* som term är gammal inom islam, och det är vanligt att koppla den till Koranen.[277] Termen har använts för att uttrycka två skilda idéer, dels om individens plikt, dels om myndighetens plikt att garantera lag och moral i samhället (inte minst på marknadsplatsen). Det har t.ex. historiskt existerat ett ämbete kallat *muḥtasib*.[278] Termen finns även använd i en modern kontext i Pakistan, då i betydelsen "ombudsman". Den som lade grunden för denna terminologiska omsvängning var Mawdudi. Ämbetet existerar fortfarande i sin mer traditionella form i Saudiarabien. Den användningen som återspeglas i Salaam är den individuella plikten. Även plikten för individen att vara Allahs *khalīfa* var viktigt i Qutbs islamiska ideologi. Förståelsen av människan som Allahs ställföreträdare är en del av flera nyförståelser och omtolkningar av termer som man finner inom väckelselitteraturen. Islamologen Anne Sofie Roald påpekar att Qutbs bruk av *khalīfa* var färgat av Muhammad Abduh (d. 1905), och att en inomteologisk hård kritik har riktats mot nyförståelsen (bl.a. för att vara ohistorisk och för att den antyder att Allah inte är en aktiv agent i historien längre).[279]

---

[274] Salvatore 1997:190.

[275] Salvatore 1997:192.

[276] Se Poston 1992:67.

[277] Termen finns inte i Koranen, men *al-amr...* finns och *ḥisba* är ett begrepp som uttrycker denna handling. Se "*ḥisba*" i *EoI*; "*ḥisbah*" i *OEMIW*.

[278] Se "*ḥisba*" i *EoI*.

[279] Roald 1996:122ff.

Ibland berörs hur det ideala samhället skulle vara strukturerat. Vid dessa tillfällen berörs t.ex. demokrati och *shūrā*. Roy framhäver *shūrā* som en av de termer som tydligt har begreppsliggjorts i förhållande till globalt flödande diskurser om demokrati.[280] I resonemangen skapas en grundläggande skillnad mellan de två begreppen. Medan demokrati förutsätter en vald församling som är *lagstiftande*, förutsätter *shūrā* en vald församling som är *lagtolkande*. I det senare fallet finns Allahs *sharīᶜa* att tillgå – det gäller bara att förstå den.[281] Skribenterna anknyter tydligt till internationella diskussioner om begreppen. Ashk Dahléns artikel är till del en översättning av den pakistanske domaren Javad Iqbals artikel "The concept of state in Islam"[282] och Ashraf El-Khabiry hänvisar t.ex. till den globalt uppmärksammade tunisiske islamsiske fundamentalisten Rashid al-Ghannoushi.[283]

Det är vanligt att muslimer formulerar religiöst motiverade sociala roller med hjälp av avindividualiserade kategorier så som "den muslimska kvinnan" eller "muslimen" i bestämd form singularis. Detta har sitt mest konkreta uttryck i de teologiska genrer inom islam som kallas *ᶜilm al-akhlāq* (kunnandet om den enskildes moral och karaktär) respektive *adab* (det goda sociala beteendet).[284] Inom dessa försöker textförfattarna redogöra för islamiskt grundade normer för det sociala livet, normer som ofta formuleras i roll- eller karaktärsmodeller. I denna typ av teologi berättas om hur den gode sonen, hustrun, mannen, rike, muslimen osv. ska vara.[285] Det finns även en politisk dimension i tänkandet som bl.a. initieras av Muhammad Qutb som på 1960-talet skriver om "den rättvisa människan", en islamisk karaktär som genom sin vilja att vara både en god människa och en god medborgare garanterar det goda samhället.[286] Den islamiska rörelsens litteratur är genomsyrad av dessa försök att beskriva *Homo islamicus*.[287] Betoningen på normativa karaktärsmodeller känns kanske främmande för icke-muslimer i Sverige. Det är lätt att det blir en sammanblandning av hur en muslim ska vara och hur muslimer är. Eftersom "muslim" uppfattas

[280] Roy 1992/1993:54, 61.

[281] Jfr Hjärpe 1983:72ff.

[282] Javad Iqbal har bl.a. varit domare i Pakistans högsta domstol. Han är son till poeten, juristen och den islamiska reformatorn Muhammad Iqbal (d. 1938).

[283] Jfr även Krämer 1999.

[284] För mer om dessa teologiska genrer, se t.ex. Khan 1997:180ff.

[285] För ett längre resonemang om detta, se Otterbeck 1999:165ff.

[286] Se Roald 1996:129. För ett exempel på hur tanken på muslimen är den goda medborgaren kan användas i en västeuropeisk kontext, se Joly 1988:40.

[287] Termen är hämtad från Roy 1998:51.

som en roll föreskriven av Allah, kan man också beskriva denna roll utan att ta hänsyn till hur människor är.

Kvinnor och könsroller

Ett vanligt tema är kvinnor, ofta kopplat till barn eller familjen. Av de första tio numrena var det bara ett (2/87) som inte innehöll artiklar om kvinnor, barn eller familjen. Ett skäl till detta är att redaktörerna medvetet har försökt möta och vederlägga bilden av den förtryckta muslimska kvinnan, som är mycket spridd både bland muslimer och icke-muslimer.[288] Detta har bl.a. lett till att redaktörerna har blivit kritiserade för att skriva för mycket om kvinnor och för att vara feminister. Denna kritik har de ibland kommenterat. I en artikel försvarar sig Mariam Kanjah genom att anföra en hadith med innebörden att Allah vill att var och en till fullo utvecklar de talanger som Allah har givit.[289] En av hennes talanger skulle vara att sprida information om "kvinnan i islam" enligt sin egen förståelse. Mariam Kanjah har i en TV-intervju försökt förklara varför konverterade kvinnor många gånger får rollen att representera islam i svenska medier, och varför detta upprör vissa män:

> Kanske har vi trampat karlarna litet på tårna och tagit egna initiativ. En bidragande orsak är att vi behärskar svenska bra. (...) Kanske bidrar det faktum att vi är kvinnor. Det svenska samhället är mer intresserat av oss än av de arabiska karlarna man kan hitta överallt.[290]

Enligt Monjia Sonnius kritiserades dessutom Salaam för att de flesta skribenterna var kvinnor. Ett sätt att ge tidskriften legitimitet var att ange Ahmed Ghanem, då gift med Monjia Sonnius, som ansvarig utgivare, eftersom han var man och dessutom var känd för att kunna mycket om islam.[291]

Artiklarna om kvinnor handlar mest om islamiska ideal, så som de tolkas av skribenterna, kombinerat med hård polemik mot antingen kvinnors situation i

---

[288] Se t.ex. 3/86:3–4 (Sonnius: Kvinnan i de "islamiska" länderna); 7/93:4–5 (Kanjah: Bokrecension: Prinsessan bakom slöjan); 2/97:3–7 (ledar- och debattsidor); 3/97:11–13 (Ebtisam Al-Debe: Kvinnans rättigheter i islam). Se även t.ex. Hvitfelt 1991:101.

[289] 11/89:15 (Kanjah: Det finns flera sätt att närma sig sanningen).

[290] Intervju i *Ykköskanava: Merja–Mariam: Allahs tjänare* 1990.

[291] Intervju med Sonnius 1998-03-25. Ghanem var ansvarig utgivare 6/90–5/93.

Sverige eller i den muslimska världen, ibland mot båda.[292] Det huvudsakliga argumentet har redan tagits upp och exemplifieras nedan i citatet:

> Den vanliga bilden av en muslimsk kvinna är den av en förtryckt varelse, som skall tjäna sin make och ta hand om barnen. I många fall är denna bild tyvärr sann, men detta faktum gör den inte riktig enligt Islam. Så som vi såg tidigare, är äktenskapets främsta syfte att ge makarna glädje, kamratskap och tillfredställelse.[293]

Det är viktigt för skribenterna att hävda att det eventuella förtrycket av kvinnor som finns i muslimska länder introducerades efter Muhammads död. De gamla patriarkala traditionerna från *jāhilīya* fick då en renässans.[294] Muhammad, Koranen eller alternativt islam tog egentligen ett initiativ till kvinnors frigörelse och gav dem rättigheter och en plats i samhället utan motsvarigheter i historien.[295] Mariam Kanjah hävdar i en artikel att det istället var kolonialismen som orsakade förtrycket av muslimska kvinnor:

> Under Islams senare historia, särskilt under kolonialismens tidevarv, avmattades tron bland muslimerna och Islam blev för många en "söndagsreligion" eller helt enkelt bara tradition. [...] Männen såg det "bekväma" livet utan "kvinnlig inblandning", som de europeiska erövrarna levde och "reformerade" den muslimska kvinnans ställning med några enkla snitt.[296]

Dessa anklagelser kommer dock inte fram ofta.[297] Tanken att muslimerna efter Muhammads död orsakade de förtryckande tolkningarna är istället det vanliga.

I en kommentar till en artikel som har publicerats i kvällstidningen Expressen, gör Salaamredaktionen en reservation mot att beskriva Muhammad som feminist (vilket gjordes i kvällstidningen). Redaktionen menar att Muhammad

---

[292] T.ex. riktas hård kritik mot den västerländska (svenska), den socialistiska respektive den "islamiska" civilisationen i de tre första numrena av Salaam. Se även 6/90:14–15 (Sonnius: Islam befriade mig som kvinna).

[293] 3/87:14 (Kanjah: Rollerna i den muslimska familjen).

[294] I detta sammanhang används *jāhilīya* som en historisk period.

[295] 4/86:3–5 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 1/92:3–8 (Soraya Duval: Hur förenas feminism med islam?); 5/95:10–13 (Jamal Badawi: Den muslimska kvinnans deltagande i politik och samhällsliv. Öv. Benaouda).

[296] 4/86:4–5 (Kanjah: "Women's lib" – i islam). Kolonialismen skylls för mycket, t.ex. för ahmadiyyarörelsens uppkomst, se 9/88:13.

[297] Kanjah hävdar samma sak i 6/87:8 (Kanjah: Shari'a – enda vägen till Islam). Hon påpekar att hon brukar få utstå kritik för denna åsikt.

var rättvis mot alla och inte satte någon individ eller grupp före en annan. Men man lägger till ett citat från en hadith om Muhammad från Ṭabarānī (d. 970): "Var rättvisa... Men om jag skulle favorisera någon, så skulle jag favorisera kvinnorna."[298] Feminister av den "västerländska sorten" är oönskade, då deras idéer grundar sig på sekulära argument.[299] Sann jämlikhet bygger på Allahs *sharīᶜa*, inte på människors lagstiftning.[300]

För skribenterna finns det – inom islam – ingen skillnad på människor p.g.a. etnicitet, nationalitet, klass eller motsvarande. Det enda som gör en person bättre än en annan är personens gudstro.[301] En ytterligare skillnad finns dock – skillnaden mellan könen. Jämlikheten som Muhammad predikade bygger inte på ett system där män och kvinnor har samma rättigheter och skyldigheter; istället har de skilda rättigheter och skyldigheter, men dessa anses vara av samma värde.[302] Män och kvinnor är skapta olika, som komplement till varandra, inte substitut; det är därför inte tillåtet för en man att bete sig som eller imitera en kvinna eller vice versa.[303] Enligt skribenterna ger islam dock den muslimska kvinnan samma andliga rättigheter. I detta sammanhang är det vanligt att man citerar 33:35/35 ur Koranen, den som kallas Umm Salamas vers.[304] Med en polemisk udd riktad mot kristendomen hävdas att kvinnan inte ensam ska klandras för syndafallet, då det i Koranen framgår att både Adam och Eva syndade mot Allah. Dessutom finns inte dogmen om arvssynden i islam, utan Gud straffade *och* förlät Adam och Eva.[305]

---

[298] 5/99:33 (Redaktionen: Sett och hört).

[299] 4/86:5 (Kanjah: "Women's lib" – i islam).

[300] 4/86:5 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 6/87:7–8 (Kanjah: Shari'a – enda vägen till Islam); 12/87:8–9 (Abu Mustafa: Kvinnan i Islam).

[301] Se t.ex. 5/92:9 (Muhammed Ashk Dahlén (Den islamiska flaggans resning); 5/95:14–15 (Sabrina Karim: Rasismen är som en cancersvulst i samhället); 1/98:24–25 (Dr. Cetin: Vad har islam som gör det så icke rasistisk? Öv. Inga Lill Cadimi).

[302] Se t.ex. 4/86:3–5 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 12/87:8–9 (Abu Mustafa: Kvinnan i Islam); 5/95:6–9 (Ouis: Könsroller i islam).

[303] Se t.ex. 11/87:4 (Aldebe: Kvinnan i Islam); 5/88:8–9 (Kanjah: Adab al-Islam – Islamisk moral och beteende. Den islamiska dräkten); 3/90:13 (Sarah Islam: Tåliga kvinnor).

[304] Se t.ex. 4/86:3 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 4/93:6 (Ouis: Bokrecension: "Women & Islam" Skriven av Fatima Mernissi); 5/95:6–9 (Ouis: Könsroller i islam).

[305] Se 12/87:8–9 (Abu Mustafa: Kvinnan i Islam); 2/92:6–7 (Ahmed Ghanem: Tafsir del 4: Adam på jorden). Se även Koranen 7:19ff/18ff; Hedin 1988:73 (om polemiken mot kristendom).

Att leva i ett äktenskap ses som det naturliga för en vuxen.[306] När äktenskap diskuteras, brukar bilden av den muslimska kvinnan som hedrad moder och hemmafru framhållas.[307] Den muslimska kvinnan har rätt att själv välja vem hon ska gifta sig med. Hon har rätt till skilsmässa, att äga egendom och att bli försörjd av sin man.[308] Hon har rätt till sund och öm sex inom äktenskapet.[309] Hon har rätt att ärva, skaffa en utbildning och arbeta.[310] Hon kan röra sig fritt i offentliga miljöer, delta i krig och höja sin röst offentligt och delta i debatter och politik.[311]

Det finns dock gränser. Den muslimska kvinnan får inte leda bönen i moskén, om de finns män bland de bedjande, och därför kan hon inte leda en islamisk stat då dess politiska ledare tillika är böneledare, *imām*.[312] I en artikel betonar Mariam Kanjah mannens roll som familjens överhuvud, vilket ger honom vissa rättigheter, men också skyldigheter.[313] Denna kombination förklarar t.ex. varför män ärver dubbelt så mycket som kvinnor, då män är försörjningsskyldiga gentemot sin familj, medan en kvinnas arvedel är hennes privata egendom.[314] I en annan försöker Kanjah minska betydelsen av mannens position genom att framhäva att han är ålagd att konsultera med sin fru och att följa de islamiska normerna för gott uppförande inom äktenskapet.[315] Soumaya P. Ouis betonar att jämlikhet inom islam inte kan diskuteras utan att den andliga dimensionen vägs in; de föreskrivna skillnaderna i könsroller måste betraktas i ljuset av Allahs överlägsna visdom.[316]

---

[306] Se t.ex. 8/87:6–7 (Kanjah: "Det blev en flicka…" Om barnafödsel i den muslimska familjen); 4/88:10–12 (Kanjah: Adab al-Islam – Förhållandet mellan man och hustru); 5/95:13 (Jamal Badawi: Den muslimska kvinnans deltagande i politik och samhällsliv. Öv. Benaouda).

[307] Se t.ex. 5/86:13 (Sonnius: Muslimska äktenskap); 4/87:14 (Sonnius: Jämlika – men inte identiska); 11/87:3–5 (Aldebe: Kvinnan i Islam).

[308] Se t.ex. 4/86:3 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 1/87:7 (Kanjah: Äktenskap i kris. Så fungerar skilsmässor i Islam); 5/95:6–9 (Ouis: Könsroller i islam).

[309] Se t.ex. 4/86:4 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 5/86:12–13 (Sonnius: Muslimska äktenskap); 4/96:20 (MSA: Varför födelsekontroll? Öv. Ulricha Gitasdotter Ayi).

[310] Se t.ex. 4/86:3 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 4/87:14–15 (Sonnius: Jämlika – men inte identiska); 1/97:4 (Sett & hört).

[311] Se t.ex. 4/86:4 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 4/89:5–7 (Kanjah: Skall kvinna låsas in i hemmet?); 5/95:10–13 (Jamal Badawi: Den muslimska kvinnans deltagande i politik och samhällsliv. Öv. Benaouda).

[312] 4/86:3–4 (Kanjah: "Women's lib" – i islam).

[313] 4/88:10–12 (Kanjah: Adab al-Islam. Förhållandet mellan man och hustru).

[314] 4/86:3–4 (Kanjah: "Women's lib" – i islam); 5/95:7 (Ouis: Könsroller i islam).

[315] 3/87:13–14 (Kanjah: Rollerna i den muslimska familjen).

[316] 5/95:6 (Ouis: Könsroller i islam).

Monjia Sonnius argumenterar för att det i det ideala samhället skapas två separata zoner, en för kvinnor och en för män.[317] Detta kräver yrkesarbetande kvinnor av alla de slag t.ex. "gynekologer, läkare och tandläkare, men även receptionister, röntgentekniker, jurister, bibliotekarier, lärarinnor, rektorer m.m."[318] Vid ett annat tillfälle framhåller Monjia Sonnius vikten av att hon skapade en kvinnovärld när hon konverterade, en värld som kontrasterade mot majoritetssamhällets manssamhälle.[319] Mot detta står en översatt artikel av Jamal Badawi som menar att kvinnor och män bör blandas, och att detta är "nödvändigt för ett välorganiserat samhälle."[320] I tidskriften finns överhuvudtaget en vacklande hållning för eller emot könssegregation. Men alla menar att när kvinnor och män blandas i offentliga miljöer ska båda markera och hålla avståendet med hjälp av kläder och beteende.[321] I en kritisk artikel funderar Monjia Sonnius om varför så få muslimska män väljer en islamisk klädsel. När hon har tagit upp frågan har hon fått bl.a. följande argument: "det är inte bra för da'wa [...] att se alltför avvikande ut" och "det räcker väl med att vi är "svartskallar" – skall vi se ut som ökenshejker också? Då blir vi aldrig accepterade!"[322] Sonnius fortsätter:

> Är man riktigt elak, kan man t o m tolka in en liten dos av kvinnoförakt i detta. "Låt kvinnorna spöka ut sig, det gör inget, huvudsaken är att vi män ser propra ut – det är ju vi som åstadkommer de viktiga resultaten."[323]

Detta påpekande av Sonnius är dock mycket ovanligt i tidskriften.[324]

---

[317] 4/87:14 (Sonnius: Jämlika – men inte identiska).

[318] 4/87:14 (Sonnius: Jämlika – men inte identiska).

[319] 6/90:15 (Sonnius: Islam befriade mig som kvinna).

[320] 5/95:13 (Jamal Badawi: Den muslimska kvinnans deltagande i politik och samhällsliv. Öv. Benaouda).

[321] Se t.ex. 5/88:8–9 (Kanjah: Adab al-Islam – Islamisk moral och beteende. Den islamiska dräkten); 2/89:13–14 (Kanjah: Hijab – gudaktighetens dräkt); 7/92:7–9 (Karima Fahim: Den muslimska kvinnans klädsel. Öv. Sonnius).

[322] 9/92:14–15 (Sonnius: Mannens klädsel).

[323] 9/92:15 (Sonnius: Mannens klädsel).

[324] Angående kritik av muslimska män, se även 6/90:7 (Ouis: Insändare) som menar att många muslimska män ställer orimliga, icke-islamiska krav på sina konverterade hustrur.

Kommentar

Familjen och kvinnors roll i samhället är ett stående tema i samhällsdebatten i muslimska länder. En vanlig åsikt som förfäktas av mer konservativa religiösa är att samhällets grund utmanas, om kvinnor får stor rörlighet i den offentliga delen av samhället. Det leder till *fitna* (ungefär uppror mot den goda ordningen), vilket innebär moraliskt kaos och samhällets sammanbrott.[325] Kvinnor ses som känslomässiga, irrationella, impulsiva och erotiska och måste kontrolleras. Denna bild har ingen plats i Salaam. Istället betonas att Muhammad predikade jämlikhet. Men det är en jämlikhet med distinktion mellan könen, inte utan. Detta är en mycket vanlig åsikt i samtida islamisk litteratur, vilket bl.a. var tydligt i genomgången av den övriga svenska islamiska litteraturen. Vad det exakt innebär är en annan sak, och tolkningarna går vitt isär. Vissa åberopar "jämlikhet" men argumenterar för ett fullständigt patriarkalt samhälle. Salaams jämlikhet är mer lik den svenska särartsfeminismen kombinerat med argument från dem som värnar om den heterosexuella kärnfamiljen. Man betonar att män och kvinnor är biologiskt olika, och att de har olika egenskaper. Detta innebär inte att kvinnor ska acceptera rollen som passiva, mindre kunniga eller underdåniga. Att både kvinnor och män är aktiva och ansvarstagande både i den privata sfären och på arbetsmarknaden är självklart.[326] Många artiklar är skrivna av kvinnor, och en stor del av läsarna var och är också kvinnor. Dessutom har det mest varit kvinnor som haft nyckelpositioner på Salaam. Konstruktionen av manliga och kvinnliga ideala könsroller i tidskriften har paralleller i den globalt spridda islamlitteraturen.[327] Man kan även påpeka att många av skribenterna och läsarna är konvertiter något som även är tydligt i den övriga svenska litteraturen. Att konvertiter spelar en viktig roll vad gäller att starta tidskrifter och figurera i media är även tydligt i andra länder.[328]

Att anklaga kolonialismen för förtrycket av kvinnor är ett vanligt, polemiskt och apologetiskt argument i samtida islamisk litteratur. Både jag och kolleger till mig har mött argumentet i flera olika sammanhang. Liknande tankar står även att finna i vetenskaplig litteratur. T.ex. argumenterar socialantropologerna Dawn Chatty och Annika Rabo att "västerländsk ideologi om manlig överhög-

[325] Se t.ex. Eickelman & Piscatori 1996, kap. 4.

[326] Jfr Roald (1998:124) som diskuterar hur europeiska, "islamistiska" kvinnors ser arbete utanför hemmet som något självklart.

[327] För ett tydligt exempel, se Lemu & Heeren 1978, kap. 1. Kapitlet är skrivet av Aisha Lemu som bl.a. intervjuats i Salaam (11/94:4–7). Boken har sålts, lånats ut och rekommenderats av IIF.

[328] Jfr t.ex. Allievi 1996:321; Vogt 1995:118f. 198f.

het" spreds via kolonialismen, och att detta påverkade kvinnor i de koloniserade områdena negativt.[329] Hur situationen var innan detta skedde diskuteras dock inte. Utan att ge mig in i sakfrågorna kring detta, kan man konstatera att påståendena är generaliseringar som skulle behöva någon form av empiriska bevis. Risken är att man reproducerar orientalismens klichéer om en passiv, mottagande "Orient" och ett aktivt givande (eller påtvingande) "Väst". Allt gott, allt ont och alla förändringar kommer som importer till Orienten genom dess möte med "Väst". Salvatore, som tar sig an att diskutera moderniteten i den arabiska muslimska världen, pekar på den dubbla moderniteten, dels den endogena och dels den exogena. Samhällenas utvecklingar blir svåra att förstå med bara en av komponenterna.[330] Att inte se att kön har utgjort en central kategori inom islamisk teologi, när det gäller att bestämma människor och deras rättigheter och skyldigheter även före kolonialismen, och att inte se att denna särskillnad i sin tur generellt sett har lett till patriarkala lagar och seder är att vara synnerligen selektiv, för att inte säga blind, i sin läsning av historien.[331]

De normativa texterna kontra modern vetenskap

Ovanför en notis i 3/97 finns rubriken: "Nya vetenskapliga bevis som talat för Koranens Gudomliga Sanning".[332] Lusten att vetenskapligt belägga t.ex. Koranens gudomliga ursprung är stark i Salaam. Den yttersta auktoriteten för den typen av islamtolkning är Dr. Maurice Bucaille, som nog kan kallas en av de viktigaste personerna för det sena 1900-talets västeuropeiska islam genom den påverkan hans idéer haft på unga engagerade muslimers syn på islam.[333] Denna islamförståelse har därför kallas bucaillism.[334] Salaam innehåller ganska många artiklar som kan kategoriseras som bucaillism, och ingenting av den kritik som har riktats mot Bucaille och hans böcker skymtar fram i tidskriften.[335] Istället ses Bucaille som en person som med hjälp av rationella argument har bevisat att

[329] Chatty & Rabo 1997:16f.

[330] Salvatore 1997, kap. 3.

[331] Se t.ex. Lindholm 1996:234ff; Sanders 1991; Siddiqui 1996.

[332] 3/97:16.

[333] Detta påstående stödjer sig på Stenberg 1996a, kap. 5.

[334] Se t.ex. P. Lewis 1994:193; Stenberg 1996a:281ff.

[335] Se t.ex. 2/89:8–9 (Bahaa el-Nahas: Om alkohol och fläskkött); 5/94:16–17 (Muhammad al-Barshah: I honung finns det läkedom för människorna, del 1. Öv. Ouldadda); 4/98:21–24 (Yusef Bouifrouri: Tankar kring islam och universum).

islam är den sanna religionen, och att Koranen är Allahs ord.[336] Både Bucaille och hans meningsfrände Keith L. Moore figurerar i tidskriften som t.ex. lästips.[337]

Två grundläggande resonemang används i artiklarna. Antingen försöker man med hjälp av vetenskaplig forskning att bekräfta påståenden som man anser görs i de normativa texterna, eller så försöker man visa att vi först i dag med vetenskapens hjälp kan förstå vad som faktiskt avses i de normativa texterna. Ett exempel på det första kan vi finna i en artikel om att vetenskapen nu har bevisat att griskött är skadligt för hälsan.[338] Ett annat vida spritt exempel ges i förbifarten. Det finns en hadith från *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* som i Salaams tappning lyder: "Om en fluga faller i Ert vattenkärl, doppa ner den helt, därför att på ena vingen sitter en sjukdom (gift) och på andra vingen sitter botemedlet (motgiftet)."[339] Efter att ha anfört hadithen skrivs följande: "Detta påstående har man bevisat vetenskapligt vara riktigt, subhan Allah."[340] Ett ytterligare exempel finns i en artikel om "Tvagning (wudu) och bön (salat)" i vilken man kan läsa hur tvagningen inför bönen sköljer bort "elektroner och spänningar som samlats i kroppen".[341] Vidare menar skribenten att tvagningen frigör "matrestpartiklarna [metaboliterna] som ev. täpper till ådrorna. Dessa partiklar har benägenhet att fastna i kapillärerna i händer, fötter och ansikte – just de partierna som wudu når!"[342] Nyttan med tvagningen har muslimerna alltså alltid känt till, och nu är den också vetenskapligt belagd.

Den andra typen av resonemang, att vetenskapliga rön redan finns i de islamiska normativa texterna, är också välrepresenterad. I artikeln "Fosterutveckling i Koranen och hadith" av Dr Al-barr (konsult hos King Fahd Medical Research Centre i Jeddah) framträder de grundläggande argumenten.[343] Al-barr

---

[336] Se t.ex. 3/94:4–9 (Adam Suldan: Koranen – Guds ord och inte en människans verk); 10/94:12 (Mohammed Laallam: Kvinnan i islam); 6/97:8f. (Yusef Bouifrouri: Vanliga ateistiska frågor samt en del av dessas svar).

[337] Se t.ex. 3/91:9 (Ouis: Islam och embryologin); 6/95:5 (Göksel Ük: Recension); 6/97:7–12 (Yusef Bouifrouri: Vanliga ateistiska frågor samt en del av dessas svar). IIF har sålt översättningar av föreläsningar av Bucaille och Moore.

[338] 2/87:14–15 (Hans-Heinrich Reckeweg: Svinköttets skadeverkningar).

[339] 5/94:7–9 (Ouis: Hadither angående hälsan). Se *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* u.å., vol. 4, kap. 54, nr. 537.

[340] 5/94:9 (Ouis: Hadither angående hälsan).

[341] 12/94:4 (Haluk Nur Baki: Tvagning (wudu) och bön (salat). Öv. Fatima Cayirli). Se även 1/98:13–15 (H. Nurbaki: Tvagning: en ordination för bättre hälsa! Öv. anonym). Artiklarna är av samma författare och är snarlika i innehåll.

[342] 12/94:4 (Haluk Nur Baki: Tvagning (wudu) och bön (salat). Öv. Fatima Cayirli).

[343] 5/95:16–19 (Dr Al-barr: Fosterutveckling i Koranen och hadith. Öv. anonym).

pekar i sin artikel på att kunskap som vi fått först under 1900-talet om t.ex. ett fosters utveckling av skelettet, muskulaturen och sinnen redan finns i Koranen och hadith: "Det är därför mer än märkvärdigt att vi i Koran och Hadith kan finna omisstagligt precisa och detaljerade referenser till detta ämne."[344] Artikeln avslutas med följande ord:

> Självfallet är det ytterst viktigt att känna till att all information som återges i Koranen i extraordinärie precisa ordalag, och ändå i en enkel och begriplig form är korrekt och bekräftas av alla moderna vetenskapliga upptäckter.[345]

Al-barrs formulering uttrycker positionen i ett nötskal. Den nutida embryologins vetenskapliga fynd bevisar Koranens gudomliga status, och att Muhammads vägledning var från Allah. Hur skulle kunskapen annars kunna finnas i koranverserna – i ett ord som "är minst lika fulladdat med information som en modern uppslagsbok"?[346] Ordet som Al-barr syftar på är *nunshizuhā* (i 2:259/261) vilket översätts med "hur vi ger liv åt de döda benen" i Bernströms koranöversättning (2:259) och "huru vi låta dem stå upp" i Zetterstéens (2:261).[347] Därefter fortsätter versen "och sedan bekläda dem med kött!" (Zetterstéens översättning). Med dagens kunskap kan vi förstå att detta handlar om fosterutveckling enligt Al-barr.

Kommentar

Religionsvetaren Neal Robinson kallar denna form av tolkning för *tafsīr ʿilmī* (exeges med naturvetenskapliga förtecken).[348] Den har långtgående paralleller med de nordamerikanska kreationist-traditionerna som gjort sig kända för att kritisera bl.a. evolutionsteorin.[349] Man bör notera att det inom bucaillismen finns en viss acceptans för delar av de evolutionsteoretiska tankarna och även Big Bang-teorin, vilket också syns i Salaam.[350] Man kan även se tydliga parallel-

[344] 5/95:17 (Dr Al-barr: Fosterutveckling i Koranen och hadith. Öv. anonym).

[345] 5/95:19 (Dr Al-barr: Fosterutveckling i Koranen och hadith. Öv. anonym).

[346] 5/95:18 (Dr Al-barr: Fosterutveckling i Koranen och hadith. Öv. anonym).

[347] *Koranens budskap* 1998; *Koranen* 1979. I Salaam används Zetterstéens översättning.

[348] Robinson 1997:271ff.

[349] Se t.ex. Stenberg 1998.

[350] Se t.ex. 3/94:4–9 (Adam Suldan: Koranen – Guds ord och inte en människans verk); 2/96:9–13 (T. Elchenaui: Skapelse); 1/98:11 (Yusuf Bouifrouri: Skrota evolutionsteorin!). Se även Bucaille 1984.

ler till den s.k. kellerismen inom kristendomen, som fått sitt namn av den tyske publicisten Werner Keller som skrev boken *Men Bibeln hade rätt* som kom ut på tyska 1955.[351] Kellers perspektiv bygger på en autodidaktisk och apologetisk läsning av handböcker och forskning.[352]

Tolkningarna ovan är inläsningar av nutidskunskap i de normativa texter – det som inom bibelutläggning brukar kallas *eisegesis*.[353] Resonemang som bucaillismen och kellerismen hamnar i det som Hjärpe kallar "den apologetiska fällan".[354] Fällan finns i det att den troende binder de religiösa källorna vid sekulär vetenskap (framför allt medicinsk, naturvetenskaplig och teknologisk) genom att hävda att källorna är i överensstämmelse med vetenskap. Apologeterna sätter på så sätt det samtida mänskliga kunnandet som måttstock för källornas sanningshalt. Naturvetenskapen blir en hermeneutisk nyckel till Koranen. Däremot verkar humanvetenskaperna vid Västeuropas och Nordamerikas universitet generellt att avfärdas och anklagas för att vara destruktiva.[355] Det handlar dock om en väldigt selektiv användning av naturvetenskap, ofta baserad på en autodidaktisk läsning av handbokspresentationer snarare än samtida forskningsresultat.[356] Roy betonar att forskningen bara får värde för diskursen om den kan användas apologetiskt.[357] Det är detta att beviset är *vetenskapligt* som ger tolkningen dess legitimitet. Vad det vetenskapliga beviset i sig består av är oviktigt, och olika historier om "vetenskapliga bevis" är väl spridda i den muslimska världen.

Al-barrs anförda koranverser om fosterutveckling står för en intressant teknik i samtida koranexeges. Exegeten väljer ut en vers, eller delar av en vers, och läser den fritt från sitt textuella sammanhang och kan då finna formuleringar som går att förstå utifrån nutida vetenskap.[358] Det bekymrar uppenbarligen inte Al-barr att versen traditionellt har uppfattats som att den handlar om hur Allah utför en övernaturlighet genom att låta en man dö och sedan väcka denne till liv efter hundra år. Mannen tror att han har varit borta en "dag eller någon

[351] Keller 1964. Det finns ett par olika upplagor med litet olika innehåll. Keller har även författat fler böcker på samma tema.

[352] För en kritik av Keller, se Widengren 1961:17ff.

[353] För kritiken, se Stenberg 1996a:327ff; Robinson 1997:271ff. Om *eisegesis*, se t.ex. Hayes & Holladay 1988/1995:17.

[354] Hjärpe 1999:115.

[355] Se al-Azm 1993:24ff; Roy 1992/1993:93ff, 126.

[356] Jfr Roy 1992/1993, kap. 6.

[357] Roy 1992/1993:125. Se även Tibi 1993:87f.

[358] Man kan notera att denna koranvers har likheter med vissa förislamiska legender. En liknande berättelse finns i Gamla Testamentet, se Hesekiel 37:6ff.

del av en dag".[359] Framför honom ligger dock kvarlevorna av hans sedan länge döda åsna. Inför mannens ögon ger Allah benen liv och klär dem med kött, dvs. återuppväcker åsnan. Mannen blir därigenom klar över Allahs allmakt. I Yusuf Alis välkända apologetiska översättning av Koranen från 1934 förklaras versen ungefär som jag gjort ovan.[360] I Bernströms svenska översättning från 1998 förklaras den i enlighet med Al-barrs version (Al-barr har inte själv format denna utläggning utan deltar bara i bucaillismens diskurs). Man kan notera att Maurice Bucaille inte tar upp 2:259/261 i sin klassiker *The Bible, The Qur'an and Science*.[361] Däremot tar han upp ett annat ställe med liknande formulering (23:14/14) som åtminstone handlar om hur Allah skapar människan.[362] Al-barr refererar till samma vers tidigare i artikeln.[363] Just denna exeges av 2:259/261 är troligen inte äldre än 20 år.

Bucaillismen har utsatts för mycket inomislamisk debatt och både stöd och kritik har framkommit – ibland från oväntat håll.[364] Vid en intervju sa rektorn för *sharīᶜa*-fakulteten i Damaskus, Muhammad Saᶜid Ramadan al-Buti, att han inte var naturvetare, men att det som Maurice Bucaille har skrivit om islam stämde. Dessutom, la han till, så är Bucaille hans vän.[365] I sin avhandling noterar Christer Hedin att det inom 1970- och det tidiga 1980-talets islamiska apologetik finns en "oreserverad entusiasm för naturvetenskap" p.g.a. tanken att man genom att studera den skapade världen kan lära sig om Allahs vägledning och vishet.[366]

I en artikel kritiserar Hedin Salaamredaktionen för att publicera en artikel i 1/98 som heter "Skrota evolutionsteorin!".[367] Han skriver: "Redaktionen har kanske inte riktigt klart för sig hur lätt en sådan artikel kan missuppfattas."[368] Hedin pekar också på att trots att artikeln kritiserar kristna kreationister, finns det formuleringar i den som påminner om kreationisternas sätt att skriva. Hedin för också fram ett citat av Mahmoud Aldebe där denne trycker på hur väl

[359] *Koranen* 1979 (2:261).

[360] *The Holy Qur'an*, u.å.

[361] Bucaille 1978/1987.

[362] Även Bernström hänvisar till denna vers, se *Koranens budskap* 1998:56, not 255.

[363] 5/95:17.

[364] För kritik, se t.ex. Stenberg (1996a:281f) som tar upp Ziauddin Sardars kritik av bucaillismen. Sardar baserar sin kritik på att han ser igenom den apologetiska fällan. Se även Tibi (1993:86f) som tar upp kritiska röster från al-Azhar.

[365] Intervju med al-Buti 1995-05-22 av M. Berg, P. Halldén, J. Otterbeck och L. Stenberg.

[366] Hedin 1988:84.

[367] 1/98:7–11 (Yusuf Bouifrouri: Skrota evolutionsteorin!).

[368] Hedin 1999:229.

islam och vetenskap fungerar ihop. Det är svårt att se vad som döljer sig bakom Hedins kritik. Min omedelbara tanke är att han ogillar att muslimerna gör bort sig, att Hedin finner kreationismen pinsam, och således bör inte heller Salaam publicera artiklar som påminner om den. Till skillnad från Hedin menar jag att det är typiskt för Salaam att publicera artiklar som påminner om kreationismen och kellerismen. Det tillhör den islamiska rörelsens globala diskurs, och artikeln som Hedin för fram är långt ifrån den enda.[369]

Del tre: Olika genrer

Nedan följer en genomgång av vissa återkommande genrer eller texttyper i Salaam.[370] I denna del kommenterar jag texterna fortlöpande. En och samma genre eller texttyp innehåller många olika teman, och kommentarerna riskerar att bli röriga om de kommer på slutet.

Dikter

Ett stående inslag i Salaam från första början är dikter. Tidskriften har publicerat 57 dikter.[371] Av de 57 dikterna är 32 skrivna av kvinnor, 23 av män och 2 är anonyma. Utifrån en räkning som i viss mån bygger på antaganden har ca 40 dikter skrivits av personer som konverterat till islam.[372] De som har skrivit flest dikter är Monjia Sonnius (10 st.), Pyar Khan Durrani (6 st.), Aicha Kanjah (3 st.), Göksel Ük (3 st.) och signaturen Ismail (3 st.). 23 författare har bidragit med en eller två dikter. De flesta dikterna är i original, endast ett fåtal är översatta eller insända av någon som anger att författaren är en annan.[373]

[369] Se t.ex. 2/91:16–18 (Ouis: Islam och embryologi. Del 1); 2/88:6–7 (Ej signerad (Sonnius?): Den omdiskuterade evolutionen; Den Darwinistiska slumpen...); 6/97:7–12 (Yusef Bouifrouri: Vanliga ateistiska frågor samt en del av dessas svar).

[370] Genom att gå igenom olika genrer eller texttyper vill jag försöka minska min kontroll över materialet och förhindra att mina förväntningar på Salaams texter begränsar vad jag finner. I genrerna och texttyperna styr jag inte över vilka teman som tas upp.

[371] En dikt av Jamila Quarib har publicerats två gånger (1/94:20; 12/94:16). Den räknar jag bara en gång.

[372] Två problem finns med denna räkning. Dels är jag osäker på vissa personers bakgrund och dels är det osäkert huruvida en med muslimsk far och kristen mor som enligt egen utsaga växt upp som kristen helt oproblematiskt kan kategoriseras som konvertit. Minst 32 av dikterna är dock helt säkert skrivna av konvertiter.

[373] T.ex. 2/89:15 (Kanjah); 4/97:14 (Ulricha Ayi).

En udda detalj är att de sju första dikterna som publiceras är skrivna av män. De flesta texterna skrevs annars av kvinnor – inte minst under de tidiga åren. Den första dikten, där en kvinnan anges som författare, är från 2/89, men det är en översättning gjord av Mariam Kanjah.[374] Det är först i 12/89 som en kvinna, Monjia Sonnius, publicerar en egen dikt.[375] Därefter kommer en period, när dikter från kvinnor som har konverterat till islam dominerar i antal. Men från 2/95 fram till 6/98 har inte en enda kvinna publicerat en egen dikt i Salaam, däremot finns åtta dikter av män.[376]

Dikterna brukar läggas på en egen sida – vanligtvis den sista – och har ofta en ram omkring sig för att markera att en dikt är en annan typ av text än den vanliga artikeltexten.[377] Ramen är antingen ett enkelt streck eller en ram med den typ av geometriska mönster som associeras med medeltida islamisk estetik.[378] I perioder har utseendet på ramen varit det samma med en fast rubrik, t.ex. "Poesihörnet" som fanns mellan 3/87–1/91.[379] Ett annat sätt att avskilja dikterna är att använda kursiv, större punktstorlek, versaler eller ett annat typsnitt än den övriga texten.[380]

Innehållet i dikterna

De flesta dikter är korta och håller sig till ett, möjligen två teman. De vanligaste är: Det personliga förhållandet till Allah, där närheten till Allah är den viktigaste relationen i livet; Allah är skaparen och skapelsen är i sig ett synligt gudsbevis; Förhållandet till medmänniskorna (tröst, ansvar, kärlek osv.); Om konverteringsprocessen som gav livet mening och klarhet, samt om Sverige eller människorna som inte förstår och som är materialistiska, resursmissbrukande, stressade och förvirrade. Dessa fem teman är helt dominerande. I övrigt finns enstaka dikter om t.ex. Sydafrika, Rushdie, Koranens under och att sprida islams ljus.[381]

---

[374] 2/89:15 (Kanjah).

[375] 12/89:16 (Sonnius).

[376] Detta under förutsättning att A. Hashami som publicerat en dikt 5/97:14 är en man. Ulricha Ayi bidrar med en dikt till 4/97:14 som hon inte själv skrivit. Författaren är okänd.

[377] Sedan 1/95 (då man bytte till ett större format) står oftast inte dikten ensam på en sida.

[378] För ett exempel på det förstnämna, se 11/93:20. För ett exempel på det senare, se 9/93:20.

[379] Det publiceras dock dikter under perioden som inte har denna ramen.

[380] Se t.ex. 2/90:16; 2/89:15; 8/94:19; 9/93:20.

[381] I nämnd ordning 11/87:13 (Jamil Ahsan); 5/90:16 (Ismail); 3/87:9 (Ismail); 2/90:16 (Syster Habiba).

Anslaget är nästan undantagslöst personligt, oavsett tema. Det är *en* röst som skriver, det finns ett närvarande "jag". Samtidigt är de teman, som det skrivs mest om, just av allmänt intresse, och jag menar att redaktionen antar att många av läsarna ska kunna identifiera sig med diktens jag. Det individualistiska perspektivet i dikterna stämmer väl överens med idéer om individens ansvarstagande som återkommer i tidskriften.

Det personliga förhållandet till Allah

Det vanligaste temat är det personliga förhållandet till Allah, som omskrivs så här av t.ex. Bilal Tezcan:

> Regnet faller, blöter mitt hår,/ mina kläder och min kropp./ Kylan får mig att rysa.../ men så tänker jag på Gud, och blir/ strax varm igen./ Det spelar ingen roll om regnet faller,/ om regnet kyler, så länge Du finns i mitt hjärta kommer/ jag alltid vara varm.[382]

Just som många av de andra dikterna i Salaam kan man läsa dem som bara dikter, där t.ex. jagets kärlek till "Gud" kan igenkännas av läsaren, men dessutom kan dikten fungera normativt: Allt obehag är inget mot kärleken till Allah. De normativa budskapen i dikterna ligger i linje med resten av Salaams texter, med några få spännande undantag (se nedan). Det personliga förhållandet till Allah är också ett mycket vanligt tema i dikterna som handlar om konvertering (se nedan). Ett exempel är en dikt av signaturen Iamila:

> Allah, livet som du givit mig är så olikt/ min gamla tillvaro./ Allah du har fyllt mig med det mod/ som behövs för att möta morgondagens/ prövningar. Tack Allah för att Du hör mig/ Och ser till mig för den jag är.[383]

Det finns en intimitet till Allah, som gör att relationen känns påtaglig. Allah är inte fjärran utan närvarande och agerande; en levande gud. Jamila Quarib har skrivit ännu en dikt på temat:

> Vår levande Gud./ En skapande Gud./ Att närma sig sanningen,/ växa inifrån./ Att vara utifrån sanningen./ Kärnan är islam./ Nyckeln är

[382] 4/96:5 (Bilal Tezcan).

[383] 5/92:20 (Iamila). Iamila är den samma som jamila Quarib.

> Gud./ Enhet./ Kraften, makten, ödet./ Vår levande Gud är allt./ Tron leder till orubblighet./ Att famla i mörker/ men utan rädsla och tvivel./ Leder oss på den rätta vägen/ Gud, jag vet att du hör mig.[384]

Återigen är anslaget personligt, och närheten till den levande guden är påtaglig. Om jag hade mött dessa texter utan att känna till deras kontext, inte minst den senaste, hade jag nog klassat dem som sufism. "Vår levande Gud är allt" kan lätt sättas samman med monistisk sufipoesi (se nedan om monism). Den Levande, *al-ḥayy*, är ett av de vanligaste meditationsorden inom sufismen.[385] Det är också ett av de 99 namnen på Allah. Jag menar dock att det centrala är väckelsen och känslan av Allahs närvaro genom det genomgripande uppvaknande som väckelsen inneburit, oavsett om väckelsen fått personen att konvertera eller bara just väckas. De som bidrar med dikter i Salaam har ofta just väckelseperspektivet gemensamt.

Allah är skaparen

En som har bidragit med dikter är Aicha Kanjah, dotter till Mariam Kanjah. Hon var runt 14 år när hon skrev dikten nedan.

> Livet är en gåva/ Gåva från vår Gud/ Han har också sänt/ oss / Många många bud/ Ni ser himlen/ Ni ser träd/ Ni ser solen/ Ni ser säd/ Varför tror ni inte?/ – Ni ser väl allt!/ Varför vägrar ni/ Att tro det?/ Det är ju så sant![386]

Allahs roll som Skaparen är central i flera dikter. Skapelsen fungerar dessutom som något som bör få människor att förstå att Allah finns – den är ett gudsbevis.[387] Tecknen finns där för oss alla att se. Komplexiteten i världen kan bara ha uppstått genom Allahs planerande, eller som Monjia Sonnius skriver:

---

[384] 2/94:13 (Jamila Quarib).

[385] En annan möjlig översättning är "Den evigt levande" eller "Den verkligt levande" då dessa kvalitéer är underförstådda i detta sammanhang, se t.ex. Bernströms översättning av *al-ḥayy* i början av koranversen 2:255 (*Koranens budskap* 1998).

[386] 7/93:20 (Aicha Kanjah).

[387] Det finns en mängd passager i Koranen som har detta tema t.ex. 6:95ff/95ff. eller 36:33ff/33f. A. Kanjahs dikt är en parafras på 55:1–13/1–12. Temat finns även i artiklar som 11/92:16 (Sonnius: Betraktelser – Reflektioner på ett tåg).

> Vem har skapat havets dån/ andlöst öronbedövande?/ Vem har skapat snöflingan/ gnistrande och flyktig/ Vem har skapat vårens doft/ fylld av liv och löften?/ Kan det finnas fler än En/ som skapat allt det sköna?[388]

Denna tanke knyter an till mycket av den globalt spridda väckelselitteraturen, som gärna använder naturen som bevis på Allahs under.[389] De naturromantiska dikterna är också vanliga, men har nästan alltid en tydlig koppling till Allah.

> Även tålmodigheten[s] och kunskapens fågel diktar till daggens droppande/ i den månghundraåriga ekens ugglebo sitter hon där och suckar/ det kvider i hennes hjärta för vissheten är försvunnen/ vetskapen om balansens bevarande och naturens harmoni/ Varför o Rättvisans o Barmhärtighetens Skapare prövar du människosläktet/ Varför gav Du dem en fri vilja?/ De har ständigt misskött sin värdefulla uppgift/ De har alltid vänt sig från Din och vår väg/ De förföljer och utrotar varhelst vi är.[390]

Pyar Durrani, som har skrivit dikten, anspelar bl.a. på den vanliga uppfattningen att allt i naturen saknar fri vilja i det att det genom ett naturligt förhållande till Allah harmoniskt inordnar sig i dennes system.[391] Människan däremot, begåvad med fri vilja, kan välja fel och förstöra istället för att ta ansvar i sin egenskap av att vara Allahs *khalīfa* och bärare av det ansvar (*al-amāna*) som Allah gav människan. Detta har blivit centrala drag i den ekoislamiska rörelsen som skapats under de senaste decennierna.[392] Värt att poängtera är att Durrani har varit aktiv i Miljöpartiets ungdomsförbund (Grön ungdom) under många år, samtidigt som han varit aktiv i SMUF och skrivit artiklar och dikter för Salaam.[393]

---

[388] 2/93:16 (del av dikt av Sonnius).

[389] Se Hedin 1988:83f. Vad gäller ekoislamiska sådana, se Ouis 1999:237. Se även t.ex. 10/89:11–13 (M.Sonnius: Funderingar i sommarens landskap); 1/90:10 (Ouis: Humanekologiska aspekter på Islam).

[390] 10/93:20 (del av dikt av P. K. Durrani).

[391] Se t.ex. Abdalati 1983:10; Hedin 1988:252. Se även t.ex. 10/88 (Kanjah: Vad är islamisk barnuppfostran?); 6/96:13 (Jill Jönsson: Muslimernas Framtid. Del 2).

[392] Se t.ex. Ouis 1999:236ff; Berglund 1999:202ff.

[393] Ouis 1999:243.

Förhållandet till medmänniskorna

Många dikter handlar om att förhålla sig till medmänniskorna.[394] Dikten nedan uppfattar jag som typisk.

> Jovisst angår det mig./ Du angår mig./ Även om Du inte vill det/ Och jag angår dig.// Jovisst angår det mig/ att du gråter,/ även om du inte gör det./ Du låtsas att du är starkare/ Men dina tårar rinner/ Kanske ett ord av mig är stelare/ att luta sig mot/ än denna vägg.// Jovisst angår det mig/ att du gör dig illa./ Jag kan inte se dig brinna,/ Jag kan inte stå stilla./ För när du borrar/ i din egen del/ av den båt som bär oss tillsammans/ Är det inte bara du som drunknar/ – som Profeten sade –/ Utan vi drunknar allesammans.// Jovisst angår det mig, Du angår mig/ och jag angår dig.[395]

Det personliga anslaget är vanligt även i dikter på detta tema. Ett jag delger den tilltänkte läsaren sina tankar. Även här är den normativa läsningen möjlig. Den goda muslimen bryr sig om sina medmänniskor, känner ansvar och engagerar sig. Dikten passar just därför in i tidskriften. En annan dikt är av signaturen Sakinah och verkar skriven i ett slags glädjerus:

> Mamma, pappa, barn/ liten stuga/ Grönska, värme, kärlek/ vitt staket/ Någon att kittla, smeka, älska/ trygga armar/ Någon att färdas med till målet:/ Gud den Ende./ Lugn och ro i livets kaos/ hopp och glädje/ Man och barn och själva jag.[396]

Sakinah skriver om glädjen i att ha sin familj och bli älskad och vara trygg. Ett av de buskap som är återkommande i Salaam är vikten av familjen. Även denna dikt passar in i ett övergripande budskap. En dikt som dock känns odogmatisk är skriven av A. Hashami. Den är tillägnad "min bästa vän":

> Jag kom från öst./ Du kom från väst./ Vi möttes här –/ i denna/ vägkorsning./ Du ville gå/ – till vänster./ Jag ville gå/ – till höger./ De sade: "Ge upp!/ Öst och väst –/ aldrig kan de/ mötas!"/ Men de märkte/ inte

[394] Ibland anges specifikt vem man skriver om t.ex. barn, 7/91:19 (Ouldadda), eller vänner, 5/97:14 (A. Hashami).

[395] 4/87:13 (Jamal Abu Hashim).

[396] 11/92:17 (Sakinah).

att våra ord/ möttes i tystnaden./ – Ja, de lekte med/ varandra!/ Öst och väst/ blev ett./ Här och nu./ När man står stilla/ – och lyssnar på/ varandra – kan det/ ske ett mirakel.[397]

Vad denna dikt har för bakgrund är svårt att veta. Är det en vänskap eller är det kanske ett kärleksförhållande? I dikten kan vänskap överbrygga olikheter. Om dessa olikheter är en skillnad i religion så väl som i ursprung får vi inte veta. Men öppenheten i den kan kontrasteras med dikten "O Du som kommit till tro!":

> Uppmuntra till det goda och förbjud det onda/ och varna andra för Domens dag, men tvinga ingen att tro vad du tror./ Bekymra dig inte om sådant som du inte har kunskap om/ och varken bekämpa eller försvara dem som är falska mot sig själv/ och tag inget ansvar för andra människors liv,/ och håll inte sällskap med dem som förnekar sanningen eller hånar din tro.[398]

Dikten som fortsätter i samma stil är en slags checklista över hur den gode muslimen bör förhålla sig till olika saker. Det ser ut som om författaren har sammanställt råd från en *adab*- eller *ʿilm al-akhlāq*-manual om hur en muslim bör vara, både privat och i sina sociala relationer. Ord som kyskhet, ödmjukt, rättvis, inte avundsjuk, redlig i affärer, baktala ingen osv. står på varje rad. Många av uppmaningarna är från Koranen.[399]

De två senast anförda dikterna representerar två olika sidor av tidskriften som har påtalats tidigare, dels den som är villig till integration och deltagande i det icke-muslimska majoritetssamhället och dels den som ivrar för isolering och icke-inblandning.

Konverteringsprocessen

Konvertering är ett vanligt tema. Alla dikter som berör detta är skrivna av kvinnliga konvertiter, trots att det finns manliga konvertiter som har skrivit dikter i Salaam. När jag diskuterade den tilltänkta läsaren med redaktörerna Soumaya Pernilla Ouis och Monjia Sonnius pekade den förra på att konvertiterna utgjor-

[397] 5/97:14 (A Hashami).

[398] 3/95:40 (del av dikt av Sven Rafi 'ullah Hansson).

[399] Första raden är hämtad från 3:104/100, 3:110/106 eller något av de många andra ställen dessa ord återfinns. Vad gäller andra versraden så är Domens dag ett ofta återkommande tema i Koranen. Det avslutande ledet i den första meningen anspelar på 2:256/257.

de en stor del av läsekretsen, medan den senare angav skolan och skolpersonalen.[400] Men att konvertiterna har en plats i Salaam är oomtvistligt.[401]

> Koranen kom... som bröllopsgåva... jag konverterade/ Nu är jag muslim – pånyttfödd och återförenad/ med den församling jag en gång kom ifrån/ Tack Gud!/ Du vägleder så ödmjukt och förlåtande/ förlåtna är mina synder av Gud den mest förlåtande/ nu och för alltid ska jag återgälda mina synder/ Tack Gud!/ Koranen och Profeten Mohammad (s.a.s.)/ är min poesi.../ bönen ger styrka och tröst/ Gud behagar oss till den rätta vägen/ Tack Gud!/ Mina "rädslor" som väcktes, som nykonverterad/ försvann i mötet med olika medmänniskor/ Imamen gjorde det svårbegripliga lättfattligt/ Jag blev lugn – jag blev stolt.../ Tack Gud!/ Min slöja förenar mig i mängden/ med mina andra systrar/ "Salam aleikum min vän".../ "Aleikum Salam".../Tack min Gud!/ Amin.[402]

Konverteringsprocessen innebär ett uppvaknande, ett nytt liv som sätter det gamla i perspektiv som futtigt och begränsat. Det nya livet i islam sätter livets alla fenomen i perspektiv. Islam är enkelt och "lättfattligt" och ger en gemenskap som är finstämd och innerlig. I dikterna finns inget av de problem som ibland ventileras i Salaam av konverterade skribenter. I de artiklarna talas om utanförskap och svårt att bli accepterad som konvertit.[403]

Även här finns klara referenser till grundläggande teologiska idéer baserade på Koranen. T.ex. anspelar "återförenad med den församling jag en gång kom ifrån" på föreställningen om islam som *dīn al-fiṭra*, den naturliga religionen som alla egentligen föddes in i. Det är föräldrarna som gör den enskilde till något annat.[404] Därför *återvänder* man till islam. Därför kan vissa muslimer förespråka att man använder revertera istället för konvertera.[405]

---

[400] Intervjuer med Ouis (1998-02-23); brev från Ouis (2000-08-02); Sonnius (1998-03-25).

[401] Se t.ex. Läsarnas frågor i 3/96:6–7 som domineras av kvinnliga konvertiters frågor om islam.

[402] 8/93:20 (Laila Persson).

[403] Det gäller både i förhållande till den icke-muslimska majoriteten, se t.ex. 1/91:14–16 (Nor Ali Nor: "lämna Islam eller flytta hemifrån!" – en konvertit berättar), och till muslimer, se t.ex. 8/91:8 (Kanjah: Hur ska en islamisk minoritetsförsamling fungera?); 2/94:3–5 (Ahmed Ghanem: Funderingar över da'wa i Sverige).

[404] Se t.ex. 2/96:6 (Ahmed Ghanem: Aqida – Tron i islam); 3/96:9 (Ouis: Människan och naturen i Koranen); 4/97:18 (Aldebe: Islamisk stat och demokrati). Se även Abdalati 1983:18 som hänvisar till Koranen 30:30/29; Hedin 1988:250ff.

[405] Se t.ex. 9/89:13f. (Benaouda: Vi måste samarbeta för mer kunskap).

Sverige eller människorna som inte förstår

Ett tema som ofta kombineras med konverteringstemat är det om svenskars eller människors, dvs. icke-muslimers, oförstånd. Kritiken är krass och hård. Helena Benaoudas enda diktbidrag "Jag, den muslimska kvinnan" är ett exempel på det:

> Jag är fri inuti mig själv./ Jag är fri från ångest inför framtiden,/ Jag är fri från självbedrägeri./ Jag är mig själv och jag vet vad jag vill./ Jag är fri i mitt äktenskap,/ jag får rätt och jag ger rätt./ Jag är fri från kvinnors avundsjuka och/ männens vilja att utnyttja mig och min/ kvinnlighet ute i samhället./ Jag är fri från modemarknaden,/ där männen äger och bestämmer,/ och som får andra kvinnor att ge hela/ förmögenheter för sin skönhet,/ för att attrahera männen,/ som i sin tur bara utnyttjar dem./ De blir lurade på sina pengar, sin kropp/ och sin självkänsla./ Jag ställer inte upp för det./ Det är vi muslimska kvinnor för stolta/ och kloka för./ Detta har Islam gett oss, av Allahs vilja/ Hyllning och Ära till Honom).[406]

Dikten ovan bär på både det aktuella temat och på konverteringstemat. Det icke-muslimska samhället kritiseras för kvinnors situation i det efter ett mönster som jag har redovisat ovan. I en annan dikt, den första som publicerades i Salaam, förklarar Ibrahim Enander att "Detta rike är väl det land där jag vämjes mest uppå jorden."[407] Anledningarna är många och kan uttryckas genom några ord från dikten: självmord, aborter, narkomani, neuroser, andlig nöd, själlös mekanisk tristess, socialbyråkraterna, anpassa sig, supa ihjäl, tomt och meningslöst.[408] Något som skiljer Enanders dikt från andra är att den islamiska lösningen inte antyds – dikten är bara kritik. Det är mycket vanligare att tydligt ange islam som lösningen.[409]

Sufidrag i dikterna

I vissa dikter finns bilder och metaforer som är vanliga i sufipoesi, ibland är det frestande att dra paralleller som i följande dikt av Monjia Sonnius:

---

[406] 10/90:16 (Benaouda).

[407] 2/86:16 (Ibrahim Enander).

[408] Denna typ av civilisationskritik är vanlig bland konvertiter enligt t.ex. Köse 1996, kap. 1, 3.

[409] Se t.ex. 10/88:15 (Aldebe); 10/90:16 (Benaouda); 12/92:20 (Sonnius).

> En enda Gud/ En enda jord/ En enda mänsklighet/ Ett enda ord/ En enda själ/ En enda kropp/ En enda rymd/ Ett enda hopp/ En enda...[410]

Tawḥīd är ett centralt och välanvänt begrepp i globalt spridd islamlitteratur. Det är ett nyckelbegrepp i modern väckelseteologi.[411] Detta är också temat i dikten. Men när Sonnius skriver "En enda själ/ En enda kropp" får jag associationer till sufipoesi och en panteistisk eller till och med monistisk position.[412] Även Pernilla Ouis har uppmärksammat den möjliga kopplingen till sufismen i sin artikel i *Blågul islam*. Artikeln handlar om ekoteologi och Ouis ger exempel från Salaam.[413] Ouis anför bl.a. följande dikt av signaturen Iamila:

> Allah är sommaren, blommor, gräset, som kittlar mina fötter./ Allah är hösten färgerna, vinden som viskar i mitt hjärtas vrå./ Allah är vintern, kylan, stormarna som viner i fjällens trakter./ Allah är våren, som ger ljus i själen.[414]

I en kommentar till dikten berättar Ouis att den "blev kritiserad för att inte vara 'korrekt' i synen på Gud och hans skapelse (naturen)."[415] Det som kan uppfattas som provocerande är just de monistiska dragen i dikten som påminner om sufism. Sufism är som nämnt ovan ett känsligt ämne för många muslimer.[416] De få gånger som redaktörerna har dristat sig till att publicera mer uttalade idéer om sufism, har tidskriften blivit kritiserad.[417]

En annan dikt som också skulle kunna sägas vara sufisk är av Pyar Durrani vars sufiintresse har blivit alltmer uttalat med åren.[418]

> Tag mig ned; ner till botten av Ditt hav,/ Låt mig formas, likt trädens klara sav,/ Bli en bärnsten, och funnen på Din/ strand./ Ett litet smycke, som lyser ur Din hand.[419]

---

[410] 4/92:20 (Sonnius).

[411] Jfr Hedin 1988:57ff.

[412] *Panteism*: Gud finns i allt. *Monism*: Allting är Gud.

[413] Ouis 1999:241f.

[414] 5/92:20 (Iamila).

[415] Ouis 1999:242.

[416] Se de Jong & Radtke (eds.) 1999.

[417] Intervju med Ouis (1998-02-23).

[418] Se t.ex. Durranis hemsida (http://www.algonet.se/~durrani/).

[419] 6–7/94:36 (Durrani).

Dikten använder sig av metaforer och naturromantik på samma sätt som mycken sufidiktning gjort. Durrani tillhör också de få som faktiskt nämnt sufism i Salaam.[420]

Vid ett tillfälle publicerades två dikter under rubriken "Dikter av Persiska poeter". Den ena var av "Iranschar" och den andre av "Djalal al-Din Rumi" (d.1273).[421] Den som sänt in dem var Muhammad Ashk Dahlén som bidrog med en del artiklar till Salaam mellan 1991 och 1995. Dikternas innehåll är påtagligt sufiskt.[422] Denna typ av äldre texter brukar annars återfinnas under avdelningen "Visdomens trädgård" som diskuteras nedan. Dahlén bidrog också till Salaams enda nummer med artiklar om sufismen med en översättning och sammanställning av en intervju med Seyyed Hossein Nasr, där bl.a. förringandet av sufismen diskuteras.[423]

Referenser till islamisk teologi

I diktningen görs en del referenser till islamisk teologi. Jag ska här ta upp några av dem. De flesta refererar till välkända doktriner. Allah är en.[424] Han är skaparen, den förlåtande eller barmhärtige.[425] Människan har en själ och ett ansvar att förvalta givet av Allah.[426] I gengäld vägleder Allah den troende.[427] Mörkret är det osunda och ljuset är Allahs.[428] Till slut står vi inför Domens dag.[429] Vid sidan av dessa grundbultar i islamisk gudstro, så finns hänvisningar till mer specifika teologiska problem eller föreställningar.

Den fria viljan berörs i ett par dikter, framför allt av Pyar Khan Durrani. Han skriver t.ex. "Det är blott/ den fria viljan/ den mänskliga medvetenheten/ som

---

[420] 2/95:17 (P. Durrani: Cybermuslimer, Nalle Puh och Nasse i informations-Teknologins tidsålder); 4/95:8–13 (S. A. H. Uddin: Sufismen. Öv. P. Durrani).

[421] 12/91:20.

[422] Iranschar (eller al-īrānshahrī) var en persisk zoroastrier under 800-talet. Större delen av hans verk är borta, men muslimer i hans samtid hänvisade till honom som en stor auktoritet, se Corbin 1964/1993:138. Citatet är hämtat från en bok med persiska visdomsord och ordet "Allah" som förekommer i citatet är enligt Ashk Dahlén (e-mail, 2000-06-05) förmodligen en ersättning för det "sassanidisk-persiska högspråkets (pahlavi) namn för Gud: KHWADAI."

[423] 4/95:18–23.

[424] 10/91:10 (Sonnius).

[425] 7/92:20 (Ouldadda); 1/91:20 (Sarah).

[426] 10/91:10 (Sonnius).

[427] 12/89:16 (Monjia).

[428] 10/88:15 (Aldebe).

[429] 3/95:40 (Sven Rafi 'ullah Hansson).

har vilseletts av sig själv/ har låtit *nafs* dominera helt."[430] Durrani använder idéen att människan har en tvådelad själ som dels korresponderar med det gudomliga (anden eller *rūḥ*) och dels med det världsliga (den individuella själen eller *nafs*). Återigen är detta något som det har spekulerats mycket om inom islam. Uppdelningen är en del av det hellenistiska, inte minst nyplatonska, arvet inom islam som med stor komplexitet är invävt i delar av den skolastisk teologin (*kalām*), filosofin och sufismen.[431] Durranis idé verkar vara att den världsliga själen, *nafs*, binder den fria viljan som borde användas för att följa Allahs vägledning via Muhammads exempel. Människan måste kontrollera *nafs* "och för att komma ifrån/ den tilldragande lättköpta vilseledande/ motorvägen av *kufr*/ gäller det bara att hitta Hem", som Durrani uttrycker det.[432] Att hitta hem är ett vanligt tema i dikterna och innebär att man accepterar Allahs kallelse och följer vägledningen. Att människan inte skulle ha fri vilja eller en begränsad fri vilja där individen är underordnad ett öde i enlighet med ashᶜarītisk teologi berörs inte,[433] annat än möjligen i en dikt av Jamila Quarib. Hon skriver: "Nyckeln är Gud./ Enhet./ Kraften, makten, ödet./ Vår levande Gud är allt."[434] Ödet i samband med Allahs allmakt kan vara en referens i den riktningen.

I samma dikt som ovan tar Durrani också upp en annan diskussion:

> Hur kan vi säga *Din* men inte *Dunya*/ *Dunya* och inte din/ Äggvita men inte äggula/ Kropp men inte själ/ Ven men inte blod/ Fåglar utan vingar/ Fisk utan fenor/ Betong och inte blommor.[435]

Begreppsparet *dīn* (religion, eller friare: det religiösa) och *dunya* (världen, eller friare: det världsliga) spelas ut mot varandra.[436] Att hänge sig åt *dunya* ses som en synd om det sker i för hög grad. Istället bör man väga det tillkommande livet mot det nuvarande och förstå vikten av religiositet. Samtidigt bör man inte försaka det vardagliga, man ska bara inte sätta religionen i andra rummet.[437]

---

[430] 2/93:15 (Del av dikt av Durrani).

[431] Se t.ex. Baldick 1989:25; Netton 1994; " *nafs*" i *SEoI*; Watt 1962/1985: del 2, 3.

[432] 2/93:15 (Del av dikt av Durrani). *Kufr* betyder otro.

[433] Se t.ex. Watt 1962/1985, kap. 5.

[434] 2/94:13 (Del av dikt av Jamila Quarib).

[435] 2/93:15 (Del av dikt av Durrani).

[436] *Dunya* kan även ställas mot *ākhira* (det himmelska eller det tillkommande livet) som i 8/92:13 (Månadens Khutba: Om shahada).

[437] Se t.ex. 8/89:6–7 (Livets mål. Fredagstal från Islamiska förbundet i Stockholm); 9/90:15 (Ur *Bulletin*: Tre tänkvärda hadither. Öv. Sonnius); 2/92:17–18 (Månadens Khutba: Om det jordiska livet (Dunja)).

Vid ett tillfälle berörs uppfattningen att Muhammad är nämnd i Bibeln som den som ska komma efter Jesus:

> Inte anade jag/ att hjälparen som beskrevs komma/ efter profeten Jesus/ bar namnet Mohammed./ Inte visste jag/ att han som kallades människosonen/ var en föregångare/ som i kärlek till världen/ jämnade vägen för islam.[438]

Ett vanligt citatet från Bibeln som används i detta sammanhang är: "Jag har mycket mer att säga er, men ni förmår inte ta emot det nu. Men när han kommer, sanningens ande, skall han vägleda er med hela sanningen."[439] Uppfattningen är spridd och har funnits sedan islamisk medeltid och anförs i dag bl.a. av den sydafrikanske apologeten och predikanten Ahmed Deedat.[440] Man kan även finna åsikten i IIFSOs bok *Islam och Kristendomen*.[441]

Ett av de mest esoteriska inslagen är de två sista raderna i en dikt av signaturen Ismail som lyder: "Sju verser vilkas talmystik fördubblas/ kan inte härmas alls hur än det grubblas."[442] Diktens övergripande tema är att Koranen inte kan imiteras. "Försök att skriva en koran på svenska", skriver Ismail, och det kommer misslyckas. Koranens som ett under (*iʿjāz*), omöjlig att imitera är ett stående tema i islamisk *tafsīr*, exeges, även historiskt.[443] Vanligt är att exegeterna knyter an till Koranen 17:88/90.[444] Men de citerade, avslutande raderna syftar delvis på något annat. *As-sabʿ al-mathānī*, vilket kan översättas "De sju satserna", nämns i Koranen 15:87/87 och är ett uttryck som det finns en lång teologisk diskussion om. Ofta anförs åsikten att "De sju satserna" syftar på *al-fātiḥa*, den första suran i Koranen, men enligt aṭ-Ṭabarī (d. 923) som samlade olika tolkningar av Koranen, finns det inte mindre än 82 andra exegetiska traditioner kopplade till denna vers.[445] *Al-fātiḥa* i sin tur är känd under många namn. Ett av dem är *umm al-kitāb*, bokens moder eller i överförd betydelse bokens essens, då många teologer hävdar att hela Koranens budskap finns komprimerat i just

[438] 1/93:17 (Del av dikt av Eileen Forsberg El Mogy).

[439] *Bibeln* 1981: Johannes 16:12–13.

[440] För en sammanfattning av Deedats resonemang, se t.ex. 1/93:12 (Samira Aqul: Vad säger Bibeln om Mohammed?). Se även Deedat u.å.

[441] Aziz-us-Samad 1990:10.

[442] 3/87:9 (Ismail).

[443] Se t.ex. Gätje 1971/1996:30f.

[444] Gätje 1971/1996:30f, 264 not 18.

[445] Traditionen om "De sju satserna" behandlas utförligt i Rubin 1993.

denna sura.[446] Ismails första rad i dikten ovan anspelar på detta. Men varför skriver han "talmystik"? Både bokstavs- och talmystik har och har haft ett starkt fäste inte minst i de utläggningstraditioner av Koranen som brukar benämnas *ta'wīl*, esoteriska tolkningar eller utläggningar som syftar till att komma åt textens fördolda budskap. Denna typ av exeges har varit spridd i sufi- och shiakretsar.[447] Olika nummer har varit föremål för synnerligen spektakulära uträkningar, de vanligaste är 5, 7 och 19. Det kan också tänkas att det enda som avses är att i de sju verserna ryms hela Koranens budskap, och att detta i sig kan ses som ett slags under eller mysterium. Men ord som Ismails är hur som helst mycket ovanliga i tidskriften.

Visdomsord, hadith- och korancitat

Visdomsord i form av korta slagkraftiga formuleringar, hadither eller korancitat är något som återkommer rakt igenom Salaams produktion. Om något så ökar antalet med åren, framför allt från 1994 och framåt. Dessa är oftast fristående. Ibland har de valts för att kunna kopplas till en intilliggande text. Ett exempel på det är från 4/96. En artikel med titeln "Respektera dina föräldrar!" följs av en ruta med titeln "Visdomens trädgård", i den finns följande hadith:

> Asma, dotter till Abu Bakr sade: "Min mamma kom till mig medan hon var en avgudadyrkare, under den tid som Quraish var i härskande ställning i Mecka, så jag frågade Profeten Mohammad (Allahs Frid och välsignelse vare över honom) "O, Allahs sändebud, min mor har kommit till mig, men hon visar inget intresse för islam, bör jag träffa henne?" Profeten Mohammad (Allahs Frid och välsignelse vare över honom) sade: "Ja, du bör träffa henne!" (Bukhari, Muslim)[448]

Hadithen ger stöd både åt artikeln och en kommentar som följer efter artikeln där redaktionen påpekar att man inte ska bryta kontakten med sin familj annat än av synnerligen starka skäl. Den erfarenhet som flera konvertiter till islam redovisar är just att förhållandet till släkt och vänner, som inte har konverterat,

---

[446] Ayoub 1984:42. För ett spritt konfessionellt exempel, se ᶜAbdul Ḥamīd Ṣiddīqīs kommentar i *Ṣaḥīḥ Muslim* 1971, *Kitāb al-ṣalāt*, kap. CLIX, not 612.

[447] Nasr 1966/1994:58ff. Nasr förespråkar själv vikten av *ta'wīl*.

[448] 4/96:15. Artikeln är av Nayeem Sheikh.

blir ansträngt och ibland riktigt svårt.[449] Hadithen ska ge stöd att våga upprätthålla en trasslig relation till t.ex. en mor som har svårt att acceptera och respektera sitt barns val att bli muslim.[450]

De flesta haditherna handlar om hur en muslim ska bete sig i förhållande till andra människor, se på samhället och detta livet, samt hur världen är inrättad. Det händer att haditherna kommenteras kortfattat, t.ex. relateras en hadith om hur ᶜAlī ibn Abī Ṭālib tog ett "enkelt arbete" för brödfödan. I en kommentar skriver Monjia Sonnius:

> Denna berättelse vill visa oss hur viktigt det är att arbeta för brödfödan. När en person som 'Ali, som senare skulle komma att bli den fjärde kalifen, inte var för fin för att ta ett enkelt arbete, hur kan då vi vägra att arbeta för våra familjers uppehälle, bara för att vi inte kan få ett arbete som "passar oss"? Tyvärr är det många, både svenskar och muslimer, som resonerar på detta vis i dagens välfärdssamhälle.[451]

Islams källtexter ses nästan alltid som oproblematiska och som gällande för samtiden. Ur hadithen om ᶜAlī kan man få levnadsregler för det svenska samhället. Att just den hadithen skulle kunna användas för att t.ex. legitimera att arbetsgivare kan kräva att en anställd jobbar sina händer "såriga" just som ᶜAlī, och att arbetstagaren då kan komma ihåg att Muhammad klappade ᶜAlī förtjust på kinden och händerna och sa "Gud har välsignat dessa händer",[452] är givetvis inte en aktuell tolkning. Budskapet som Sonnius för fram är mer anpassat till den svenska kontexten och de invandrade muslimernas arbetssituation i Sverige.

I Salaam följer man den ordning som är typisk för islamisk teologi, först anför man Koranen och sedan hadither, om man tänker anföra båda två.[453] Detta är ett sätt att visa Koranens särställning som Allahs ord. De korancitat som anförs återfinns på samma ställen som dikterna; de illustreras eller inramas även på samma sätt. Även temamässigt handlar dikterna och koranverserna ofta om liknande saker, t.ex. handlar både ett korancitat (10:12/13) och en dikt av

---

[449] Se t.ex. 1/87:14–15 (Kanjah: "min tro ger mig harmoni och lycka" – Intervju med en svensk konvertit); 1/91:14–16 (Nor Ali Nor: "Lämna Islam eller flytta hemifrån!" – en konvertit berättar); 2/94:3 (Ahmed Ghanem: Funderingar över da'wa i Sverige).

[450] En hadith från Bukhari med liknande innehåll publicerades i 6–7/94:5. Se *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* u.å., vol. 4, kap. 53, nr. 407.

[451] 9/90:14f. (Tre tänkvärda hadither ur Bulletin. Öv. Sonnius).

[452] 9/90:14.

[453] Se t.ex. 1/93:18–19 (Månadens Khutba: Om Ramadan); 1/95:22; 1/98:27.

Monjia Sonnius om hur människan är snabb att söka hjälp hos Allah i kris, men också om hur snabbt hon glömmer vem som hjälpt.[454] En genomgång av alla fristående korancitat visar att det faktiskt bara är ett enda citat som upprepas två gånger: 49:13/13. Versen lyder:

> Människor, vi hava förvisso skapat eder av man och kvinna och indelat eder i folk och stammar, för att I skolen känna varandra. Den förnämste av eder inför Gud är den gudfruktigaste bland eder; Gud är förvisso den Vetande, den Insiktsfulle.[455]

I IIFs *Islam vår tro* anförs koranversen som argument för att rasism är en omöjlighet inom islam, och att den enda skillnaden som Allah erkänner är den mellan olika grader av *taqwā* (gudfruktighet).[456] Denna vers och 2:256/257 ("Det finns intet tvång i religionen") har starkt symboliska funktioner för samtida muslimer.[457] De anses ge uttryck för islams antropologi som bygger på jämlikhet och engagemang istället för förtryck och tvång.

De visdomsord som anförs är fristående under en separat rubrik som "Visdomsgården" eller "Visdomens trädgård".[458] T.ex. anförs följande ord från Saadi Shirazi:

> Adams söner är som kroppens delar, ty de är skapade av samma lera. Om ett organ plågas av smärta så lider även de andra. Du som ej bryr dig om människors lidande förtjänar inte namnet människa.[459]

Det är vanligt att visdomsorden är moraliserande. Medmänsklighet, ärlighet och uppriktighet i tron eller det goda beteendet är vanliga teman.[460] De flesta visdomsorden kommer ifrån den islamiska medeltidens personligheter.

---

[454] 5/94:20; 8/92:8 (Sonnius).

[455] Redaktionen har använt Zetterstéens översättning.

[456] *Islam vår tro* 1989:18. Se även 1/98:25 (Dr. Cetin: Vad har islam som gör det så icke rasistisk? Öv. Inga-Lill Cadimi).

[457] Citatet från *Koranen* 1979.

[458] Se t.ex. 5/90:8–9; 3/96:13; 1/98:27. De flesta citaten under dessa rubriker är dock från Koranen eller från sunnitiska hadithsamlingar.

[459] 3/94:21.

[460] Se t.ex. 2/98:5 (Ghazali); 5/90:9 (Yousuf al-Qaradawi); 1/96:34 (Ataé ibnu Rabah).

Khuṭba-texter

Vid 38 tillfällen har det publicerats *khuṭba*-texter, även kallade fredagstal.[461] Några har dock tryckts två gånger vilket ger 34 olika texter.[462] Denna typ av texter finns i de flesta nummer mellan 8/91 till 8/94.[463] Utöver det förekommer de sporadiskt. *Khuṭba*-texterna är mellan en och tre sidor långa. I en notis i 8/91 berättar Monjia Sonnius att Salaam kommer att publicera fredagstal från Islamiska Förbundet i Stockholm (IFS) varje månad. En av anledningarna till valet av IFS är att IFS översätter fredagstalet till svenska.[464] Samtidigt efterlyser hon tal från andra församlingar. Författare anges bara för de fem första *khuṭba*-texter. Tre av dessa kommer från IFS och två från Gävle islamiska center. Från 10/91 bär texterna alltid rubriken "Månadens Khutba", ingen författare anges.[465]

De flesta texterna har kvar sitt direkta tilltal som kommer sig av att de är just predikningar. Församlingen tilltalas med "vi" som i följande exempel "Här i västerlandet måste vi hålla oss till islams moraliska regler...".[466] Koranen och haditherna citeras flitigt. Däremot är det få referenser till eller citat från islamiska lärde.[467]

Innehållet i khuṭba-texterna

> Khutba är det tal av imamen, böneledaren, som hålls varje fredag i samband med fredagsbönen. Det behandlar dagsaktuella ämnen och belyser dem ur Islams synvinkel, eller så behandlas någon eller några Koranverser utifrån ett dagsaktuellt perspektiv.[468]

---

[461] Jag har räknat 5/89:3 (Gävle islamiska center: Fredens religion) som har samma struktur som det som senare benämns "Fredagstal". Samma center har bidragit med ett fredagstal 1/90:15. Alla andra kallas antingen "fredagstal" eller "khutba".

[462] 8/89:6–7 finns i 8/92:12–13; 8/91:17 finns i en längre version i 12/92:17–19; 5/93:18–19 finns i 5/94:14–15; 9/93:17–18 finns i 3/94:18–19.

[463] Finns ej i 9/91, 3/93 och 11/93.

[464] Vem som håller *khuṭban* anges ej, men vid perioden var Haytham Rahmeh imam.

[465] När kritik riktas mot en Månadens Khutba (4/94:13–14, 16) svarar Ashraf El-Khabiry som vid tiden var aktiv inom IFS. I avsnittet om *khuṭba* kommer Månadens Khutba att förkortas MK.

[466] 12/91:18, 7 (MK: Fredagstal om relationer till icke-muslimer).

[467] För två undantag, se 11/91:15–16 (MK: Fredagstal om ilska); 6/93:14 (MK: Om jihad).

[468] 8/91:16 (Sonnius i en notis).

Monjia Sonnius framhäver det dagsaktuella som en del av det typiska fredagstalet. Det är dock bara under ett tillfälle som en konkret situation diskuteras. I en *khuṭba* tas den dåliga stämningen i IFS moské upp, och församlingen uppmanas att inte sprida rykten och heller inte lita på rykten, utan att söka sanningen om de förhållanden varom det skvallras.[469]

Det som istället dominerar är utläggningar om islams grundläggande karaktär, och hur man ska vara som muslim. T.ex. tas följande upp: islam som fredens religion, ränteförbudet, *ʿīd al-aḍḥā* (offerfesten i samband med vallfärden), *shahāda* (det islamiska vittnesbördet), ramadan, *jihād*, islam som den naturliga religionen, tron på Allah, livet förgänglighet, *isrāʾ* och *miʿrāj* (ung. resan och himmelsfärden[470]). Den muslimske troendes beteende diskuteras i *khuṭba*-texter med teman som livets mål, broderskap, att använda sitt förnuft, att acceptera olika åsikter, skvaller, ilska, relationen till icke-muslimer, det jordiska, Muhammad som föredöme, ärlighet, moral, föräldraskap, tålamod, gruppdynamik, om goda och dåliga gärningar, tålamod respektive lögner. Förutom detta finns det två *khuṭba*-texter som specifikt behandlar förhållandet till majoritetssamhället. *Khuṭba*-texterna om islam har ungefär samma innehåll som de texter som gåtts igenom ovan i avsnittet "Viktiga trosföreställningar". Jag kommer därför inte beskriva dem vidare utan övergår till texterna om beteende och moral, vilket dessutom är det vanligaste temat.

Khuṭba-texterna om beteende och moral riktar sig ofta direkt till den troende med förmaningar.[471] Vi får en bild av hur den ideala muslimen bör vara. Denne ska vara uppfylld av *taqwā* (gudsfruktan) och betänka det kommande livet i sina gärningar.[472] Detta gör att muslimen har ett milt, tålmodigt sinne.[473] Muslimen blir inte arg utan replikerar det onda med det goda och är inriktat på goda gärningar.[474] Samtidigt är denne en sanningssägare som avskyr lögnen och det falska och hyllar ärligheten och sanningen.[475] Men den ideala muslimen vet

[469] 10/91:13–14 (MK: Fredagstal om skvaller).

[470] Se t.ex. Bæk Simonsen 1994 för detaljer.

[471] Se t.ex. 11/91:15–16 (MK: Fredagstal om ilska); 9/93:17–18 (MK: Om meriter); 2/94:15–16 (MK: Om brödra- och systerskap).

[472] Se t.ex. 8/89:6–7 (MK: Livets mål); 10/89:14–15 (MK: Broderskap mellan muslimerna); 1/92:17–19 (MK: Fredagstal om olika människor).

[473] Se t.ex. 11/91:15–16 (MK: Fredagstal om ilska); 1/92:17–19 (MK: Fredagstal om olika människor); 5/93:18–19 (MK: Om tålamod).

[474] Se t.ex. 8/89:6–7 (MK: Livets mål); 11/91:15–16 (MK: Fredagstal om ilska); 7/93:18–19, 9 (MK: Om jam'a).

[475] Se t.ex. 10/91:13–14 (MK: Fredagstal om skvaller); 2/94:15–16 (MK: Om brödra- och systerskap); 8/94:16–17, 19 (MK: Om sanning och lögn).

att även han eller hon kan göra fel och är därför alltid ödmjuk och redo till *tawba*, ånger över sina synder.[476] Denne muslim vet också att respektera olika åsikter, men bara de seriösa.[477] Det sociala är viktigt, och den ideala muslimen känner djup solidaritet med sina medmänniskor och är alltid redo att göra uppoffringar, ge eller låna ut pengar osv.[478]

En summering av en *khuṭba* inleds "Allt detta är regler, som även vi skall följa och göra vårt bästa att ta efter." Att vara muslim är en karaktärsroll som regleras av islam. Den enskilde har att försöka leva upp till den ideala muslimens karaktär. Detta är det grundläggande synsättet i *khuṭba*-texterna.

De två texterna som berör majoritetssamhället handlar om massmedia respektive julafton.[479] Båda präglas av protektionism. Massmedia är ute efter muslimerna och sprider lögner, julfirandet kan urholka tron, inte minst barnens. I den första texten övergår skribenten snabbt till att berätta om hur tolerant islam är mot judar och kristna, och i den senare bedyrar skribenten sin önskan om deltagande i majoritetssamhället, men bara till en viss gräns – i trosfrågor finns inga kompromisser.

I *khuṭba*-texterna dominerar synsätt som redan har diskuterats, vilket var att förvänta. Genomgången av alla texterna har indikerat att de är representativa för tidskriften i stort. Skillnaden ligger i tilltalet och i det att de teman som tas upp är begränsade.

Salaam som nyhetsförmedlare

Världen utanför är påtaglig, och Salaams redaktion reagerar samtidigt som nyhetsmedia med artiklar om samma saker. Det finns bl.a. artiklar om Palestina, Rushdie, murens fall, Bosnien, inbördeskriget i Algeriet, den amerikanska bombningen av Sudan och talibanerna. I Salaam finns även återkommande avdelningar med rubriker som "Internationella notiser", "Sett & hört", "Nyheter från SMR" eller "IIFs sida".[480] I dem finner man internationella och nationella

[476] 8/89:6–7 (MK: Livets mål); 10/92:18–19 (MK: Om livets förgänglighet); 1/93:18–19 (MK: Om Ramadan).

[477] 8/91:17 (MK: Vi kommer alltid att tycka olika); 12/91:18, 7 (MK: Fredagstal om relationer till icke-muslimer); 12/92:17–19 (MK: Om meningsskiljaktigheter).

[478] Se t.ex. 10/89:14–15 (MK: Broderskap mellan muslimerna); 6/92:16–17 (MK: Om Aid-al-adha); 7/93:18–19, 9 (MK: Om jam'a).

[479] 7/92:12–13 (MK: Om massmedia); 11/92:18–19 (MK: Om julen).

[480] Rubrikerna skiftar över tid. Vissa används under en begränsad tid t.ex. "Internationella notiser" medan "Sett & hört" finns till och från genom större delen av Salaams utgivning.

kortfattade nyheter. Men det är tydligt att redaktionen inte försöker att täcka händelser genom kontinuerlig rapportering. T.ex. har den segdragna konflikten i Algeriet (som började dra till sig internationell uppmärksamhet under 1990) endast behandlats i tre artiklar och tre nyhetsnotiser under åren.[481] Det som står präglas av att skribenterna tar parti för FIS och deras valseger ses som "en seger för demokratin och Islam".[482] De styrande ses som förtryckare och motståndare till islam. Rapporteringen i svensk media beskrivs som "knapphändig och vinklad".[483] Salaams skribenter försöker förmedla det de uppfattar som det faktiska skeendet. Samma kritik och ambition gäller för de andra nämnda områdena.

På baksidan av 10/94 finns en teckning av den norska konvertiten Latifa Sayah.[484] Bilden består av namnen på områden där konflikter i vilka muslimer kan ses som förtryckta pågår (bl.a. Palestina, Bosnien, Kashmir och flera centralasiatiska stater), det islamiska vittnesbördet samt en uppmaning på arabiska att kämpa. I mitten finns den algeriska flaggan. Det finns en tendens att olika konflikter kopplas samman och ses som led i en kamp som pågår mot islam överallt på jorden. Antropologen Dale Eickelman och statsvetaren James Piscatori menar att det finns ett antal globalt spridda muslimska frågor med stor symbolisk kraft. Frågorna kopplas till "the shared perception that Muslims and Islam are under attack and require defense."[485] I en uppräkning nämns samma områden som jag har funnit i Salaam.

Salaams enda kontinuerliga nyhetsrapportering gäller vad som händer bland muslimer i Sverige, framför allt inom FIFS, IIF, IFS, SMuF, SMUF och SMR.[486] Denna rapportering blir återkommande från och med 1991. Nyheterna handlar om hur personer från föreningarna har hållit föredrag eller deltagit i seminarier, om hur man initierat olika projekt och samarbeten, om vem som valts till olika positioner eller liknande.[487] Från 9/94 publiceras, i en särskilt spalt, kommentarer om vad som har sagts eller skrivits om islam svenska media.[488]

---

[481] Artiklar: 7/90:3–4 (Ouis: framgångar för islamiska partiet i Algeriet); 7/91:17–18 (Karima Mokhtari: Ökade oroligheter i Algeriet); 12/94:17–19 (Ouldadda: Vad är det som händer i Algeriet?). Notiser: 3/90:9; 6/90:11; 2/95:39. Utöver det nämns bara konflikten t.ex. i 5/97:15.

[482] 7/90:3 (Ouis: framgångar för islamiska partiet i Algeriet).

[483] 2/94:17 (Ouldadda: Vad är det som händer i Algeriet?).

[484] 10/94:20.

[485] Eickelman & Piscatori 1996:146. Se även Werbner 1994b.

[486] Både IIF och SMR (1991–1994) har publicerat nyheter i Salaam.

[487] Se t.ex. 5/91:10–11 (Nyheter från Sveriges Muslimska Råd och Islamiska Informationsföreningen); 1/94:10–11 (Nyheter från SMR); 2/96:34 (IIFs notiser).

[488] Kommentarerna publiceras under rubrikerna "Sett & hört" respektive "Islam och media" som finns i många, men inte alla, nummer sedan 9/94.

Valet av bilder

Valet av bilder i Salaam är värt att uppmärksammas. Min presentation bygger dels på rent beskrivande kategorier och dels på en genreuppdelning inspirerad av en artikel av pedagogerna Staffan Selander och Theo van Leeuwen.[489] I artikeln gör de en bruksdefinition av termen genre. "Med genre refererar vi här till de mål som en text är utformad att uppnå."[490] De ger följande exempel på sådana genrer: förklarande, instruerande, övertalande och berättande genrer. Författarna konstaterar sedan att olika genrer tenderar att använda olika slags bilder. Till förklarande genrer hör förklarande bilder och diagram som backar upp texten. Det är vanligt att instruerande texter har illustrationer med anvisningar som även de är instruerande. Övertalande bilder delar det med reklam att de verkar på en känslomässig nivå för att förföra eller för den delen skrämma. Berättande bilder visar ofta personer som gör något som relaterar till texten, som får texten att hänga samman.[491] Selanders och van Leeuwens användning av genre motsvaras snarast av det som jag tidigare kallat texttyp i det att genren definieras etiskt. Jag kommer istället att använda texttyp vad gäller skriven text och bildtyp vad gäller bilder.

Jag har gått igenom numren från 1986–1989 och skrivit upp alla bilder som förekommer. Utifrån den uppfattningen som jag då har bildat mig, har jag sedan bläddrat igenom numrena som utkommit under 1990–1994. Jag har om igen systematiserat numren från 1995–1997 för att sedan se mer översiktligt på 1998. Anledningen till min periodindelning är att Salaam byter format från 1/95. Redaktionen söker sedan efter ett nytt fungerande format fram till och med 6/97, då ett nytt format har hunnit etablera sig. Genom min mer översiktliga läsning har jag försäkrat mig om att de perioder jag valt är representativa för tidskriften.

Beskrivning av bildmaterialet

Det finns fyra olika sammanhang som bilder används i. De används för att pryda omslaget. Det finns bilder som är knutna till eller placerade i en artikel. I ett tredje sammanhang placeras bilder utan koppling till någon artikel. Ett sista sammanhang är när bilderna fungerar som layoutdetaljer. Presentationen nedan är strukturerad med hjälp av dessa bildkategorier. I de tre första sammanhangen

[489] Selander & van Leeuwen 1999:179f.

[490] Selander & van Leeuwen 1999:179.

[491] Selander & van Leeuwen 1999:180.

rör det sig oftast om fotografier eller teckningar med konkreta motiv. I det sista är det istället olika typer av mönster, ramar eller andra mindre detaljer. Provnumret och de två första numrena innehåller inga bilder alls. I 3/86 t.o.m. 9/91 har fotografierna ofta tagits från den saudiska tidskriften *Aramco World*.[492] Fram till 12/89 är detta endast undantagsvis utskrivet.[493] Därefter anges det mer frekvent när bilderna är tagna från *Aramco World*. I och med 10/91 bytte man från ett dyrare till ett billigare papper och minskade påtagligt med bildmaterialet. I numrena 10/91–12/94 är det mycket sparsamt med illustrationer i tidskriften. Vissa nummer, t.ex. 3/92, 8/92, 9/92 och 2/93, saknar nästan helt bilder utom på omslaget. Tidskriften hade problem med ekonomin. När bildmaterialet ökar igen (1/95) tas en del från Internet, andra är egenhändigt tagna fotografier, men för det mesta är det svårt att avgöra var de kommer ifrån.

Omslagen pryds vanligtvis av ett fotografi eller en teckning som oftast illustrerar numrets tema. Det som ses som ett nummers tema utgör dess huvudsakliga reportage (eller ett av dem) eller är temat för flera olika reportage. Ett typiskt exempel är 4/87 som har ett fotografi av kinesiska muren på omslaget, och som har en artikel om muslimerna i Kina. Ett annat är 2/95 som bär texten "Tema: ilm – kunskap" och som har en teckning av tre astronomer från islamisk medeltid som står med mätinstrument, bl.a. ett astrolabium.[494] Numret innehåller tre artiklar på temat. I en del fall är bilden mer fristående och stämningsskapande, t.ex. har ett omslag tre minareter tillsammans med texten "Vi välkomnar dig Ramadan!".[495] Bildens funktion är att skapa en islamisk stämning till orden.[496] Ett par nummer har geometriska mönster på omslaget som går att koppla till medeltida islamisk estetik. När Salaam byter format till A4 tenderar omslagen att ha flera bilder.

I den andra bildkategorin kan i princip vilken bild som helst väljas – från Nalle Puh och Nasse till ett vackert landskap via ett fotografi på islamologiprofessorn Jan Hjärpe.[497] De mer ovanliga och oväntade valen som Nalle Puh och

---

[492] *Aramco World* ges ut av det saudiska oljeföretaget Aramco och handlar ofta om arabisk och islamisk kultur.

[493] Ett undantag är en bild i 10/89:5.

[494] Astrolabiet får ibland stå som symbol för den vetenskapliga förfining som hävdas var karaktäristisk för islamisk medeltid. T.ex. pryder ett astrolabium omslaget till boken *The Genius of Arab Civilization*, se Hayes 1983.

[495] 5/87.

[496] En genomräkning visar att ungefär 3/4 av omslagen kan kopplas till teman medan ungefär 1/4 är bilder som är fritt valda.

[497] I ordning för respektive exempel 2/95:13; 2/96:2; 5/90:4.

Nasse illustrerar undantagslöst artiklarna, medan bilder på moskéer, islams heliga platser eller från vallfärden som finns i artiklarna kan väljas även då bilden inte relaterar till artikeln (se nedan). De bilder som finns mellan 10/91–12/94 är oftast teckningar av olika slag eller egenhändigt tagna fotografier från muslimska evenemang i Sverige. Från 1/95 ökar bildantalet igen i Salaam, och en påtaglig skillnad är att bilderna i allt högre grad relaterar till artiklarna. I viss mån sker detta redan under den period, då tidskriften har sparsamt med bildmaterial.

De fristående bilderna är antingen placerade på sista sidan eller återfinns vid artiklar utan kopplingar till innehållet. Det senare är vanligt framför allt under perioden 3/86–9/91. I denna kategori dominerar fotografierna av moskéerna, främst stora moskén i Mecka, Profetens moské i Medina, Klippdomen och al-Aqṣā-moskén.[498] Men det finns även fotografier av praktfulla moskéer byggda under t.ex. det osmanska väldet.[499] Även moskéer från områden som Uzbekistan, Bangladesh och Spanien förkommer.[500] Givetvis sker det vissa svängningar i valet av bilder, t.ex. är det under 1990 många bilder på central- och östasiatiska moskéer. Det har troligen att göra med att muslimerna i Centralasien kom i fokus i och med Sovjetunionens fall. Salaam publicerar även flera artiklar om islam i det forna östblocket vid denna tid.

Layoutdetaljerna är ofta blomornament, arabisk kalligrafi eller stjärnor och andra geometriska mönster från den estetiska tradition, som förknippas med medeltida muslimsk högkultur.[501] De förekommer t.ex. som ramar till dikter och korancitat, som utfyllnad nederst på en sida eller som utsmyckning.[502] Konsthistorikern Kjeld von Folsach kallar denna estetiska tradition som utvecklades under medeltiden inom den muslimska världen för "ornamentalistisk". Han framhäver just arabesken, de geometriska mönstrena och den arabiska kalligrafin som de typiska formerna.[503] Funktionen med dessa layoutdetaljer i Salaam är att skapa en islamisk stämning i tidskriften.[504]

---

[498] Tillsammans utgör bilder av dessa tre platser 2/3 av det fristående bildmaterialet från 1/86 t.o.m. 12/89.

[499] Se t.ex. 7/87:11; 5/88:6; 11/89:14.

[500] I ordning för respektive exempel 12/89:11; 2/91:5; 1/87:5.

[501] Se t.ex. 1/87:11; 9/88:13; 7/89:4; 6/97:7.

[502] Se t.ex. 10/90:16; 4/88:15; 3/87:9.

[503] von Folsach 1990:18f.

[504] Vikten att skapa en islamisk estetik och symbolvärld med hjälp av bilder, kläder och dekorationer framhävs också av Jonker (2000:269) när hon diskuterar islamisk lokal-TV i Berlin.

De fyra bildtyperna

Anledningarna till bildvalen är ofta uppenbara. Antingen väljs bilderna för att illustrera en text eller för att visa den islamiska civilisationens storhet och den muslimska högkulturens prakt. Det senare ska vara uppbyggande för tron, som en bekräftelse på islams storhet. Av de fyra bildtyperna som Selander och van Leeuwen talar om (förklarande, instruerande, övertalande och berättande) tillhör det mesta av bildmaterialet de övertalande samt berättande bildtyperna.

Nedan följer ett exempel på bildmaterial som fungerar övertalande och stämningsskapande. En artikel om den palestinska intifadan illustreras med två bilder. En bild är på en israelisk soldat som håller en palestinsk flicka i håret med ena handen, i den andra har han en batong. Den andra avbildar al-Aqṣā-moskén.[505] Artikeln, som har skrivits av Mahmoud Aldebe, har en kritisk attityd till Israel, som med tydlig ironi kallas "den enda demokratin i området".[506] Bilderna kompletterar texten genom att dels visa en bild som upprör de flesta (manlig soldat gör illa yngre flicka) och dels visa al-Aqṣā-moskén på tempelplatsen i Jerusalem, som legitimerar muslimers närvaro i området. Moskén har anor tillbaka till tidigt 700-tal. Hela numret (1/89) som kallas "Palestina-special" avslutas med ett fotografi på Klippdomen, också den belägen på tempelplatsen, där den stått sedan år 691. Övrigt bildmaterial i numret, som också innehåller en artikel om diskriminering av de orientaliska judarna i Israel,[507] är en tecknad karta över "Palestina (Israel)", en bild på stora moskén i Mecka med Kaʿba under vallfärden, muslimer i bön i al-Aqṣā-moskén med Klippdomen i bakgrunden, protesterande palestinier samt en ung man som hårdhänt hålls fast av två israeliska soldater. Kartan kan sägas tillhöra både bildtyperna förklarande och övertalande. Kartan är förklarande för att den ger en geografisk uppfattning om området. Men kartor i detta område av Mellanöstern kan inte tecknas utan invändningar vad gäller benämningar och gränsdragningar. Kartor är politiska. På så sätt är kartan övertalande i val av namn och även de icke utskrivna namnen, t.ex. finns Gaza med, men inte Tel Aviv. "PALESTINA" står det över hela området med versaler medan "Israel" är skrivet inom parentes med mindre bokstäver och enkom versal på inledande bokstaven. Grannländerna är även de skrivna med versaler. Bilden med de vallfärdande är typisk för de tidiga årgångarna av Salaam och kan inte sättas i relation med texten. Istället är bilden friståen-

[505] 1/89:3–6 (Aldebe: Intifada går vidare).

[506] 1/89:3 (Aldebe: Intifada går vidare).

[507] 1/89:7, 10–15 (De orientaliska judarna – Israels andraklassmedborgare. Utdrag ur bok av Uri Davis & Israel Shahak. Öv. anonym).

de och bejakar den islamiska profilen i tidskriften. En möjlig tolkning av bilden är att muslimer är jämlika inför Allah, medan israelerna diskriminerar till och med judar från Mellanöstern.[508] Bilden fungerar då övertalande. Bilden på de bedjande fyller samma funktion som de andra bilderna från tempelplatsen. De protesterande palestinierna är på omslaget lagda ovanpå bilden av soldaten och flickan beskriven ovan. Budskapet är klart: Kampen går vidare. Israelerna är busarna. Även denna bildkomposition tillhör de övertalande bilderna. I texten anger Mahmoud Aldebe en tänkt målgrupp: "Med den här artikeln vill jag informera svenskarna om det palestinska folkets situation [...]."[509] Men jag menar att med tanke på Salaams spridning är Aldebes artikel lika mycket riktad inåt de muslimska leden som till icke-muslimska svenskar (vilket är så jag tolkar honom). Den sista bilden påminner i struktur om den med soldaten och flickan. Det finns dessutom en faktaruta som kan klassificeras som bild. Den innehåller information om skillnader i anställning i olika yrken mellan det nationella genomsnittet och dem som har nordafrikanskt ursprung. Denna ruta är förklarande, men samtidigt är anledningen till att rutan finns med att skribenten vill visa på orättvisor i samhället. Därmed går det även att hävda att rutan syftar till att vara övertygande.

Ett försök att sammanfatta

I beskrivningen av Salaams innehåll har jag försökt att både göra synteser och framhäva mångfalden och brokigheten. Synteser har varit nödvändiga för att generalisera textmängden, och mångfalden är viktig, då den är en del av tidskriften. Nedan vill jag bl.a. försöka sammanfatta den underliggande berättelsen, den *common sense*, som är självklar och förutsatt av skribenterna – vad man kan kalla Salaams symboliska universum.[510]

Den underliggande berättelsen

Allah har i sin roll som skapare givit människan uppdraget att vara ställföreträdare på Jorden. Till skillnad från allt i naturen har människan begåvats med fri vilja. Allah vägleder människan genom de profeter som han ger uppenbarelser. Den yttersta vägledningen är Koranen, och det förnämsta exemplet på ett liv i

[508] Bilden förkommer i artikeln om de orientaliska judarna.

[509] 1/89:5 (Aldebe: Intifada går vidare).

[510] Jfr Werbner 1995:135ff.

enlighet med vägledningen är Muhammads. Denna vägledning är islam, och islam är en universell religion för mänskligheten i alla tider, på alla platser. Att vara ställföreträdare är ett uppdrag som är individuellt. Var och en av oss väljer med vår fria vilja hur vi fullgör detta uppdrag. Det goda sättet är att ta emot Allahs vägledning efter förmåga och sträva efter att skapa ett samhälle, som bygger på de regler samt moraliska och etiska värderingar som islam innebär. Ansvaret är m.a.o. dubbelt. Dels bör människan själv lära sig om och följa islam, dels bör hon berätta om islam och sträva efter att skapa det goda samhället tillsammans med andra muslimer. Kunskap är viktigt, och det måste hon skaffa sig genom att diskutera, lyssna och läsa. De viktigaste källorna till kunskap är Koranen och haditherna. Hon bör även vända sig till islams lärde, men bara till dem som företräder den upplysta sortens lärde och inte till dem som bevakar sina privilegier och springer maktens ärenden. Målet är att nå den sanna – inte den potentiella – tolkningen.

Det goda samhället är ekonomiskt och juridiskt rättvist. Det finns ingen som slås ut, och den politiska och ekonomiska eliten förtrycker inte de svagare utan hjälper dem. Samhället är inte materialistiskt, utan andligheten är istället den centrala drivkraften i människans handlande. Domsväsendet som följer den religiösa lagen står alltid på den rättrådiges sida oavsett klass, ekonomisk eller politisk status. Den enskilde medborgaren är upplyst och engagerad i politiken. Hon är miljömedveten och emot diskriminering p.g.a. ras, etnicitet och kön. Samhällets kärna är den trygga heterosexuella familjen, där ålder och kön bestämmer de roller som individen har. Mannen har det övergripande ekonomiska ansvaret för familjen, kvinnan har det övergripande ansvaret för barnen. Makarnas relation präglas av generositet, ärlighet, lyhördhet och kärlek. Samma relation gäller till medmänniskan i samhället i stort med ett viktigt undantag: sexualiteten. Mellan makar är sexualiteten viktigt och god. Ute i samhället är det annorlunda. Eftersom människan är en sexuell varelse, behövs en moralisk ordning ute i samhället, där det sexuella spelet kontrolleras genom klädsel, uppförande och attityd. I offentligheten blandas könen, men i den mer privata situationen där individ möter individ, t.ex. på ett sjukhus eller i en konsultation på banken, är det goda samhället könssegregerat.

Men skribenterna vet att verkligheten inte ser ut så här. Istället anser de att islam är uppblandad med lokala kulturer, och därför är missförstådd och felpraktiserad, inte minst i Mellanöstern och av de muslimer som har kommit till Sverige därifrån. Islam är också missuppfattad av de icke-muslimska svenskarna, och den sanna förståelsen av islam är okänd för dem. En stor bov i dramat är media, som man menar sprider lögner om islam och svartmålar muslimer. Skri-

benterna vill istället sprida sanningen om islam – en islam förstådd oberoende av kulturella utgångspunkter. De deltar i en global väckelse bland muslimer som har just detta mål. Som muslim har man sanningen och kan dessutom peka på bevis för den i naturen, genom naturvetenskapen och genom Koranens mirakulösa existens. När svenskarna ser islam som den gudagivna vägledning som islam är, kommer de att acceptera muslimerna och kanske t.o.m. omfatta religionen. Men som muslim kämpar man i motvind mot destruktiva krafter.

En da'wa-produkt

Salaam är en *da'wa*-produkt i den mest grundläggande betydelsen av begreppet. Genom tidskriften sprids information om islam både till muslimer och icke-muslimer. Texterna uppmanar till konversion och fördjupning av tron – en väckelse – men är också avsedda att erbjuda åtkomlig information om islam. Med Larry Postons termer kan man kalla strategin för direkt *da'wa*. Redaktionen ingår i ett nätverk bestående av bl.a. IIF, IFIS, IFS, FIFS, SMuF, SMR och SMUF som tillsammans uppfyller de fem punkter (möten, föreläsningar, produktion av text, offentliga diskussioner, uppsökande verksamhet) som Poston ställer upp som typiska för direkt *da'wa*.[511]

Väckelseperspektivet är centralt i tidskriften. Det är individen som ska engagera sig efter det att hon har blivit upplyst om sanningen och vägen till den. Tillsammans med andra kan den upplyste börja förändra sig och den omkringliggande världen till det bättre. Salaam blir ett forum där väckelsen blir bekräftad, där ens symboliska universum finner signifikanta andra som ger stöd. Tidskriftens texter är påtagligt apologetiska. Det finns en lust att fördöma det som inte är konformt med den egna uppfattning och förklara vad som är sanning. Ganska ofta leder detta till en arrogant och aggressiv ton, men ibland balanseras detta av mer ödmjukt reflekterande texter. Blandningen av apologetiken och det mer reflekterande är ett signum för Salaam. Den förra kategorin är den kvantitativt största, men den andra är ändå närvarande genom åren.

Islamiska termer

Det framgår att skribenterna använder ganska många s.k. islamiska termer, vilka nästa alltid är arabiska ord. Många som skriver om islam finner det svårt att klara sig utan ett antal islamiska nyckeltermer – det gäller icke-muslimer så väl som muslimer. När de globala islamiska flödena tar sig lokal gestalt i det svenska

[511] Poston 1992:122ff.

språket, vars andliga ordförråd framför allt är utvecklat i förhållande till kristendom, och när muslimer bosätter sig i Sverige, uppstår en situation där det successivt skapas ett språkligt utrymme för att uttrycka den muslimska erfarenheten av islam på svenska. Salaam blir här spännande. För vissa företeelser används nästan alltid svenska ord t.ex. "bön" (som ibland står själv, ibland med det arabiska ordet *ṣalāt* däremot inte tvärtom) och "profeten". Andra ord ges det sällan en svensk översättning till, och om det görs är det snarare förklaringar för att kunna fortsätta att använda den islamiska termen, så t.ex. med *daʿwa* eller *jihād*. "Mission" används ogärna av muslimer, då det anses anspela på de kristnas sätt att driva mission. Mot detta polemiseras i alla globala islamiska flöden. "Jihad" är en del av samtidssvenskan genom bl.a. nyhetsmedia och behöver inte översättas. Den vanliga översättningen "heligt krig" upplevs för det mesta som stötande av muslimer. I användningen av flera andra ord, vacklar man fram och tillbaka mellan den arabiska och den möjliga svenska termen. Ett tydligt exemplet är Allah/Gud. Det verkar inte finnas någon konsekvens alls i användandet av termerna. Samma författare kan ogenerat använda båda orden. Det verkar ej heller vara styrt av t.ex. tema eller tidsperiod i tidskriftens utgivning. Båda orden är helt enkelt relevanta att använda.

Skribenterna tenderar att *reifiera* begreppet "islam" och få det att agera och uttala sig i meningar som "Islam erkänner kvinnan som en fullvärdig social varelse".[512] Skribenterna verkar inte se att tolkningar av islam binds i den historiska situationen. Istället vet de helt enkelt hur "sann islam" faktiskt är. Denna islam jämförs ofta med den muslimska världen eller det svenska/västerländska samhället med syftet att visa hur överlägsen islam är. Men kritiken av "Väst" är en dubbel kritik. Den är riktad mot "Väst", men den har även udden mot de muslimer som inte praktiserar islam utan beter sig som man gör i det kritiserade "Väst".[513]

Salaam och den andra svenska islamlitteraturen

Den litteratur som gicks igenom i kapitlet "Islam kommer till Sverige" visade på en stor spännvidd. Salaam står givetvis IIFs utgivning mycket nära, då det är ungefär samma personer som skriver och översätter. Perspektiven i den översatta IIFSO-böckerna ligger även nära Salaam, och en del artiklar i tidskriften bygger på dessa böcker. Det finns paralleller med Malaka Farahs feministiskt färgade islam. Både Salaam och Farah argumenterar för en jämlikhet som baseras på

[512] 4/86:3.

[513] Jfr Eickelman & Piscatori 1996:89.

samma värde, men olika roller. De delar även kritiken av hur islam praktiseras av muslimer, och hur den porträtteras av icke-muslimer. Kritiken mot massmedia är genomgående i nästan all svensk islamlitteratur och anges ofta som en drivkraft för att skriva.

Precis som i den övriga litteraturen är konvertiter bland dem som är mest aktiva när det gäller att nyskriva och översätta. Konvertiterna har språket, de har lusten att föra den sanning de funnit vidare till andra icke-muslimer. Det finns i viss mån också en förväntan att de ska göra detta från andra vilkas svenska kanske inte är lika bra. En del publikationer saknar det väckelseanslag som jag menar är typiskt för Salaam. T.ex. är vare sig *Rabita*, *Regnbågen*, *Nour al-Islam* eller de olika shiitiska tidskrifterna och böckerna lika präglade av detta.

Salaam skiljer sig mest från ahmadiyya-, sufi- och shiatexterna och tar avstånd från de båda senare perspektiven.[514] Den svenska sufilitteraturen tenderar att betona det andliga sökandet och ser med misstänksamhet på den mer vardagligt inriktade, regel- och moralreglerade islam som Salaam företräder. Den shiitiska litteraturen är oftast översättningar i vilka specifika teologiska problem diskuteras ingående, ofta med en tydlig shiitisk profil. De mer introducerande texterna och de texter som inte tydligt knyts till shiaislam kan ligga nära Salaam.[515]

De mest tydliga särdragen hos Salaam, i förhållande till den andra islamlitteraturen, är att tidskriften överlevt så länge, att redaktörerna – inte minst genom uppbackningen från islamiska organisationer – har tillkämpat tidskriften en stadig läsarskara och att den överlevt skiften i kretsen av aktiva. Vad gäller innehållet är kombinationen av väckelseperspektivet, individualismen, aktivismen, jämlikhetssträvan, idealismen men också lusten till jordnära debatt ett typiskt drag för Salaam.

[514] Ahmadiyya ignoreras nästan helt i Salaam, ett av de få undantagen är 5/89:14. Man kan även notera att den speciella, libyska islamtolkning som World Islamic Call Society företräder inte ges något utrymme i Salaam.

[515] Se t.ex. *Subḥānallāh* 1994.

Analys

I denna avslutande analys tänker jag beakta Salaams innehåll i förhållande till de frågeställningar och teorier som jag har redogjort för. Detta sker under fyra rubriker som i tur och ordning behandlar olika flöden, typiska fenomen i globaliseringen, makt och disciplinering samt frågan om huruvida Salaam kan ses som ett exempel på svensk islam. Sist följer en kort sammanfattning.

Flöden och modernitet

Den islam som finns i Sverige är delvis ett resultat av att muslimer har migrerat hit. Migrationen består inte bara av personer som bosatt sig här, utan även av besökande, religiösa experter som framför sina idéer vid föredrag och predikningar.[1] Islam i Sverige påverkas också av ständiga, mediala flöden om islam från både muslimer och icke-muslimer. Dessutom tränger idéer och bilder från andra samhälleliga och ekonomiska system in i de troendes bild av islam. Religionen konstrueras och omkonstrueras kontinuerligt. Det är inte tillräckligt att betrakta Salaams diskurs som ett resultat av muslimers migration till Sverige.

Tre faktorer är centrala för innehållet i Salaam. För det första tar skribenterna del av islamiska flöden. För det andra lever skribenterna i en värld som har den svenska moderniteten som ett centralt symboliskt universum. I moderniteten är den privatiserade religionen och den individuerade personen centrala. Skribenterna förhåller sig både medvetet och omedvetet till detta genom att de i vissa texter tar avstånd från dessa föreställningar, medan de i andra visar hur dessa *de facto* är internaliserade värden. För det tredje tar skribenterna emot globala flöden som inte är islamiskt legitimerade. Jag har nämnt fem centrala flöden som alla har sina paralleller i Salaam.

De islamiska flödena

> I min mening har ulemas överbetonat taqlid (tradition) och varit begränsade i sin tillämpning i specifika delar av sharia (den islamiska lagen).[2]

[1] Jfr Waardenburg 2000; Dassetto 1999.

[2] 3/93:4 (Mohammad Ashk Dahlén: Tankar kring Profetens föredöme idag).

"I min mening" kan stå som symbol för en av mina poänger. Skribenten skriver om något som har varit en, i princip, obligatorisk del av den inomislamiska religionskritiken sedan 1800-talet, men ändå infogas "I min mening". Det som vid en ytlig genomläsning kan uppfattas som skribentens privata funderingar är resultatet av internaliserade globala islamiska diskurser. Den islamiska diskursen som finns i Salaam kom till Sverige under 1970-talet. Det finns ingen tidigare, belagd närvaro, vilket visas av min genomgång av den islamiska litteraturen i Sverige. Diskursens idéer, auktoriteter, teman, terminologi och världsbild har alla sina paralleller i den islamiska rörelsens globala diskurs. Om man jämför Arkouns och Hjärpes genomgång av den fundamentalistiska diskursen med Salaams innehåll blir likheterna slående. Den islamiska rörelsen är inte ett homogent flöde utan flera olika som har liknande innehåll. Dock är vissa saker gemensamma, t.ex. ursprungstexterna, vilka personer som ses som auktoriteter, och vissa grundläggande teman och postulat. Detta är inte en likhet som redaktörerna eller skribenterna försöker dölja. Tvärtom syftar Salaams texter till att vara en förlängning och ett positivt erkännande av denna diskurs. Genom litteraturhänvisningar, lästips, översättningar, egna artiklar sluter de sig medvetet till den diskurs som de uppfattar som "Sanningen". Salaams ägare, IIF, har dessutom samarbetat med WAMY för att framställa publikationer på svenska, närmare bestämt översättningar ur the Islamic Foundations sortiment. De böcker som IIF säljer, och som man har gjort reklam för i Salaam, kommer t.ex. från the Islamic Foundation, Ta-Ha Publishers, IIFSO och WAMY. I sammanhanget kan det vara värt att åter påpeka att det finns ideologiska kopplingar mellan muslimska brödraskapet och SMR som IIF är knutet till. Alla dessa organisationer och förlag tillhör de centrala aktörerna i den islamiska rörelsen.

I den nutidshistoriska genomgången av islamisk *daʿwa* koncentrerade jag mig på den islamiska rörelsen. Andra flöden som bidrar till det totala antalet flöden till Sverige togs inte upp eller nämndes bara. Dessa tydliggjordes istället i kapitlet "Islam kommer till Sverige". Där redovisades flera andra flöden som finns i Sverige t.ex. sufiska, shiitiska, och ahmadiyya. Men de finns inte i någon högre utsträckning i Salaam. Jag har redovisat de fåtal undantag som finns. Dessa svenska flöden refererar till och förlänger andra transnationella eller globala flöden. Det är tydligt inte minst genom att en stor del består av översättningar av texter som skrivits utanför Sveriges gränser.

Varför valde skribenterna att knyta sig till den islamiska rörelsen och inte till ett annat islamiskt flöde med tanke på den befintliga mångfalden av islamiska tolkningar och riktningar? Soumaya Pernilla Ouis skriver:

> Jag vill dock försvara IIF och hävda att detta inte främst beror på att de är beroende av petrodollar, utan därför att just denna tolkning av islam har blivit så tongivande och fått auktoritet som "islam". Jag tror de flesta muslimer okritiskt har inkorporerat denna förståelse av islam genom den massiva informationsapparat som petroislamismen har haft till sitt förfogande, och inte ens tänker tanken att detta kanske bara är en tolkning av flera möjliga (den med störst legitimitet som sann islam).[3]

Ovan skrevs i en kritiskt granskande uppsats om "petroislamismen", alltså den av oljepengar sponsrade islamismen. I mycket överensstämmer denna med det som jag benämner den islamiska rörelsen. Ouis menar att detta flöde var så dominerande att andra inte ens märktes. Avhandlingens genomgång av *daʿwa*-organisationernas framväxt de senaste tre decennierna visar att detta är fullt möjligt. Men det gäller inte alla, utan dem som just närmat sig islam via den islamiska rörelsen. De som istället först möter t.ex. ahmadiyya eller sufism får givetvis andra perspektiv, men har knappast kunnat undvika den islamiska rörelsens diskurs. I en senare artikel hävdar Ouis att:

> Det som kännetecknat svensk islam de sista åren är att den blivit alltmer heterogen, där huvudgruppen influerad av arabiskt orienterad global islamism förlorat sin hegemoni, samtidigt som olika ungdoms- och kvinnogrupper, sufiska rörelser och mer etiskt inriktade muslimska organisationer vuxit fram.[4]

I och med den islamiska rörelsens fragmentarisering och Saudiarabiens förlorade initiativ verkar alltfler former av islam bli synliga för muslimerna i Sverige. Den diskursiva disciplinering som en dominerande röst kan orsaka, kontrasteras nu av en ökad medvetenhet om den rådande pluraliteten. Huruvida detta är en tendens, något som skett eller något som Ouis hoppas ska ske är svårt att veta. Säkert är dock att Salaams texter inte visar på en större mångfald under t.ex. 1997 eller 1998 än vad de gjorde tio år tidigare. Dock vill jag, helt utan att anföra bevis, påstå att det finns just ungdomsgrupper och enskilda unga aktivister som väl fyller Ouis beskrivning, och som öppnar upp för intressanta användningar av islam som kombinerar element från olika diskurser som har haft oöverskridbara gränser mellan sig.

---

[3] Ouis 1996:14.

[4] Ouis 1999:242.

I kapitlet "Metoder" kallade jag Salaams skribenter för sändare. Detta är i ett avseende okomplicerat. Skribenterna är sändare till de texter som jag har samlat in. Dock kan skribenterna, ur ett analytiskt perspektiv, istället ses som mottagare av de diskurser om islam som finns globalt. Då skapas ett annat synsätt och jag kan betrakta skribenternas texter som reaktioner på dessa globalt spridda diskurser.[5] Från ett sådant perspektiv är det lämpligare att tala om deltagare eller förvaltare istället för sändare respektive mottagare. Man kan se Salaams texter som ett uttryck för skribenternas symboliska universum. De är externaliseringar av internaliserade och objektiverade värderingar av islam. I uppbyggandet av innehållet tar Salaams skribenter inte stöd för sin världsbild hos släkt eller grannskap. Detta är i sig ett utslag för religionens privatisering.[6] Istället är de signifikanta andra aktiva muslimer som ingår i det nätverk som skribenterna är en del av. Globaliseringen har förändrat förutsättningarna för sociala nätverk vilket får konsekvenser för Bergers teorier om hur det religiösa symboliska universum skapas och upprätthålls. En viktig komponent för förändringen är globalt spridda media som kassetter, video, litteratur, TV, radio och Internet. Den islamiska rörelsen skapar flöden som fungerar som plausibilitetsstrukturer. Genom flödena kan Salaams skribenter få en bekräftelse på att det egna symboliska universum är det sanna. I Salaams texterna finns en rimligt homogen världsbild. Berger och Luckmann menar att människan kan dela in vardagen i olika relevanssfärer. För skribenterna, som lever i en värdepluralistisk värld, verkar Salaam representera en avskild relevanssfär. Här är vissa typer av kunskaper relevanta och andra inte. Man bör inte glömma att tidskriftens texter har ett syfte. De ska väcka människors tro, och vad som helst förs inte in. Det avgränsar ytterligare vilka kunskaper som är relevanta.

Resonemanget ovan anknyter till Foucaults idéer om kommentaren. Den islamiska rörelsens diskurs har sina ursprungstexter som oupphörligen reproduceras och kommenteras om och om igen. Det finns två grupper av ursprungstexter. En utgörs av Koranen och hadithlitteraturen, och en utgörs av Qutbbrödernas, Mawdudis, Ibn Taymiyyas och andra författares skrifter som sprids av den islamiska rörelsen. Att Salaams skribenter och redaktörer anser att de tillhör den islamiska rörelsens diskurs är tydligt, om man ser på vem som översätts och vilka som är auktoriteter i Salaam. Koranen och hadithlitteraturen har en särställning som de verkliga ursprungstexterna, medan lagskolorna marginaliseras. Detta är också i enlighet med den islamiska rörelsens diskurs. Skriben-

[5] Detta är ett perspektiv som bygger på resonemang från t.ex. Foucault 1969/1993:346f. Se även Wutnow et al. 1991:148.

[6] Jfr McGuire 1997:290.

terna skriver det redan sagda i tidskriften på ett sätt som det aldrig blivit sagt förut, vilket är den kommenterandes öde. Trots att Salaams texter är unika (språk, exakta formuleringar osv.) är det tacksamt att påpeka deras allmänna karaktär, deras beroende av tidigare texter. I sammanhanget kan man även anknyta till Foucaults idéer om den individualiserade författaren och vikten av ett författarnamn i moderniteten. Jag menar att den avindividualiserade författaren är ett underförstått ideal i *daʿwa*-verksamheten. Det är inte t.ex. Monjia Sonnius sanningar som ska fram, det är Allahs, och Allahs sanningar är alltid desamma, oavsett vem som skriver. Samtidigt anges i regel namnen på författare, ansvarig utgivare, redaktör och översättare, men det finns även en hel del anonyma insatser i tidskriften, t.ex. vad gäller författare och översättare. Modernitetens fokusering på individen står här i kontrasterat med det avindividualiserade språkröret för religionens sanningar.

Modernitet, privatisering och den individuerade människan

I kapitlet "Teoretiska perspektiv" framhölls att individens identitet i moderniteten är ovanligt öppen, ovanligt differentierad, ovanligt reflexiv och ovanligt individuerad. I den rådande modernitetens individualism betonas, enligt Berger, valet istället för ödet. Detta sammanhänger även med att den moderna världen kännetecknas av pluralitet i alla former av utbud, även vad gäller världsbilder. I Salaam är det individuella engagemanget och valet en central fråga. Som individ har du ett ansvar att välja din tro, och när du valt islam, ska du välja den rätta vägen inom religionen. Individen ska själv forma sin tro, sitt liv och sin omgivning och kan inte luta sig tillbaka på ett kollektiv som har ansvaret, allt i enlighet med skribenternas förståelse av principerna runt *daʿwa ilā l-khayr, al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* samt *jihād*. Skribenterna har alla valt den religiositet och position som ligger till grund för deras aktivism så tillvida, att de inte har socialiserats in i rollen under den primära eller tidiga sekundära socialisationen. Jag avser då inte bara dem som har konverterat till islam utan även dem som har fötts som muslimer, och som har lärt in och förändrat, alternativt utökat, sin kunskap om islam i en väckelseprocess. De är medvetna om andra livsvärldar, och tidskriften innehåller råd om hur man bör förhålla sig till dessa.

Repstad hävdar i en studie av norska kristna missionstidskrifter att betoningen av det personliga engagemanget och den personliga frälsningen eller väckelsen bör kopplas samman med privatiseringen som samhällsfenomen.[7] Genom

[7] Repstad 1974:96ff.

att kyrkor på många platser har förlorat förmågan att normativt styra ekonomi och politik på statlig nivå, och genom att de istället valt att anamma det privatiserade perspektivet och retoriskt förklara att detta är det viktigaste, har de också bidragit till ett symboliskt universum, inom vilket den enskildes religiositet uppfattas som grundstenen för förändringen av ett samhälle. Religionen har inordnats i den systemiska modernitetens ordning som blott ett system med begränsade anspråk. Religionens privatisering innebär även att den enskilde kan välja religion mer oberoende av socialt ursprung än tidigare. Även i Salaam är religionens privatisering ett internaliserat perspektiv. Den aktivism som påbjuds är individuell. Sayyid Qutbs krav på social rättvisa och personligt ansvarstagande har haft ett stort inflytande på Salaams skribenter.[8] Qutbs vision om individens väckelse var även kopplat med en revolutionär ideologi, som syftade till att bryta ned den rådande politiska makten.[9] Det är dock inte den sidan av Qutb som är central i Salaam. I en värld präglad av individualism, privatisering, pluralitet och minoritetskap är individens engagemang för samhällsfrågor centralt, medan det revolutionära blir statiska formuleringar som används för att de ska användas, men man drar inga konsekvenser av dem.

Enligt Berger har de troende genom valets framträdande roll i moderniteten fått en ökad roll som konsumenter av religion. De religiösa experternas makt, som har legitimerats via deras expertis och traditionella ställning, är utmanad, och på många håll besegrad, av att individualismen, relativismen och demokratin (i betydelsen att de lärdes kunskap väl kan beaktas, men folkets vilja är det avgörande för beslut och handlande) har internaliserats som självklara värden. I Salaam finns en vacklande hållning till vem som kan tolka religionen. Dels erkänns behovet av religiösa experter, dels framgår det klart och tydligt att den enskilda, väckta individen har ett ansvar att själv förstå religionen och kritiskt granska de religiösa experterna. Budskapet blir då att de religiösa experterna kan gå igenom skrifter och läsa källor på ett sätt som andra inte kan, men som troende kan du ändå bedöma värdet av det som experterna kommer fram till. Om experterna för fram konkurrerande tolkningar kan den enskilde troende avgöra vilken som passar honom eller henne bäst. Jag menar att tendensen att den enskilde har tolkningsföreträde tonas ned från 1996 och framåt. Yusuf al-Qaradawi, som under 1990-talet träder fram som en av de stora auktoriteterna i Salaam, argumenterar för vikten av individens väckelse men också för bevarandet av de lärdes tolkningsföreträde. För att argumentera för det förra åberopar

[8] Om Qutb och social rättvisa, se Musallam 1993.

[9] Se Salvatore 1997:190ff, 201ff. Qutbs skrifter erbjuder, enligt Salvatore, mer en radikal kritik av makt än ett förslag till hur man bygger ett samhälle.

han Qutb, men i det senare bortser han från Qutb som inte gav de lärde en särställning.[10] Salaam rör sig genom detta mot ett större erkännande av formella hierarkier, dock utan att släppa det andra perspektivet. Det innebär att Salaam följer den allmänna trenden att den islamiska rörelsens företrädare och religiösa experter har professionaliserats.

Vid sidan av konsumentrollen får de troende, eller de som inte är religiösa experter, genom privatiseringen ytterligare en roll som Berger inte uppmärksammar: rollen som producenter. Att det är så enkelt och billigt att framställa textmaterial eller annat för massmedial spridning, gör att alltfler talar i religionens namn. I Sverige bidrar även att det inte finns en statlig censurmyndighet för religiösa skrifter. Det har heller inte byggts upp en tillräckligt mäktig islamisk, institutionaliserad hierarki som skulle kunna kontrollera vad som skrivs genom sanktioner, rekommendationer eller genom fördömanden. Den disciplinerande maktpraktiken som utgår från de institutioner som faktiskt finns är påtagligt slumpartad och tillfällig. Samtidigt är det svårt att se att ett fritt kreativt skapande råder. Möjligheten att avlyssna olika, kanske motsägande, flöden, och sedan skapa ett eget bricolage, utnyttjas sällan i Salaam.

Den viktigaste kontrollen är istället att skribenterna *vill* sluta sig till en särskild diskurs och därför gör de val som styrs av diskursens gränser och utövar självkontroll och självcensur i sina texter. De talar om vissa företeelser, t.ex. om den historiska, vetenskapliga traditionen under medeltiden, men tiger om annat, t.ex. om sufismen, som ses som en irrlära om den alls berörs. Men den islamiska rörelsens diskurs är inte den enda diskurs som styr vad som kan skrivas i Salaam.

Utifrån ett metaperspektiv framträder moderniteten som det övergripande totaliserande systemet för Salaam vilket ligger i linje med Robertsons påstående att moderniteten är den enda gemensamma värdegrunden i nutid. Visionen om islam som ett övergripande system i Salaam kan inte bryta modernitetens perspektiv, utan tolkningen av islam görs inifrån moderniteten. Just i detta finns en spänning i Salaam. En spänning mellan de totaliserande visionerna och den individuella väckelsen, mellan kollektivets uppdrag att skapa det goda samhället och det egna ansvaret och friheten, mellan karaktär och personlighet, mellan antisystemisk religiositet och den privatiserade religionen, mellan preskriptiv religiositet och den egna upplevelsen, mellan att efterlikna och återskapa den islamiska diskursen och att söka ett personligt uttryck genom sin egen livserfarenhet, mellan den globala universella sanningen och den lokala personliga upplevelsen av att vilja vara en god människa.

[10] Se Salvatore 1997:201ff.; Musallam 1993:55ff.

De globala flödena

De globala flödena väcker frågor och provocerar fram svar inom de religiösa systemen. Det har t.ex. skapats en religiös och även en specifikt islamisk diskurs om mänskliga rättigheter, som skulle kunna uppfattas som en juridisk och politisk fråga i en alltigenom systemisk modell. De islamiska svaren får juridiska och politiska implikationer. På samma vis kan frågor om jämlikhet, ekologi osv. få antisystemiska drag, när muslimer försöker skapa islamiska lösningar till de frågor som kan kopplas till dessa områden.

De flesta av de globala flödena anknyter till förhållandevis nya inomislamiska diskurser. Diskurser som genom sin aktualitet hela tiden är föremål för nya tolkningar. Detta gör också att den islamiska rörelsen inte har en tydlig profil inom dessa områden. Jag har tidigare påpekat att den islamiska rörelsens diskurs inte är homogen. En grov uppdelning med relevans för hur diskursen ser ut från en svensk horisont kan göras mellan tolkningar som görs i Nordamerika och Västeuropa, och dem som görs i den muslimska världen. Kontexterna som tolkningarna produceras i kan vara skilda från varandra. Skillnaderna blir särskilt tydliga när det gäller de globala flödena. Den islamiska rörelsens moderna ursprungstexter börjar bli märkta av sin ålder, då det världspolitiska läget har förändrats, och islams tolkningshistoria har fortskridit. Kommentarerna som görs i Västeuropa och Nordamerika förenar sig med de värderingar, som dominerar i den specifika modernitet som råder där. Många gånger har dessa ett kritiskt perspektiv på hur islam förstås och praktiseras i Mellanöstern eller den muslimska världen i stort. Det finns en hel del progressiva muslimska intellektuella som verkar i Nordamerika eller i Västeuropa. Det är vanligt att dessa befinner sig i exil (frivillig eller påtvingad) eller är konvertiter. I deras eventuella ursprungsländer kan deras tolkningar vara svåra att föra fram offentligt p.g.a. censur, institutionellt stött motstånd från teologers håll etc. Ändå kan dessa tolkningar vara ekonomiskt uppbackade från den muslimska världen. Kritiken ingår på sätt och vis i diskursens vanliga teman, men genom att tolkningarna är mer progressiva än många av dem som sprids från den muslimska världen drabbar kritiken även finansiärerna, t.ex. det saudiarabiska systemet och Jama'at-i islami. De tolkningar som når Salaams skribenter, och som de identifierar som goda, är ofta gjorda i Nordamerika eller Västeuropa. De är m.a.o. i vissa avseenden redan anpassade till den svenska kontexten. En av de tydligaste globala flödena under sent 1980-tal och under 1990-talet var idén om att människan måste tänka ekologiskt och anpassa sin livsstil och samhällsplanering efter detta. Flödet är synligt i Salaam, men då mest som en islamisk idé även om t.ex. Ouis i tidskrif-

ten pekar på hur den icke-islamiska diskursen orsakade att muslimerna fick upp ögonen för att det fanns en islamisk miljöetik. Det ekologiska tänkandet ska genomföras utifrån ett individuellt engagemang och ansvarstagande, något som rimmar väl med den individuerade personen i moderniteten. Men enligt skribenterna är det individuella engagemanget och ansvarstagandet även centralt i islam. Moderniteten, det globala flödet om ekologiskt tänkande och det ekoislamiska flödet ger en trefaldig sanktionering av övertygelsen om att ett ekologiskt tänkande är "sann islam". Motsvarande resonemang kan man föra om t.ex. demokrati, jämlikhet, antirasism och ekonomisk rättvisa som också ses som centrala islamiska värderingar i Salaam. Kombinationen av den islamiska rörelsens flöden och de islamiska gensvaren på globala flöden som återfinns i Salaam, är med andra ord inte unik. Den är i sig inbyggd i de flöden som de centrala ekonomiska aktörerna inom den islamiska rörelsen stöttar, men som de inte kan kontrollera innehållsmässigt.

Salaam och globaliseringsteorierna

Enligt Robertson tenderar religiösa personer att essentialisera lokala sanningar i samband med upplevelsen av att det egna tankesystemet är utsatt för konkurrens från andra värdesystem. Essentialiseringen leder till att religionen formuleras som universell, och att identiteten, som utageras på lokalplan, formuleras som partikulär. Robertson kallar dessa processer för "the particularization of universalism" respektive "the universalization of particularism".[11] Salaams skribenter presenterar sin "sanning" som universell på bekostnad av alla andra tankesystem. Islam, så som skribenterna förstår religionen, är höjd över mänsklig kultur och är evigt och universellt sann. Men genom sitt val att bli muslimska aktivister är de också en del av den globala trenden att söka efter partikulära identiteter. Genom att anamma ett specifikt "islamiskt beteende" vad gäller t.ex. klädsel, mat- och dryckesvanor, viss typ av läsning och kulturkonsumtion, vissa sätt att disponera tid och rum, betonar de sin annorlunda och partikulära identitet i det svenska samhället. I texterna framhäver de sin rätt att vara annorlunda i det mångkulturella Sverige. Det är dock problematiskt att kalla Salaams texter för lokala sanningar i en geografisk förståelse av ordet lokal och om man förutsätter Sverige som den lokala kontexten. Däremot går det bra att kalla dem partikulära. Salaam knyts till diskurser som en gång har formulerats genom just de processer som Robertson pekar på. Genom Salaam får dessa, redan essentia-

[11] Robertson 1992:164ff.

liserade sanningar, en faktisk närvaro i Sverige på svenska. Möjligen kan man beskriva Salaam som en ständigt pågående essentialisering av en viss typ av lokala sanningar, om man med lokal menar skribenternas nätverk av signifikanta andra, som delar symboliskt universum. Nätverket består av två huvudkomponenter, dels personer som skribenterna har kontakt med och dels olika skriftliga och muntliga texter som flödar globalt. Detta nätverk saknar en egentlig geografisk lokalitet p.g.a. dess faktiskt globala karaktär.

Det systemiska och det antisystemiska

Salaams texter innehåller både systemiska och antisystemiska drag. Det tydligaste systemiska draget är religionens privatisering och den individualism som är en utgångspunkt i många texter. Samtidigt har den aktivism och väckelse som argumenteras för ofta en antisystemisk karaktär; inte minst i sin vision om islam som en allomfattande ordning. Religiösa utsagor om ekonomi är ett tydligt exempel. Den goda muslimen sparar i en bank som agerar etiskt, och som inte baserar sina ekonomiska transaktioner på ett räntesystem. Den enskilde bör agera med sin religiösa moral, inte utifrån en vinstmaximeringsprincip.

Det som gör att det uppstår en spänning i texterna är att skribenterna bär på två svårsammanfogade idéer: dels den individualism som är grundad i liberalismens idéer om den jämlika, fria och enskilt agerande individen, och dels idéen om islam som den enda viktiga faktorn för individens identitet. I de tolkningar av islam som skribenterna anknyter till betonas karaktären på bekostnad av den jämbördiga individen. Beroende på framför allt kön, social status (t.ex. gift eller ogift) och ålder finns olika karaktärsroller att fylla i samhället som dessutom är sammankopplade med skilda rättigheter. Framför allt är det könstillhörigheten som är vattendelaren. Det är i frågor runt dem som de dubbla diskurserna kommer upp till ytan och ställs bredvid varandra. I Salaam förvaltas och förmedlas islamiska diskurser om vikten av skillnaden mellan könen. Detta kan innebära att skribenterna argumenterar för att kvinnor och män bör leva i separata, men parallella samhällen. Samtidigt kan samma skribent försöka minimera de orättvisor som detta skulle kunna innebära. Värderingen av vad som är orättvist eller inte görs ofta utifrån den individsyn som dominerar i moderniteten.[12] Men värderingarna uppfattas av skribenterna som islamiska, och de kan anföra globalt spridda tolkningar av islam som uttrycker just dessa värderingar.

I tidskriften kan religionen framträda som en ideologi och ses då som ett heltäckande samhällsfilosofi. I sådana sammanhang argumenterar skribenterna

[12] Se även diskussion om individualiseringsprocessen i samband med Robertsons "globala fält".

för en avdifferentiering av samhället. Detta sker dock mer som en slentrianmässig förmedling av den islamiska rörelsens diskurs än som en vilja att islamisera Sverige. När skribenterna diskuterar den faktiska situationen i Sverige framträder inte den typen av utopiska idéer. Vad det faktiskt skulle innebära om ett samhället styrdes efter *sharī^{c}a* diskuteras inte särskilt ofta. Istället fungerar termen som en markör för islam som samhällssystem. *Sharī^{c}a* är snarare ett projekt än en samling juridiska texter.[13] I detta avseende fyller texterna i Salaam bara två av tre punkter i Hjärpes definition av fundamentalism (objektiv sanning respektive innefattar ett regelsystem). Den tredje punkten är mer politiskt aggressiv och fokuserar på fundamentalisternas politiska ambition att den religiösa ordningen ska tillämpas oavsett om den enskilde vill detta eller ej.[14] Den senare formen av intolerans får högst indirekt utrymme i tidskriften i samband med Sverige. Demokratiprincipen är generellt ställd över tvånget. I samband med inbördeskriget i Algeriet tar t.ex. Salaam tidigt parti för FIS. Även här framhävs demokratin som viktig. Skribenterna pekar på att FIS från början faktiskt agerade inom det demokratiska valsystemet och inte som en våldskraft. Återigen speglas hur tidskriften uppbär dels den islamiska rörelsens ursprungstexter, och dels nyare tolkningar, som har internaliserat diskurser som har uppstått i mötet mellan nordamerikanska och västerländska moderniteter och den islamiska rörelsens diskurs. Salaam innehåller i många avseenden på en fundamentalistisk diskurs så som Hjärpe och Arkoun har beskrivit den, samtidigt som det finns ett individualistiskt perspektiv, som förankrar diskursen i en västeuropeisk miljö vilket också omformar diskursen.

En annan möjlighet i det globala för dem som vill hävda religionens antisystemiska kraft är att betona vikten av interreligiöst samarbete. Denna fråga uppehåller sig inte Salaam vid, även om flera av skribenterna deltagit som föredragshållare i kurser tillsammans med uttalat kristna. IIFs bok *Islam vår tro* tillkom med den katolska centerpartisten Helena Müllers hjälp, Mahmoud Aldebe samarbetar med den socialdemokratiska Broderskapsrörelsen osv. Det praktiska samarbetet kan framskymta, men den mer teoretiska, teologiska diskussionen om samarbete lyser med sin frånvaro. En möjlig anledning till detta är att det inom den islamiska rörelsens diskurs sällan har talats om dialog. Det vanliga har istället varit att använda "Väst" som sinnebilden av den farlige, förfallne andre.

---

[13] Jfr Roy 1992/1993:51f.

[14] Inom det muslimska brödraskapets *da^{c}wa* kan man se att den ordning som islamiseringen tänks ske är individen, familjen, den muslimska *umma* och sedan staten (se Poston 1992:67). Brödraskapet har dock rent pragmatiskt ofta verkat efter andra ordningar.

Makt och de disciplinerande diskurserna

Migration, tolkning och disciplinering

Det är väldokumenterat att migration ofta leder till religiös förändring då maktförhållanden, inklusive rätten att bestämma och föreslå vad som är korrekt tolkning eller förståelse av en religion, måste omförhandlas. Det skapar utrymme för nyförståelse. Religioner kan vitaliseras, bli konservativa eller obsoleta. Det är viktigt att poängtera att immigranter till Västeuropa inte möter dessa processer för första gången genom migrationen, utan att globaliseringen och dess tillknutna fenomen har orsakat och orsakar genomgripande förändringar även i immigranternas ursprungsländer. De flesta samhällen i den muslimska världen har under decennier, ibland sekler, varit stadda i förändring genom modernisering, kolonialism, ekonomisk och social differentiering, en ökad individuering, pluralisering och globalisering. En del sociologer menar att alla människor överallt är i rörelse genom de villkor som råder i samtiden. Rörelserna ser dock olika ut inte minst p.g.a. klass och ekonomiska möjligheter.[15] Men även de som inte flyttar hamnar i situationer som liknar emigranternas.

Genom att islams migration till Västeuropa är förhållandevis ny saknas fortfarande starka islamiska institutioner i en Berger-och-Luckmannförståelse av ordet. Det är inte självklart vem som kan anses ha auktoritet, då tolkningar inte backas upp av de legitimerande strukturer som ter sig som självklara när väl etablerade institutioner och deras sociala kontrollmekanismer finns. Sociologen Felice Dassetto gör ett försök att beskriva olika typer av ledarskap bland den muslimska befolkningen i Västeuropa. Han ser de traditionellt utbildade, som har rest till Västeuropa för att agera religiösa experter i en eller flera församlingar, och dem som är utsända av regeringar eller transnationella islamiska organisationer, som en form av äldre ledarskap. Därutöver identifierar han fem olika typer av nya ledare. De som har en universitetsutbildning från den muslimska världen, och som genom sitt engagemang för islam, och genom den status som utbildningen ger, har blivit ledare. Dessa är sällan utbildade inom religiösa fakulteter, snarare tekniska och naturvetenskapliga. Den islamiska rörelsens tydliga koppling till studentaktivister bör hållas i minnet. Mahmoud Aldebe tillhör denna grupp. Den andra och tredje typen har en religös auktoritet med sig, när de migrerar till sitt nya hemland. Den fjärde typen är de konvertiter som väljer att bli aktivister. De spelar ofta en viktig roll i relationen mellan islam och det offentliga rummet, och även för den muslimska befolkningens etablering. Den

[15] Se t.ex. Bauman 1998a, kap. 4, 5.

islamiska rörelsens universalistiska pretentioner syns ha varit attraktiva för aktivistiska konvertiter i Västeuropa. I denna grupp befinner sig de konverterade kvinnorna som agerar inom IIFs och Salaams ramar. Tidskriften har setts som en lämplig uppgift för de engagerade konvertiterna, inte minst p.g.a. deras språkliga kompetens.[16] En sista typ är den generation som växer upp i det nya hemlandet, och som ofta är integrerade och socialiserade in i denna miljö. Bland de unga som söker balansen mellan sitt svenska medborgarskap, sin etniska eller nationella bakgrund och sin religiösa identitet, finns de som tycker att den islamiska rörelsens vision om en universell islamisk identitet, som transcenderar etnicitet och medborgarskap, är lockande. Inte sällan finns det en generationskonflikt mellan äldre och yngre ledare.[17] Denna generation finns i Salaam, framför allt från 1995 och framåt. Universitetsutbildade, konvertiter och unga i moderniteten är alla grupper som tydligt är påverkade av globaliseringen. Det är troligt att en del individer från dessa grupper anlägger strategier för att bevara sitt egna symboliska universum, i linje med Robertsons observationer om partikularism och universalism. Nästan alla som skrivit i Salaam kan infogas i någon av dessa tre grupper.

Institutionalisering och disciplinering

Även om islams institutionalisering är outvecklad i Sverige, finns det krafter som fungerar disciplinerande. Skribenterna i Salaam är t.ex. disciplinerade av den diskurs de vill deltaga i. Om de händelsevis inte känner till eller ignorerar diskursens gräns, finns det alltid någon som påminner dem om vilka gränser som gäller. Det kan t.ex. vara redaktörerna, andra i skribenternas personliga nätverk, aktiva i IIF, läsare som skickar brev eller skvallret i gruppen. De aktiva i SMR, SMuF, FIFS och IFIS har agerat för att försöka styra vad som sägs inom de muslimska leden. T.ex. utgick ett brev från "Svenska muslimska organisationer" (förmodligen de just nämnda) som rekommenderade tystnad i samband med Kuwaitkriget. Brevet har uppfattats som ett resultat av påtryckningar från saudiarabiska och kuwaitiska intressen.[18] Jag vill hävda att få inom dessa organisationer ansåg att Salaam var särskilt betydelsefull förrän kring senare delen av 1995. Då knyts redaktörskapet hårdare till riksförbunden med säte i Stockholm. Detta sammanföll med att redaktören Soumaya Pernilla Ouis tillsam-

[16] I detta kan länder som Frankrike och England skilja sig från Sverige, då det är vanligare att invandrade muslimer kan franska och engelska redan från början.

[17] Dassetto 1999:98ff.

[18] Information från anonym källa.

mans med aktiva i SMUF började ta ut svängarna och bryta det diskursiva mönstret genom att t.ex. publicera artiklar som var positiva till sufismen. De islamiska institutioner som byggts upp i kretsarna runt Salaam, och den diskurs som associeras med dessa kretsar, satte press på Ouis med ett underförstått hot om uteslutning om hon fortsatte på samma linje. Ouis avgång var ett resultat av disciplinering. En annan faktor som låg bakom vara att det vid samma tid stod klart att SMRs satsning på tidningen *Rabita* inte hade lyckats, man sökte nu efter ett anat forum.

Det är påtagligt att Salaams pionjärperiod, vad gäller val av teman och åsikter som kommer till uttryck i texterna, präglades av att de mest aktiva var kvinnliga konvertiter. Efter redaktionsbytet genomgick tidskriften förändringar i format och utseende för att bli mer attraktiv. Under 1997 ändrades balansen mellan manliga och kvinnliga skribenter, och 1998 var det långt fler män som skrev än kvinnor. Flera av männen var aktiva inom någon av de ovannämnda organisationerna eller inom SMUF. En och samma person stod dessutom för merparten av de artiklar som skrivits av kvinnor: redaktören Helena Benaouda. Under 1998 var kvinnor mest aktiva med översättningar och redaktionsarbete. Som vanligt var det mest män som översätts. Det tycks mig som om detta ligger i linje med den professionaliseringstendens som jag har påtalat i samband med den islamiska rörelsen. Förskjutningen från de konverterade kvinnorna till de föreningsaktiva, invandrade muslimska männen, och även de unga aktiva männen uppvuxna i Sverige, ter sig dessutom i mina ögon som ett led i en patriarkal ordning: När Salaam får uppmärksamhet och betydelse tar männen över. Detta kan emellertid vara en övertolkning från min sida.

Makt och motmakt

De globalt spridda tolkningarna av islam som reproduceras i Salaam är i sig en reaktion på ett komplext maktpraktikspel där de islamiska diskurserna förhåller sig till modernitet, globalisering, kolonialism, traditionella, lokala, muslimska hierarkier osv. I Salaam finns tydliga drag av motmakt. Tidskriften är en plattform från vilken skribenterna kan tala om islam, som de anser är undertryckt och osynliggjord av majoritetssamhället, inte minst dess media. Här utnyttjar man ibland den islamiska rörelsens dualistiska demonologi och svartmålar "Väst" efter förmåga. Salaam erbjuder också ett forum för att säga sanningen till muslimerna som skribenterna anser borde bry sig mer om islam. Båda dessa motmaktsrelationer återkommer skribenterna till gång efter annan. Det ingår i skribenternas självbild att man kämpar för det rätta i motvind.

Majoriteten av muslimerna i Sverige säger sällan något offentligt. Deras förståelse av islam uppfattas på sin höjd av dem som de interagerar med socialt. Salaams texter får en helt annan genomslagskraft, då de kan läsas av många. Icke-muslimer som söker information om islam kan lätt nå de tolkningar som görs i tidskriften, då de är på svenska och inte särskilt krävande eller esoteriska. Salaam har blivit en plattform från vilken de aktiva utvecklar en maktpraktik när de t.ex. informerar om islam. De centrala personerna i Salaam har hållit offentliga föredrag vid skolor, universitet, sjukhus, bibliotek, statsförvaltningar m.m. Vissa av dem har ingått i utrednings- och projektgrupper. I viss mån beror detta på deras engagemang i islamiska organisationer som IIF, Salaams ägare, men arbetet med Salaam har bidragit till att synliggöra dem för personer som har till uppgift att välja föredragshållare och samarbetspartners. I detta sammanhang kan man kommentera ett ovan anfört citat där Samira Aqil kallar sig och sina gelikar "vi vanliga muslimer". Jag har svårt att betrakta Salaams skribenter som bara "vanliga muslimer" med det representativitetsanspråk som detta innebär. Istället är dessa föreningsaktiva personer *särskilda muslimer* som stöder den islamiska rörelsens diskurs i dess pretention att vara "sann islam". Diskursen lämnar tydliga spår i icke-muslimers beskrivningar av islam i allt från journalistik, via gymnasieskolans läroböcker i religion till forskning. Diskursen identifieras av dessa icke-muslimer som det muslimska perspektivet eller som "islam" i en reifierad betydelse. Muslimer från andra riktningar, och kanske framför allt sekulära muslimer, har visat sin irritation över att denna form av islam och dess företrädare ges så stort utrymme och ses som representanter för islam i dess helhet.

Från global till lokal – frågan om svensk islam

Vilka gemenskaper kan Salaam sägas tillhöra? Är det t.ex. lämpligt att beskriva Salaam som ett uttryck för svensk islam? Robertson menar att den nationella arenan många gånger felaktigt ses som central när man diskuterar människors kulturella uttryck. Globaliseringen utmanar nationella gränser, och innebär att kulturella gemenskaper kan skapas oavsett dessa gränser. I en videofilm producerad av Bosnien-Hercegovinas Muslimska Ungdoms Förbund, säger Pyar Durrani att:

> Den här slogan som miljörörelsen brukar använda sig av "Tänk globalt, men handla lokalt" tycker jag är en väldigt, väldigt fin beskrivning av hur man som muslim praktiskt kan engagera sig.[19]

Durrani drar en parallell mellan miljörörelsens slogan och att muslimer i Sverige både är en del av en världsomspännande *umma* och en lokal kontext. Han menar att man i viss mån måste anpassa sig efter de förutsättningar som finns i den lokala kontexten, men utan att släppa tillhörigheten till den större ideologiska enheten. Durrani sätter fingret på något som är centralt för förståelsen av Salaam. Salaam är en lokal tidskrift, starkt knuten till den svenska, nationella kontexten genom t.ex. språket, som begränsar läsekretsen, och genom att händelser i Sverige ses som relevanta att kommentera och återge i tidskriften. Dessutom är de mest aktiva i Salaam svensk- eller skandinaviskfödda, kvinnliga konvertiter, och de organisationer som redaktörerna för Salaam samarbetar med, och som flera av skribenterna tillhör, är skapade här för att agera i den svenska kontexten. Men, medan Salaam – sedd som en praktik – är påtagligt svensk, refererar de tolkningar av islam som skapas i tidskriften till den islamiska rörelsens globala diskurs med dess universella anspråk. Salaams redaktörer och skribenter vill uppfattas som en del av denna rörelse, och de tolkningar som görs syftar inte till att vara originella. Redaktörernas och skribenternas roll är, enligt dem själva, att framföra "Sanningen", inte att utveckla den islamiska läran. Den islamiska diskursen förser dem med modeller, idéer och åsikter. Det nya är att tolkningarna uttrycks på svenska för en svensk (eventuellt skandinavisk) läsekrets. Tidskriftens diskurs förstås bättre som en lokal yttring av denna globala diskurs än som ett fenomen som begränsas av en nations ramar.

Samtidigt uppvisar Salaam tydliga tecken på att tidskriften befinner sig i en västeuropeisk modernitet, och flera globala flöden är integrerade i tidskriftens diskurs. I Salaam finner man en väckelseislam i den islamiska rörelsens anda, präglad av religionernas privatisering i det moderna; inte i det att skribenterna förespråkar en privatisering, utan att diskursen används som en motreaktion på privatiseringen. Men skribenterna argumenterar inte för en tillbakagång till ett tänkande som sätter kollektivet eller gruppen i centrum, utan kräver istället att individens privata religiositet ska invadera systemvärlden. Skribenterna anser att t.ex. jämlikhet, antirasism och ekologi är genuint islamiska värden. Man kan spekulera i huruvida engagemanget för dessa värden är en kontinuitet av internaliserade värden som fanns före väckelsen och som den troende försöker finna ånyo. Det har dock inte varit uppgiften i denna avhandling. Värdena är en del

[19] *Islam – En svensk ungdomsrörelse* 1999.

av de globala flöden som förändrar agendan, inte bara för islam och andra religioner, utan även för sekulära ideologier och institutioner. Detta delar Salaams diskurs med den islamiska rörelsen diskurs, framför allt i den form som är rådande i Västeuropa och Nordamerika. Förvandlandet av de globala flödena och den västeuropeiska eller svenska moderniteten till att vara Allahs universella och evigt oföränderliga religion islam är ett av de typiska dragen i Salaam, men detta är tidskriften alltså inte ensam om. Skribenterna behöver inte själva prestera metamorfosen utan kan luta sig mot tidigare tolkningar inom den islamiska rörelsen.

Man bör dock ställa frågan om inte enkom det svenska språket i sig orsakar nya tolkningar och andra oavsedda, diskursiva blandningar. Zetterstéens koranprosa är ett exempel på hur kristet färgad, andlig vokabulär smyger sig in i Salaam. Ett vanligt sätt att undkomma denna typ av termer, som ses som knutna till det kristna, är att använda islamiska termer för centrala religiösa föreställningar. Detta är påtagligt i Salaam och även i den islamiska rörelsens litteratur i stort. Återigen förs diskussionen in på den kommenterandes roll. En kommentar är i vissa avseende ett unikt uttryck, t.ex. stil, exakta meningar etc., men den uppvisar även drag som är allmänna, t.ex. teman, auktoriteter, tolkningar, målsättningar, tvingade formler inom en genre etc. Genealogins uppgift är bl.a. att blottlägga det som inte är originellt i det originella, det som är det allmänna i det unika uttrycket.

I avhandlingen har jag påvisat att Salaams diskurs har ett tydligt släktskap med den islamiska rörelsens globala diskurs genom att anföra bevis på samarbete och likheter i islamtolkning. Jag har även visat hur de värden och processer som framhålls av sociologer som centrala för moderniteten och globaliseringen ofta är en integrerad del av Salaams diskurs, men också av den islamiska rörelsens. Jag menar att det inte än finns något sådant som en typiskt svensk islam. Inte heller Salaam utgör något sådant även om den är en lokal, svensk produkt. De tolkningarna av islam som dominerar i Salaam är alltför påtaligt sammanflätade med den islamiska rörelsens globala islamflöde. Men å andra sidan kanske det är typiskt för svensk kultur (inkluderande religion), under denna period av svensk historia, att försöka följa och efterlikna förebilder vars idéer har en global eller transnationell spridning.[20] I ett sådant perspektiv blir kunskap om islams globalisering nödvändig om man vill försöka förstå de lokala, muslimska tolkningarna av islam i Sverige.

[20] En liknande tanke uttrycks i Söderberg 1995:73.

Summary

Throughout the second half of the 20th century there has been a small, but ongoing production of texts on Islam written by Muslims themselves in the local languages of all Western European countries. This literature has received very little attention from researchers involved in the research field of "Islam in Europe". This dissertation focuses on written Islamic discourses in Swedish, especially the journal *Salaam – Islamisk tidskrift* (*Salaam – Islamic Journal*). The content of *Salaam* is described at length and commented upon. Futhermore, the dissertation also contains a descriptive overview of all other literature in Swedish produced by Muslims in Sweden during the 20th century.

Salaam is one of the few Swedish journals on Islam by Muslims that has been published for a longer period of time, and the only one that is published regularly today. The initiative to create a journal was taken by Mariam Kanjah and Monjia Sonnius in 1986. The name *Salaam* (Arabic for "peace") was chosen to convey the idea of Islam as the religion of peace. From the beginning, *Salaam* has been edited by female converts to Islam in their twenties or early thirties. Female converts also account for a large number of the articles, translations, and poems that have been published in *Salaam*, but other women and men have also contributed. Only a small number of the articles, apart from some translations, are by Muslims with a formal Islamic education.

The central analytic question in this dissertation is why *Salaam* contains the interpretations of Islam that it does. This leads to a discussion on the genealogy of these interpretations. By combining the sociology of knowledge in the tradition of Peter Berger, the notions of power, discourse and genealogy of Michel Foucault, and theories of globalization and religion, the dissertation attempts to uncover a complex genealogy.

Three globally spread discourses are identified as important in the genealogy of *Salaam's* discourse: the *da'wa* of the Islamic movement; the Western European and North American modernity; and globalization, especially a group of specific, global flows that are connected to certain key values in the above-mentioned modernity. The dissertation includes analytic discussions and descriptions of these three discourses and how they relate to *Salaam*.

The globalization of Islamic *da'wa*

The Muslim world, in its diversity, has experienced radical changes over the last 150 years. The clash between different local modernities and an exterior modernity became the premise for a wave of new interpretations of Islam during the second half of the 19th century. The exterior modernity, brought by European colonialism, had radical effects on local systems of education, politics, jurisprudence and economy, changing them according to the standards of new rulers. This was a stroke at the very heart of the economic base of the Muslim religious experts whose earlier roles had been those of teacher, jurist, and political adviser. The first wave of what can be called Islamic revivalist writing was connected to the new class of secularly educated, male professionals in India and Egypt. They challenged the interpretations of the religious experts of Islam by proposing a new understanding of Islam that was more compatible with the modern world. The interpreters related to "the West" in different ways. Some saw it as an ideal of social and material progress, others viewed it as a materialistic monster without spirituality. The latter sought for inspiration in an idealised form of Hanbalism with a leaning towards Wahhabism. A second wave of revivalist writing in the mid 20th century was conflated with nationalism and decolonialisation. Again, the most profiled writers were active in India or Pakistan and Egypt.

The Islamic Movement

The Islamic movement has its origins in a couple of economically powerful transnational *da'wa* organisations. One of the key actors was the Saudi Arabian organisation, Rabita, formed in 1962. Rabita co-operated with the Pakistani Islamic political party Jama'at-i Islami, and the different groups of the Muslim brotherhood. Although their activities were not always co-ordinated, or even in line with each other, they became know as the Islamic movement. With the help of the riches gained from the oil industry, the Islamic movement managed to create an extremely persuasive and powerful Islamic discourse that came to dominate the *da'wa* of the 1970's and 1980's. During this period many activists within the Islamic communities accepted the interpretation of the Islamic movement as *the* Islamic truth. The message was particularly influential among Muslim students the world over.

The 1970's were special for Muslim activists, many of whom were very optimistic about the future. Things looked bright. The defeat in the war against

Israel in 1967 was contrasted by the show of strength in the war of 1973. The states in several Arab countries had grown rich and – not least – the 15th century was approaching (starting in November 1979). This was thought to be the turning point. In the next century Islam was to triumph. But the hope were put to shame in 1979 when a severe split occurred in the Islamic movement because of the Islamic revolution in Iran. Saudi Arabia lost some of its position as the proponent of Islam and even some Sunni groups turned to Iran for support. The fall in the prices of oil in the mid 1980's, and later the Gulf war in 1990, came to reduce the influence of Saudi Arabian transnational organisations like Rabita. But the discourse created by the Islamic movement continued to be the dominant discourse throughout the 1980's and well into the 1990's.

When one looks into the central texts of the Islamic movement and the interpretations of Islam that they contain, it becomes obvious that the discourse of *Salaam* has to be understood in the framwork of the Islamic movement. For example, a study of the founding texts of the Islamic movement reveals two distinct sets. The first consists of the Islamic canon (i.e. the Quran and Hadith). The other is made up of the texts of the prominent writers of the second wave of revivalist writing, for example Abu'l-A'la Mawdudi (d. 1979), Sayyid Qutb (d. 1966), and Hasan al-Banna (d. 1949), and also some Hanbali theologians, such as Ibn Taymiyya (d. 1328). In *Salaam*, one finds the same references to both sets of founding texts as in the Islamic movement via for example translations, quoted authorities, and comments.

Religion and modernity

Another influential discourse in *Salaam* is that of modernity. Peter Berger's theories of religion in modernity are used as a framework for discussion. Some important processes for religion and religiosity are identified. The two most important are the processes of privatisation and individuation. Privatisation refers to a situation in which religion becomes, and is thought of as, a private matter for individuals, rather than the concern of, for example, a state or even the families of the individuals. In modernity the individual tends to become, and be viewed as, more autonomous vis-à-vis the group that the individual belongs to than is the case in traditional societies. This process is called individuation in the vocabulary of Sociology of Religion. It is connected to the notion of choice. The individual can, to a great extent, be considered to be autonomous

and able to make active choices about symbolic identities without having to consider the wishes of a group or a family.

In *Salaam* there is a dissonance between a normative ideal inherited from the discourse of the Islamic movement and the surrounding Swedish society's normative ideal of the privatised religion. While the former is an Islamic fundamentalist discourse claiming to provide an all-encompassing life style, the latter leaves religion but little room as a private matter. But both of these different normative ideas can be considered to be reactions to modernity. The focus on the individual in modernity is seen in both perspectives. The fundamentalist discourse in *Salaam* aims at the revival of the individual believer, and the individual is the essential actor in the privatised religion. I argue that the individuation of the individual is a premise for both perspectives. The normative actions argued for are, however, completely different; one being against the systemic order of modernity, the other in accordance with it. The tales of conversion featuring in *Salaam* are illustrative. It is frequently argued that the reader ought to convert to Islam because of the benefits accompanying that religion. It is also argued that persons who are already Muslims should make active choices to become better practitioners and followers of the spirit of the faith. The interpretation put forward is that Islam offers a complete way of life, structuring the attitudes in everything from how to relate to one's partner to economy. This fundamentalist vision is in contrast to the writers' focus in several articles on personal religiosity and the choices an individual can make. The individualistic perspective becomes visible if we compare with how conversion has been imposed from above in many historical situations and has been made into a condition for continued group belonging.

Globalization and its effects on religion

When discussing gobalization and culture, most researchers stress the importance of communication. Since communication is a central aspect of worldview maintenance in the sociology of knowledge, changes in the functions and the limits of communication are of interest in this dissertation. Clearly, religion, if seen as immanent and socially constructed knowledge, is affected by globalization. For example, the Islamic movement makes extensive use of modern communication technology when producing and distributing oral and written texts. It supports local journals, the printing of books, and the production of video-cassettes and audio-cassettes worldwide. It uses the internet and television

broadcasting. The purpose is of course to promote its own understanding of Islam and thereby consolidate its own influence and power. This economically powerful, globally distributed discourse challenges local interpretations as to their authenticity and forces them to take a stand in issues raised by the globally spread discourse. At the same time, modernism and other values connected to and spread through globalization challenge the truth claims of all interpretations of Islam – including such a powerful discourse as that of the Islamic movement.

Berger speaks of how pluralism is a condition for religions in modernity. This becomes even more apparent in the age of globalization. Believers today meet with other worldviews as a result of the increased information flow to almost everyone, everywhere. The global consumer culture offers life styles for sale, and although few might have the economic means to choose freely, the dreams of choice affect the expectations and plans of individuals the world over. In pluralistic situations, it is difficult to claim that a religion, or any other worldview for that matter, possesses the only truth. Those who claim such an exclusive status have to position their religion against other worldviews. In the case of the Islamic movement "the West", together with the Jews, the US and the different secular ideologies, are chosen as the symbolic "others". Some researchers talk about the demonology of Islamic fundamentalist groups to describe the dualistic world that they create in their texts. The discourse of the Islamic movement is constructed as a counter-power because of the powerful Western modernity that invades the worldviews of the Islamic thinkers. It cannot be avoided, and thus it has to be related to.

Pluralism is a part of the environment that the writers of *Salaam* are acting in, being a religious minority in Sweden. In *Salaam*, a problematic relationship to the modernity of the majority culture can be found. This is similar to the way in which the Islamic movement relates to modernity, despite the fact that the most vulgar side of the demonology (such as ideas of a Jewish conspiracy) is not a part of the discourse of the *Salaam*. They both present themselves as a counter-culture, and a counter-power, which has truth as its foremost weapon. In this they act according to the theories of Roland Robertson who claims that cultures which are under the pressure of globalization tend to formulate their own particular cultural standpoint as universalistic. This is particularly true when it comes to religions in a pluralistic situation. Hence the truth claims by both *Salaam* and the Islamic movement are absolute, not relative.

When looking at particular questions in *Salaam* it becomes interesting to see how the writers relate to what Robert Schreiter has called global flows. Seve-

ral such flows can be identified. Five are mentioned in this dissertation due to their relevance for religious interpretation. Among those are flows relating to equality, environmental issues and human rights. The flows offer a good ground for comparison, since they all deal with questions under discussion among Muslims today and there are a large number of different interpretations. When looking at how these are treated in the discourse of *Salaam* compared to that of the Islamic movement, it becomes necessary to divide the Islamic movement into different discourses. The most progressive interpretations regarding these flows are found in North America and Western Europe. These interpretations tend to merge with, or at least react on, the central notions of modernity in these areas. Through translations, references to profiled writers, etc, the writers in *Salaam* signal that this discourse is the discourse they are accustomed to.

Swedish Islam?

From a genealogical perspective it is obvious that the *Salaam* is related to the Islamic movement. It is also the desire of the writers to be a part of this movement since they identify the discourse of the Islamic movement as the truth of Allah. But when studying the journal it also becomes clear that modernity and globalization affect the content of the journal. These three discourses are the most important components in the genealogy of *Salaam*'s discourse. When considering all three, one can account for some of the dissonance present in the texts of *Salaam*. There is a tension between the emphasis on a fundamentalist, anti-systemic religion and the individualistic revival, between normative models of Islam and a positive identification of the individual's religious experience, between a traditional understanding of normative gender roles and ideas of equality of all kinds, including gender equality, etc. This tension is not unique for *Salaam*. It can be found in the texts of many Western European Muslim activists. It rather mirrors a typical process that Islam is going through because of modernity and globalization.

The final question asked is whether *Salaam* can be called an example of Swedish Islam. The genealogical perspective used in the dissertation has resulted in a focus on the general tendencies in the unique situation. The result might be read as a denial of the uniqueness of *Salaam*. This is not the point. The activities of the writers, the Swedish language in the journal, and the Swedish environment that forms a framework for the journal, all relate to local Swedish conditions. But the interpretations of Islam offered in the articles are parts of

a discourse not limited by the national borders of Sweden. This global discourse has a presence in Sweden through the pages of *Salaam*. But alternatively, it might be typical of Swedish culture (including religion) in this day and age to attempt to connect to and imitate global or transnational discourses. If this is correct, knowledge of the globalization of Islam becomes a condition for an understanding of local interpretations of Islam in Sweden.

Litteraturförteckning

Litteraturen har delats upp i svenskspråkig, islamisk litteratur och övrigt litteratur för att ge läsaren en samlad lista över det som muslimer skrivit på svenska om islam. Det innebär att litteratur som har använts som primärkälla, men som är författad på engelska, återfinns under övrig litteratur. Enda undantaget är att alla koranöversättningar till svenska har samlats under svenskspråkig, islamisk litteratur oavsett författarens religiösa tillhörighet. Utöver detta finns ytterligare rubriker för brev och intervju, Internetsidor etc. Dessa följer efter den svenskspråkig, islamisk litteraturen.

Svenskspråkig, islamisk litteratur

Aktiv islam. 1959–1972. [Ytterligare sporadiska nummer]

Aktiv islam. 1990. Jubileumsutgåva 1889–1989.

Aldebe, Mahmoud, u.å. *Att förstå islam*. IIF med SMuF och Islamiska församlingen i Uppsala. [Troligen publicerad 1987]

Aldebe, Mahmoud, 1997. "Islam och religionsfriheten i Sverige" i *Salaam*, 1/97.

Almesri, Firas, 1994. *Islams anda*. Islamiska Församlingen i Göteborg och IIFSO. [Öv. Islamiska Församlingen i Göteborg]

Att mötas med muslimer i vardagens Sverige nr. 1–5, u.å. Broschyrserie utgiven av SMR. [M. Aldebe anges som författare]

Att Vara Muslim, 1993. Bok I. Märsta: Bilal Muslim Mission of Scandinavia. [Öv. Jan Åhlander]

Aziz-us-Samad, Ulfat, 1990. *Islam och Kristendom*. Salimiah, Kuwait: IIFSO. [Öv. anonym]

Bashir, Mohammad, 1964. *Islam i Sverige*. Stockholm: Nadi al-muslimin.

Bilal, 1991. IIF och Islamiska Förbundet i Stockholm. [Öv. M. Sonnius & M. Kanjah]

Bucaille, Maurice, u.å. *Koranen och den moderna vetenskapen*. [Stencil från IIF. Finns även i tryckt från 1994.]

Den heliga Qur'anen, 1988. Tilford, Surrey: Islam Int. Publ. [Öv. Q. Sadiqa Khan.]

Dua-e-Kumail, 1991. Trollhättan: Muslim Shia Församling. [Öv. Arif Govani & Tobias Almén]

En grundkurs i islam, 1992. Trollhättan: The World Federation/Muslim Shia Församling. [Öv. Arif Govani & Tobias Almén]

Farah, Malaka, 1981. *Kvinnoförtryck eller kvinnorespekt?* [Utan förlag]

Farah, Malaka, 1989a. *De Bästa Berättelserna ur Koranen*. [Utan förlag]

Farah, Malaka, 1989b. *Sändebudet*. [Utan förlag]

Farah, Malaka & Elisabet Peterzén, 1989. *Nubiens Hjärta*. Stockholm: Trevi.

Farah, Malaka & Eva Sjöström, 1982. *Guide för muslimska kvinnor.* [Utan förlag]

Farah-zén [Malaka Farah & Elisabet Peterzén], 1989. *Koranen är vår väg.* [Utan förlag]

Gitasdotter Tjernlund, Ulricha, 1995. *Islam – den universella religionen.* [Författarens eget tryck]

Haeri, Fadhlalla, 1991. *Sufism.* Stockholm: Vattumannen. [Öv. Sven Hansson]

Hamid, Azieza, 1993. *Fatima – Profetens dotter.* IIF med International Islamic Publishing House, Riyadh. [Öv. Sarah Islam]

Hedef. 1983–1987.

Hussaini, Mohammad Mazhar, 1995. *Min lilla bok om haram och halal.* Riyadh: IIFSO.

Idris, Jaafar Sheikh, u.å. *Trons pelare.* [Stencil från IIF]

Individen och Staten, u.å. [Stencil från IIF]

Irans frigörelse. 1982–1984.

Islam för barn, 1981. [Muslimska Församlingen i Malmö i samarbete med FIFS]

Islam vår tro, 1989. Stockholm: Islamiska Informationsföreningen/Bonniers.

Islamisk broschyrserie nr. 1–11, u.å. IIF i samarbete med WAMY. [Publicerade runt 1993]

Islamiska Förbundet i Stockholm, u.å. *Islam – en kort orientering.* [Pamflett]

Islams budskap och det sista budskapet, den sista profeten, 1984. Lidingö: Islamiska Kulturcentret i Norden. [Anonym författare och översättare]

Kanjah, Mariam, u.å. *Muslimer och vården.* IIF

Kayani, M. S., 1993. *En stor barnvän.* IIF med International Islamic Publishing House, Riyadh. [Öv. Ibrahim Blicksjö]

Kayani, M. S. & Khurram Murad, 1993. *Den modiga pojken.* IIF med International Islamic Publishing House, Riyadh. [Öv. Ibrahim Blicksjö]

Khan, Inayat, 1926. *Det inre livet.* Stockholm: Förlaget Inayat Khan. [Öv. Elsa Haglund. En omarbetad upplaga gavs ut 1984 av Sufirörelsen i Sverige, Stockholm. Den översattes av Karima Anna-Greta Ångström.]

Khan, Inayat, 1930. *Livets ändamål.* Stockholm: Sufi-förlaget. [Öv. Elsa Haglund]

Khan, Inayat, 1958. *Toner från tystnadens musik: ur Gayan.* Stockholm: Sufi-förlaget. [Öv. Elsa Haglund]

Khan, Inayat, 1960. *Den gudomliga symfonin – Vadan.* Stockholm: Medéns förlag AB. [Öv. Elsa Haglund]

Al-Khuli, Al-Bahi, u.å. *Islam och den moderna kvinnan.* Arboga: Textab. [Öv. Habib Nouira. Boken är från 1993 enligt Immigrant-institutet, se Internetadress nedan.]

Koranen, 1979. Stockholm: Wahlström & Widstrand. [Öv. K. V. Zetterstéen 1917.]

Koranens budskap, 1998. Stockholm: Proprius. [I svensk tolkning av M. K. Bernström.]

Kutub, Muhammed, 1983. *Missförstånd om Islam.* Salimiah, Kuwait: IIFSO. [Öv. Eva Sjöström]

Lari, S. M. Musavi, u.å. *En inledning till islam.* Linköping: Union av Islamiska studentföreningar i Europa (Sverigesektionen). [Öv. Mohammad Javad]

Makarem Shirazi, Nasser, 1992. *'Adl, Gudomlig rättvisa – Tio lektioner i Gudomlig rättvisa för ungdomar.* Association of the Islamic unity in Sweden. [Öv. Seyed Mohammad Fazlhashemi]

Maududi, Abul a'la, 1983a. *Islams principer.* Salimiah, Kuwait: IIFSO. [Öv. Muslim Students Organization in Lund]

Maududi, Abul a'la, 1983b. *De muslimska studenternas roll i den islamiska världens rekonstruktion.* Salimiah, Kuwait: IIFSO. [Öv. Eva Zeinab Sjöström]

Maududi, Abul a'la, 1983c. *Jihad i Islam.* Salimiah, Kuwait: IIFSO. [Öv. Muslim Students Organization in Lund]

Moore, Keith L., u.å. *Framhävning av mänsklig embryologi i Koranen och Hadith.* [Stencil från IIF]

Moubadder, Kamal, 1993a. *Islams uppkomst.* Association of the Islamic unity in Sweden.

Moubadder, Kamal, 1993b. *Frågor om islam.* Association of the Islamic unity in Sweden.

Moubadder, Kamal, 1993c. *Att Känna Allah.* Association of the Islamic unity in Sweden.

MUFU bladet. 1996–1998.

Murad, Khurram, 1993a. *Rättvisans rike – Berättelser från Umars liv.* IIF med International Islamic Publishing House, Riyadh. [Öv. Fatima Billingsryd]

Murad, Khurram, 1993b. *As-Salam Aleikum.* IIF med International Islamic Publishing House, Riyadh. [Öv. Monjia Sonnius]

Muslimer och Barnomsorgen, u.å. [Stencil från IIF]

Muslimer & den svenska grundskolan, u.å. [Stencil från IIF]

Mutahhari, Murteza, 1984a. *Att förstå Koranen.* Lidingö: Islamiska Kulturcentret i Norden. [Öv. Elisabet Peterzén]

Mutahhari, Murteza, 1984b. *Rättsvetenskap och dess principer.* Lidingö: Islamiska kulturcentret i Norden. [Öv. Elisabet Peterzén]

Mutahhari, Murteza, 1984c. *Begreppet "Den islamiska republiken (en analys av revolutionen i Iran.* Lidingö: Islamiska Kulturcentret i Norden. [Öv. Eva Sjöström]

Mutahhari, Murteza, 1984d. *Människan i Koranen.* Lidingö: Islamiska Kulturcentret i Norden. [Öv. Ibrahim Enander]

Mutahhari, Murteza, 1985a. *Evigt liv.* Lidingö: Islamiska Kulturcentret i Norden. [Öv. Agneta Lövgren]

Mutahhari, Murteza, 1985b. *Martyren.* Lidingö: Islamiska Kulturcentret i Norden. [Öv. Agneta Lövgren]

Mutahhari, Murteza, 1985c. *Islamiska rörelser på 1900-talet.* Lidingö: Islamiska Kulturcentret i Norden. [Öv. Agneta Lövgren]

Mutahhari, Murteza, 1996. *Kvinnans rättigheter i islam.* Islamiska Republiken Irans Ambassad i Stockholm. [Öv. anonym]

Al-Nor. 1993–1994.

Nour al-Islam. 1996.

Omar, Ali, u.å. *Skillnaden mellan shiiterna och majoriteten av muslimska lärde.* [Utan förlag. Öv. anonym]

Ouldadda, Khadija, u.å. *Islam i svenska skolböcker.* [Stencil från IIF]

Qutb, Sayyid, 1983. *Denna religion Islam (Hadha' D-Din).* Salimiah, Kuwait: IIFSO. [Öv. Eva Zeinab Sjöström. Enligt Kepel (1985:69) författad efter 1954]

Peterzén, Elisabet, 1982. *Innebörden av Hidjra.* [Utan förlag]

Rabita. 1994–1996.

Rami, Ahmed, 1989. *Ett liv för frihet – Självbiografi.* Stockholm: Kultur.

Regnbågen. 1994–1996.

Rizvi, S. S. Akhtar, 1989. *Islamiskt familjeliv.* Stockholm: Association of Islamic unity in Sweden/Islamiska Kulturcentret i Norden. [Öv. Eva Sjöström]

Rizvi, S. S. Akhtar, 1990. *Den islamiska lärans grunder.* Märsta: Bilal Muslim Mission of Scandinavia. [Öv. William P. Michael]

Sadiqa Khan, Qanita, 1972. *Islam ett alternativ för den moderna kvinnan.* [Utgiven av ahmadiyyarörelsen. Nytryck finns från 1985]

As-Sadr, Muhammad Baqir, u.å. *Uppenbararen – Budbäraren – Budskapet.* Teheran: Islamic Propagation Organization. [Öv. Eva Sjöström]

Sakr, Ahmed H., u.å. *Alkohol i islam.* Stockholm: IIF/IIFSO.

Salaam – Islamisk Tidskrift. 1986–1998. [Fortsatt utgivning]

Sonnius, Monjia & Khadijah Norell, 1993. *Hur man utför bönen i islam.* IIF.

Subḥānallāh – Skapelsens under i den Heliga Koranen, 1994. Märsta: Bilal Muslim Mission of Scandinavia. [Öv. Jan Åhlander]

Säfve, Torbjörn, 1981/1994. *Ivan Aguéli. En roman om frihet.* Stockholm: MånPocket.

Säfve, Torbjörn, 1990. *Den stulna bönemattan: Sufisk visdom i urval av Torbjörn Säfve.* Stockholm: Hagaberg/Liber.

Säfve, Torbjörn, 1992. *Var inte rädd.* Stockholm: Prisma.

Ung Muslim. [Sporadisk utgivning sedan 1998, möjligen 1999]

Utblick – Islamisk horisont. 1984–1986.

Vi Små. 1996–1998. [Fortsatt utgivning]

Vår islam – islamunā. 1996–1998. [Vet ej om utgivningen fortsatt]

al-Zaynabiya. 1994–1995.

Brev, e-mail och intervjuer

M. Aldebe (intervju) 1993-08-26

M. Aldebe (intervju) 1998-03-26

M. Ashk Dahlén (e-mail) 2000-06-05

H. Benaouda (intervju) 2000-03-23

M. S. R. al-Buti (intervju) 1995-05-22 med M. Berg, P. Halldén, L. Stenberg.

U. I. Karlsson (e-mail) 2000-02-14

J. O. McConnell (intervju) 1999-12-10

S. P. Ouis (e-mail till SFCM) 1996-12-06

S. P. Ouis (intervju) 1998-02-23

S. P. Ouis (skriftliga kom.) 2000-08-02

S. P. Ouis (brev) 2000-08-02
K. Ouldadda (brev) 1992-05-04
K. Ouldadda (telefonintervju) 1993-09-29
Y. Peker (e-mail) 2000-01-12
M. Sonnius (intervju) 1998-03-25
M. Sonnius (brev) 1998-04-17

Broschyrer, opublicerat material och reklammaterial

Försäljningslista från IIF, u.å. Jag fick den 1992-05-04.

Försäljningslista från IIF, bilaga till *Salaam* 5/96.

Kommentar till SOU 1992:94. IIF kommenterar statlig utredning. Ej daterad, mitt innehav sedan 1993-10-05.

Presentation av AIU, diarieförd hos SST 1993-03-10. Dnr. 28 (92–93).

Reklamkort för *Salaam* från 1999.

Sound Visions produktkatalog för 1998.

"Vad är IIF?". Informationsbroschyr från IIF, u.å. Jag fick den i september 1993.

Internetadresser

Buti (Why Does One have to follow a madhhab?): http://ds.dial.pipex.com/masud/ISLAM/nuh/buti.htm (2000-07-24)

Durrani, Pyar: http://www.algonet.se/~durrani/ (1996-11-29)

IIFSO: http://www.iifso.org/index.html; http://www.iifso.org/hist.htm (2000-08-17)

IJMES translittereringsregler: http://uk.cambridge.org/journals/mes/mesifc.htm (2000-09-02)

Immigrant-institutet: http://www.immi.se/biblio/1991.htm (2000-06-09)

Index of Censorship: http://www.oneworld.org/index_oc/ (2000-01-06)

Islamic Center i Malmö: http://www.algonet.se/~icmalmo/historik.htm (2000-02-10)

The Islamic Foundation: http://www.islamic-foundation.org.uk (1999-08-31)

Mutahhari, Morteza: http://www.al-islam.org/WomanRights/author.htm (2000-02-16)

Rizvi, Allamah Saeed Akhtar: http://www.islamicdigest.org/focus18.htm (2000-02-17)

Sound Vision: http://www.soundvision.com (1999-08-31)

Svenska islamsidor: http://hem.passagen.se/sfcm/resurser.htm (2000-05-06)

Ung Muslim: http://www.smuf.se/ungmuslim/ (2000-02-22)

Västgrönländsk inuit: http://www.urbanlegends.com/language/eskimo_words_for_snow_derby.html (2000-09-01)

WAMY: http://www.wamy.co.uk/ (1999-09-08)

Zainabiya Islamic Center of Stockholm: http://home2.swipnet.se/~w-27765/ (2000-02-21)

TV-program och videofilmer

Islam – En svensk ungdomsrörelse, 1999. Videofilm producerad av Bosnien-Hercegovinas Muslimska Ungdoms Förbund.

Ykköskanava: Merja–Mariam: Allahs tjänare, 1990 (11/8), Sveriges Television, Kanal 1. Även sänt 1989 (27/11 och 02/12).

Övrig litteratur

Abdalati, Hammudah, 1983. *Islam in Focus.* Salimiah, Kuwait: IIFSO.

Abu-Rabi', Ibrahim M., 1998. "Globalization: A Contemporary Islamic Response?" i *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 15, no. 3, Fall.

Ahmad, Khurshid (ed.), 1975. *Islam: Its Meaning and Message.* Leicester: The Islamic Foundation.

Ahmed, Akbar S. & Hastings Donnan, 1994. "Islam in the Age of Postmodernity" i A. S. Ahmed & H. Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity.* London, New York: Routledge.

Ahsan, M. Manazir, 1994. "Islam and Muslims in Britain" i H. Mutalib & T. Hashmi (eds.), *Islam, Muslims and the Modern State: Case-Studies of Muslims in Thirteen Countries.* London: Macmillan.

Ajami, Fouad, 1992. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967.* Cambridge: Canto.

Akhtar, Shabbir, 1993. *The Muslim Parents Handbook: What Every Muslim Parent Should Know.* London: Ta-Ha Publ.

Alatas, Syed Farid, 1995. "The Sacralization of the Social Sciences: A Critique of an Emerging Theme in Academic Discourse" i *Archives de Sciences sociales des Religions*, nr. 91 (juillet–septembre).

Allievi, Stefano, 1996. "The Muslim Community in Italy" i G. Nonneman, T. Niblock & B. Szajkowski (eds.), *Muslim Communities in the New Europe.* Reading: Ithaca Press.

Alvesson, Mats & Kaj Sköldberg, 1994. *Tolkning och reflektion. Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod.* Lund: Studentlitteratur.

Alwall, Jonas, 1998. *Muslim Rights and Plights: The Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden.* Lund: Lund University Press.

Andrews, Ahmed, 1993. "Sociological Analysis of Jamaat-i-Islami in the United Kingdom" i R. Barot (ed.), *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis.* Kampen: Kok Pharos.

Anwar, Muhammad, 1979. "Muslims as Migrants: The Scandinavian Case" i *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 1, no. 1, Summer.

Arjomand, Said Amir, 1986. "Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam" i J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change.* London/Paris: Sage/UNESCO.

Ayoub, Mahmoud M., 1984. *The Qur'an and its Interpreters.* Vol. 1. Albany: State University of New York.

al-Azm, Sadik J., 1993. "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches" i *South Asian Bulletin – Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. XIII, nos 1 & 2. [Artikeln finns som särtryck sammanslagen med en andra del som publicerats i vol. XIV, no. 1, 1994.]

Al-Azmeh, Aziz, 1993. *Islams and Modernities*. London, New York: Verso.

Azzam, Salem (ed.), 1982. *Islam and Contemporary Society*. London: Islamic Council of Europe/Longman.

Baldick, Julian, 1989. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: I. B. Tauris.

Bauman, Zygmunt, 1998a. *Globalization: The Human Consequences*. Oxford: Polity Press.

Bauman, Zygmunt, 1998b. "Postmodern Religion?" i P. Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

Berger, Peter L., 1963/1994. *Invitation till sociologi – Ett humanistiskt perspektiv*. Stockholm: Rabén Prisma.

Berger, Peter L., 1967/1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.

Berger, Peter L., 1979/1980. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Books.

Berger, Peter L., Brigitte Berger & Hansfried Kellner, 1974. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, 1966/1979. *Kunskapssociologi – Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*. Alma-serien 101. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, 1966/1984. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.

Berglund, Jenny, 1998. *Grönt svar på gröna frågor – Islamiskt svar på miljökrisen*. [Opublicerad D-uppsats i religionshistoria, Uppsala universitet, vårterminen]

Berglund, Jenny, 1999. "Gröna svar på gröna frågor – Muslimskt miljöengagemang" i *Svensk religionshistorisk årsskrift 1999*. Uppsala: Swedish Science Press.

Beronius, Mats, 1986. *Den disciplinära maktens organisation – Om makt och arbetsorganisation*. Arkiv Avhandlingsserie 23, Lund: Arkiv.

Beronius, Mats, 1991. *Genealogi och Sociologi – Nietzsche, Foucault och den sociala analysen*. Stockholm, Stehag: Symposion.

Beyer, Peter, 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.

Beyer, Peter, 1996. "Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society" i M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage.

Beyer, Peter, 1997. "Identity and Character as Elective Strategies in Global Society" i *International Journal on World Peace*, vol. 14, no. 4. [proquest.umi.com/pqdweb, 1999-10-19]

Bibeln, 1981. Stockholm: Libris/EFS-förlaget.

Boroujerdi, Mehrzad, 1996. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. New York: Syracuse University Press.

Bourdieu, Pierre, 1998. "Kapitalismus als konservative Restauration. Das Elend der Welt, der Skandal der Arbeitslosigkeit und eine Erinnerung an die Sozialutopie Ernst Blochs" i *Die Zeit* Nr. 5, 22 Januar.

Bruce, Steve, 1998. "Cathedrals to cults: the evolving forms of the religious life" i P. Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity.* Oxford: Blackwell.

Bucaille, Maurice, 1978/1987. *The Bible, The Qur'an and Science. The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge.* Tripoli: World Islamic Call Society.

Bucaille, Maurice, 1984. *What is the Origin of Man? The Answers of Science and the Holy Scriptures.* Paris: Seghers.

Bunt, Gary, 2000. *Virtually Islamic: Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments.* Cardiff: University of Wales Press.

Burgat, François, 1997. "How Can a Muslim Live in This Era?" i J. Beinin & J. Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report.* London, New York: I. B. Tauris. [Burgat intervjuar Shaikh Hamid al-Nayfar]

Bæk Simonsen, Jørgen, 1990. *Islam i Danmark – Muslimska institutioner i Danmark 1970–1989.* Serien: Islam i nutid nr. 7. Århus: Aarhus universitets forlag.

Bæk Simonsen, Jørgen, 1994. *Islamlexikonet.* Stockholm: Forum. [Öv. och bearb. J. Otterbeck]

Bæk Simonsen, Jørgen, 2000. "From Defensive Silence to Creative Participation: Muslim Discourses in Denmark" i F. Dassetto (dir.) *Paroles d'islam – Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain.* Paris: Maisonneuve et Larose.

The Cambridge History of Islam, 1970. vol. 2A. Eds. P. M. Holt, A. K. S. Lambton & B. Lewis. Cambridge: Cambridge University Press.

Carrette, Jeremy R., 2000. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality.* London, New York: Routledge.

Castles, Stephen & Mark J. Miller, 1993. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World.* London: Macmillan.

Chatty, Dawn & Annika Rabo, 1997. "Formal and Informal Women's Groups in the Middle East" i D. Chatty & A. Rabo (eds.), *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East.* Oxford, New York: Berg.

Christman, Andreas, 1998. "Islamic Scholar and Religious Leader: A portrait of Shaykh Muḥammad Saᶜīd Ramaḍān al-Būṭī" i *Islam and Christian–Muslim Relations,* vol. 9, no. 2.

Corbin, Henry, 1964/1993. *History of Islamic Philosophy.* London, New York: Kegan Paul. [Franskt original]

Culler, Jonathan, 1992. "In Defence of Overinterpretation" i S. Collini (ed.), *Interpretation and Overinterpretation: Umberto Eco et al.* Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Dalby, Simon, 1996. "Crossing Disciplinary Boundaries: Political Geography and International Relations after the Cold War" i E. Koffman & G. Youngs (eds.), *Globalization: Theory and Practice.* London: Pinter.

Dassetto, Felice, 1988. "The Tabligh Organization in Belgium" i T. Gerholm & Y. G. Lithman (eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe.* London: Mansell.

Dassetto, Felice, 1999. "Leaders and Leadership in Islam and in Transplanted Islam in Europe" i E. Helander (ed.), *Religion and Social Transition.* Publication of the Department of Practical Theology 95. Helsinki: Helsinki University Press.

Davie, Grace, 1994. "The Religious Factor in Europe" i *Social Compass*, 41 (1).

Davison, Roderic H., 1990. *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774–1923: The Impact of the West.* London: Saqi books.

Dawson, Lorne L., 1998. "The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon" i *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, no. 4.

Deedat, Ahmed, u.å. *What the Bible Says about Muhammad (pbuh) the Prophet of Islam.* [http://www.ais.org/~maftab/mhdbble, 1999-09-20]

Dencik, Lasse, 1993. "Hemma i hemlösheten" i J. Jakubowski (red.), *Judisk identitet.* Stockholm: Natur och Kultur.

DN, 1995. Temanummer "I profetens Europa" [Särtryck av kulturredaktionen, våren]

Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow, 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics.* Chicago: The University of Chicago Press. [Andra uppl.]

Eickelman, Dale F. & James Piscatori, 1996. *Muslim Politics.* Princeton: Princeton University Press.

Elshahed, Elsayed, 1996. "Erklärung zum Weltethos – Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen im islamischen Blickfeld" i R. Kirste, P. Schwarzenau & U. Tworuschka (Hg.) *Wertewandel und Religiöse umbrüche.* Balve: Zimmermann Druck + Verlag.

The Encyclopaedia of Islam, 1960–. The new edition. Leiden: Brill.

Eriksen, Thomas Hylland, 1993. *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives.* London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland, 1997. "Skapar global kultur globala människor? Massmedierna och den sociala integrationen" i A. Björnsson & P. Luthersson (red.), *Medialiseringen av Sverige.* Stockholm: Carlssons.

Esposito, John L., 1990. "The Iranian Revolution: A Ten-Year Perspective" i J. L. Esposito (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact.* Miami: Florida International University Press.

Esposito, John L., 1991/1994. *Islam: The Straight Path.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Euro-Islam: Documentation, 1995. Stockholm: Svenska institutet.

al-Faruqi, Isma'il Raji, 1986a. *The Path of Da'wah in the West.* London: The UK Islamic Mission.

al-Fārūqī, Ismāʿīl Rājī, 1986b. *Towards Islamic English.* Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Featherstone, Mike, 1995. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity.* London: Sage.

von Folsach, Kjeld, 1990. *Islamisk kunst.* København: Utställningskatalog för Davids samling.

Fornäs, Johan, 1995. *Cultural Theory & Late Modernity.* London: Sage.

Foucault, Michel, 1968/1998. "On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle" i J. D. Faubion (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology. The Essential Works of Foucault, vol. two.* New York: The New Press.

Foucault, Michel, 1969/1972. *The Archaeology of Knowledge.* London: Routledge.

Foucault, Michel, 1969/1993. "Vad är en författare?" i C. Entzenberg & C. Hansson (red.), *Modern litteraturteori – Från rysk formalism till dekonstruktion.* Lund: Studentlitteratur.

Foucault, Michel, 1971/1993. *Diskursen ordning.* Stockholm, Stehag: Symposion.

Foucault, Michel, 1971/1998. "Nietzsche, Genealogy, History" i J. D. Faubion (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology. The Essential Works of Foucault, vol. two.* New York: The New Press.

Foucault, Michel, 1975/1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage.

Foucault, Michel, 1978/1999. "On Religion" i J. R. Carrette (ed.), *Religion and Culture by Michel Foucault.* Manchester: Manchester University Press.

Frégosi, Franck, 2000. "Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan" i F. Dassetto (dir.) *Paroles d'islam – Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain.* Paris: Maisonneuve et Larose.

Fröjmark, Cecilia, 1998. *Islam – en svensk religion? Etableringsprocessen av islam i Sverige, sådan den kommer till uttryck i tidskriften Salaam årgång 1986–1996.* [Opublicerad C-uppsats i religionshistoria, Uppsala universitet, vårterminen.]

Gaffney, Patrick D., 1994. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt.* Berkley, Los Angeles: University of California Press.

Gardell, Mattias, 1996. "Den gröna världsordningen. Om islam, mediamuslimer och globaliseringsprocessen" i *Svensk religionshistorisk årskrift 1996. Tema: Nutida politisk islam.* Uppsala: Swedish Science Press.

Gauhar, Althaf (ed.), 1978. *The Challenge of Islam.* London: Islamic Council of Europe.

Gerholm, Tomas, 1994. "Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West: Akbar Ahmed and Ziauddin Sardar" i A. S. Ahmed & H. Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity.* London, New York: Routledge.

Gerle, Elisabeth, 1999. *Mångkulturalism – för vem? Debatten om muslimska och kristna friskolor blottlägger värdekonflikter i det svenska samhället.* Nora: Nya Doxa.

Gilsenan, Michael, 1982/1992. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East.* London: I. B. Tauris.

Greaves, R. A., 1995. "The Reproduction of Jamaat-i Islami in Britain" i *Islam and Christian–Muslim Relations,* vol. 6, no. 2.

Gustafsson, Kerstin, 1993. *Profetens döttrar – Muslimska kvinnor i Sverige.* Stockholm: Brevskolan.

Gustavsson, Michael, 1999. "Text och textobjekt" i C. A. Säfström & L. Östman (red.), *Textanalys – Introduktion till syftesrelaterad kritik.* Lund: Studentlitteratur.

Gätje, Helmut, 1971/1996. *The Qurʾān and its Exegesis.* Oxford: Oneworld.

Haddad, Yvonne Y., 1991. "The Challenge of Muslim Minorityness: The American Experience" i W. A. R. Shadid & P. S. van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe.* Kampen: Kok Pharos.

Haddad, Yvonne Y. & I. Qurqmaz, 2000. "Muslims in the West: a selected bibliography" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 11. no. 1.

Hall, Stuart, 1999. "När inträffade "det postkoloniala"? Tänkande vid gränsen" i C. Eriksson, M, Eriksson Baaz & H. Thörn (red.), *Globaliseringens kulturer – Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället.* Nora: Nya Doxa.

Halvorsen, Knut, 1992. *Samhällsvetenskaplig metod.* Lund: Studentlitteratur.

Hamberg, Eva, 1999. "Migration and Religious Change" i E. Helander (ed.), *Religion and Social Transition.* Publication of the Department of Practical Theology 95. Helsinki: Helsinki University Press.

Hammer, Olav, 1997. *På spaning efter helheten – New Age, en ny folktro?* Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Hamrin, Tina, 1999. "Ahmadiyya" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Hanafi, Hassan, 2000. "The Middle East, in Whose World?" i B-O. Utvik & K. S. Vikør (eds.), *The Middle East in a Globalized World: Papers from the Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Oslo, 1998.* Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies.

Hannertz, Ulf, 1996. "Cosmopolitans and Locals in World Culture" i M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity.* Sage, London.

Hayes, John, 1983. *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance.* London: Eurabia.

Hayes, John H. & Carl R. Holladay, 1988/1995. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook.* London: SCM Press.

Hedin, Christer, 1988. *Alla är födda muslimer – Islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetik.* Stockholm: Verbum.

Hedin, Christer, 1999. "Islam på svenska – det tryckta ordet i tjänst åt Sveriges muslimer" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Heelas, Paul, 1998. "Introduction: On differentiation and dedifferentiation" i P. Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity.* Oxford: Blackwell.

Hefner, Robert W., 1998. "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age" i *Annual Review of Anthropology*, vol. 27.

Hellspong, Lennart & Per Ledin, 1997. *Vägar genom texten – Handbok i brukstextanalys.* Lund: Studentlitteratur.

Hemer, Oscar (red.), 1994. *Kulturen i den globala byn.* Lund: Ægis.

Herbert, David, 1993. "Shabbir Akhtar on Muslims, Christians and British Society: An Appraisal and Christian Response" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 4, no. 1.

Hjärpe, Jan, 1975. "Frågor kring mötet med islam" i *Svensk missionstidskrift*, nr. 3.

Hjärpe, Jan, 1983. *Politisk islam – Studier i muslimsk fundamentalism.* Stockholm: Skeab. [Andra uppl.]

Hjärpe, Jan, 1989. "Den inomislamiska debattens kritik av fundamentalism" i I. Asheim, E. Larsson et al. (red.), *Det levende Ordet – Festskrift til professor, dr. theol. Åge Holter.* Oslo: Universitetsforlaget.

Hjärpe, Jan, 1994. *Araber och arabism.* Stockholm: Rabén Prisma.

Hjärpe, Jan, 1997. "What will be chosen from the Islamic basket?" i *European Review*, no. 5.

Hjärpe, Jan, 1999. "Revolution in Religion: From Medievalism to Modernity and Globalization" i G. Therborn (ed.), *Globalizations and Modernities: Experiences and Perspectives of Europe and Latin America.* Stockholm: Forskningsrådsnämnden.

Hjärpe, Jan, 2000. "Kvinnovåld, hedersmord och religion" i *Kvinnor och fundamentalism*, nr. 19.

Holmén, Hans, 1994. "Vem behöver 'Mellanöstern'?" i *TfMS*, nr. 1.

The Holy Qur'an, u.å. Översatt av Abdullah Yusuf Ali. [Första utgåvan från 1934]

Hourani, Albert, 1981. *The Emergence of the Modern Middle East.* London: Macmillan.

Hussein, Taha, 1932/1981. *An Egyptian Childhood.* London: Heinemann.

Hvitfelt, Håkan, 1991. "Svenska attityder till islam" i S. Holmberg & L. Weibull (red.), *Politiska Opinioner: SOM-undersökningen 1990.* Göteborg: Statsvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet.

Hvitfelt, Håkan, 1998. "Den muslimska faran – om mediebilden av islam" i Y. Brune (red.), Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism. Stockholm: Carlssons.

Hådell, Svante, 1997. *Images of Islam in the Swedish Media.* [Opublicerad uppsats för Master of Arts examen i European Journalism Studies vid University of Wales]

Härenstam, Kjell, 1993. *Skolboks-islam – analys av bilden av islam i läroböcker i religionskunskap.* Göteborg Studies in Educational Sciences 93. Göteborg: Acta universitatis gothoburgensis.

Iqra Trust, 1991. *Participating in School Governing Bodies: Advice for Muslims.* London: Iqra Trust.

Ismail, Mohamed, 1994. *Teaching Tips and Effective Strategies for Weekend Islamic Schools.* Plainfield: American Trust Publ.

Jewish Conspiracy: The Protocols of the Learned Elders of Zion, 1983. Salimiah, Kuwait: IIFSO.

Johansen, Julian, 1996. *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition.* Oxford: Clarendon Press.

Johansson, Bo, 1999. "Islamiska friskolor – lyckad integration eller hot mot mångfalden?" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Johansson, Thomas & Fredrik Miegel, 1996. *Kultursociologi.* Lund: Studentlitteratur.

Johnson, Steve A. & Faruq Abdullahi, 1984. *Da'wah to Americans: Theory and Practice.* Plainfield: Islamic Society of North America.

Joly, Danièle, 1988. "Making a Place for Islam in British Society: Muslims in Birmingham" i T. Gerholm & Y. G. Lithman (eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe.* London: Mansell.

Joly, Danièle, 1996. *Making a Place for Muslims in British Society.* Aldershot: Avebury.

Jong, Frederick de, 1999. "Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900–1970): A Preliminary Survey" i F. de Jong & B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies & Polemics.* Leiden: Brill.

Jong, Frederick de & Bernd Radtke (eds.), 1999. *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies & Polemics.* Leiden: Brill.

Jonker, Gerdien, 2000. "Islamic Television 'Made in Berlin'" i F. Dassetto (dir.) *Paroles d'islam – Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain.* Paris: Maisonneuve et Larose.

Karakus, Cengiz & Lotte Bøggild Mortensen, 1988. "Radio Al-Fatiha – et portræt af en muslimsk lokalradio" i S. Dindler & A. Olesen (red.), *Islam of muslimer i de danske medier.* Serien: Islam i nutid nr. 5. Århus: Aarhus universitetsforlag.

Karlsson, Pia & Ingvar Svanberg, 1995. *Moskéer i Sverige. En religionsetnologisk studie i intolerans och administrativ vanmakt.* Serien: Tro & Tanke 7/95, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala.

Kaysi, Marwan Ibrahim, 1986. *Morals and Manners in Islam: A Guide to Islamic Ādāb.* Leicester: The Islamic Foundation.

Keller, Nuh Ha Mim, 1998. *The Concept of Bid'a in the Islamic Shari'a'.* The N.A.T. Papers. http://ds.dial.pipex.com/masud/ISLAM/nuh/bida.htm (2000-06-05).

Keller, Werner, 1964. *Men Bibeln hade rätt.* Uddevalla: Bohusläningens AB.

Kepel, Gilles, 1985. *The Prophet & Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt.* London: Al Saqi books.

Kepel, Gilles, 1997. *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe.* Cambridge: Polity Press.

Khalidi, Omar, 1989. "Muslim Minorities: Theory and Experience of Muslim Interaction in Non-Muslim Societies" i *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, no. 10.

Khan, Mohammed A. Muqtedar, 1997. "Islam as an Ethical Tradition of International Relations" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 8, no. 2.

Kofman, Eleonore & Gillian Youngs (eds.), 1996. *Globalization: Theory and Practice.* London: Pinter.

Krämer, Gudrun, 1999. "Techniques and Values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy" i G. Martín Muños (ed.), *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium.* London, New York: I. B. Tauris.

Kymlicka, Will, 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* New York, Oxford: Oxford University Press.

Küng, Hans, 1997. "A Global Ethic in an Age of Globalization" i *Business Ethics Quarterly*, vol. 7, no. 3.

Küng, Hans, 2000. "Towards a Universal Civilization" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 11. no. 2.

Kyrkans Tidning, nr. 22, 1993. [Tema: Islam i Sverige]

Köse, Ali, 1996. *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts.* London, New York: Kegan Paul International.

Landau, Jacob, M., 1994. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization.* Oxford: Clarendon Press.

Landgren, Håkan, 1997. *Analys av islambilden och samhällsskildringen i den iranska tidskriften Echo of Islam.* [Opublicerad C-uppsats vid islamologi, Teologiska institutionen, Lunds universitet]

Landman, Nico, 1997. "The Islamic Broadcasting Foundation in the Netherlands: Platform or Arena?" i S. Vertovec & C. Peach (eds.), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*. London: Macmillan.

Lawrence, Bruce, B., 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.

Lemu, Aisha & Fatima Heeren, 1978. *Woman in Islam*. Leicester: The Islamic Foundation.

Lewis, Bernard, 1994. "Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under non-Muslim Rule" i B. Lewis & D. Schnapper (eds.), *Muslims in Europe*. London: Pinter.

Lewis, Philip, 1994. *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London: I. B. Tauris.

Lindholm, Charles, 1996. *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology*. Oxford: Blackwell.

Lundh, Christer & Rolf Ohlsson, 1994. *Från arbetskraftsimport till flyktinginvandring*. Stockholm: SNS.

Mandaville, Peter, 2000. "Information Technology and the Changing Boundaries of European Islam" i F. Dassetto (dir.) *Paroles d'islam – Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve et Larose.

A Manual for Islamic Weekend and Summer Schools, 1991. Indianapolis: American Trust Publ.

Marty, Martin E. & R. Scott Appleby, 1991. "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family" i M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*. The Fundamentalism Project, vol. 1. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Marty, Martin E. & R. Scott Appleby, 1993. "Conclusion: Remaking the State: The Limits of the Fundamentalist Imagination" i M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalism and the State: Remaking Polities, Economies and Militance*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Mayer, Ann Elizabeth, 1995. "Rhetorical Strategies and Official Policies on Women's Rights: The Merits and Drawbacks of the New World Hypocrisy" i M. Afkhami (ed.), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. London: I. B. Tauris.

Mazrui, Ali A., 1998. "Globalization, Islam and the West: Between Homogenization and Hegemonization" i *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 15, no. 3, Fall.

McCarthy, E. Doyle, 1996. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London, New York: Routledge.

McDermott, Mustafa Yusuf, 1981. *Muslim Nursery Rhymes*. Leicester: The Islamic Foundation.

McGuire, Meredith B., 1983. "Discovering Religious Power" i *Sociological Analysis*, vol. 44, 1.

McGuire, Meredith B., 1997. *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth.

Medić, Midhat, 1995. "Bosniska organisationer och media i Sverige" i S. Gustavsson & I. Svanberg (red.), *Bosnier – En flyktinggrupp i Sverige och dess bakgrund.* Uppsala Multiethnic Papers 35. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning.

Melucci, Alberto, 1989/1991. *Nomader i nuet – sociala rörelser och individuella behov i dagens samhälle.* Göteborg: Daidalos.

Metzger, Laurent, 1998. "Islam Observed: The Case of Contemporary Malaysia" i *Studia Islamika*, vol. 5, no. 2.

Miller, Judith, 1997. "Global Islamic Awakening or Sudanese Nightmare?: The Curious Case of Hassan Turabi" i R. S. Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East.* Chicago, London: The University of Chicago Press.

Murad, Khurram, 1984. "Objective of the Islamic Movement" i A. A. Mawdudi, *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change.* Leicester: The Islamic Foundation. [Förord av Murad. Mawdudis original från 1945]

Murad, Khurram, 1986. *Muslim Youth in the West: Towards a New Education Strategy.* Leicester: The Islamic Foundation.

Musallam, Adnan A., 1993. "Sayyid Quṭb and Social Justice, 1945-1948" i *Journal of Islamic Studies*, vol. 4, no. 1, January.

Muslim Communities in Non-Muslim States, 1980. London: Islamic Council of Europe.

Nadwi, Syed Abul Hasan Ali, 1983. *Muslims in the West: The Message and Mission.* Leicester: The Islamic Foundation. [Boken består av tal som redigerats av K. Murad]

Nasr, Seyyed Hossein, 1966/1994. *Ideals and Realities of Islam.* London: Aquarian (HarperCollins).

Nasr, Seyyed Hossein, 1993a. *A Young Muslim's Guide to the Modern World.* Chicago: Kazi Publ.

Nasr, Seyyed Hossein, 1993b. *The Need for a Sacred Science.* London: Curzon.

Nasr, Seyyed Vali Reza, 1996. *Mawdudi & the Making of Islamic Revivalism.* New York, Oxford: Oxford University Press.

Netton, Ian Richard, 1994. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology.* Richmond: Curzon.

Nielsen, Jørgen S., 1991. "Muslim Organizations in Europe: Integration or Isolation?" i W. A. R. Shadid & P. S. van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe.* Kampen: Kok Pharos.

Nielsen, Jørgen S., 1992. *Muslims in Western Europe.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nielsen, Jørgen S., 1999. *Towards a European Islam.* London: Macmillan.

Nietzsche, Friedrich, 1887/1994. *Om moralens härstamning.* Stockholm: Rabén Prisma.

O'Dell, Tom, 1997. *Culture Unbound: Americanization and Everyday Life in Sweden.* Lund: Nordic Academic Press.

Otterbeck, Jonas, 1993. *Muslimer i svensk skola.* Malmö: Gleerups.

Otterbeck, Jonas, 1999. "Skolan, islam och muslimer" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Otterbeck, Jonas, 2000a. " Local Islamic Universalism – Analyses of an Islamic Journal in Sweden " i F. Dassetto (dir.) *Paroles d'islam – Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain.* Paris: Maisonneuve et Larose.

Otterbeck, Jonas, 2000b. *Islam, muslimer och den svenska skolan.* Lund: Studentlitteratur.

Otterbeck, Jonas, 2000c. "Islam, muslimer och den svenska skolan" i *Krut – Kritisk utbildningstidskrift*, nr. 97/98 (1–2/2000).

Otterbeck, Jonas, 2000d. "The Middle East as a Problem in the Formulation of Islam for Muslim Activists in Sweden" i B-O. Utvik & K. S. Vikør (eds.), *The Middle East in a Globalized World: Papers from the Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Oslo, 1998.* Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies.

Ouis, Pernilla, 1996. *McDonalds i Mecka och moské i Malmö – om islams globalisering relaterat till olja.* [Opublicerad uppsats för Forskarskolan i historisk antropologi/sociologi, Lunds universitet, höstterminen]

Ouis, Pernilla, 1999. "Islamisk ekoteologi – en ny grön rörelse?" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 1995. Ed. J. L. Esposito. New York, Oxford: Oxford University Press. [Tre band]

Padwick, Constance E., 1961/1996. *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use.* Oxford: Oneworld.

Paolini, Albert, 1999. "Globalisering" i C. Eriksson, M, Eriksson Baaz & H. Thörn (red.), *Globaliseringens kulturer – Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället.* Nora: Nya Doxa.

Pedersen, Lars, 1999. *Newer Islamic Movements in Western Europe.* Aldershot: Ashgate.

Peterson, V. Spike, 1996. "Shifting Ground(s): Epistemological and Territorial Remapping in the Context of Globalization(s)" i E. Koffman & G. Youngs (eds.), *Globalization: Theory and Practice.* London: Pinter.

Poston, Larry, 1991a. "Becoming a Muslim in the Christian West: A Profile of Conversion to a Minority Religion" i *Journal Institute of Muslim Minority Affairs.* vol. 12:1, January.

Poston, Larry, 1991b. "Da'wa in the West" i Y. Y. Haddad (ed.), *The Muslims of America.* NewYork, Oxford; Oxford University Press.

Poston, Larry, 1992. *Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam.* New York & Oxford: Oxford University Press.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf, 1987/1995. *Islamic Awakening between Rejection and Extremism.* Herndon: International Islamic Publishing House and International Institute of Islamic Thought, Issues of Islamic Thought Series, no. 2.

Rajaee, Farhang, 1990. "Iranian Ideology and Worldview: The Cultural Export of Revolution" i J. L. Esposito (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact.* Miami: Florida International University Press.

Ramadan, Tariq, 1999. *To be a European Muslim.* Leicester: The Islamic Foundation.

Rawlinson, Andrew, 1997. *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions.* Chicago: Open Court.

Raza, Mohammad S., 1991. *Islam in Britain: Past, Present and the Future.* Leicester: Volcano Press.

Reeber, Michel, 1991. "A Study of Islamic Preaching in France" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 2, no. 2.

Reeber, Michel, 2000. "Les *Khuṭbas* de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d´´ Europe occidentale" i F. Dassetto (dir.) *Paroles d'islam – Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain.* Paris: Maisonneuve et Larose.

Regev, Motti, 1997. "Rock Aesthetics and Musics of the World" i *Theory, Culture & Society*, vol. 14, no. 3, Aug.

Rembe, Malena, 1998. *Saudiarabien – kungadöme i kris.* Världspolitiska Dagsfrågor 1. Stockholm: Utrikespolitiska institutet.

Repstad, Pål, 1974. "Norske misjonsbladers utviklingsfilosofi II" i *Norsk tidskrift for misjon*, nr. 1.

Rex, John, 1996. *Ethnic Minorities in the Modern Nation State: Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration.* London: Macmillan.

Roald, Anne Sofie, 1996. "Rekonstruktion av den islamiska pedagogiken" i *Svensk religionshistorisk årskrift 1996. Tema: Nutida politisk islam.* Uppsala: Swedish Science Press.

Roald, Anne Sofie, 1998. "En verden i forandring – Endrede verdier: Islamistiske kvinners møte med de europeiske verditradisjonene" i G. Bexell (red.), *Värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle – Rapport från ett internordiskt symposium i Lund.* Lund Studies in Ethics and Theology 6. Lund: Lund University Press.

Roald, Anne Sofie, 1999. "Evas andra ansikte – muslimska kvinnoaktiviteter" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Robertson, Roland, 1991a. "Globalization, Modernization, and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion" i R. Robertson & W. R. Garrett (eds.), *Religion and Global Order.* New York: Paragon House.

Robertson, Roland, 1991b. "The Globalization Paradigm: Thinking Globally" i D. G. Bromley (ed.), *Religion and the Social Order: New Developments in Theory and Research.* vol. 1. Greenwich (Connecticut), London: Jai press.

Robertson, Roland, 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture.* London: Sage.

Robertson, Roland, 1994. "Religion and the Global Field" i *Social Compass*, vol. 41, no. 1.

Robinson, Neal, 1997. "Sectarian and Ideological Bias in Muslim Translations of the Qur'ān" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 8, no. 3.

Roy, Olivier, 1992/1993. *Skakmat – Politisk islam: Et alternativ for de muslimske samfund?* København: Eirene.

Roy, Olivier, 1998. "The Divergent Ways of Fundamentalism and Islamism among Muslim Migrants" i P. B. Clarke (ed.), *New Trends and Developments in the World of Islam.* London: Luzac Oriental.

Rubin, U., 1993. "Exegesis and Ḥadīth. The Case of the Seven Mathānī" i G. R. Hawting & A-K. A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qurʾān.* London: Routledge.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, u.å. Kairo: Dar al-Fikr. [Öv. M. M. Khan]

Ṣaḥīḥ Muslim, 1971. Beirut: Dar al Arabia. [Öv. och kommenterad ᶜA. Ḥ. Ṣiddīqī]

Said, Edward, 1978/1979. *Orientalism.* New York: Vintage.

Salvatore, Armando, 1997. *Islam and the Political Discourse of Modernity.* Reading: Ithaca.

Samuelsson, Jan, 1999. *Islam i Sverige – Nutid och framtid.* Stockholm: Natur och Kultur.

Samuelsson, Jan & Åsa Brattlund, 1996. *Kärlek och familjeliv enligt islam – Fakta och värderingar kring islam.* Stockholm: Natur och kultur.

Sander, Åke, 1986. *Invandrade muslimer i Göteborg I–III.* Göteborg: Institutionen för filosofi, Göteborgs universitet. [3 volymer]

Sander, Åke, 1988. *Kan koranskolan fungera som medium för traditionsförmedling.* KIM-rapport nr. 11. Göteborg: Göteborgs universitet.

Sander, Åke, 1991. "The Road from Musalla to Mosque: The Process of Integration and Institutionalization of Islam in Sweden" i W. A. R. Shadid & P. S. van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe.* Kampen: Kok Pharos.

Sander, Åke, 1993. *I vilken utsträckning är den svenske muslimen religiös?* KIM-rapport nr. 14. Göteborg: Göteborgs universitet.

Sander, Åke, 1996. "The Status of Muslim Communities in Sweden" i G. Nonneman, T. Niblock & B. Szajkowski (eds.), *Muslim Communities in the New Europe.* Reading: Ithaca.

Sander, Åke, 1997. "To What Extent is the Swedish Muslim Religious?" i S. Vertovec & C. Peach (eds.), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community.* London: Macmillan.

Sanders, Paula, 1991. "Hermaphrodites in medieval Islamic Law" i N. R. Keddie & B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender.* New Haven, London: Yale University Press.

Schmidt, Garbi, 1999. Sveriges Förenade CyberMuslimer – blågul islam på internet?" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Schreiter, Robert J., 1997. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Schulze, Reinhard, 1990. *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert – Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga.* Leiden: Brill.

Selander, Staffan & Theo van Leeuwen, 1999. "Vad gör en text?" i C. A. Säfström & L. Östman (red.), *Textanalys.* Lund: Studentlitteratur.

Shadid, Wasif A. R. & P. Sjoerd van Koningsveld, 1995. *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe: Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights (with an Extensive Bibliography).* Kampen: Kok Pharos.

Shadid, Wasif A. R. & P. Sjoerd van Koningsveld, 1996. "Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists" i W. A. R Shadid. & P. S. van Koningsveld (eds.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States.* Kampen: Kok Pharos.

Shorter Encyclopaedia of Islam, 1953/1995. Eds. H. A. R. Gibb & J. H. Kramers. Leiden: Brill. [Fjärde uppl.]

von Sicard, Sigvard, 1975. "Islam i Europa" i *Svensk missionstidskrift*, nr. 3.

von Sicard, Sigvard, 1978. "Kristna och Muslimer i dialog" i *Missionsorientering*, nr. 1–2.

Siddiqui, Ataullah, 1997. *Christian–Muslim Dialogue in the Twentieth Century*. London: Macmillan.

Siddiqui, Dilnawaz, 1998. "Information Technologies and Globalization: Ruination vs. Ripples" i *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 15, no.3, Fall.

Siddiqui, Mona, 1996. "Law and the Desire for Social Control: An Insight into the Hanafi Concept of *Kafa'a* with Reference to the Fatawa 'Alamgiri (1664–1672)" i M. Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Reading: Ithaca Press.

Simpson, John H., 1991. "Globalization and Religion: Themes and Prospects" i R. Robertson & W. R. Garrett (eds.), *Religion and Global Order*. New York: Paragon House.

Sivan, Emmanuel, 1990. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, London: Yale University Press. [Utökad uppl.]

Skovgaard-Petersen, Jakob, 1995. *Moderne islam – Muslimer i Cairo*. København: Gyldendal Undervisning.

Solomon, Norman, 1994. "Judaism in the New Europe: Discovery or Invention?" i J. Webber (ed.), *Jewish Identities in the New Europe*. London: Littman Library of Jewish Civilization.

SST (Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund), 1998. *Årsbok 1998 med redovisning för budgetåret 1997*.

SST (Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund), 2000. *Årsbok 2000 med redovisning för budgetåret 1999*.

Starrin, Bengt, 1996. "Grounded Theory – En modell för kvalitativ analys" i P-G. Svensson & B. Starrin (red.), *Kvalitativa studier i teori och praktik*. Lund: Studentlitteratur.

Starrin, Bengt & Barbro Renck, 1996. "Den kvalitativa intervjun" i P-G. Svensson & B. Starrin (red.), *Kvalitativa studier i teori och praktik*. Lund: Studentlitteratur.

Statens invandrarverk, 1981. *Muslim i Sverige*. Norrköping.

Statens invandrarverk, 1991. *Muslimer i Sverige*. Norrköping.

Statens livsmedelsverk, 1993. *Information om mat för muslimer*. [Broschyr]

Stenberg, Leif, 1993. "Islam" i B. Tynderfeldt (red.), *Gudastyrd vardag – Världsreligionerna i människors dagliga liv*. Stockholm: Brevskolan. [Finns även i en andra uppl. från 1998]

Stenberg, Leif, 1994. "Med Allah på kepsen – reflektioner kring nordamerikansk islam och uttrycket 'den muslimska världen'" i *TfMS*, nr. 1.

Stenberg, Leif, 1996a. *Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Stenberg, Leif, 1996b. "The Revealed Word and the Struggle for Authority: Interpretation and Use of Islamic Terminology among Algerian Islamists" i D. Westerlund (ed.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. London: Hurst.

Stenberg, Leif, 1998. "Atomer i Guds tjänst. Samtida religiösa rörelsers förhållande till vetenskap" i F. Miegel & F. Schoug (red.), *Dikotomier – Vetenskapsteoretiska reflektioner*. Lund: Studentlitteratur.

Stenberg, Leif, 1999. *Muslim i Sverige – Lära och liv*. Stockholm: Bilda förlag.

Stenberg, Leif & Jonas Otterbeck, 1994. "Gå på Guds väg! Förmedling av religiös tradition till muslimska ungdomar i minoritetssituation" i F. Miegel & T. Johansson (red.), *Mardrömmar & Önskedrömmar – Om ungdom och ungdomlighet i nittiotalets Sverige.* Stockholm, Stehag: Symposion.

Svanberg, Ingvar, 1994. "I väntan på moskén. Muslimer i Sverige" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Majoritetens islam – Om muslimer utanför arabvärlden.* Stockholm: Arena.

Svanberg, Ingvar & David Westerlund (red.), 1999. *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Svanberg, Ingvar & David Westerlund, 1999. "Från invandrarreligion till blågul islam" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Svenska Akademins ordlista över det svenska språket, 1986. Stockholm: Nordstedts Förlag.

Säfström, Carl Anders, 1999. "Att förskjuta perspektiv: Läsning som omvänd hermeneutik" i C. A. Säfström & L. Östman (red.), *Textanalys – Introduktion till syftesrelaterad kritik.* Lund: Studentlitteratur.

Söderberg, Staffan, 1992. "Mekka eller Malmö? Om islam i Skandinavien" i *Föreningen Lärare i religionskunskap, årsbok 1992.* [Även i *Salaam* 11/93 samt 12/93.]

Söderberg, Staffan, 1995. "Efter pionjärerna – Om islams internationalisering i Sverige" i *Föreningen Lärare i religionskunskap, årsbok 1995.*

Söderberg, Staffan, 1998. "Islamiska vigslar i Sverige – Om muslimskt ledarskap och svenska muslimer" i *Föreningen Lärare i religionskunskap, årsbok 1998.*

Södling, Maria, 1991. *Religionerna möts i Sverige.* Stockholm: Verbum.

Therborn, Göran, 1999. "Introduction: The Atlantic Diagonal in the Labyrinths of Modernities and Globalizations" i G. Therborn (ed.), *Globalizations and Modernities: Experiences and Perspectives of Europe and Latin America.* Stockholm: Forskningsrådsnämnden.

Therborn, Göran, 2000. "Globalizations: Dimensions, Historical Waves, Regional Effects, Normative Governance" i *International Sociology*, vol. 15, no. 2.

Thurfjell, David, 1999. "Shia" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Tibi, Bassam, 1993. "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology" i M. E. Marty & R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education.* Chicago, London: The University of Chicago Press.

Tozy, Mohammed, 1999. "Islamism and Some of its Perceptions of the West" i G. Martín Muños (ed.), *Islam. Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium.* London, New York: I. B. Tauris.

Turner, Bryan S., 1991. "Politics and Culture in Islamic Globalism" i R. Robertson & W. R. Garrett (eds.), *Religion and Global Order.* New York: Paragon House.

Turner, Bryan S., 1991/1994. *Religion and Social Theory.* London: Sage. [Andra uppl.]

Turner, Bryan S., 1994. *Orientalism, Postmodernism & Globalism.* London: Routledge.

Vertovec, Steven & Ceri Peach, 1997. "Introduction: Islam in Europe and the Politics of Religion and Community" i S. Vertovec & C. Peach (eds.), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community.* London: Macmillan.

Vertovec, Steven & Alisdair Rogers, 1998. "Introduction" i S. Vertovec & A. Rogers (eds.), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture.* Aldershot: Ashgate.

Vogt, Kari, 1995. *Kommet for å bli – Islam i Vest-europa.* Oslo: Cappelen.

Voll, John Obert, 1996. "The Mistaken Identification of 'The West' with 'Modernity'" i *The American Journal of Islamic Social Science*, vol. 13, no. 1, Spring.

Waardenburg, Jacques, 1974. "Islam studied as a symbol and signification system" i *Humaniora Islamica, vol. II/74. An annual publication of Islamic Studies and the Humanities.* The Hague, Paris: Mouton.

Waardenburg, Jacques, 1978. "Official and Popular Religion in Islam" i *Social Compass* XXV, nos. 3–4.

Waardenburg, Jacques, 1990. "Humanities, Social Sciences and Islamic Studies" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 1, no. 1.

Waardenburg, Jacques, 2000. "Normative Islam in Europe" i F. Dassetto (dir.) *Paroles d'islam – Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain.* Paris: Maisonneuve et Larose.

Waters, Malcolm, 1995. *Globalization.* London, New York: Routledge.

Watt, W. Montgomery, 1962/1985. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey.* Islamic Surveys 12. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Webber, Jonathan, 1994. "Introduction" i J. Webber (ed.), *Jewish Identities in the New Europe.* London: Littman Library of Jewish Civilization.

Wehr, Hans, 1976. *A Dictionary of Modern Written Arabic.* New York: Spoken Language Services. [Red. och öv. J. M. Cowan. Tredje uppl.]

Werbner, Pnina, 1994a. "Islamic Radicalism and the Gulf War: Lay Preachers and Political Dissent among British Pakistanis" i B. Lewis & D. Schnapper (eds.), *Muslims in Europe.* London: Pinter.

Werbner, Pnina, 1994b. "Diaspora and millennium: British Pakistani Global-Local Fabulations of the Gulf War" i A. S. Ahmed & H. Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity.* London, New York: Routledge.

Werbner, Pnina, 1995. "Powerful Knowledge in a Global Sufi Cult: Reflections on the Poetics of Travelling Theories" i W. James (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations.* London, New York: Routledge.

Westerlund, David, 1996. "Guds rike på jorden – Tänkbara orsaker till islamismens framgångar i Afrika" i *Svensk religionshistorisk årskrift 1996. Tema: Nutida politisk islam.* Uppsala: Swedish Science Press.

Westerlund, David, 1999. "Euro-sufism – universalister och konvertiter" i I. Svanberg & D. Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nora: Nya Doxa.

Wickham, Carrie Rosefsky, 1997. "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations" i J. Beinin & J Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report.* London, New York: I. B. Tauris.

Widengren, Geo, 1961. *Kungar, profeter och harlekiner.* Stockholm: Aldus/Bonniers.

Wuthnow, Robert, 1992. *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society.* Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publ.

Wuthnow, Robert, James Davison Hunter, Albert Bergesen & Edith Kurzweil, 1991. *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas.* London, New York: Routledge.

Zebiri, Kate, 1995. "Relations Between Muslims and Non-Muslims in the Thought of Western-Educated Muslim Intellectuals" i *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 6, no. 2.

Ålund, Alexandra, 1997. *Mulitkultiungdom – Kön, etnicitet, identitet.* Lund: Studentlitteratur.

Özdalga, Elisabeth, 1992. "East and West as symbols of good and evil. Turkish Muslim intellectuals facing modernity" i B. Utas & K. S. Vikør (eds.), *The Middle East Viewed from the North.* Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies, Alma Mater Forlag.

Özdalga, Elisabeth, 1998. "Official Secularism and Popular Islam" i R. Larsson (ed.), *Boundaries of Europe?* Report 98:6. Stockholm: Forskningsrådsnämnden.

LUND STUDIES IN HISTORY OF RELIGIONS

GENERAL EDITOR: TORD OLSSON

1. Catharina Raudvere: Föreställningar om maran i nordisk folktro. Lund 1993.

2. Anders Åkesson: Från Moḥammad till Muʿāwiya. Utvecklingen av militär strategi och taktik i ett religionshistoriskt perspektiv. Lund 1993.

3. Anne Sofie Roald: Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia. Lund 1994.

4. Jan Lundius: The Great Power of God in San Juan Valley. Syncretism and Messianism in the Dominican Republic. Lund 1995.

5. Britt-Mari Näsström: Freyja – the Great Goddess of the North. Lund 1995.

6. Leif Stenberg: The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity. Lund 1996.

7. İlhan Ataseven: The Alevi–Bektaşi Legacy: Problems of Acquisition and Explanation. Lund 1997.

8. Garbi Schmidt: American Medina. A Study of the Sunni Muslim Immigrant Communities in Chicago. Lund 1998.

9. Arne Wig: Promise, Protection, and Prosperity. Aspects of the "Shield" as a Religious Relational Metaphore in an Ancient near Eastern Perspective. An Iconographical and Textual Analysis. Lund 1999.

10. Bodil Liljefors Persson: The Legacy of the Jaguar Prophet. An Exploration of Yucatec Maya Religion and Historiography. Lund 2000.

11. Jonas Otterbeck: Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering. Lund 2000.

ALSO AVAILABLE

LUND STUDIES IN AFRICAN AND ASIAN RELIGIONS

GENERAL EDITOR: TORD OLSSON

1. Peter Bryder (ed.) Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeanism. Lund 1988.

2. Roland Hallgren: The Good Things in Life. A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba People. Lund 1988.

3. Bo Holmberg: A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashk (d. 872). Introduction, edition and word index. Lund 1989.

4. Olle Qvarnström: Hindu Philosophy in Buddhist Perspective. The Vedāntatattvaviniścaya Chapter of Bhavya's Madhyamakahrdayakārikā. Lund 1989.

5. Lena Eile: Jando. The Rite of Circumcision and Initiation in East African Islam. Lund 1990.

6. Britt-Mari Näsström: O Mother of the Gods and Men. Some Aspects of the Religious Thoughts in Emperor Julian's Discourse on the Mother of the Gods. Lund 1990.

7. Per-Arne Linder: The Apocalypse of Adam. Nag Hammadi Codex V,5. Considered from its Egyptian Background. Lund 1991.

8. Åke Boquist: Trisvabhāva. A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism. Lund 1993.

9. Lennart Olsson: De avestiska gatha'erna. Inledande studie. Lund 1994.

10. Roland Hallgren: The Vital Force. A Study of Àse in the Traditional and Neo-traditional Culture of the Yoruba People. Lund 1995.

11. Jianping Wang: Concord and Conflict. The Hui Communities of Yunnan Society in Historical Perspective. Lund 1996.

12. Inger Callewaert: The Birth of Religion among the Balanta of Guinea-Bissau. Lund 2000.

Salaam är en islamisk väckelsetidskrift som började publiceras 1986. Den skrivs på svenska. Flera av de ledande personerna i det muslimska föreningssverige har skrivit i tidskriften, och många av de unga, engagerade muslimerna i Sverige har publicerat sina första artiklar eller dikter i den. Salaam är den enda svenska, muslimska tidskriften som har publicerats regelbundet under en längre tid. Den har dessutom lyckats bredda sin läsekrets under åren.

Boken innehåller en fyllig beskrivning av Salaam och dess innehåll, men även en beskrivning av annan muslimsk litteratur om islam på svenska. För att sätta in litteraturen i dess sammanhang anknyts till samtida, transnationella, islamiska organisationer som har för avsikt att sprida islam globalt. Utifrån exempel på och analyser av olika diskurser framträder en genealogi för Salaams texter. Men även andra diskurser än islamiska sätter sin prägel på innehållet i Salaam. Globaliseringen, och därtill knutna fenomen, påverkar samtidens islamtolkningar. I studien förs en teoretisk diskussion om bl.a. religiös tolkning, privatisering, makt och globalisering.

Jonas Otterbeck har forskat om islam i Sverige sedan 1992. Detta är hans doktorsavhandling. Tidigare har han bl.a. författat boken *Islam, muslimer och den svenska skolan* (Studentlitteratur, 2000).

Almqvist & Wiksell International, Sweden
ISBN 91-22-01902-2
ISSN 1103-4882