



Myndigheten för  
samhällsskydd  
och beredskap



"SAMHÄLLET MÅSTE ÖPPNA SIG FÖR MÅNGFALDEN"

MÅNGFALDSPOLICYN SOM POLITISK MÖJLIGHET TILL ISLAMISK AKTIVISM

## Faktaruta

"Samhället måste öppna sig för mångfalden". Mångfaldspolicyn som politisk möjlighet till islamisk aktivism

Mars 2018 – februari 2019

Malmö Universitet

Docent Aje Carlbom

Publikationsnummer MSB 1354 - februari 2019

ISBN 978-91-7383-921-1

MSB har beställt och finansierat genomförandet av denna forskningsrapport. Författarna är ensamma ansvariga för rapportens innehåll.

# 1. Innehållsförteckning

<b>1. Inledning</b> .....	<b>4</b>
1.1 Några ord om uppdraget .....	4
1.2 Metodologisk anmärkning .....	6
<b>2. Islamism och neo-fundamentalism (salafism)</b> .....	<b>7</b>
2.1 Islamism är inget säkerhetsproblem .....	7
2.2 Den MB-associerade tendensen .....	11
<b>3. Kontextens betydelse för budskapens utformning</b> .....	<b>18</b>
3.1 Begreppet mångfald .....	19
3.2 Mångfaldsdiskurs som politisk resurs .....	21
3.3 Legitimitet .....	26
<b>4. Innanför eller utanför det etablerade systemet?</b> .....	<b>29</b>
4.1 Arbeta utanför systemet .....	30
4.2 Att arbeta för ett alternativt system .....	31
4.3 Bli aktiv i existerande politiska partier .....	35
4.4 Arbeta med lobbying .....	36
4.5 Lokalt arbete och inom civilsamhället .....	38
<b>5. Exempel på aktörer och islamiska budskap</b> .....	<b>41</b>
5.1 Global spridning av budskap .....	41
5.2 "Vad du inte vet om islam" .....	43
<b>6. Sammanfattning</b> .....	<b>47</b>
<b>Källförteckning</b> .....	<b>49</b>

---

## 2. Inledning

Trots att det har pågått islamistisk påverkan (spridning av religiös information och propaganda) i det svenska samhället sedan 1980-talet så är det ett kunskapsområde som haft svårt att vinna gehör hos myndigheter och politiker. En orsak till ouppmärksamheten är sannolikt den politiska "laddning" som präglar frågor om kulturell mångfald i allmänhet, men i synnerhet frågor som rör det som ibland kallas för globaliseringen av islam. Globaliseringen har tagit sig uttryck på olika sätt, bland annat i form av terror i islams namn, av en ökande migration från länder där islam är majoritetens religion och av teknologisk utveckling (Internet) som möjliggjort en ökad spridning av islamiska budskap. En dimension av globaliseringen är att Sverige och andra länder i EU idag har att förhålla sig till historiskt sett nya politiska aktörer som ställer olika rättighetskrav på ländernas offentliga verksamheter.

### 2.1 Några ord om uppdraget

Uppdraget i den här rapporten är att bidra till en kunskapshöjning om samhällets sårbarheter inför islamistisk informationspåverkan och att säga någonting om hur dessa ska kunna förebyggas. Redan i formuleringen av uppdraget stöter vi alltså på vissa problem. Vad är islamism? Vad betyder sårbarheter? Det ligger med andra ord inbyggt i uppdraget att denna form av informationspåverkan är någonting hotfullt eller negativt. För att kunna avgöra om så är fallet är det nödvändigt att säga någonting om hur det kommer sig att begreppet islamism kommit att uppfattas som ett hot mot demokratin, vilket görs i kapitel 2. Mitt argument är att islamism inte bör ses som ett säkerhetspolitiskt hot mot demokratin utan snarare som en social eller politisk utmaning för det etablerade systemets offentliga institutioner. Det kommer alltså framgå att klassisk islamism inte är ett säkerhetsproblem utan att det bör diskuteras som ett "kulturellt" eller ideologiskt fenomen som berör frågor om jämlikhet mellan kvinnor och män, sexuella minoriteter eller det som i den offentliga de-

batten kommit att kallas "parallelsamhällen". Det säkerhetspolitiska hotet finns i den neo-fundamentalistiska rörelse med salafistiska förtecken som etablerats inom EU under senare år.

Det kommer också framgå i det som följer att politisk verksamhet i islams namn möjliggörs av att Sverige sedan många år styrs av en mångfaldspolicy som gör det möjligt för muslimska aktivister att kräva vissa religiösa rättigheter. Uppfattningen i rapporten är att det etablerade svenska systemet, som beskrivs i kapitel 3, i kraft av sin väl cementerade "mångfaldspolicy" erbjuder muslimska aktivister och andra att integreras utan att assimileras med allt vad det innebär av att behålla och förstärka vad som i ett svenskt jämställdhetsperspektiv kan uppfattas som mer eller mindre konservativa normer och värderingar. Den svenska politiska kontexten uppmuntrar muslimer och andra rätten att vara kulturellt eller religiöst annorlunda och samtidigt delta i det etablerade samhällets ekonomi eller politik. Denna valmöjlighet kan uppfattas som en "sårbarhet" för det etablerade systemet eftersom individuella val inte alltid följer normerande uppfattningar och normer om jämställdhet eller sekularisering.

Generellt rör sig rapportens innehåll över ett mycket komplicerat kunskapsområde där alla aktörer inte kan "dras över en kam". Muslimska aktivister förhåller sig på olika sätt till det etablerade systemet, något som diskuteras i kapitel 4. Vissa, exempelvis aktörer som kan associeras med Muslimska brödraskapets (MB-associerade i fortsättningen) ideologi, har valt att försöka arbeta med rättighetsfrågor "innanför" systemet med allt vad det innebär av en anpassning av religiösa ideal och normer till de kulturella och politiska förutsättningarna i den svenska demokratiska kontexten. Andra, exempelvis den neo-fundamentalistiska rörelsen, har valt att i största möjliga utsträckning hålla sig "utanför" det etablerade samhället för att slippa behöva, som de uppfattar saken, kompromissa med sin religiösa identitet. Innehållet i rapporten bör ses som tentativt eftersom det återstår att genomföra forskningsinsatser på det här hittills ganska outforskade och dynamiska området. Kvalitativa studier av kontextbundet meningsskapande innebär att man som forskare har att hantera "levande" data där hypoteser och slutsatser i regel genomgår förändringar eller korrigeringar allteftersom forskningsprocessen fortskrider (se fotnot 1).

## 2.2 Metodologisk anmärkning

Innehållet i rapporten är sammansatt av tidigare forskning, policydokument från islamiska organisationer och informationsmaterial. Den tidigare rapporten *Islamisk aktivism i en mångkulturell kontext* (Carl bom 2018) kritiserades på olika sätt, bland annat för att den saknade intervjuer med de som betecknades MB-associerade. Under arbetet med den här rapporten har det därför genomförts två intervjuer med aktörer som har arbetat inom ramen för Islamiska förbundet i Sverige (IFiS). Planen är dock att fortsätta med forskningsintervjuer under de kommande fyra åren med både nationellt och internationellt verksamma aktivister.<sup>1</sup> Intervjuerna som har genomförts, har varit två på många sätt givande möten där missförstånd och vissa oenigheter har diskuterats i en öppen atmosfär. Allt som sagts under intervjuerna redovisas inte i det som följer. Förhoppningsvis uppstår det framtida tillfällen att diskutera innehållet i samtalen och att reflektera vidare kring de här frågorna. Personerna är av konfidentialitetsskäl anonyma.

Vissa läsare av rapporten kommer sannolikt reagera på att en av referenserna är Sameh Egyptsons bok *Holy White Lies* (2018) som debatterades offentligt hösten 2018. Hänvisningen till denna referens betyder inte att författaren av den här rapporten delar Egyptsons konspirations-teoretiska argument om att MB har infiltrerat det svenska politiska systemet med syfte att islamisera Sverige och därigenom hota den svenska demokratin. Men allt är inte svart eller vitt. Av allt att döma har Egyptson genomfört ett ganska imponerande arbete med att samla på sig olika typer av dokument och uttalanden som på något sätt rör svenska islamiska organisationer. Det materialet är i sig intressant att ta del av och använda som underlag för analyser.

---

<sup>1</sup> Forskningen om religiös islamisk aktivism och meningsskapande kommer att fortsätta inom ramen för det 4-åriga projektet med titeln *Islamistisk paketering av budskap: meningsskapandets politik* som är finansierat av Myndigheten för samhällsskydd och beredskap (MSB). Forskare som deltar i projektet är projektledare Docent Aje Carl bom (Malmö universitet), Docent Pernilla Ouis (Malmö universitet) och Dr Eli Göndör (Göteborgs universitet, Segerstedtinstitutet). Dr Lorenzo Vidino (George Washington University) är kopplad till projektet på konsultbasis.

### 3. Islamism och neo-fundamentalism (*salafism*)

Begreppet islamism uppfattas nog allmänt sett som kontroversiellt i Sverige. Man kan argumentera på olika sätt för varför det är så men en del av förklaringen är sannolikt för att det ofta bäddas in i ett säkerhetspolitiskt paradigm, något som signalerar att det är ett hot mot demokratin. När begreppet används är det påfallande ofta kopplat till uttrycket "våldsbejakande extremism". Det tydliggörs till exempel i Ds 2014:4 där islamism, utan att problematiseras, har paketerats i en säkerhetspolitisk diskurs om "våldsbejakande extremism i Sverige" (ibid:22). Samma förhållningssätt har styrt Rostami m fl (2018) i rapporten om antagonistiska nätverk och miljöer i Sverige. Även här kopplas begreppet på ett oreflekterat sätt till så kallat våldsbejakande extremism av olika slag utan att ges ett specifikt innehåll.

#### 3.1 Islamism är inget säkerhetsproblem

Det finns ingen anledning att förneka att det föreligger ett visst hot mot Sverige och andra EU-länder från extrema/radikala muslimer som anser att våldsamt *jihad* är en religiös förpliktelse som varje muslim bör eftersträva (Roy 2004:234). Däremot finns det skäl att samtidigt nyansera diskussionen om islamism genom att lyfta fram det som politiskt fenomen och skilja det från så kallad "våldsbejakande extremism". Även om det i vissa avseenden finns ideologiska överlappningar mellan olika ideologiska inriktningar i den "islamiska rörelsen" (Wiktorowicz 2004) så kommer hotet om våld primärt från den "neo-fundamentalistiska" rörelse med *salafistiska* förtecken som, enligt Olivier Roy (2004:232-287), etablerats i samband med globaliseringen av islam. "*Neo-fundamentalism is not a structured organisation*", som Roy (ibid.) skriver, "*or even a precise school of thought; it is a trend, a state of mind, a dogmatic relationship to the fundamentals of religion...the main trend calls itself Salafi...even if many Salafis would not accept being called by that name*" (ibid.). Det

är en typ av salafism som går ut på att "rena" islam från kulturella influenser, oberoende av om dessa är förankrade i traditionella muslimska samhällen eller i västvärlden (ibid.).

Den klassiska islamismen, där MB (*Ikhwan al-muslimun*) haft ett stort ideologiskt inflytande, är i grunden en social rörelse som etablerats i syfte att förbättra levnadsvillkoren för människor genom att gradvis försöka påverka omgivningen att leva i enlighet med olika ideal och normer grundade i den islamiska traditionen, samt att försöka etablera religiösa och sociala "utrymmen" i samhället för muslimer som vill leva i enlighet med islamiskt grundad praktik (Helbawy 2010:61-86; se även Metcalf [red.] 1996). Roy (2004:247) påpekar att en avgörande skillnad mellan islamism och neo-fundamentalism handlar om inställningen till staten och politiska frågor. Islamister riktar sig mot det politiska systemet med budskap om att islam representerar den bästa formen av demokrati (*shura*, rådslag) (ibid.). Neo-fundamentalister vill dra sig tillbaka i sin egen socialt och politiskt avskurna livsvärld och där odla en som man uppfattar det "sann" islam som är opåverkad av andra kulturella kontexter (ibid:248). Sara Kahn (2016:51-87), som leder den brittiska kommissionen mot extremism, argumenterar i likhet med Roy för att islamism huvudsakligen är frågan om politiserad islam snarare än ett synonymt uttryck för islam i allmänhet. Hon lyfter fram att det är en modern rörelse som arbetar utifrån den ideologiska premissen att religionen både är en vägledning för politisk handling och ett system för gudstro (ibid:52). Salafism ser hon, i likhet med andra som studerat frågan, primärt som en pietistisk rörelse upptagen av teologiska frågor som går ut på att implementera strikta sociala och moraliska koder hos muslimer (ibid:54).

Alla neo-fundamentalister är inte för våldsanvändning utan de kan delas upp i de som betonar våldsamt *jihad* som en personlig plikt och de som betonar att våld endast får användas av de muslimer som befinner sig under ett specifikt hot (Roy 2004:254-255). Den avgörande skillnaden mellan neo-fundamentalister med en radikal och konservativ hållning ligger i att de förra prioriterar våldsamt *jihad* (så kallad jihadistisk salafism) medan de senare betonar *dawa* (mission) (ibid.). Ett typiskt uttryck för salafistisk neo-fundamentalism (salafistisk jihadism) är Islamiska staten (IS) som uppfattar MB, och i stort sett alla andra islamiska inriktningar, som apostater (avfällingar) från islam. I en artikel i deras tidskrift *Dabiq* (nr



14) framgår att salafistiska jihadister känner ett bottenlöst förakt för MB och de som är associerade med ideologin. Man bör förstås förhålla sig kritisk till hur IS har byggt sin argumentation då rörelsen knappast kan ses som en organisation vars huvudsakliga målsättning är att förhålla sig källkritisk. Artikeln ger dock en tydlig bild av hur stor den idémässiga konflikten mellan de två inriktningarna är, inte minst när det gäller uppfattningen om våldets legitimitet (ibid:34).

MB:s klassiska hållning har varit att understryka betydelsen av *dawa*, om än på ett annorlunda sätt än den neo-fundamentalistiska rörelsen. MB har alltid betonat gradvis förändring genom en missionsverksamhet som omfattat etablering av ett "välfärdssamhälle" på gräsrotsnivå som hjälpt många muslimer som levt i social utsatthet (se Al-Anani 2016; Helbawy 2010). Neo-fundamentalister med salafistiska förtecken har antingen velat förändra genom våldsanvändning eller genom att uppmana muslimer att dra sig undan samhället och odla en sträng, vissa säger bokstavstrogen, islamisk lära. MB-associerade organisationer som ingår i *Federation of Islamic Organisations in Europe* (FIOE)<sup>2</sup>, är tydliga med att de tillskriver termen *jihad* en annan betydelse än den neo-fundamentalistiska rörelsen. I det kollektivt framtagna fördrag som riktar sig mot en europeisk publik handlar *jihad* framförallt om att individuella muslimer bör göra "gott" genom att arbeta för att, som organisationerna skriver i fördraget, "*sprida sanning och rättvisa mellan människor*". I fördraget säger de MB-associerade europeiska organisationerna följande om betydelsen av begreppet *jihad*:

---

<sup>2</sup> Mig veterligen är antalet studier av FIOE få till antalet, men i en masteruppsats (med titeln *Federation of Islamic Organisations in Europe*, 2009) från Masaryk University i Brno, Tjeckien, lyfter författaren Samuel Etchu Agbor fram följande organisationer som medlemmar i FIOE: Future Organization (Albanien), Liga Kultur (Österrike), Muslim Association (Belgien), AKOS (Bosnien), Islamic Union for Culture and Development (Bulgarien), Muslim Students' Union (Tjeckien), Dansk Islamisk Rad (Danmark), Muslim Association (Finland), FIOE i Frankrike (Frankrike), IGD (Tyskland), Greek Arabic Cultural Centre (Grekland), Muslim Association (Ungern), Muslim Association (Irland), Muslimska Association (Italien), AKEA (Kosovo), Muslim Youth Forum (Makedonien), Islamic Culture Association (Moldavien), Nederländska FIOE (Nederländerna), MSKK (Polen), Muslim Association (Rumänien), FIOE (Ryssland), Liga Islamsca (Spanien), *Islamiska förbundet (IFiS)* (Sverige), Muslim League (Schweiz), Hikmet Organization (Turkiet), Muslim Association of Britain (MAB) (England), The Federation of Social Organizations (Ukraina) (sid 81-84). Listan skulle nog behöva uppdateras, men den ger en viss inblick i organisationernas geografiska placering.

”Termen *jihad* som förekommer i islamiska texter betyder att bemöda sig alla ansträngningar för att göra gott, från att reformera sig själv till att sprida sanning och rättvisa mellan människor. *Jihad* i betydelsen krig betraktas som ett av de medel som står en muslimsk stat till buds när den behöver försvara sig mot angrepp. Detta står i överensstämmelse med internationell rätt. Baserat på en sådan förståelse av *jihad* förkastar islam godtyckligt våld och terrorism och stöder berättigade och rättvisa frågor samt slår vakt om alla folks rätt att försvara sig med legitima medel” (FIOE/IFiS 2019, Sektion 1, punkt 10).

FIOE/IFiS är i citatet tydliga med att deras syn på *jihad* ligger långt ifrån den neo-fundamentalistiska radikalismens uppfattningar som betonar den diametralt annorlunda betydelsen att det är en plikt för muslimer att använda våld i kampen för att införa ett islamiskt samhälle. För de MB-associerade organisationerna handlar det framförallt om att muslimer ska genomföra goda handlingar som gynnar det europeiska samhället i sin helhet. Militärt och politiskt våld får endast användas av en muslimsk stat som försvarar sig mot angrepp enligt samma internationella konventioner som andra nationer har rätt till.

Det saknas belägg för att islamister varit inblandade i några av terror-dåden i Europa utan dessa kan helt hänföras till neo-fundamentalister som inspirerats av en viss typ av salafistiska islamtolkningar (Ranstorp et al 2018; Roy 2016:30). När det gäller terrorn i Frankrike, påpekar Roy (ibid.) att det inte finns några belägg för att MB-associerade aktörer har varit inblandade. Det leder alltså tanken fel att på ett slentrianmässigt sätt analysera fenomenet islamism som ett säkerhetspolitiskt problem eftersom detta i grunden inte behöver ha att göra med våld utan handlar om att påverka omgivningen genom att försöka övertala olika målgrupper att de bör ansluta sig till en viss normstruktur, det vill säga en viss form av religiös utövning i en viss typ av religiös gemenskap. Islamism kan på olika sätt betraktas som en politisk utmaning för Europa när det gäller frågor som har att göra med integration och kulturell eller religiös pluralism, men det är i grunden inget säkerhetsproblem som har att göra med ”våldsbejakande extremism” (se ex Vidino 2010:67-68).

Både Roy och Kahn diskuterar, som beskrivs ovan, den klassiska islamistiska idén om hur individ och samhälle i Mellanösterns länder bör förändras för att, som det uppfattas av till exempel MB, bli mer rättvisa och

ekonomiskt jämlika. Det finns dock problem med föreställningen (som gör sig påmind i den svenska debatten) att islamistisk ideologi praktiseras på samma sätt oberoende av social och politisk kontext. Människors idéer och handlingsmönster är alltid påverkade av den miljö de befinner sig i och islamistisk ideologi är inget undantag i det avseendet, som Khaled Hroub (2010:9) påpekar. Att den politiska kontexten i Europa påverkar aktörer som är inspirerade av islamistisk ideologi är tydligt i fallet med MB-associerade organisationer i Europa. Exakt hur anpassningen till europeisk kontext ska beskrivas finns det en diskussion om bland forskare. Vissa anser att exempelvis FIOE är inblandade i att konstruera en ny form av europeisk islam (Moch Faisal 2017). Andra, exempelvis islamologen Anne Sofie Roald (2012:71-89), argumenterar för att den klassiska MB-ideologin långsamt håller på att tunnas ut i Europa i samband med att den konfronteras med sekulära välfärdsstater. Här finns också argument om att MB-associerade i Europa har lämnat den klassiska islamismen för att istället ha förvandlats till en identitetspolitisk rörelse (Maréchal 2012).

### **3.2 Den MB-associerade tendensen**

I Sverige har det under de senaste 2-3 åren kommit att växa fram två dominerande förhållningssätt till frågan om MB i Sverige. Det ena gör gällande att Muslimska brödrskapet är etablerat i landet med direkta kopplingar till Egypten och att rörelsen "infiltrerar" svensk politik med syfte att islamisera Sverige. Det andra förhållningssättet är att förneka förekomsten av MB-associerad verksamhet överhuvudtaget och att avfärda alla påståenden om att det finns aktörer som inspirerats av MB:s ideologi. Båda synsätten är problematiska. Det konspirationsteoretiska för att det demoniserar aktörer som på många sätt lever upp till vad det politiska systemet förväntar sig av dem och inte ger något direkt intryck av att vilja ta över Sverige ens på lång sikt. Förnekelseperspektivet för att det framstår som kunskapsfientligt och för att det sedan länge är bevisat att det finns grupperingar eller organisationer som på olika sätt associerar till MB:s ideologi, vilket framkommer i Carlbom (2018) och i den här rapporten (se även Sorgenfrei 2018:148-149; Maréchal 2012, 2015; Pargeter 2013; Roald 2012; Vidino 2010; Roy 2004).

Påståendet att Muslimska brödrskapet är etablerat i Sverige ger den felaktiga föreställningen att det finns en central enhet i Egypten som styr MB-associerad verksamhet runtom i världen. Det är rimligt att ge Ibn Rushds förbundsordförande Helena Hummasteen (2017) rätt när hon avfärdar påståendet att flera muslimska organisationer skulle vara ”styrda av Muslimska brödrskapet”. Det finns inga empiriska belägg för att MB:s generalguide/styrande råd i Egypten dikterar villkoren för svenska eller andra organisationer som en gång i tiden etablerats av MB-associerade aktivister. Experter på MB/MB-associerad organisering (Maréchal 2015; Pargeter 2013; Vidino 2012) har inte kunnat belägga att det finns en nivå ovanför lokala/nationella organisationer som med en osynlig hand styr svenska eller andra europeiska verksamheter. Under 1980-talet gjordes ett försök att bygga upp en internationell enhet inom MB för att försöka koordinera verksamheter i olika delar av världen, men detta försök har varit mindre lyckat (Pargeter 2013:103-136). De europeiska organisationer som forskare (Maréchal 2015; Vidino 2012; Silvestri 2010) brukar koppla till MB på något sätt verkar i de flesta avseenden vara autonoma i förhållande till den (idag söndertrasade) moderorganisationen i Egypten (Pargeter 2016:13-85). Det föreligger alltså ingen konspiration där MB som rörelse försöker ”ta över” genom att infiltrera det etablerade svenska politiska systemet. Påståenden om att ”jag får direktiv från fängelset [MB i Egypten har utsatts för ett omfattande förtryck efter militärkuppen] i Egypten...är befängt”, som den tidigare ordföranden för IFiS, Omar Mustafa, säger i en intervju med islamologen Simon Sorgenfrei (2018:146). Mustafas uttalande, sett i ljuset av den forskning som finns, är med stor sannolikhet riktigt.

Av allt att döma är det korrekt att påstå att Federation of Islamic Organisations in Europe (FIOE) och Islamiska förbundet i Sverige (IFiS, som är medlem i FIOE) är MB-associerade organisationer. Under en intervju med Carlbom i december 2018 förklarade en av personerna med bred och lång erfarenhet av arbete i de organisationer som betecknats som MB-associerade (Carlbom 2018) att det finns ett visst fog för att beskriva vissa av organisationerna som associerade till MB. Under intervjun, som ägde rum i december 2018, sa informanten bland annat,

”Att prata om FIOE som MB-associerad är inte fel beskrivning. Jag definierar FIOE som självständiga från MB, men det finns en koppling, en viss ideologisk koppling och en viss personkoppling. Det håller jag med om. [...]. Det är inte helt fel att säga att det finns en viss ideologisk koppling mellan IFiS och MB. Men pratar man om MB som organisation finns ingen koppling. Dom [IFiS] är inte MB-associerade på det sättet. Pratar man om MB:s ideologi blir det annorlunda. MB:s ideologi har ju haft en väldigt stor spridning, mycket tack vare Hassan al-Banna som ju var väldigt inflytelserik. Men han var inte ensam, det fanns ju flera samtida ideologer med ganska likartade idéer om det som inom islamisk kultur kallas *wasatiyya*, medelvägssynen någonstans mellan sufismen och salafismen”.

Citatet bekräftar påståenden som genom åren formulerats i forskningen om MB-associerad verksamhet i Europa (se ex Meijer och Bakker [ed.] 2012; Roald 2012:79). Primärt handlar MB-associeringen om att det finns en viss ideologisk koppling och vissa personkopplingar men att varken IFiS eller FIOE kan ses som formellt ingående i en pyramidal organisationsstruktur där MB i Egypten styr alla organisationer i Europa (Al-Anani 2016; Carlbom 2018). Den ideologiska kopplingen handlar framförallt om det som kallas islams ”medelväg” (*wasatiyya*, en balans mellan sufism och salafism) och om att bygga upp islamiska institutioner som kan erbjuda olika former av service åt de muslimer som önskar sig detta (Frampton 2018:445-446).

Det är inte möjligt att dra slutsatsen att ”Muslimska brödrskapet är etablerat i Sverige” genom att lägga fokus på att vissa europeiska organisationer har etablerats av personer med någon form av ideologisk MB-association. Det är till exempel oklart vem eller vilka i organisationerna som svurit den lojalitetsed (*baya*) som föregår formellt medlemskap i rörelsen och som innebär att man högtidligen svär att underkasta sig rörelsens ideologi (al-Anani 2016:122). Och, även om det är så att någon i de europeiska organisationerna svurit denna lojalitetsed så är det inte säkert att lojalitet mot MB som rörelse är viktigare än lojalitet mot det (europeiska) land personen är verksam i. Statsvetaren Brigitte Maréchal (2015), en av experterna på MB-associerad verksamhet i Europa, betonar att många som är verksamma i och omkring de europeiska organisationerna är en sorts allmänna aktivister med eller utan sympatier för MB:s klas-

siska ideologi. Konspirationsteoretiska påståenden om att MB är en homogen enhet som genomsyrar alla organisationer och (som styr i bakgrunden utifrån den dolda agendan att "infiltrera") bidrar till att piska upp stämningen i en redan polariserad debatt. Något som i sig gör demokratin sårbar då polarisering ofta bidrar till att skapa osäkra och rädda medborgare.

Det är riktigt att MB:s klassiska idé, som den formulerades av grundaren Hassan al-Banna, var att på lång sikt försöka överta staten och i samband med det införa islamisk lagstiftning (al-Anani 2016:50-98). Den ultimata visionen var att etablera ett världsomspännande kalifat styrt av regler som vaskats fram ur Koranen och Sunna (ibid.). Al-Banna, som blivit uppskattad för sin personliga karisma snarare än intellektuellt genomtänkta politiska program, formulerade sina idéer i en helt annan politisk kontext än den MB-associerade aktivister och organisationer har att hantera i dagens Europa. Programmet mejslades ut i en miljö som präglades av fattigdom och en auktoritär och sekulär stat som fängslade och dödade politiska motståndare. Föreställningen att det är samma idéer som förs över till Europa i oförändrad form bygger på det essentialistiska antagandet att politiska ideologier är desamma oberoende av politisk och social kontext. Kulturella och religiösa synsätt förändras dock beroende på sammanhanget människor befinner sig i (Roy 2004; Maréchal 2015; Hroub 2010:9-20).

I Mellanöstern har till exempel den auktoritära sekulära staten utgjort en fiende till MB som man velat erövra för att förbättra levnadsstandarden för människor. Det finns dock inga empiriska belegg för att MB-associerade i Europa uppfattar europeiska stater som förtryckande på en nivå som motiverar att de bör störtas och övertas av islamiska religiösa krafter. Europeiska stater ses snarare som "vänner" där nyckelorden är dialog och samverkan – viktiga principer för möjligheten att erhålla bidrag – inte konfrontation (Göndör 2018; Silvestri 2010:285). I Europa är det till och med så att MB-associerade organisationer har en i grunden positiv syn på sekularism och mångfald eftersom det uppfattas som en förutsättning för religiös pluralism. Som FIOE/IFiS formulerar det i sitt fördrag:

”Europas muslimer följer principen om sekularism som grundar sig på statens neutralitet i fråga om religiösa angelägenheter. Detta betyder att handla rättvist gentemot alla religioner och tillåta de som bär religiösa värderingar att uttrycka sina trosföreställningar och praktisera sina riter antingen som individer eller i grupp, både i allmänna och särskilda frågor som det är specificerat i europeiska internationella deklARATIONER och fördrag om mänskliga rättigheter. Grundat på detta förblir det muslimernas rätt att som religiösa samfund etablera moskéer, religiösa institutioner och institutioner för utbildning och välfärd för att kunna praktisera sin religion på daglig basis i fråga om kost, klädnad och andra behov” (FIOE/IFiS 2019, sektion II, punkt 2).

Som läsare kan man förvisso ha synpunkter på vissa generaliseringar som uttrycks i citatet, men i grunden bör det tolkas som att MB-associerade organisationer är positivt inställda till europeisk mångfald och sekularism. Statens neutralitet i religiösa frågor och ambition att skapa ett pluralistiskt samhälle är det som enligt FIOE/IFiS placerar islam på samma nivå som andra religioner och erbjuder muslimer rättigheten att bygga upp sina egna institutioner. Sekularism har uppfattats som en ”fiende” av klassiskt orienterade aktivister inom MB, exempelvis Yusuf al-Qaradawi (se Frampton 2018:446), men i Europa ger MB-associerade organisationer uttryck för ett förändrat synsätt på detta. Organisationer i Europa eftersträvar snarare, som Eli Göndör (2017:71) påpekar, att erhålla samma status som kyrkan har i olika länder.

Sannolikt är det så att själva namnet på rörelsen, Muslimska brödraskapet (*ikhwan al-muslimun*), skapar en del osäkerhet och rädsla i dessa tider av hotbilder som sprids i sociala medier. Man bör dock vara medveten om att MB:s klassiska strategi (som den utformades i Mellanöstern) alltid betonat gradvis samhällsförändring (ungefär på samma sätt som politiska partier i Sverige) genom att, i likhet med andra rörelser, arbeta med övertalning i dialog eller debatt (Al-Anani 2016; Mellor 2018:15-84). MB-associerade organisationer i Europa verkar emellertid inte eftersträva genomgripande samhällsförändringar utan här har de förändrats till att bli identitetspolitiska aktörer som i första hand ser sig som försvarare av muslimer och islamiska normer som är anpassade till den europeiska miljön (Maréchal 2012:89-111). Detta framgår också av de målsättningar som FIOE/IFiS har formulerat för sina organisationer.

FIOE säger på sin hemsida att deras viktigaste mål är att

”1. Introducing Islam and its values and shaping Islamic culture in accordance with the requirements of the age and the unique features of the current status of Europe. 2. Helping Muslims in Europe to perform their religious duties, preserve their cultural identity and taking care of their social and religious affairs. 3. Encouraging and establishing various institutions such as mosques, schools and educational, cultural, social, leisure and vocational institutes and clubs, etc” (FIOE 2019).

IFiS mål är i stort sett identiska med FIOE:s:

”a) Förmedla kunskap om islam, dess barmhärtiga värderingar och dess fredliga budskap utifrån en samtida och lokal kontext. b) Stödja Sveriges muslimer att utöva sina religiösa förpliktelser samt bevara sin religiösa och kulturella identitet. c) Uppmuntra upprätthållandet av allmännyttiga muslimska organisationer samt stimulera medlemsorganisationer och andra muslimska föreningar att inta en ledande roll, utveckla dess kompetenser och förbättra det kvalitativa innehållet i verksamheten” (IFiS 2018a).

Man kan notera att de två organisationernas målsättningar ligger helt inom ramen för vad som är juridiskt och politiskt acceptabelt i Europa. Målen är dessutom sådana som uppmuntras i den mångfaldspolicy som styr hur det svenska systemet uppfattar integration (se ex Prop 1997/98:, sid 2). Tar man del av den politiska programförklaring som formulerats av medlemmarna i FIOE framgår att MB-associerade organisationer lägger stor vikt vid att följa islams så kallade ”medelväg” och att bidra till en positiv utveckling i Europa. Koranen och profetens traditioner (*sunna*) ligger till grund för MB-associerad verksamhet i Europa men innehållet i dessa källor tolkas enligt organisationernas formulering i fördraget ”*med hänsyn tagen till tidens anda såväl som till de speciella omständigheterna i de europeiska realiteterna*” (FIOE/IFiS 2019, Sektion 1, punkt 1). Återigen, för MB-associerade verkar det handla om att anpassa de religiösa tolkningarna till den europeiska kontexten snarare än om att praktisera en oförändrad MB-ideologi som direktimporterats från Egypten.

Det typiska för MB-associerad identitetspolitik i Europa är att betona betydelsen av att muslimer ska kunna integreras utan att assimileras



(Amghar 2008:73). Som det uttrycks av informanten som citeras ovan i en diskussion om vad integration betyder:

”Jag känner ingen press på mig att behöva lämna min tro för att kunna vara en del av samhället. Jag kan göra både- och samtidigt. Jag kan vara fullt ut svensk och fullt ut muslim på en och samma gång. Det är den synen jag har på integration”.

MB-associerades policy, som Roy (2004:276) säger, handlar också om att försöka organisera muslimer i en synlig och aktiv gemenskap med olika institutioner som arbetar med utbildning och social service, exempelvis att organisera läxläsning efter skoltid för barn med inlärningssvårigheter (ibid.). ”*They may evolve into a sort of Muslim church in Europe*”, som Roy uttrycker det, ”*which will pose little or no security threat, but will push for conservative moral and social values...*” (ibid.). Det senare tar sig bland annat uttryck i att en ”*sammanhållen familj baserad på föreningen i äktenskap mellan man och kvinna är den naturliga miljön för att föda och fostra framtida generationer*”, som det formuleras i det tidigare citerade fördraget (FIOE/IFiS 2019, Sektion I, punkt 8).

En inte alltför djärv slutsats är att MB-associerade organisationer, sett i ljuset av deras egna budskap, utgör en politisk-social utmaning för samhället på ungefär samma nivå som Katolska kyrkan, Pingströrelsen, Jehovas vittnen och andra sekulära men konservativa aktörer som hyllar den traditionella kärnfamiljen och förhåller sig skeptiskt till ideologin i HBTQ-rörelsen (se ex Edsinger 2015). Det är dock inget brott. En skillnad är att kyrkorna utgör mindre, avgränsade gemenskaper i en större kristen miljö, medan MB-associerade eftersträvar att alla som kallar sig för muslimer ska utgöra en religiös gemenskap (se FIOE 2018; IFiS 2018a).

## 4. 3. Kontextens betydelse för budskapens utformning

För att förstå frågan om islamism och informationspåverkan är det viktigt att koppla ihop detta med insikten att kontext har betydelse för hur olika politiska och religiösa budskap "paketeras". Ingen social rörelse befinner sig i ett socialt vacuum utan har att navigera i ett politiskt sammanhang som erbjuder både hinder och möjligheter för rörelsens framgångar. Sociala rörelser, oberoende av ideologisk inriktning, behöver materiella och symboliska resurser för att kunna mobilisera anhängare och för att kunna expandera verksamheten (Wiktorowicz 2004:1-37). Viktiga resurser för islamiska aktivister som lyfts fram i forskning inkluderar moskéer, studiecirkel, täta sociala nätverk (familj och vänner), islamiska NGO:s, politiska partier, religiös undervisning, fredagspredikningar (*khutba*), studentorganisationer eller andra typer av organisationer (ibid:34).

Det är emellertid inte självklart hur rörelsen ska ackumulera resurser eftersom möjligheterna att göra så är relaterade till vilka *möjligheter* som erbjuds av ett politiskt system. "Möjligheterna" kan vara av olika slag men ofta handlar det om att det politiska systemet erbjuder olika former av ekonomiska bidrag och diskursiva möjligheter som rörelsens ledare kan nyttja. Det kan också uppstå oväntade möjligheter för en rörelse i samband med oplanerade händelser i omvärlden, exempelvis ett terrordåd, eller andra händelser som drar till sig uppmärksamhet. Under José Manuel Barrosos (2004-2014) tid som president för EU-kommissionen, gynnades exempelvis organisationer som FIOE och FEMYSO (Forum of European Muslim Youth and Student Organisations) av att kommissionen ville ha goda relationer med företrädare för muslimska organisationer för att på så vis motverka radikaliserings i Europa (Moch Faisal 2017:1006). Även Rushdieaffären som ägde rum 1989 var en händelse som öppnade möjligheter för islamister i Storbritannien som i samband med händelsen kunde "*stake a claim for the leadership of British Muslims and to present themselves as their true representatives*" (Malik 2009:123). En liknande tendens kan man också skönja i Sverige när ministrar eller partipolitiska representanter bjuder in religiösa organisat-

ioner till dialog och samverkan efter att det skett ett terrordåd av extrema/radikala muslimer. En resurs för islamiska aktivister i Sverige är annars den diskurs om mångfald (och med den sammankopplade möjligheter till skattefinansierad försörjning) som dominerat i det politiska systemet de senaste decennierna. Diskursen, som tas upp nedan, innebär både möjligheten att paketera begripliga budskap och att bygga upp olika organisationer genom att ta del av det etablerade systemets bidragssystem. Ursprungligen infördes den kulturpluralistiska policyn 1975 för att sedan uppdateras 1997/98 (Prop. 1975:26; Prop. 1997/98:16), och det är rimligt att påstå att den idag är en del av det svenska samhällets kollektiva föreställningsvärld.

#### 4.1 Begreppet mångfald

I vardagliga sammanhang är det nog få personer som reflekterar över hur de använder begreppet "mångfald" men i samhällsvetenskapliga kretsar är det vanligt att poängtera tre olika varianter av hur termen används. Vanligt är att använda begreppet *deskriptivt*, som ett konstaterande av att ett land bebos av människor som skiljer sig från varandra kulturellt och religiöst. En ytterligare användning är att lyfta fram det *normativa* inslaget i tänkandet. Det är inte bara frågan om ett socialt faktum att en plats präglas av mångfald, det är också ett önskvärt tillstånd som är "bra" på olika sätt. En tredje variant är att se mångfald som en administrativ *policy* för hur ett samhälle med stor invandring ska styras och organiseras (Turner & Zengin Arslan 2011:143; se också Malik 2013)

I Sverige har samtliga tre former varit verksamma samtidigt i flera år. Det vill säga, landet beskrivs som präglad av etnisk, kulturell och religiös mångfald och politiker har ansett att den sortens mångfald är ett önskvärt tillstånd för att det "berikar" landet. Staten har sedan flera decennier tillbaka antagit mångfald som en policy som ska ligga till grund för landets politiska styrning. Styrningen har inte bara handlat om att institutionalisera "mångfald" som ett normativt system för landets myndigheter utan anslaget har varit bredare. Det har också handlat om att forma en "ny" medborgare som tänker "rätt" och har en positiv attityd till etnisk, kulturell och religiös mångfald. Den ideologiska skolningen av landets medborgare i "mångfaldstänkande" påbörjades enligt statsvetaren Mats Wickström (2014) redan i slutet av 1960-talet och har – även om massmedier

av olika slag kan sägas ha gått i bräschen för det ideologiska arbetet – varit ett politiskt projekt som allteftersom involverat alltfler offentliga institutioner. Idag har i stort sett alla svenska kommuner införlivat statens syn på ”mångfald”, i policysammanhang ofta kombinerat med värdet av ”jämslälldhet” (se ex Malmö stad 2019, Göteborgs stad 2019).

Diskursen som dominerar i det politiska systemet finns samlad i *Sverige, framtiden och mångfalden – från invandrapolitik till integrationspolitik* (Prop. 1997/98:16). Här uttrycks att ”staten bör enligt regeringens bedömning ge stöd till organisationer som bildats av invandrare...” (sid 2); ”Sverige har blivit ett land med etnisk och kulturell mångfald” (sid 10); ”Samhällets etniska och kulturella mångfald bör tas som utgångspunkt för den generella politikens utformning och genomförande på alla samhällsområden och nivåer” (sid 19); kulturell assimilation är ”sedan länge en otänkbar politisk strategi i Sverige” (sid 22); integration är en ”ömsesidig” process till vilken ”alla måste bidra” (sid 23); ”Samhället måste öppna sig för mångfalden” (sid 31); ”Regeringen [anser] att den generella politiken på ett helt annat sätt än hittills måste utgå från och spegla den etniska och kulturella mångfald som finns i samhället” (sid 20). För att denna ”ömsesidiga” process ska fungera är det också nödvändigt att skapa en ”ny” medborgare som ska lära sig att uppskatta mångfalden och att påverka samhällets ”alla nivåer” med ett ”aktivt förändringsarbete” (sid 27). Det är svårt att förstå regeringens synsätt i slutet av 1990-talet som något annat än ett politiskt mångfaldsprojekt med målsättningen att omforma hela det svenska samhället (se Carlbon 2003, 2006; Wickström 2014). Med facit i hand kan man alltså dra slutsatsen att svenska politikens projekt att rekonstruera landets institutioner och medborgare i enlighet med mångfaldsdiskursens premisser, har byggt in en strukturell sårbarhet i det etablerade systemet som kan användas för att främja såväl konservativa som radikala projekt i namn av kulturell eller religiös ”annorlundahet”.

När mångfaldspolicyn etablerades i Sverige var det sannolikt ingen som förutsåg att det skulle invandra ett stort antal människor från utomeuropeiska delar av världen med kulturella och religiösa normer och praktiker i bagaget som *verkligen* var annorlunda jämfört med svenska kulturella idé- och handlingsmönster. Eller, att de anlände till landet med egna politiska projekt. Få politiker tänkte sig nog att skillnaderna (som främst

verkar ha handlat om annorlunda mat och klädstil snarare än om heder, klan eller islamism) skulle bestå över tid utan snarare verkar antagandet ha varit att människor förr eller senare blir som svenskar i allmänhet. Det paradoxala i mångfaldspolicyn är att den bygger på antagandet att människor är kulturellt och religiöst annorlunda i förhållande till varandra, men inom ramen för policyn är utrymmet begränsat för att diskutera vilka dessa skillnader är. För det politiska systemet har policyn genom åren varit något som ska implementeras i samhället uppifrån och ner, inte diskuteras kritiskt (se Carlbom 2003; Wickström 2014). När det visat sig att kulturella och religiösa skillnader också handlar om svårare sociala (och politiska) frågor och annorlunda normer och värderingar verkar det ha kommit som en överraskning för många. Förekomsten av kulturella och religiösa skillnader som kan uppfattas som utmanande för det svenska samhället har förnekats och/eller utelämnats ur diskussionen då det är svårt att övertyga omvärlden om att de är berikande för samhället (ibid.).

Mångfaldspolicyn kan därför beskrivas som en sårbarhet för det politiska systemet eftersom den erbjuder muslimska aktivister möjligheter att kommunicera med myndigheter på ett sätt som systemet förstår. Aktivister kan få gehör för sina religiösa projekt genom att paketera dessa på ett sådant sätt att myndigheter och politiker kan identifiera aktivisternas idéer som harmonierande med redan etablerad ideologi om kulturell och religiös mångfald (Payne 2001:43). Det politiska systemet erbjuder islamister och andra aktivister en ideologisk "modell" för vad de bör säga till myndigheter om sin annorlunda kultur och religion för att på så vis passa in i mångfaldsvisionen utan att gå in på för många detaljer. Man bör dock ha i åtanke att aktivisterna gör "rätt" utifrån de juridiska och ideologiska spelregler som står till buds. Exempelvis följer de MB-associerade organisationerna FIOE/IFiS (2019) det etablerade systemets erbjudande om att utveckla "mångfalden" på ett närmast föredömligt sätt.

## **4.2 Mångfaldsdiskurs som politisk resurs**

Att mångfaldsdiskursen är en ideologisk resurs för aktörer som på olika sätt arbetar för islam och muslimer finns det flera exempel på. Malmö muslimska nätverk (MMN 2018) har till exempel infogat idén om mångfald i sin argumentation gentemot politiker i Malmö när de för fram budskapet att en "mångreligiös" stad är någonting mer än att det finns invå-

nare som privat tror på islam, nämligen att mångreligiositet, helt i enlighet med den svenska kontextens politiska erbjudande, bör "avspeglas" i stadens offentliga rum genom att olika kommunala verksamheter anpassas till praktiserande muslimer. Sveriges muslimska förbund (SMF) marknadsför budskapet att Sverige borde splittras i olika grupper för att *"det ideala för samhället är ett system med kulturell pluralism, där varje minoritetsgrupp står på samma nivå som majoritetsgruppen"* (SMF 2018). *"Det är möjligt"*, påpekar SMF, *"att utarbeta ett pluralistiskt system istället för att tvinga egna värderingar på varandra"* (ibid.). Ett annat exempel som visar mångfaldsdiskursen genomslag hittar vi hos Islamakademins Salahuddin Barakat och Mohammad Khalil (2016) i en *fatwa* (svar på religiöst motiverad fråga). I en Q/A session på akademins tidigare hemsida kan man utläsa att Barakat och Khalil hänvisar till den svenska mångfaldsdiskursen när de formulerar sitt budskap till en (anonym) frågeställare:

**”Fråga:** Går en "gammal" islamisk kvinnoyn att kombinera med en jämlik och modern kvinnoyn som folk har i Väst? Finns det en konflikt med att komma till Väst, och ändå behålla de islamiska reglerna?

**Svar:** I ett demokratiskt – och därmed pluralistiskt – samhälle som Sverige bör inte detta vara en förutsättning. Tvärtom kan man utläsa ur den svenska lagstiftningen en uppmuntran till kulturell relativism med ett transkulturellt medvetande och ett motarbetande av etnocentrism, där majoritetskulturen är styrande. [...]. Det finns inget...som objektivt fastställer att den moderna västerländska kvinnoynen är bättre än den islamiska. Det finns många starka argument som visar att det snarare är tvärtom. Förvisso går det inte att komma ifrån det faktum att den islamiska lagen [*sharia*] innehåller vad man ur ett sekulärt modernt perspektiv uppfattar som en ojämlikhet mellan könen. Och det är helt i sin ordning, eftersom *kvinnor och män till sin natur, rent biologiskt, är olika och således omöjliga kan bli genuint jämlika* [min kursiv]. Begreppet jämlikhet...existerar inte inom islam och dess rättslära, det begrepp man använder sig utav är istället rättvisa” (Besvarat av Salahuddin Barakat & Mohammad Khalil).

Det framgår att de som besvarar frågan uppfattar att den idén om pluralism innebär att muslimer kan välja att bortse från anpassning till svenska normer om jämlikhet mellan kvinnor och män. De anser inte att "majori-

tetskulturen” bör vara ”styrande” utan att pluralismen medger att muslimer ska kunna leva i enlighet med *sharias* person- och familjelagstiftning, alltså inte de straffrättsliga hudud-reglerna. Detta är en tydlig illustration till den här rapportens påstående att mångfaldsdiskursen är en ideologisk resurs för islamiska aktivister eller religiösa predikanter som vill bevara eller förstärka islamisk konservativ livsstil. Annorlunda uttryckt är det en anpassning till en ideologisk möjlighet som förväntas av muslimer som är verksamma i svensk kontext.

För den MB-associerade rörelsen har mångfaldsdiskursen varit en värdefull symbolisk tillgång som inneburit möjligheter att etablera organisationer som under senare år har erkänts av politiker och tjänstemän som svenska muslimers företrädare. En av nyckelfaktorerna i den ömsesidiga växelverkan som funnits mellan politiker och MB-associerade aktivister är att båda parter agerat utifrån premissen att ”muslimer” är en homogen grupp som behöver (och kan) representeras som en enhet. De två skrifterna från Tro & Solidaritet (f d Broderskapsrörelsen) (TS) illustrerar att det funnits en samsyn mellan parterna om att deras samverkan har handlat om ”muslimer” generellt trots att det varit frågan om att flera av muslimerna som deltagit är kända som aktivister i MB:s internationella nätverk (bland annat Rachid Ghannouchi och Ahmed Rawi). I skrivelsen Broderskapsrörelsens samverkan med muslimer i Sverige (Kettner och Burell 2003) framgår att TS tror att de samverkar med ”muslimerna” i Sverige och att *”Stockholms moské är nu en viktig bas för muslimernas kontakter med det övriga samhället”* (ibid:64). Det är alltså inte rimligt att ensidigt beskylla aktörer i de MB-associerade organisationerna för att ha agerat klandervärd då dessa i grunden verkar ha förhållit sig på ett förväntat sätt i förhållande till politikernas önskan om att hitta en grupp muslimer med förmåga att organisera sig och agera som representanter.

Relationen mellan politiker och MB-associerade har bidragit till att de senare kunnat inta en maktposition i förhållande till andra muslimer samtidigt som det inneburit ett visst inflytande i Sveriges Riksdag. Rollen som ”gatekeeper” (ideologisk grindvakt) för Sveriges muslimer verkar också ha blivit en del av MB-associerade aktörers självbild. De kan förneka eller nedtona detta i den svenska debatten men samtidigt finns det exempel på hur rollen lyfts fram i intervjuer med utländska medier. Omar

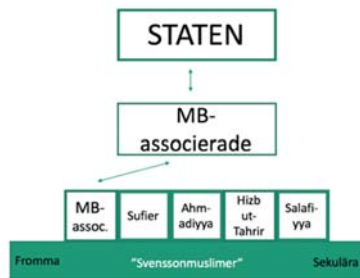
Mustafa, tidigare ordförande för IFiS, lyfter fram rollen som en av framgångarna för IFiS i en intervju med den saudiska tevekanalen Al Ekhbariya (Egyptson 2018:93). Som han säger i intervjun: ”*We were able to be a bridge between the Muslim community or the Swedish Muslims and the official Swedish authorities...we have been able to build large Islamic centers and establish Islamic schools. We now own six or seven Islamic schools. We have many Islamic nurseries and educational institutions*” (ibid.). Mustafas budskap till den arabisktalande publiken är att verksamheten är en kollektiv framgång men han säger inget specifikt om vem eller vilka som ingår i detta ”vi”. Det är dock svårt att tolka det han säger på något annat sätt än att han anser att det finns en muslimsk gemenskap där alla har samma behov och att denna gemenskap kan företrädas av IFiS.

I citatet använder han inte ord som ”gatekeeper” eller ”företrädare” utan han beskriver IFiS roll som en ”brygga” mellan myndigheter och muslimer. Exakt vilken term som är lämplig att använda här kan förstås diskuteras, men IFiS *position* som företrädare för ett muslimskt kollektiv är trots allt tydlig. Budskapet är att framgångarna bygger på hans och kollegornas egen beslutsamhet och kraft och bortser från att rollen har möjliggjorts av ett generöst svenskt samhälle präglad av mångfaldsdiskurs, ett skattefinansierat bidragssystem och en politisk kultur som uppmuntrar att människor organiserar sig och visar upp en ledare. Hela ansvaret för den här positionen kan alltså inte läggas på IFiS utan måste också placeras i den politiska kulturen hos de svenska myndigheter och politiker som vänt sig till organisationen.

Att erkännas i rollen som gatekeeper för ett föreställt muslimskt kollektiv har varit en målsättning för MB-associerade organisationer i Europa alltsedan de första aktivisterna påbörjade etableringen av organisationer (Pargeter 2013:137; Vidino 2012:65-66; Silvestri 2010:46-47). I grunden är det dock frågan om en liten grupp som i demokratiska hänseenden verkar sakna förankring hos den stora muslimska allmänhet som gruppen säger sig företräda. Det är ingen företrädare som i demokratiska val har röstats fram av den stora muslimska gemenskap som IFiS säger sig agera ”brygga” för utan det är ett ideologiskt särintresse (i förhållande till både muslimer och icke-muslimer) som hjälpts in i en maktposition av mång-



faldsinspirerade politiker. Rollen har alltså erbjudits dem för att de lyckats övertyga politiker och tjänstemän att de kan föra alla muslimers talan. Man kan schematiskt illustrera nätverkets position med en förenklad bild.



Bilden illustrerar inte proportionerna på organisationerna utan den visar i förenklad form hur strukturen *de facto* ser ut när det gäller de MB-associerades politisk-religiösa position. Teoretiskt hade det varit möjligt för politiker och tjänstemän att välja en annan grupp att föra religionsdialog med. Samtliga grupper som namnges i bilden säger sig vilja gå i bräschen för alla "muslimer", varav den stora majoriteten kan betecknas som "Svenssonmuslimer" (det gröna fältet). Dessa uppvisar stor variation i sin religiösa praktik och i uppfattningar om hur mycket å ena sidan det svenska samhället bör anpassas till "islam", å andra sidan hur mycket muslimer bör anpassa sig till det svenska samhället. I tillägg sagt att de starkaste förespråkarna för islamiska budskap och "lösningar" satsar energi på detta för att de upplever att det stora flertalet muslimer brister i både tro och praktik.

Muslimerna i allmänhet verkar inte känna till att de är "representerade" av en muslimsk elit med politiska ambitioner. I en fransk och en brittisk studie framgår att ytterst få muslimer i de båda länderna är medvetna om vilka organisationerna som för deras talan. Frampton m fl (2016:33-34) visar till exempel att det bara är 5% av de brittiska muslimerna som uppskattar om IFiS brittiska motsvarighet, Muslim Association of Britain (MAB, den brittiska medlemsorganisationen i FIOE), för deras talan gentemot politiker och tjänstemän. Ingen av organisationerna som är verksamma i den brittiska offentligheten når över 13% av sympatierna. På samma sätt är det i Frankrike. El Karoui (2016:49) visar att endast 12 % av muslimer i landet sympatiserar med IFiS franska motsvarighet, den MB-associerade organisationen Union of Islamic Organisations in France (UOIF, den franska medlemsorganisationen i FIOE). Det saknas svenska studier av den här typen så det är svårt att säga något bestämt om svenska muslimers sympatier för MB-associerade organisationer (se även Göndör 2018:135). Kanske ger de två studierna som refereras vissa indikationer om hur sunnimuslimer med arabisk bakgrund – som bott i landet tillräck-

ligt. Rollen har alltså erbjudits dem för att de lyckats övertyga politiker och tjänstemän att de kan föra alla muslimers talan. Man kan schematiskt illustrera nätverkets position med en förenklad bild. Bilden illustrerar inte proportionerna på organisationerna utan den visar i förenklad form hur strukturen *de facto* ser ut när det gäller de MB-associerades politisk-religiösa position. Teoretiskt hade det varit möjligt för politiker och tjänstemän att välja en annan grupp att föra religionsdialog med. Samtliga grupper som namnges i bilden säger sig vilja gå i bräschen för alla "muslimer", varav den stora majoriteten kan betecknas som "Svenssonmuslimer" (det gröna fältet). Dessa uppvisar stor variation i sin religiösa praktik och i uppfattningar om hur mycket å ena sidan det svenska samhället bör anpassas till "islam", å andra sidan hur mycket muslimer bör anpassa sig till det svenska samhället. I tillägg sagt att de starkaste förespråkarna för islamiska budskap och "lösningar" satsar energi på detta för att de upplever att det stora flertalet muslimer brister i både tro och praktik. Muslimerna i allmänhet verkar inte känna till att de är "representerade" av en muslimsk elit med politiska ambitioner. I en fransk och en brittisk studie framgår att ytterst få muslimer i de båda länderna är medvetna om vilka organisationerna som för deras talan. Frampton m fl (2016:33-34) visar till exempel att det bara är 5% av de brittiska muslimerna som uppskattar om IFiS brittiska motsvarighet, Muslim Association of Britain (MAB, den brittiska medlemsorganisationen i FIOE), för deras talan gentemot politiker och tjänstemän. Ingen av organisationerna som är verksamma i den brittiska offentligheten når över 13% av sympatierna. På samma sätt är det i Frankrike. El Karoui (2016:49) visar att endast 12 % av muslimer i landet sympatiserar med IFiS franska motsvarighet, den MB-associerade organisationen Union of Islamic Organisations in France (UOIF, den franska medlemsorganisationen i FIOE). Det saknas svenska studier av den här typen så det är svårt att säga något bestämt om svenska muslimers sympatier för MB-associerade organisationer (se även Göndör 2018:135). Kanske ger de två studierna som refereras vissa indikationer om hur sunnimuslimer med arabisk bakgrund – som bott i landet tillräck-

ligt länge för att kunna bilda sig en uppfattning om hur islam är organiserat – uppfattar de svenska organisationerna. Hos muslimer som står utanför organiserad islam saknas inte heller röster som är kritiska till organiserad islam med politiska ambitioner som finansierar verksamheten med statliga bidrag (Durrani 2018; Nordenhök 2018; Zafar 2018).

Man bör inte heller dra slutsatsen att alla som på något sätt är aktiva i MB-associerade organisationer känner till eller sympatiserar ideologiskt med organisationernas ledarskap. Det verkar vara mer komplicerat än så. IFiS, i kraft av medlemskapet i FIOE verkar vara den organisation som tydligast kan kopplas till MB:s ideologiska tradition. Studieförbundet Ibn Rushd (IR) verkar dock ha en mer ambivalent status när det gäller eventuell MB-associering. ”*IR är ett studieförbund, inte ett trossamfund*”, som en av de aktiva i förbundet säger i en intervju med Carlbom och fortsätter, ”*vi jobbar inte med dawa utan med den svensk-muslimska identiteten*”. Vad det betyder i detalj framstår som lite oklart, sannolikt för att IR inte har någon ”mall på det” utan låter medlemmarna ”själva definiera” vad det betyder, som informanten uttrycker det. IR har så många olika typer av muslimska (och andra) medlemmar att det framstår som underligt att helt och hållet koppla förbundet till MB-association, menar informanten. Detta påstående förefaller rimligt. Samtidigt är det förenat med svårigheter för en utomstående observatör att bedöma organisationer på olika sätt när alla säger sig arbeta med ”muslimsk identitet” utan att klargöra vad det betyder för respektive organisation (se ex IFiS 2018; SUM 2018).

### 4.3 Legitimitet

Det orimliga i att myndigheter försöker hitta en organisation som ska kunna representera en så heterogen ”grupp” som muslimer förs fram i FOI:s (Totalförsvarets forskningsinstitut) kunskapsöversikt av MB (Lagervall 2018:45). Det betyder emellertid inte, påpekar rapportförfattaren Rickard Lagervall, att organisationerna ”*saknar legitimitet så länge myndigheter är medvetna [om] att deras företrädare representerar sina medlemmar och varken mer eller mindre*” (ibid.). Legitimitet av den typ som Lagervall lyfter fram kan nog beskrivas som ett ideal för hur olika intresseorganisationer bör fungera i ett demokratiskt system. Det är dock tveksamt om det är ett tillräckligt kriterium för erhållande av statsbidrag.

För att ta ett exempel, en neo-fundamentalistisk predikant med salafistisk ideologi som har tusen följare i sin församling har legitimitet hos dem och företräder deras intressen men det är inget självklart skäl för att församlingen ska erkännas som legitim i den demokratiska statens ögon eller som lämplig mottagare av statsbidrag. Det faktum att en församling, förening eller organisation företräder sina medlemmar är med andra ord inte ett tillräckligt skäl för att verksamheten ska kunna bedömas som legitim utifrån svensk lagstiftnings krav på vilka organisationer som ska beviljas bidrag.

Ett annat problem rör omfattningen på vad en organisation utger sig för att företräda. Det framgår i citatet ovan att IFiS utger sig för att representera hela den muslimska befolkningen i Sverige och inte den begränsade andel som är medlemmar i IFiS. Samma budskap förs fram som själva syftet med IFiS, nämligen att stärka den "muslimska identiteten" något man hoppas ska gynna situationen för "muslimerna" i Sverige, alltså inte endast för muslimerna som är medlemmar i förbundet (IFiS 2018ab). FIOE/IFiS användning av orden muslimer och muslimsk identitet förmedlar bilden av att muslimer ingår i en religiös gemenskap (*ummah*) som kan företrädas av en organisation. Det finns sannolikt identitetspolitiska och religiösa skäl för FIOE/IFiS att framställa det så. Den politiska kommunikationen med politiker och tjänstemän förenklas av att konstruera en skissartad bild av de som identifierar sig som muslimer. I empiriskt hänseende är det dock förenat med stora problem att belägga idén om att muslimer ingår i en religiös gemenskap (*ummah*). Roy (2004:197) sätter fokus på det här problemet när han påpekar att

"The Muslim community is no longer based on territory and culture, but nor does it have a real social basis. Sociological analyses of Muslims in the West show that they do not share specific patterns of behavior and that they belong to different social groups".

Betraktar man saken utifrån Roys perspektiv är det alltså tveksamt när någon individ eller organisation utger sig för att tala för "muslimer". Han beskriver muslimer i västvärlden som socialt fragmenterade utan tydliga gemensamma uppfattningar. En tänkbar tolkning är att MB-associerade organisationer strävar efter att ena den här fragmenterade "gruppen" i en religiös gemenskap, men det är någonting annat än att framställa det som

att muslimer redan ingår i en gemenskap. Ur legitimitetssynvinkel är det alltså diskutabelt när MB-associerade eller andra föreningsaktiva muslimer säger sig företräda alla som på något sätt identifierar sig som muslimer. Sannolikt kommer den här diskussionen att fortsätta då kategorin "muslimer" är påtagligt politiserad i hela Europa (se ex Adamson 2011; Brubaker 2013).

Legitimitet förutsätter transparens, speciellt när det rör sig om verksamheter som finansieras med skattemedel. Svenska skattebetalare har rätt att veta vilken typ av offentlig verksamhet deras skattekonor används till. Legitimitet förutsätter även ideologisk transparens i den meningen att omvärlden känner till vilket ideologiskt intresse som står bakom en viss sorts budskap. När det gäller grupper som *Hizb ut-Tahrir* (Befrielsepartiet, HT i fortsättningen) eller salafister är detta i regel inget problem då dessa grupperingar oftast är öppna med vilka de är och tydliga med sina extrema budskap. Dilemmat med den MB-associerade verksamheten är att den saknar tydlighet kring vilken grupp muslimer som står bakom verksamheten. De har framställt sig själva som "muslimer" i största allmänhet utan att förtydliga att de ingår i en speciell ideologisk tradition (IFiS 2018ab). På det viset bidrar MB-associerade aktivister själva, som Pargeter (2013:139) påpekar i ett avsnitt om MB-associerade i Europa, "to increase suspicions about the movement and its objectives within Europe". Ett klagande hade alltså varit på sin plats, exempelvis att FIOE/IFiS representerar den kategori muslimer som följer, som den tidigare citerade informanten säger, *wasatiyya* (medelvägen) på det vis MB-associerade organisationer i Europa uppfattar denna inriktning.

## 5. Innanför eller utanför det etablerade systemet?

Gemensamt för många som arbetar politiskt för muslimer och islam i Europa är att försöka överbrygga det "glapp" som upplevs mellan privat och offentlig religionsutövning (Clark 2004:14, Qaradawi 2000). I Sverige och andra europeiska länder ses religion i regel som en privat angelägenhet som inte bör ta plats i det offentliga rummet och inte heller bör påverka offentliga institutioners göromål. Det råder dock delade meningar bland politiskt aktiva muslimer om hur det ska gå till att skapa en större religiös överensstämmelse mellan den privata och offentliga sfären och huruvida det är rimligt att kräva att religiösa uttryck tar större plats i offentliga sammanhang (ibid.).

För många muslimska aktivister är också olika former av informationspåverkan – paketering av budskap på ett sätt som kan övertyga olika målgrupper att det är värt att ansluta sig till, sympatisera med eller acceptera vissa budskap – en del av det politiska arbetet (Wiktorowicz 2004:34). Detta är inte unikt för politiskt aktiva muslimer. Alla "normentreprenörer" – oberoende av om de kallar sig ekologiska, feministiska, islamiska, kristna, nationalistiska, normkritiska eller socialistiska – är inblandade i projekt som går ut på att övertala olika målgrupper att de ska förändra sina normer och ansluta sig till respektive grupps eller rörelses budskap (Payne 2001). Skillnaden mellan muslimska och kristna (och andra) aktivister ligger i att de förra för fram ett för Sverige och andra europeiska stater förhållandevis nytt och för många främmande budskap. Muslimska aktivister anser att det är viktigt att den sekulära offentligheten öppnas för möjligheter att praktisera uppförandekoder som härleds till sharias regelsystem, bland annat i form av yttre symboler som kläder, bönetider mitt under arbetsdagen och helger som infinner sig vid andra datum än helgerna i majoritetssamhället.

Gemensamt för många aktiva muslimer är också att lägga stor vikt vid att sprida islams budskap inom ramen för det som kallas *dawa* (Houston 2018; Bangstad & Linge 2015:191; Vidino 2012:65; Mashhur 2000). Termen brukar översättas med att "kalla" eller "bjuda in" till islam men det

är inom ramen för detta begrepp islamister och andra politiskt engagerade muslimer arbetar med att förmedla sina budskap. Det finns en hög grad av flexibilitet i betydelsen av termen. För vissa innebär det, precis som för många kristna aktivister, att uppträda som ett religiöst dygdemönster i vardagslivet för att sprida en positiv uppfattning om religionen (Ramadan 2002). Andra skriver artiklar i dagspressen där de informerar om islam eller Muhammed. Att bygga islamiska institutioner (moskéer, kulturcentra, daghem, skolor, medier) eller att, i likhet med till exempel Jehovas vittnen eller politiska partier, ge sig ut på gator och torg i så kallad "street dawa" för att övertyga förbipasserande om att de bör ansluta sig till islams budskap är också aktiviteter som ryms inom begreppet (Mashhur 2000; Olsson 2014).

Att det finns idéer som delas av flera muslimska aktivister betyder emellertid inte att de aktiva är eniga om vilken strategi man bör inta i förhållande till etablerade politiska system. Ska man arbeta med påverkan "innanför" eller "utanför" systemet? Dilwar Hussain (2004:386-395), tidigare forskare vid the Islamic Foundation i Leicester, har noterat sex olika förhållningssätt till påverkansarbete bland politiskt engagerade muslimer i Storbritannien som är användbara när man "tänker" kring olika strategier. Han lyfter fram att det är möjligt att a) *arbeta utanför systemet*, att b) *arbeta för ett alternativt system*, c) *bli aktiv i existerande partier*, d) *bilda ett islamiskt parti*, e) *arbeta med lobbying* eller koncentrera sig på f) *lokalt arbete och inom civilsamhället*. Nedan följer en kort redogörelse för hur olika muslimska aktivister kan placeras in under rubrikerna.

## 5.1 Arbeta utanför systemet

Hussain lyfter fram det globalt verksamma islamistiska partiet *Hizb ut-Tahrir* (HT) som ett typiskt exempel på en form av islamism som är antidemokratisk och bärare av en antagonistisk (motståndare till etablerade politiska system som inte styrs av islam) tradition att arbeta utanför etablerade politiska system (ibid:387). Hussain skrev sin text 2004, sannolikt påverkad av att HT varit en ideologiskt dominerande aktör på brittiska universitet under 1990-talet där man försökte radikaliserade muslimska studenter (Bowen 2014:113). Partiet har sedan dess förlorat i inflytande, bland annat på grund av interna konflikter kring var arbetet för

det önskade kalifatet (*khilafa*) ska äga rum (ibid:388). HT:s verksamhetsområde är globalt. Således verkar medlemmarna vara osäkra över i vilken del av världen det är bäst att övertyga människor om att realisera visionen om kalifatet.

HT finns också i Sverige, men såvitt vi vet har arbetet i Sverige inte nått någon större framgång. Partiet blev känt för en svensk allmänhet i samband med valet 2018 när medierna uppmärksammade kampanjen "Använd din röst – men inte till valet" (HT 2018). Kampanjen utgick från HT:s antidemokratiska budskap att inte erkänna "*demokratin som styresskick, eftersom det bygger på sekularism*", något som innebär att det "*står i motsättning till islam*" (ibid.). Generellt är det möjligt att också placera in den neo-fundamentalistiska rörelsen med salafistiska förtecken under rubriken "arbeta utanför systemet". Detta är förvisso en rörelse som innehåller olika budskap kring vilken strategi som bör användas i förhållande till existerande demokratiska system (Meijer 2009:1-32, Ranstorp et al 2018). En kollektivt utbredd idé bland neo-fundamentalistiska salafister är dock att muslimer bör inta en "avståndstagande" hållning till den sekulära demokratin för att den inte styrs av islam (Ranstorp et al 2018:26).

Den jihadistiska grenen av salafismen är givetvis tydligast i sitt avståndstagande budskap genom att förordar total destruktion av den sekulära demokratin och dess invånare (ibid:21-26). I den salafistiska rörelsen finns också de så kallade pietisterna som endast förordar ett socialt avståndstagande från icke-islamiska personer och miljöer och istället understryker betydelsen av att leva ett sektliknande liv isolerat från "otrogna". För dem och många andra salafister handlar det mer om att följa ett strikt islamiskt regelsystem genom att påverka individer i dawa-verksamhet, än att i riktade attacker konfrontera det etablerade politiska systemet (se ex Olsson 2014).

## 5.2 Att arbeta för ett alternativt system

Ett av de mest kända europeiska exemplen på detta är det alternativa parlament som i Storbritannien kom att kallas för "the Muslim Parliament" (Hussain 2004:388). Kalim Siddiqi, ledare för "The Muslim Institute", lanserade 1990 ett muslimskt manifest där han spred budskapet att det bör etableras ett "minoritetspolitiskt politiskt system" som löper parallellt

med brittiska institutioner för att, som han hävdade, muslimer aldrig skulle nå maktens korridorer i Westminster (ibid.). Parlamentsidén byggde, menar Hussain, på strategin att gradvis konstruera en framtid för muslimer i landet genom att förlägga framtidsvisionen i ett parallellt system snarare än i det etablerade majoritetssamhället. Det alternativa parlamentet försvann i samband med förespråkarens död i mitten av 1990-talet (ibid.).

Något liknande verkar inte ha funnits på agendan för aktivister i Sverige men det betyder inte att det även här är möjligt att hitta budskap som lyfter fram betydelsen av att det etableras islamiska "parallella" institutioner. Tydligast i det avseendet är den MB-associerade inriktningen. Förutom att etablera religiösa rum för utförande av olika religiösa ritualer (moskéer) strävar de efter att bygga en struktur av andra typer av institutioner som daghem, kulturcentra och skolor. FIOE/IFiS är tydliga med detta när de säger att det är "*muslimernas rätt att som religiösa samfund etablera moskéer, religiösa institutioner och institutioner för utbildning och välfärd*" (FIOE/IFiS 2019, Sektion 2, punkt 2). Det är nog prematurt att kalla detta för ett "system" i dess befintliga form, men målsättningen ligger inom ramen för ett tänkande som åtminstone delvis placerar muslimers framtid i Sverige i en parallell miljö. Det är emellertid inte bara frågan om att det är MB-associerades vision att bygga upp en struktur av institutioner. Det sammanfaller också med det etablerade systemets vision om mångfald som på olika sätt uppmuntrar bildandet av "parallella" institutioner (se Metcalf 1996).

Samtidigt förmedlar MB-associerade mer motsägelsefulla budskap än HT och salafister när det gäller delaktighet i det etablerade politiska systemet. De senare är konsekventa med sitt utanförskap. MB-associerade vill både ha separata institutioner för muslimer och att muslimer ska vara delaktiga i det etablerade sekulära samhället. Muslimer bör enligt MB-associerade kunna "*integrera sig med sina respektive samhällen med en harmonisk balans mellan bevarandet av den muslimska identiteten och medborgarskapets plikter som grund*" (FIOE/IFiS 2019, Sektion 1, punkt 4). Organisationerna brukar därför beskrivas som en tendens som eftersträvar "integration utan assimilation" (Amghar 2008:72-73; Roy 2004:276). MB-associerade menar att muslimer ska kunna vara delaktiga



(utbilda sig, skaffa sig jobb, engagera sig politiskt) i det etablerade systemet med en ”intakt” religiös identitet samtidigt som de lever och verkar i ett parallellt system av islamiska institutioner.

Vad integration utan assimilation i praktiken innebär skulle nog behöva analyseras mer ingående än vad som är möjligt i den här rapporten. Chakib Benmakhlof, FIOE:s tidigare ordförande, verkar exempelvis ha fört fram budskapet inför en arabisktalande publik att MB-associerade skolor i Sverige har infört vissa åtgärder när det gäller idéer och praktiker som uppfattas strida mot islam. Som Benmakhlof säger: *“We have introduced some adjustments such as the sports subject where we separated boys and girls from first grade. Music was replaced by chants. As to the theories that contradict Islam such as Darwin’s theory, the teacher compares them with Islamic teachings to discern the mistakes in such theories”* (Egyptson 2018:109). Kanske går det att kalla Benmakhlofs budskap för integration utan assimilation: att följa systemets regler utom när religiösa värden uppfattas stå i motsättning till den svenska läroplanen. Segregation mellan flickor och pojkar finns med i bilden men också ambitioner att påverka barnens världsbild. Den allmänna tankefriheten i det demokratiska samhället gör det möjligt att tro på kreationistiska budskap, men i svenska läroplaner har Darwins evolutionsteori trots allt högre status än metafysiska antaganden om att Gud har skapat människan.

Det finns en viss ideologisk korrelation mellan MB-associerade europeiska organisationers arbete och MB i Egypten. Här har rörelsen gått igenom olika faser (omväxlande betraktats som samarbetspartner och fiende som förföljts) i relationen med den egyptiska staten (Frampton 2018; Mellor 2018) men, oberoende av det, så har MB lyckats bygga upp en parallell sektor av olika institutioner (ex företag, moskéer, skolor, vårdcentraler) (Helbawy 2010). Som observatör kan man anlägga olika perspektiv på den parallella miljön. För mindre bemedlade invånare har den varit viktig för att den erbjuder social och ekonomisk välfärd i ett större system med stora brister. Samtidigt påpekar vissa forskare att den parallella sektorn har etablerats för att den ligger inom ramen för MB:s klassiska idé om gradvis förändring av samhället i det långsiktiga arbetet med att påverka muslimers identitet (Kandil 2011). Sektorn erbjuder sålunda möjligheter att socialisera muslimer i enlighet med rörelsens uppfattning om

vad en islamisk identitet är (Al-Anani 2016:118-134). Det finns inga tydliga välfärdsskäl för den MB-associerade rörelsen i Europa att bygga upp ett, som Hussein säger, alternativt "system". I Sverige verkar det primärt handla om att MB-associerade ska "*sprida islamisk kultur*" hos sina medlemmar genom att "*utbilda och forma dem i enlighet med IFiS synsätt*", som Chakib Benmakhlouf har formulerat det (Egyptson 2018:84). Detta behöver i sig inte vara något negativt utan kan, beroende på vilka jämförelser som görs, vara positivt i den meningen att unga människor kan påverkas att välja "medelvägens" islam istället för att låta sig övertalas av neo-fundamentalisternas budskap om att våldsam jihad är en individuell plikt för troende muslimer (se Roy 2004: 232-287).

Frågan som väcks av Hussains artikel, om muslimska aktivisters arbete med att etablera en parallell sektor, ligger inom ramen för den bredare problembild kring sociala sårbarheter som staten har identifierat och som periodvis debatteras i gamla och nya medier. Det tas upp på ett explorativt sätt i Brottsoffermyndighetens rapport Brå rapport 2018:6. Att det idag finns alternativa kulturella och sociala strukturer (ex heder, klaner) som är koncentrerade till utsatta områden är säkerligen fallet, men det är på sin plats att göra en skillnad mellan aktörer som aktivt eftersträvar uppbyggnad av parallella kulturella och religiösa "världar" och de som råkar befinna sig i miljöer där alternativa normstrukturer är dominerande. Muslimska aktivister med olika idéer om delaktighet/avståndstagande från det etablerade systemet tillhör den kategori som har ett politiskt-religiöst intresse av att bygga upp institutioner. Samtidigt finns det många med muslimsk kulturbakgrund i förorterna som inte har sådana planer. Men det här är en komplicerad fråga ur sårbarhetsperspektiv. Sannolikt är det så att neo-fundamentalismen är ett betydligt större problem i det här avseendet än MB-associerade organisationer. De förra kan utgöra en ideologisk inspiration för unga muslimer att "vända ryggen" åt samhället eller att satsa på "våldsbejakande" jihadism. De senare skulle troligen försöka påverka unga muslimer att på olika sätt bli delaktiga (utbilda sig, söka jobb, engagera sig politiskt) i majoritetssamhället och i samband med det försöka anpassa islamiska tolkningar så långt det går till den svenska kontexten.

### 5.3 Bli aktiv i existerande politiska partier

Hussein visar i artikeln från 2004 att muslimer framförallt har blivit delaktiga i Labours partipolitiska arbete. Frågan om islamisk aktivism och politiska partier väcker ofta kraftiga reaktioner i det svenska samhället när det misstänks att någon är "islamist" och avviker från partiets värderingar. Vissa går så långt att de menar att partier "infiltreras" (Egyptson 2018) av islamister medan andra väljer den något mildare beteckningen "entrism" (Carlbom 2018). Det vill säga, att en ideologisk rörelse försöker ta sig in i etablerade verksamheter för att förändra den, alternativt ta över den, inifrån. Politiska partier i Sverige verkar emellertid inte vara speciellt sårbara i det här avseendet. Det senaste årets offentliga debatt har gett intrycket att det har etablerats en påtaglig ideologisk vaksamhet för extremism inom såväl politiken som journalistiken. Dessutom är det svårt att "infiltrera" en miljö som är inbjudande. Trots allt är det partierna som rekryterat muslimer för att kunna visa upp att de är mångfaldsinriktade.

När det gäller politisk delaktighet i det etablerade systemet är MB-associerade organisationer tydliga med att de uppmuntrar muslimer att *"delta i den politiska processen som aktiva medborgare"* då ett *"verkligt medborgarskap innefattar politiskt engagemang, från att rösta till att delta i politiska institutioner"* (IFiS/FIOE 2019, Sektion 2, punkt 5). Det skulle vara missvisande och olyckligt att förstå detta budskap som en uppmuntran riktad mot muslimer att "infiltrera" det politiska systemet. Organisationer som FIOE/IFiS är integrationsinriktade och ser det som betydelsefullt att muslimer i allmänhet blir mer delaktiga i majoritetssamhällets olika institutioner. Visionen bör uppfattas på ett positivt sätt då den uppmuntrar till sociala gränsöverskridanden. MB-associerade organisationers inställning till muslimers delaktighet i det sekulära majoritetssamhällets verksamheter är alltså raka motsatsen till HT:s och neo-fundamentalistiska salafisters hållning.

När det gäller islamisk politisk aktivism och arbete i etablerade politiska partier är sannolikheten låg för att HT eller neo-fundamentalister/salafister skulle försöka arbeta för något politiskt parti. Båda uppfattar den sekulära demokratin som så ogudaktig att de ogärna skulle gå med i politiska partier. I det avseendet kan man sannolikt utgå från att de är intellektuellt hederliga i sin hållning. Muslimer ska inte *"behöva kompro-*

*missa med sin islamiska identitet*", som budskapet lyder från HT och menar med det att enda möjligheten att undvika kompromisser är att hålla sig "utanför" (HT2018a). Neo-fundamentalister ser demokrati som en "religion" som gör människor till "gudar" och att det bara är religiösa apostater som deltar i detta (se Dabiq nr 14, sid 34). Det är annorlunda för MB-associerade, något som troligen grundar sig i deras mer flexibla ideologiska hållning till det etablerade systemet. FIOE/IFiS uppmuntrar muslimer till en förhållandevis långtgående religiös anpassning till det demokratiska samhällets spelregler.

#### 5.4 Arbeta med lobbying

En av de centrala islamistiska lobbyorganisationerna i Storbritannien under 1990-talet var The Muslim Council of Britain (MCB) (Hussain 2004:392). MCB var dialogpartner till brittiska regeringar, men efter extremistiska uttalanden från förbundet valde man från regeringshåll att bryta alla ensidiga kontakter och bredda spektrumet av muslimska samverkanspartners (Bowen 2015:92-93; Bright 2006). När det gäller Sverige är kunskapsläget oklart kring hur utbredd verksamheten är. Sannolikheten är låg för att de mest "avståndstagande" muslimska aktivisterna (HT och neo-fundamentalister) arbetar med direkt påverkansarbete riktat mot politiker och tjänstemän. Dessa aktivister är primärt verksamma hos den del av befolkningen som på något vis anknyter till islam, antingen som en del av den personliga identiteten eller som en del av det kulturella arvet. Eller, så riktar de sina budskap mot religiöst övertygade muslimer.

Tack vare Tro & Solidaritets (TS) (f d Broderskapsrörelsen) rapportering om sin samverkan med MB-associerade aktivister under 1990-talet vet vi att det förekommit någon form av islamistiskt inspirerad lobbyverksamhet inom socialdemokratin. Enligt TS rapporter har denna samverkan haft ett kursupplägg där den etablerade organisationen haft för avsikt att lära "muslimer" hur de kan arbeta politiskt i Sverige, men det är svårt att tänka sig att denna dialog inte innehållit inslag av påverkansförsök från kursdeltagarnas sida (Berger Kettner & Burell 2003; Rapport 4/99). Den här typen av verksamhet väcker en del frågor om politisk verksamhet som sker bakom stängda dörrar.

Under 1990-talet arbetade den dåvarande ordföranden för Sveriges muslimska förbund (SMF), Mahmoud Aldebe, med att försöka påverka

politiker och tjänstemän genom olika skrivelser. Han blev rikskänd av brevet till svenska partiledare där han argumenterade för att muslimer skulle erkännas rätten till "särslagstiftning" (läs: sharias familjerätt). Han stod också bakom en av de mest kända skrifterna om islam som publicerats på svenska, en liten bok med titeln *Att förstå islam* (u å). Den presenterades som en allmän informationsskrift om religionen men vid närmare läsning framgår att den innehåller flera idéer som kan härledas till MB och liknande rörelser klassiska ideologi. Aldebe entledigades från sin framskjutna position inom ramen för Stockholms moské eftersom han tycks ha haft ambitioner att driva en klassisk ideologisk MB-linje som saknade kollektivt stöd i den miljö han var verksam i. Informanten som citeras tidigare, med lång erfarenhet av arbete inom IFiS och andra organisationer, säger i intervjun med Carlbom att

"Han [Aldebe] gjorde flera uttalanden som ingen gillade. Han ville vara mer MB. Han hade kopplingar till Jordanien, men han fick inte gehör. Kraven på samhället om sharialagstiftning, det här med att vara på de politiska partierna på ett väldigt skumt sätt ibland. Mycket av det var personifierat till honom. Att han kommer nu och pratar om organisationerna kring saker som han har gjort är väldigt märkligt".

Det här citatet är ett utsnitt ur intervjun där vi talade om Mahmoud Aldebes påståenden om vilka organisationer i Sverige som styrs av MB. Det hela föranleddes av att informanten var kritisk till att Carlbom (2018) har citerat Aldebe som om han är en sanningssägare när det gäller beskrivningen av organisationerna. För en utomstående observatör är det givetvis svårt att veta exakt vad som har skett i den här miljön, men det kan tolkas som positivt att Aldebes försök att införa en tydligare MB-profil möttes av motstånd av övriga aktörer.

En organisation i den islamiska rörelsen som gjort sig känd för sitt lobbyarbete är paraplyorganisationen Federation of Islamic Organisations in Europe (FIOE) (Silvestri 2010:269). Ahmed Rawi, FIOE:s förste ordförande, var en av deltagarna i TS dialog med "muslimer" under samtal på Bommersvik i mitten av 1990-talet, men vad just han bidrog med framgår inte av Broderskapsrörelsens redogörelser. FIOE:s spelplan är främst inom EU-parlamentet där organisationen tillsammans med Forum of European Muslim Youth Organisations (FEMYSO), tillskrivits rollen som

”gatekeeper” för europeiska muslimer (Silvestri 2010:268-269, Maréchal 2015:253). FIOE är också, enligt egen utsägo, arkitekten bakom European Council for Fatwa and Research (ECFR) och European Institute for Human Science (EIHS) (ibid.). Den förra har anlitat ett trettiootal juridiskt kunniga personer som arbetar med att päverka europeiska muslimers uppfattning om sharias person- och familjelagstiftning till att bli mer anpassad till europeisk kontext. Den senare är en institution för utbildning av europeiska predikanter (Durrani 2018:115-118; Silvestri 2010:278-283).

## 5.5 Lokalt arbete och inom civilsamhället

Det finns idag sä många islamiska/muslimska föreningar som är aktiva lokalt och nationellt att det är förenat med stora svärigheter för myndigheter att förstå vilka de har att göra med. Delvis beror detta pä det svenska systemets generositet när det gäller ekonomiska bidrag som uppmuntrar invandrare att etablera etniska, kulturella och religiösa föreningar. Delvis kan nog antalet förklaras av etniska/nationella/kulturella skillnader mellan muslimer men också pä grund av meningsskiljaktigheter kring tolkningar och uppfattningar om hur islam bör utövas i europeiska majoritetssamhällen. Rickard Lagervall och Leif Stenberg (2017) har i en kartläggning uppskattat att antal församlingar/moskéer bara i dagens Malmö uppgär i runda tal till sjutton stycken med varierande religiös inriktning.

En inte alltför djärv hypotes är att merparten av det interpersonella päverkansarbetet äger rum pä lokal nivå genom en kombination av aktivt uppsökande verksamheter, spridning av propaganda och i samband med att olika budskap formuleras under fredagsbönen i olika moskéer. Det är svårt att säga någonting kvalificerat om innehållet i budskapen eftersom forskning pä området i stort sett saknas. Pä lokal nivå är det också vanligt med utländska gäster som gör korta inhopp som föreläsare eller religiösa rådgivare (se ex Carlbom 2012). Lokalt finns även privata rådgivare som är aktiva med päverkansarbete eller annan religiös service i sina hem; en service vissa står för är ett informellt utfärdande av skilsmässointyg åt muslimer som fått problem i äktenskapet. En hel del av det som skulle kunna kallas ”päverkansarbete” pä lokal gräsrotsnivå är inbäddat i normala vardagliga religiösa aktiviteter.

När det gäller påverkansarbete som riktar sig mer "uppåt", mot olika maktcentra, så sker detta framförallt inom ramen för organisationer verksamma i det civila samhället. Sedan 2015 finns exempelvis ett samarbete mellan åtta av Malmös cirka sjutton muslimska församlingar som kallas Malmö muslimska nätverk (MMN). Ett framträdande budskap för nätverket är att "ena muslimer, över de gränser som vi kan enas över" (MMN 2018). Det saknas detaljerade redogörelser för vad MMN har åstadkommit men att de riktar sitt påverkansarbete mot den lokala ekonomiska och politiska makten tydliggörs av att de gäster som besökt dem innehar höga positioner inom Malmö stads politik och näringsliv; något som kan tolkas som att politiker och andra även på lokal nivå anser att det är viktigt att vara mångfaldsorienterade (ibid.). Inför valet 2018 presenterade MMN ett frågeformulär riktat till politiker i staden där samtliga frågor tvingade de svarande att ta ställning till om de kunde tänka sig att, i den religiösa mångfaldens anda, "öppna upp" offentliga verksamheter i staden för olika islamiska inslag (ibid.). Att döma av frågorna vill MMN bland annat att alla skolor och idrottsanläggningar i staden anpassas till en "mångreligiös befolkning", att muslimska barn i kommunala skolor ska kunna äta *halal* i skolbespisningen, att litteraturen som används i religionskunskap ska genomgå en översyn för att leva upp till en icke-diskriminerande profil, att väntetiderna för manlig omskärelse i Landstingets regi kortas (att det införs en vårdgaranti på ett år för manlig omskärelse), förenklade regler vid moskébyggen i staden, att Malmö stad organiserar festligheter tillsammans med MMN kring Eid Al-Fitr och Eid Al-adha (ibid.). MMN:s medlemsorganisationer verkar utgöras av en blandning av islamistiska, islamistliknande och traditionella inriktningar (ibid.).

I MMN:s nätverk ingår den globalt verksamma organisationen Minhaj-ul-quran (MUQ 2018) vars huvudsäte finns i Lahore, Pakistan. Det faktum att MUQ är verksam som MUQ (och inte som den svenska Islamiska kulturföreningen X) gör det möjligt att tala om att Malmös politiker är utsatta för informationspåverkan av främmande makt. Organisationens ideologi är alltså inte utarbetad för att ta till vara möjligheterna som erbjuds av det etablerade systemets syn på mångfald. MUQ:s politiska program för samhällsförändring är framtaget i Pakistan och verkar gälla för alla MUQ-aktivister i de nittio länder till vilka ideologin har spridits. MUQ verkar inte vara en "våldsbejakande" organisation, åtminstone att döma

av budskapen på organisationens hemsida. Tvärtom säger sig MUQ arbeta för samma ideal som de flesta andra aktivister i dagens värld: fred, tolerans, interreligiös harmoni, utbildning, hantera extremism/terrorism, engagera sig i ungdomsarbete, kvinnors rättigheter, social välfärd och mänskliga rättigheter (ibid.). Några av budskapen är dock mer oroande ur påverkanssynvinkel. MUQ:s politisk-religiösa aktivism bygger enligt organisationen på en detaljerad "strategy to be put into practice" vars målsättning är en total reformering av samhället (ibid.). Det är tveksamt om politikerna i Malmö ska "nätverka" eller samverka med organisationer av den här typen, särskilt inte mot bakgrund av att det verkar handla om en ganska direkt påverkan från ett annat land än Sverige (ibid.).

När det gäller påverkansarbete på riksnivå domineras detta av MB-associerade organisationer. För dessa har det civila samhället fungerat som en plattform för vidare kontakter in i det etablerade systemets värld av myndigheter och politiker. En organisation som arbetar med påverkansarbete på nationell nivå är Sveriges muslimska råd (SMR). Rådet beskriver sig själv som en "demokratisk, och partipolitiskt obunden organisation som samlar muslimska riksorganisationer i Sverige" och, i likhet med IFiS, är syftet med detta "att främja den muslimska gruppens gemensamma intressen" (SMR 2018ab)<sup>3</sup>. Givet att SMR inte preciserar vilka muslimer organisationen talar för, ligger det nära till hands att tolka det som om SMR anser sig vara en representant för alla som kallar sig muslimer: salafister (militanta och icke-militanta), HT, *ahmadiyya*, sufier, MB-associerade och alla andra muslimer som skulle identifiera sig fromma eller sekulära. Troligen är det inte så de tänker om saken själva. Förhoppningsvis kommer den fortsatta forskningen kunna bidra till en bättre inblick i hur organisationen uppfattar sin roll (se fotnot 1).

---

<sup>3</sup> Enligt SMR:s hemsida är medlemsorganisationerna i rådet följande: Bosniakiska islamiska samfundet, Förenade islamiska föreningar i Sverige (FIFS), Islamiska förbundet i Sverige (IFiS), Islamiskt informationsforum (IIF), Islamic Relief Sverige (IRS) och Sveriges unga muslimer (SUM) (SMR 2018b).



## 6. Exempel på aktörer och islamiska budskap

De offentliga budskap som presenteras av aktivister i den islamiska rörelsen är sammantaget många och varierade. Vilka budskap som når omvärlden hänger ihop med vilken typ av media någon tar del av. Islamiska aktivister har i många år producerat en stor mängd artiklar, böcker, pamfletter och propagandaskrifter. Generellt är skrifterna i grunden – som för alla normentreprenörer oberoende av trosuppfattning – framtagna för att övertyga omvärlden om budskapet att islam är en ”sann” lära och att Muhammed var en viktig person och profet. En vanlig strategi är att försöka övertyga om islams storhet genom att placera islamiska idéer bredvid västerländsk vetenskap eller framträdande västerländska personligheter för att visa att merparten av kunskapsutvecklingen i Väst har varit tillgänglig i den islamiska traditionen långt tidigare. Nedan följer några exempel.

### 6.1 Global spridning av budskap

Al-Risalah Skandinaviska stiftelse (2011) i Örebro har till exempel publicerat *En kort illustrerad guide till att förstå islam där författarna vill påvisa ”den heliga koranens vetenskapliga miraker” som ”nämnts i koranen för fjortonhundra år sedan”*. Stiftelsen har också tagit fram skriften *Muhammad i andras ögon för att få profetens storhet belyst av några kända västerlänningar*. Bland annat citeras Montgomery Watt (1953) som lär ha sagt *”att förutsätta att Muhammad var en bedragare skapar fler problem än de löser”* och att *”ingen av historiens betydande figurer är så lite uppmärksam i västvärlden som Muhammad”* (sid 13). Sir George Bernard Shaw (1936) finns med på ett hörn, citat: *”Om någon religion har möjligheten att härska över England, ja, över Europa, inom de närmaste etthundra åren, då är det islam...jag har alltid hållit Muhammads religion högt på grund av dess fantastiska vitalitet”* (sid 15). Muhammed är också fokus i stiftelsens bok *Muhammed Guds sändebud* av Abdurrahman Al-Sheha (2008) som är en kort sammanställning som hyllar Muhammed genom framlyftande av de religiösa källorna, koranen och sunna. De exempel på budskap som tas upp ovan är anpassade till en

svensk kontext, något som tydliggörs av att de är publicerade med en svensktalande målgrupp i sikte. Vem som läser texterna är en annan fråga som inte tas upp här, men det är svårt att se att den här typen av budskap kan övertyga andra än redan troende om islams och Muhammeds storhet.

Genom årtiondena har Saudiarabien intagit en viktig position i den globala spridningen av islamiska budskap. En central aktör i framställandet av salafistisk propaganda är Muslim World League (MWL) som etablerades 1962 (Amghar 2012:129). MWL, som koordinerar sitt europeiska arbete från ett kontor i London, arbetar enligt Amghar utifrån den saudiska statens önskan om att kontrollera "the European Islamic 'space of meaning'" (ibid:130). MWL har sedan starten varit influerad av MB:s ideologiska förhållningssätt, något som har sin grund i att många med bakgrund i MB som flydde till Saudiarabien från Nassers förföljelse under 1950-talet anställdes i landet för att bygga upp olika verksamheter (ibid:131). MWL hjälper muslimer världen över med finansiering av moskéer, distribuerar koraner och flygblad, organiserar kurser och islamiska konferenser (ibid:138).

En annan global dawa-organisation med saudiskt ursprung är World Assembly of Muslim Youth (WAMY), bildad 1972 (PEW 2010). Organisationens målgrupp är muslimska ungdomar som uppmuntras att bli mer religiöst observanta, men också icke-muslimer som är intresserade av information om islam (ibid.). Pew menar att WAMY vid olika tillfällen

"...partnered with other Muslim groups in Europe, including the Forum of European Muslim Youth and Student Organizations [FEMYSO] and a variety of groups with ties to the Muslim brotherhood...Kemal Helbawy, the Egyptian born, London-based founder of the Muslim Association of Britain [MAB], have served in leadership positions in the League and the Assembly" (ibid:3).

Före Internets globala genomslag, under 1980-90-talet, framställde WAMY en broschyrserie som i Sverige distribuerades av Islamiska informationsföreningen (IIF). Broschyerna delades ofta ut till människor i samband med moskébesök eller personliga möten. I korta och enkelt formulerade texter kunde man till exempel läsa om "Vad de säger om islam" (nr 3), "Islams moraliska system" (nr 5), "Profetkallet i islam" (nr 7) "Mänskliga rättigheter i islam" (nr 10), "Toleransen i islam" (nr 11). Texterna riktar sig till en svensktalande läsare, i första hand gissningsvis till

konvertiter. Det religiösa innehållet i broschyrerna är av en sådan karaktär att det knappast övertygar sekulärt orienterade personer. För att knyta an till den här rapportens uppdrag, "samhället" i stort är med andra ord inte sårbart för den här typen av religiös propaganda.

De aktörer och budbärare som tas upp ovan är endast ett litet urval för att exemplifiera att det skapats och distribuerats islamiska budskap globalt i ganska många år. Hur dessa idéer och påståenden tas emot av muslimer eller andra är det svårt att säga någonting om då det är ett förhållandevis outforskat område. Idag är det också svårt att värdera vilken status den pappersburna propagandan har givet att mycket av påverkansarbetet sker via Internet.

## 6.2 "Vad du inte vet om islam"

De organisationer som på ett eller annat sätt kan beskrivas som MB-associerade säger sig arbeta för samma målsättning när de kommunicerar sina budskap till en europeisk publik, nämligen att i olika sammanhang arbeta för att muslimer ska kunna bevara eller förstärka sin religiösa identitet. IFiS, som följer FIOE:s målsättningar, säger att förbundets syfte bland annat är att "*stödja Sveriges muslimer att utöva sina religiösa förpliktelser samt bevara sin religiösa och kulturella identitet*" (IFiS 2018a). Budskapet till allmänheten är, som påpekats tidigare, anpassat till den svenska politiska visionen om en mångfald av identiteter. Innebörden är att läsaren uppmanas att "bevara" sin identitet och själv välja i vilken utsträckning den vill ta till sig en svensk identitet. Det är i allt väsentligt ett sekulärt budskap eftersom det inte säger någonting om innehållet i formuleringar som "religiösa förpliktelser" eller "religiösa och kulturella identitet". Vad menar IFiS att detta betyder? Det är ju trots allt inte självklart vad en islamisk identitet är eller bör vara utan snarare någonting som det råder delade meningar om bland muslimer.

För att få veta någonting om detta kan man söka sig till budskap om islam som formuleras skilt från, i det här fallet IFiS, verksamhetsbeskrivning. Sådana budskap hittar man exempelvis i texten Vad du inte vet om islam (IFiS 2018c). Rubriken antyder att den föreställda läsaren saknar kunskap om islam och därför behöver upplysas. Textens längd innebär att det är svårt att hantera innehållet på ett rättvist sätt; läsaren bör därför

vara medveten om att det som lyfts fram ur IFiS informationstext är selekterat utifrån en grov bedömning av vilka frågor som är aktuella i den svenska samhällsdebatten. Generellt kan man se informationstexten som ett grundläggande försök av IFiS att förklara vad islam är och vilka tros-satser "muslimer" tror på. Det finns givetvis en intersubjektiv aspekt av texten – att den uttrycker idéer och påståenden om islam som är gemensamma för troende muslimer – men samtidigt bör den också betraktas som ett särskilt uttryck för den MB-associerade inriktningen i Sverige.

Redan i första stycket informeras läsaren om att "*islam är en frivillig relation mellan en individ och hans skapare*" och att "*även om muslimer, kristna, judar och en del andra tror på samma Gud, skiljer sig deras gudsbegrepp åt markant*". "Muslimer har inte", som det formuleras, "en separat Gud som de kallar Allah...Allah betyder helt enkelt den ende och ojämförligt sanne, universelle Guden för alla". Islam är det, uttrycks det vidare, "*den sista och fullkomliga religionen med regler och lagar för mänskligheten*". Denna föreställning ligger i sin tur till grund för tanken att islams lagar "*ersätter och ogiltigförklarar det som fanns före den*". Med andra ord, antagandet i informationstexten är att islam är det allra senaste budskapet som skickats från Gud till mänskligheten – via Muhammed – och därför har det en större klarhet och högre värde än alla andra budskap som människan tagit del av.

Det har idag funnits muslimer i Sverige så länge att islams fem så kallade pelare (trosbekännelsen, bön, allmosa, fasta och pilgrimsfärden) bör vara väl kända hos en större allmänhet (se ex Sorgenfrei 2018). Enligt IFiS är emellertid ett efterföljande av "pelarna" en sorts miniminivå av gudstro då "*pelare [finns] för att hålla uppe hela byggnader*". Innebörden av denna metafor är att IFiS menar att islam är någonting mer än "*rituell dyrkan*" (läs: upprätthållande av de fem pelarna); islam har en "*mångsidig*" och "*total natur*" och är därför en religion som bör "*forma tillbedjarens karaktär*". Man kan nog säga att IFiS här för fram idén att religionen bör prägla de troendes vardagliga handlingar även utanför moskéns väggar då, som förbundet säger, "*praktiskt taget alla ens handlingar kan, med rätt avsikt, bli handlingar av [guds]dyrkan*".

När det gäller *sharia*, som allmänt sett är en politiskt "känslig" fråga i Sverige, sprider IFiS budskapet att detta är ett "*gudomligt föreskrivet lagsystem vars primära mål är mänsklighetens bästa*". Sharia ligger till

grund för något som IFiS kallar för ”*islamiska principer*”, nämligen en ”*samling oföränderliga konstanter, baserade på sharia, som styr samhället*”. De principer som det enligt förbundet råder enighet kring och som uppfattas förena ”*och känneteckna det muslimska samfundet i hela världen (ummah)*” är (i något förkortad form) följande:

1. Att ”alla” frågor hänvisas till Koranen och profetens ”lära med skyldighet att avgöra [svaren] i enlighet med vad ”Gud har uppenbarat”. Inbyggt i detta ligger att förverkliga rättvisa, fullfölja förtroenden, välja styrande med folkets samtycke, att samråda med regeringen, ge kloka råd, lyda auktoriteter ”i det som är rätt men inte i det som innebär olydnad gentemot Skaparen”, att bekämpa varje tyrann på jorden och fördöma dennes efterföljare och att arbeta mot ”förtryck var det än finns”.

2. Ungdomar ska undervisas till att bli ”seriösa, hederliga, rakryggade och kyska”. Hela samhället ska undervisas om ”betydelsen av sanning, rättrådighet och goda gärningar”.

3. Spridande av kunskap och bekämpandet av okunskap, analfabetism och bakåsträvande är också viktiga principer.

4. ”Att sprida tolerans gentemot alla som har en annan åsikt, att vägra tvång i religionen, att hålla dörren öppen för diskussion med andra, att uppmuntra broderskap och jämställdhet bland människor”, ingår även det i hur IFiS ser på principer som härleds ur sharia.

5. Viktigt är också att skydda ”mänskligt liv, kroppslig och mental hälsa, anseende, egendom, familj, säkerhet, privatliv och religiös och politisk frihet”.

6. ”Att tillåta det som Allah har tillåtit och förbjuda det som Han har förbjudit”. Speciellt viktigt i detta hänseende är att ”eliminera...stora synder som mord, äktenskapsbrott, otukt, användande av berusningsmedel och droger och pornografi”.

Som läsare kan man konstatera att sharia, som det presenteras av IFiS, ligger långt ifrån neo-fundamentalisternas synsätt. De sex principerna är mer en fråga om vägledande moraliska ideal som, om de upprätthålls, på flera sätt kan skapa goda relationer mellan människor i ett demokratiskt

system. Det går att ställa sig frågan hur IFiS kan vara säkra på att det råder enighet om principerna hos muslimer i "hela världen"? Vad innebär det om någon avviker från en eller flera principer, är man då att betrakta som icke-muslim? Några av principerna framstår säkert som konservativa för en icke-religiös läsare, men av det följer inte att IFiS syn på sharia utgör ett hot mot den svenska demokratin. Även sharia är någonting som den MB-associerade organisationen IFiS har tolkat på ett sätt som gör idéernas innehåll kompatibla med den sociala och politiska omgivning som dominerar i Sverige.

## 7. Sammanfattning

En av slutsatserna som kan dras i rapporten är att klassisk islamism bör ses som en politisk-religiös utmaning för Sverige men inte som ett säkerhetspolitiskt problem. Det säkerhetspolitiska problemet bör istället avgränsas till de neo-fundamentalistiska tolkningar av salafistisk ideologi som har påverkat alltför många muslimska ungdomar. Klassisk islamism – och islamisk aktivism i bredare mening – kan vara konservativ i jämställdhetsfrågor eller förorda lösningar på muslimers problem som bidrar till att förstärka utanförskapet. Det är i så fall frågan om en religiös tendens vars ”hot” mot samhället kan jämföras med Katolska kyrkan, Pingströrelsen, Jehovas vittnen, Plymouthbröderna eller andra grupper som menar att man ska ha ”rätt” att praktisera en viss religion och anknyta till en viss identitet och att bygga upp institutioner där denna ska kunna bevaras eller förstärkas. Jämfört med salafistisk neo-fundamentalism, verkar den islamiska aktivismen i MB-associerad form förespråka många ideal och normer som skulle kunna bidra till förbättrade sociala relationer mellan medborgarna.

När det gäller samhällets sårbarhet för islamistisk informationspåverkan verkar en rimlig slutsats vara att detta bör ses i relation till vilken grupp muslimska aktivister/islamister som fokuseras och i vilken miljö de är verksamma. Samhället i sin helhet är det sannolikt svårt att påverka med religiösa budskap grundade i den islamiska traditionen. Vissa grupper, neo-fundamentalister (salafister), formulerar så extrema religiösa (och andra) budskap att de enkelt kan avfärdas av politiker och tjänstemän. Samtidigt går det att påstå att målgruppen för extrema budskap inte är samhället generellt utan snarare unga muslimer i förorter som är ”vacklande” i sitt identitetsskapande. Vem som är målgrupp för olika budskap hänger också ihop med hur de som jobbar politiskt för islam förhåller sig till det etablerade politiska systemet. Om de valt att arbeta ”innanför” eller ”utanför” systemet. MB-associerade organisationer är i det här avseendet tydliga med att ha anpassat sin ideologi till systemets mångfaldspolicy för att därigenom erbjudas möjligheten att accepteras som dialog- och samverkanspartner för politiker, tjänstemän och journalister.

En övergripande slutsats som är rimlig att dra så här långt i forskningen är att det svenska samhället har gjort sig sårbart för påverkan genom att institutionalisera en mångfaldspolicy som ideologiskt instrument för politisk styrning. Policyn (och ett skattefinansierat bidragssystem) erbjuder en politisk möjlighet för såväl konservativa som radikala grupper att bygga upp olika verksamheter genom att koppla in sig på värderingar kring kulturell och religiös "annorlundahet". Detta är en "kulturell" sårbarhet som kan komma att bli alltmer påtaglig under kommande år givet att globaliseringen är en process som inte verkar upphöra utan snarare accelerera. Viktigt att understryka är dock att hypoteserna och slutsatserna i rapporten inte är "huggna i sten" utan mycket väl kan komma att modifieras eller revideras av framtida forskning då det är frågan om ett kunskapsmässigt dynamiskt område som är under ständig förändring.



---

# Källförteckning

Adamson, Fiona B (2011): "Engaging or contesting the Liberal state: 'Muslim' as a politicised identity category in Europe". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37:6. Sid 899-915.

Agbor, Samuel Etchu (2009): *Federation of Islamic Organizations in Europe*. Masteruppsats från Masaryk university, Brno, Tjeckien.

Al-Anani, Khalil (2016): *Inside the Muslim Brotherhood*. Oxford: Oxford University Press.

Alrisalah Skandinaviska Stiftelse (2011): *Muhammad i andras ögon*, propagandistisk skrift där icke-muslimer uttalar sig fördelaktigt om profet Muhammad. Örebro.

A-Sheha, Abdurrahman (2008): *Muhammad Guds sändebud (Må gud välsigna honom)*. Örebro: Alrisalah Skandinaviska Stiftelse.

Amghar, Samir (2012): "The Muslim World League in Europe: An Islamic Organization to Serve the Saudi Strategic Interests?". *Journal of Muslims in Europe* 1. Sid 127-141.

Amghar, Samir (2008): "Europe puts Islamists to the Test: The Muslim Brotherhood (France, Belgium and Switzerland)". *Mediterranean Politics* 13:1. Sid 63-77.

Aldebe, Mahohmoud (u å): *Att förstå islam*. Kort skrift på svenska om islam som togs fram av Sveriges muslimska förbund (SMF) någon gång i slutet av 1980-talet. Den finns tillgänglig i pdf-format på <https://www.scribd.com/document/59611343/Att-forsta-Islam>

Bangstad, Sindre & Linge, Marius (2015): "Dawa is our identity – salafism and Islam-Net's rationales for action in a Norwegian Context". *Journal of Muslims in Europe*. Sid 174-196.

Barakat, Salahuddin och Khalil, Mohammad (2016): *Den islamiska kvinnosynen*. Q/A session som nerladdades från Islamakademins hemsida 2016-10-29. Hemsidan har uppdaterats sedan dess men samma session finns tillgänglig på hemsidan "Fråga imamen" <https://fragaimamen.se/den-islamiska-kvinnosynen/>

Berger Kettner, Anna & Burell, Olle (2003): *Broderskapsrörelsens samverkan med muslimer i Sverige*. Förbundsstyrelsens skrivelse till förbundskongressen 2003:2.

Bowen, Innes (2014): *Medina in Birmingham Najaf in Brent: Inside British Islam*. London: Hurst & Comapny.

Bright, Martin (2006): *When progressives treat with reactionaries, the British state's flirtation with radical Islamism*. London: Policy Exchange.

Broderskapsrörelsen (1999): *Delaktighet, identitet och integration, Broderskapsrörelsen och Sveriges muslimska råd*. Rapport från gemensam projektgrupp.

Brubaker, Rogers (2013): "Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration". *Ethnic and Racial Studies*, 36 (1). Sid 1-8.

Brå rapport (2018): "Parallella samhällsstrukturer". *Relation till rättsväsendet i socialt utsatta områden*. Brå rapport 2018:6.

Carlbom, Aje (2018): *Islamisk aktivism i en mångkulturell kontext: ideologisk kontinuitet eller förändring?* Rapport i samarbete med Myndigheten för samhällsskydd och beredskap (MSB).

Carlbom, Aje (2012): "Islamisk sexualrådgivning: ett globalt fenomen". *Sexualitetsstudier* [Plantin & Månsson red.]. Malmö: Liber. Sid 254-276.

Carlbom, Aje (2006): "Mångkulturalismen och den politiska mobiliseringen av islam". *Bortom stereotyperna?* [Hedetoft, Petersson & Sturfelt, red.]. Lund: Makadam förlag. Sid 26-66.

Carlbom, Aje (2003): *The Imagined versus the Real Other: multiculturalism and the representations of Muslims in Sweden*. Lund: Sociologiska inst.

Clark, Janine (2004): *Islam, Charity, and Activism: Middle Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*. Bloomington: Indiana University Press.

Dabiq (u å): Tidskriften *Dabiq* (nr 14) där Muslimska brödrskapet kritiseras för att sympatisera med ogudaktiga idéer, bland annat demokrati och pluralism. "The Murtadd Brotherhood" är rubriken på förstasidan. Sid 28-43.

Durrani, Pierre (2018): "Blågula dunster och muhameddanska gröngölingar". *Muslimerna i Sverige* [Eli Göndör red.]. Stockholm: Timbro förlag.

Edsinger, Olof (2015): *När minoriteten tar majoriteten som gisslan: om identitet och sexualitet i queerteoriernas tidevarv*. Stockholm: Svenska Evangeliska Alliansen.

Egyptson, Sameh (2018): *Holy White Lies: Muslim Brotherhood in the West, "Case-Sweden"*. Kairo: Dar El Maaref Publishing House.

El Karoui, Hakim (2016): *A French Islam is possible*. Rapport, Institut Montaigne.

Finnemore, Martha & Sikkink, Kathryn (1998): "International Norm Dynamics and Political Change". *International Organization* 52:4. Sid 887-917.

FIOE/IFiS (2019): Europeiska muslimers fördrag, kallat "Fördraget" på IFiS hemsida. Nerladdat 2019-02-05 från <https://www.islamiskaforbundet.se/fordraget/>. Det kan också laddas ner på engelska från FIOE:s hemsida där det heter "Muslims of Europe Charter".

FIOE (2018): Federationens *målsättningar* nerladdade från <http://fioe.org/node/173> 2018-11-08.

Frampton, Martyn (2018): *The Muslim Brotherhood and the West: a history of enmity and engagement*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Harvard Press.

Frampton, Martyn, Goodhart, David & Khalid, Mahmood (2016): *Unsettled Belonging: A survey of Britain's Muslim Communities*. Rapport, Policy Exchange, London.

Göndör, Eli (2018): *I guds namn: om våld och politik i islam*. Stockholm: Fri tanke.

Göndör, Eli (2017): *Religionskollision: minoritet, majoritet och toleransens gränser*. Stockholm: Timbro förlag.

Göteborgs stad (2019): *Jämställdhet och mångfald*, nerladdat 2019-02-05 från <https://goteborg.se/wps/portal/start/jobb/att-arbeta-i-goteborgs/jamstallldhet-och-mangfald/>

Helbawy, Kamal (2010): "The Muslim Brotherhood in Egypt: Historical Evolution and Future Prospects". *Political Islam: Context versus Ideology*. London: SAQI.

Hroub, Khaled (2010): "Introduction". *Political Islam: Context versus Ideology*. London: SAQI. Sid 9-20.

Houston, Sam (2018): "Monks by night and knights by day: Hasan al-Banna, tarbiyya, and the embodied ethics of the early Muslims Brotherhood". *Religion Compass*, 12. Sid 1-11.

HT (2018): Pressmeddelande från Hizb ut-Tahrir om kampanjen *Använd din röst – men inte till valet*. Nerladdat 2019-02-05 från <http://hizb-ut-tahrir.se/index.php/kategori->

aktuella-amnen/195-pessmeddelande-hizb-ut-tahrirs-kampanj-i-sverige-anvand-din-rost-men-inte-till-valet

Hummasten, Helena (2017): *När en myndighet sprider lögner om muslimska organisationer*. Nerladdad 2018-02-01 från <https://www.ibnrushd.se/nar-en-myndighet-sprider-logner-om-muslimska-organisationer/>

Hussain, Dilwar (2004): "Muslim Political Participation in Britain and the 'Europeinisation' of Fiqh". *Die Welt des Islams* 14:3. Sid 376-401.

IFiS (2018a): *Syfte och mål för förbundet* nerladdat från <https://www.islamiskaforbundet.se/omif/> 2018-11-08.

IFiS (2018b): *Vad Islamiska förbundet står för*. Islamiska förbundet i Sverige (IFiS) policydokument. Nerladdad 2018-11-02 från <http://www.islamiskaforbundet.se/sv/om-ifis/verksamhet.html>.

IFiS (2018c): *Vad du inte vet om islam*. Citeringarna i rapporten bygger på en äldre version. Det är idag möjligt att ladda hem en uppdaterad version som finns under rubriken *Frågor och svar om islam* på <https://www.islamiskaforbundet.se/fragor-och-svar/>. Innehållsmässigt skiljer de sig inte från varandra på något avgörande sätt. Den senaste versionen har ett modernare och mer lättläst språk.

Islamiska informationsföreningen (u å): *Vad de säger om islam* (nr 4), *Islams moraliska system* (nr 5), *Profetkallet i islam* (nr 7), *Mänskliga rättigheter i islam* (nr 10), *Toleransen i islam* (nr 11). Broshyrserie publicerad av Islamiska informationsföreningen (IIF) och World Assembly of Muslim Youth (WAMY).

Justitiedepartementet (2014): *Våldsbejakande extremism i Sverige, nuläge och tendenser*. Ds 2014:4.

Kahn, Sara (2016): *The Battle for British Islam: Reclaiming Identity from Extremism*. London: SAQI.

Kandil, Hazem (2011): "Islamizing Egypt? Testing the limits of Gramscian counterhegemonic strategies". *Theory & Society*, 40. Sid 37-62.

Lagervall, Rickard (2018): *Muslimska brödrskapet, en kunskapsöversikt*. Rapport från FOI, Stockholm.

Lagervall, Rickard & Stenberg, Leif (2016): *Muslimska församlingar och föreningar i Malmö och Lund – en ögonblicksbild*. Rapport från Centrum för Mellanösternstudier, Lunds universitet.

- Malik, Kenan (2013): *Multiculturalism and its discontents*. London: Seagull books.
- Malik, Kenan (2009): *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and its Legacy*. London: Atlantic Books.
- MMN (2018): Frågeformulär nerladdat 2019-02-05 från Malmö muslimska nätverk [www.m-m-n.se](http://www.m-m-n.se)
- Malmö stad (2019): *Delaktighet och mångfald i Malmö stad*, nerladdat 2019-02-05 från <https://malmo.se/Kommun--politik/Sa-arbetar-vi-med.../Trygghetsfragor-i-Malmo/Delaktighet-och-mangfald.html>
- Maréchal, Brigitte (2015): "The Historical and Contemporary Sociology of the European Muslim Brotherhood Movement and its Logics of Action". *Journal of Muslims in Europe* 4. Sid 223-257.
- Maréchal, Brigitte (2012): "The European Muslim Brothers' quest to become a social (cultural) movement". *The Muslim Brotherhood in Europe* [Meijer & Bakker red.]. London: Hurst & Company. Sid 89-111.
- Mashhur, Mustafa (2000): *The Path of Dawa, between originality and deviation*. Ka-iro: Al-Falah Foundation.
- Meijer, Roel och Bakker, Edwin [red.] (2012): *The Muslim Brotherhood in Europe*. London: Hurst & Company.
- Meijer, Roel (2009): "Introduction". *Global Salafism: Islam's new religious movement*. London: Hurst & Company. Sid 1-33.
- Mellor, Noha (2018): *Voice of the Muslim Brotherhood: dawa, discourse and political communication*. London: Routledge.
- Metcalf Daly, Barbara [red.] (1996): *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press
- Moch Faisal, Karim (2017): "Integrating European Muslims Through Discourse? Understanding the Development and Limitations of Euro-Islam in Europe". *Int. Migration & Integration* (18). Sid 993-1011.
- MUQ (2018): Policybeskrivning för Minhaj ul-Quran nerladdat 2018-11-19 från <https://www.minhaj.org/english/tid/1799/Minhaj-ul-Quran-international.html>

- Nordenhök, Abdussalam (2018): *En hand som tar eller en hand som ger. Muslimer i Sverige* [Eli Göndör red.]. Stockholm: Timbro förlag.
- Olsson, Susanne (2014): "Proselytizing Islam – Problematizing "Salafism". *The Muslim World*, Vol 104. Sid 171-197.
- Payne, Rodger A (2001): "Persuasion, Frames and Norm Construction". *European Journal of International Relations* 7 (1). Sid 37-61.
- Pargeter, Alison (2016): *Return to the shadows: The Muslim Brotherhood and An-Nahda since the Arab spring*. London: SAQI.
- Pargeter, Alison (2013): *The Muslim Brotherhood: from opposition to power*. London: SAQI.
- PEW (2010): "Muslim World League and World Assembly of Muslim Youth". *Pew Research Center, Religion and Public Life 2010*. Nerladdad från <http://www.pewforum.org/2010/09/15/muslim-networks-and-movements-in-western-europe-muslim-world-league-and-world-assembly-of-muslim-youth/> 2019-01-09.
- Qaradawi, Yusuf (2000): *Priorities of the Islamic movement in the coming phase*. Boken kan enkelt laddas ner från Internet som pdf-fil genom att skriva in boktiteln i sökfältet. Ursprungligen publicerad på *Awakening Publications* 2000. Berkeley: University of California.
- Prop. 1975:26 (1975): *Regeringens proposition om riktlinjer för invandrar- och minoritetspolitiken*.
- Prop. 1997/98:16 (1997): *Regeringens proposition Sverige, framtiden och mångfalden – från invandrapolitik till integrationspolitik*.
- Ramadan, Tariq (2002): "Europeinization of Islam or Islamization of Europe?". *Islam, Europe's second religion* [Hunter red.]. Sid 207-219.
- Ranstorp, Magnus, Ahlin, Filip, Hyllengren, Peder och Normark, Magnus (2018): *Mellan salafism och salafistisk jihadism: påverkan och utmaningar för det svenska samhället*. Stockholm: CATS/Försvarshögskolan.
- Roald, Anne Sofie (2012): "Democratisation and secularization in the Muslim Brotherhood: the international dimension". *The Muslim Brotherhood in Europe* [Meijer & Bakker red.]. London: Hurst & Company. Sid 71-89.

Rostami, Amir, Mondani, Hernan, Carlsson, Christoffer, Sturup, Joakim, Sarnecki, Jerzy & Edling, Christopher (2018): *Våldsbejakande extremism och organiserad brottslighet i Sverige*. Rapport från Institutet för framtidsstudier.

Roy, Olivier (2016): *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. London: Hurst & Company.

Roy, Olivier (2004): *Globalized Islam, the search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.

Silvestri, Sara (2010): "Moderate Islamist Groups in Europe: the Muslim Brothers". *Political Islam: context versus ideology*. London: SAQI. Sid 265-285.

SMF (2018): *Målsättningen för Sveriges muslimska förbund* nerladdat 2019-02-05 från <http://www.smf-islam.se/malsattning/>

SMR (2018ab): *Mål och organisation samt Våra medlemsorganisationer* nerladdat 2018-11-30 från <http://www.sverigesmuslimskarad.org/om-oss/mal-ochorganisation>

Sorgenfrei, Simon (2018): *Islam i Sverige de första 1300 åren*. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund.

SUM (2018): Dokument som beskriver Sveriges unga muslimers (SUM) interna arbete nerladdat från <https://www.ungamuslimer.se/var-verksamhet/> 2018-11-07.

Turner, Bryan S & Zengin Arslan, Berna (2011): "Sharia and legal pluralism in the West". *European Journal of Social Theory*, 14 (2). Sid 139-159.

Vidino, Lorenzo (2012): "The European organisation of the Muslim Brotherhood: myth or reality?". *The Muslim Brotherhood in Europe* [Roel Meijer & Edwin Bakker, eds.]. London: Hurst & Company.

Vidino, Lorenzo (2010): *The New Muslim Brotherhood in the West*. Columbia University Press.

Wickström, Mats (2014): "Making multiculturalism work: policy and praxis in moulding attitudes and public discourse on ethnic diversity in post-war Sweden". *Nordeuropa Forum Jhg.* 2014. Sid 11-32.

Wiktorowicz, Quintan (2004): "Introduction: Islamic activism and social movement theory". *Islamic Activism: A social movement theory approach*. Bloomington: Indiana university press. Sid 1-37.

Zafar, Hamid (2018): "Det är viktigt att muslimska barn i Sverige blir fullvärdiga medborgare, fast förankrade i både islam och sin svenskhet". *Muslimar i Sverige* [Eli Göndör red.]. Stockholm: Timbro förlag.



Myndigheten för samhällsskydd och beredskap

651 81 Karlstad Tel 0771-240 240 [www.msb.se](http://www.msb.se)

Publ.nr MSB 1354 - Februari 2019 ISBN 978-91-7383-921-1