

Oförutsedda konsekvenser av dialog med självutnämnda muslimska ledare

AJE CARLBOM

Syftet med artikeln är att peka på några av konsekvenserna som följer av att föra dialog med självutnämnda muslimska ledare. Innehållet vilar på två antaganden: i) muslimska ledare i Sverige och andra europeiska länder är i regel aktivister som är verksamma i den islamiska rörelsen och ii) deras ideologiska projekt bygger på ett totalitärt tänkande med målsättningen att avskilja muslimer från alla icke-muslimer i en islamiskt organiserad offentlighet.

En strategi i arbetet med att försöka komma till rätta med olika dilemman som uppstått i relationen mellan muslimer och andra är att förespråka eller upprätta *dialog* och samverka med representanter för den muslimska befolkningen. Det förordas som en metod för att lösa såväl »lokala« som »globala« problem. Akbar S Ahmed (2003) för till exempel fram betydelsen av att organisera dialog mellan den islamiska och kristna »civilisationen« för att öka förståelsen mellan de två. Justitieminister

Beatrice Ask anser att närpolisen bör samverka med »de muslimska församlingarna« i Rosengård för att komma till rätta med vandaliseringen i området. Europeiska stater har under en längre tid framhållit dialog med den muslimska världen som en viktig strategi för att undvika eller lösa konflikter (Younes 2009, Radcliffe 2004, Vidino 2009).

Mitt argument är, och det kommer framgå tydligare i slutet av artikeln, att det verkar finnas oförutsedda konsekvenser av en sådan dialog. Särskilt om syftet är att nå fram till ett samförstånd kring hur problemen för muslimer ska lösas. I grund och

Aje Carlbon, fil. dr. i socialantropologi, forskare, Hälsa och samhälle, Malmö högskola.

botten verkar det finnas en intressekonflikt mellan muslimska ledare och det svenska samhället i synen på hur man ska lösa muslimers problem och få dem delaktiga i samhällslivet. På ytan ser dialog ut att vara ett humant och rimligt tillvägagångssätt. Många av de ledare som är offentligt verk-samma som representanter för muslimer (och islam) i Sverige och i andra europeiska nationalstater är dock islamiska aktivister (se nedan) och dessa har som politisk mål-sättning att särskilja muslimer från andra medborgare i en islamiskt organiserad offentlighet (se Stenberg 2002 s. 130-131). Historiskt är det frågan om en ny politisk aktör i Europa som bidrar till att skapa en konfliktdimension av religiös karaktär. Jag menar att deras *normativa* projekt kan komma att förstärka de empiriska proces-ser som den svenska och andra europeiska stater vill försöka upphäva, nämligen den sociala marginaliseringen eller »utanförskapet« som är en annan beteckning för detta tillstånd.

De senaste åren har kunskapsområ-det islam genomgått en påtaglig expan-sion. I dag finns en omfattande litteratur där empiriska, ideologiska och teoretiska aspekter blir belysta och diskuterade. Olika typer av aktörer strider om tolkningsföreträde kring en mängd skilda frågor och problem. Aktivister med varierande inriktning, forskare i olika discipliner, jour-nalister, politiker, tankesmedjor och blog-gare konkurrerar om det offentliga utrym-met att definiera och identifiera vilka muslimerna är och hur de tolkar (eller bör tolka) de religiösa urkunderna. Innehållet i den här artikeln fogar in sig i diskussionen om politisk islam kopplat till frågor om

integration, enklavisering och segregation. Min text handlar inte om vad islam är utan om hur vissa religiösa aktörer anser att de religiösa idéerna bör användas och tolkas. Frågor om vem som representerar islam och muslimer i Europa är ett allmänt problem i den större diskursen som upptar intresset hos aktörer på lokal, nationell och global nivå (se t.ex. Klausen 2005b, Marechal 2003).

Termen »islamisk aktivism«

I artikeln används omväxlande termerna *islamiska aktivister* och *islamister* för att beteckna den grupp inom den större grup-pen som tagit på sig att arbeta politiskt inom ramen för islam. Även om beteck-ningen syftar på en viss typ av aktörer så betyder inte det att alla aktivister arbe-tar på samma sätt eller med samma typ av aktiviteter. »Islamisk aktivism« är en term som sammanfattar flera olika verksamhe-ter och ideologiska tendenser i den isla-miska rörelse som varit verksam de senaste decennierna (Wiktorowicz 2004).

Gemensamt för aktivisterna är att all verksamhet som går ut på att överbrygga klyftan mellan det privata och det offentliga i ett projekt där islam utgör den värde-ringsmässiga kärnan kan beskrivas som isla-misk aktivism (Ismail 2004). Det kan exem-pelvis handla om att propagera för islam, etablera religiösa institutioner, sprida en positiv bild av religionen, dra sig undan i egna religiösa världar eller genomföra ter-rordåd i religionens namn (Wiktorowicz 2004, Bayat 2005 s. 893). Janine A Clark (2004 s. 14) erbjuder en definition av den

här aktivismen som, hoppas jag, tydliggör vad det handlar om.

»I define an Islamist activist, or Islamist, as a Muslim who attempts to re-Islamize society by encouraging individuals to practice Islam in daily life and to bridge the perceived gap between religious discourse and practical realities. He or she is a Muslim who seeks to actively extend and apply Islam beyond what is commonly regarded in liberal political thought as the private realm and into the public realm. In doing so, Islamic activism (Islamism) promotes the idea of regarding Islam as a complete system, a body of ideas, values, beliefs, and practices encompassing all spheres of life.«

Här säger Clark »Islamist activist« men beteckningen syftar på samma typ av aktörer som termen »islamisk aktivism«. Clarks definition sätter fokus på själva rörelsen från det privata till det offentliga: när man är aktiv på något sätt med att försöka överbrygga denna klyfta genom att påverka andra människor eller institutioner för att få dessa att acceptera eller praktisera islamiska idéer och ideal är man, enligt definitionen, en islamisk aktivist. Termen »re-Islamisation« som nämns i citatet betecknar, som Salwa Ismail (2004 s. 616) formulerar det, »a process whereby various domains of social life are invested with signs and symbols associated with Islamic cultural traditions«. Re-islamisering, ibland kallad islamisering, kan även genomföras av aktörer som inte är deltagare i någon av grupperna i den islamiska rörelsen. Exempel kan vara kommersiella aktörer som islamiska banker eller aktö-

rer inom den islamiska modeindustri som växt fram under senare år (Gökariksel & Secor 2009).

Strukturellt ligger det nära till hands att jämföra den islamiska rörelsen med vänsterrörelsen eller den feministiska rörelsen (eller andra rörelser). Även dessa består av flera olika grupper och inriktningar med gemensamma och särskiljande idéer inom ramen för projekt med samhällsförändrande inriktning. Inte heller för dessa rörelser är idéerna enbart privata angelägenheter utan de ingår i en mer omfattande verksamhet där aktivisterna försöker påverka samhället i stort med sitt synsätt. En central aspekt av allt politiskt arbete är att vinna »the hearts and minds« hos så många som möjligt i ett samhälle oberoende av i vilket socialt sammanhang verksamheten äger rum (Nader 1997). Med detta vill jag alltså ha sagt att de islamiska aktivisterna ska betraktas som politiska aktörer och inte, som ofta är fallet, som neutrala företrädare för muslimer i allmänhet.

Denna politiska grupp inom den större muslimska befolkningen gör anspråk på offentliga medel och ställer krav på att den europeiska offentligheten ska förändras, något som exempelvis tydliggjordes under tumultet med Muhammedkarikatyrerna. Paul Statham et al. (2005 s. 441) har också visat att muslimska ledare, jämfört med ledare i andra religiösa grupper, är de som ställer krav på att den muslimska befolkningen ska tillerkännas rättigheter som *kollektiv* i olika europeiska länder. »Regardless of the differences in national contexts for attributing group rights, principally only Muslims make group demands«, som Statham et al. sammanfattar skillnaden mellan

muslimer och andra religiösa grupper i Europa (ibid., se också Soysal 1997).

Det är svårt att veta hur många de islamiska aktivisterna är i Europa sett till fysiska personer. Vanligtvis är det aktivister som är verksamma i islamiska institutioner och organisationer: i kulturföreningar, moskéer och en del friskolor. Uppskattningsvis består kärnan av aktiva i dessa av mellan 5-10 personer. Jag har tagit del av uppgifter som säger att antalet medlemmar i en av Malmös största källarmoskéer ligger på mellan 2-600 hundra personer men om det är på samma sätt för alla källarmoskéer är oklart. Den stora moskén i Malmö, *Islamic Center*, har uppgett för mig i intervjuer att de har mellan 1-2000 personer på fredagsbönen vid större högtider eller evenemang och att de har så många som 50 000 personer i sitt upptagningsområde i Malmö och Öresundsregionen. *Islamiska samarbetsrådet* har, i *Nämnden för stöd till trossamfund (SST)*, angivit att det har drygt 100 000 medlemmar (statistik från 2007).¹

Om siffrorna säger något om vilka ideologiska sympatier muslimer i allmänhet har är oklart. När det gäller siffror och muslimer är det på sin plats att inta en skeptisk hållning. Islamister har ett intresse av att maximera antalet muslimer och sympatisörer. De vill, i likhet med andra intresseorganisationer, kunna dra till sig resurser och visa hur betydelsefulla de är. Givetvis bör man kunna tänka sig att många muslimer sympatiserar med aktivisternas idéer på samma sätt som västerlänningar gör när det

gäller politiska grupper eller partier. Det är ju, exempelvis, fullt möjligt att identifiera sig själv ideologiskt som »folkpartist« eller »feminist« utan att för den skull vara aktiv i ett politiskt parti eller organisation.

Exempel på organisationer

I Europa är det aktivister inom *Det muslimska brödraskapet* (MB) – eller ideologiskt närliggande organisationer – som lyckats positionera sig som representanter för alla muslimer och islam (Radcliffe 2004, Klausen 2005a, Pedziwiatr 2007 s. 277, Vidino 2007). Den svenska staten har i flera år vänt sig för konsultation i islamiska frågor till paraplyorganisationen *Sveriges muslimska råd* (SMR) med säte i Stockholm. Det är väl känt att flera av de aktiva i organisationen tillhör eller sympatiserar med MB (*Ikhwan al-muslimum*) (Ouis 2003 s. 310).² I SMR ingår de åtta »rikstäckande« organisationerna *Förenade islamiska föreningar i Sverige*, *Sveriges muslimska förbund*, *Sveriges unga muslimer*, *Bosniska islamiska riksförbundet i Sverige*, *Islamic relief*, *Sveriges islamiska skolor*, *Islamiska informationsföreningar i Sverige* och *Sveriges muslimska scouter*. Det är oklart hur många som på regelbunden basis deltar i organisationernas verksamhet eller om det bedrivs verksamhet i alla eller bara i vissa av organisationerna.

SMR arbetar företrädesvis med dialog och samarbete på nationell nivå men isla-

1 Se *Nämnden för statligt stöd till trossamfunds* hemsida www.sst.a.se/

2 MB, som bildades i Egypten 1928, är den moderna islamismens ideologiska »urmoder« med representation i 60-70 länder i världen.

miska aktivister är även verksamma på lokal nivå i olika typer av institutioner och organisationer. Vanligt är att de finns i små och stora moskéer eller i friskolor med en islamisk profil (se t.ex. Carlbom 2003, Aretun 2007). Ett exempel utgörs av den före detta rektorn för den islamiska skolan i Akalla/Kista, Chabid Benmakhlouf, som är ordförande för en av MB:s europeiska paraplyorganisationer *Federations of Islamic Organisations in Europe* (FIOE). Han var också en av deltagarna på ett förmöte i Sveriges riksdag som kallades »Yttrande- och religionsfrihet, broar till förståelse« som avhölls 2008 på initiativ av muslimen och miljöpartisten Mehmet Kaplan. Konferensen som följde på detta möte organiserades av tre organisationer som ingår i MB:s europeiska nätverk: FIOE, *Islamiska förbundet i Sverige* och SMR.³

Sveriges muslimska förbund, den enskilt största organisationen i SMR:s nätverk, har publicerat skriften *Att förstå islam* (AFI i fortsättningen) tillsammans med Islamiska informationsföreningen (föregångare till *Islamiska informationsföreningar* som också ingår i SMR). Författarna bakom skriften vill att den ska framstå som neutral information om muslimer och islam. Innehållet utgör dock, som jag diskuterar längre fram i artikeln, en beskrivning på svenska av MB:s politiska modell för hur islamiska aktivister bör identifiera sig och arbeta för islams bevarande och spridning i samhället. Ideologiskt ligger den nära hur en av världens mest inflytelserika islamis-

ter, Yusuf al-Qaradawi (2000), betraktar den islamiska rörelsens religiösa och sociala prioriteringar.

Även Tariq Ramadans (2002, 2004) ideologiska hållning kan fogas in i MB:s modell för hur muslimer bör integreras i Sverige och andra europeiska länder.⁴ En invändning mot detta påstående är att Ramadan av många uppfattas som en förnyare av islam i Europa. Det finns dock ingenting i hans texter som talar emot MB:s grundläggande ideologiska hållning. Tvärtom säger han i grund och botten samma sak som andra inom MB: att det är islam som ska organisera muslimers liv och att de ska etablera de offentliga institutioner de anser sig behöva för att kunna reproducera ett islamiskt levnadssätt (Ramadan 2004 s. 160).

»Muslimen« – vem är det?

För forskare som arbetar med frågor om muslimer och islam är det vanligt att lyfta fram områdets »komplexitet« (se t.ex. Soares & Osella 2009). Muslimer och islam utgör ingen homogen enhet, är ingen »monolit«, utan är snarare ett mycket svår-fångat fenomen. Den muslimska befolkningen är etniskt och kulturellt heterogen där olika tolkningar av islam finns sida vid sida. Det saknas också en klerikal hierarki inom islam, något som gör det svårt att

3 Se Islamiska förbundets hemsida http://www.islamiskaforbundet.se/index.php?option=com_content&task=view&id=1...

4 Tariq Ramadan är en av de mest uppmärksammade akademikerna i Centraleuropa när det gäller frågan om islams infogande på kontinenten. Hans pappa var gift med dottern till grundaren av Det muslimska brödrskapet, Hassan al-Banna.

betrakta en röst som mer representativ för helheten än någon annan (Klausen 2005a). De islamiska auktoriteterna är spridda i världen: muslimer söker idag religiös konsultation genom att lyssna till såväl lokalt som globalt verksamma aktivister, imamer eller ledare (Echchaibi 2009, Bowen uå, Mandaville 2007). Ett dilemma är alltså, om vi håller oss till hur problemet formuleras i den här artikeln, vem eller vilka i den muslimska befolkningen samhället ska föra dialog och samarbeta med? Det är inte givet *a priori* vilken eller vilka muslimska aktörer som är lämpliga att engagera i ett samarbete (ibid.). Eftersom ingen muslim med självklarhet kan sägas representera någon annan muslim är det möjligt att i princip välja vem eller vilka individer som helst att föra dialog med.

Trots att perspektivet som betonar komplexitet har fått en stor spridning i det allmänna medvetandet (bland annat som argument mot stereotypa påståenden om muslimer) är det inte ett pluralistiskt religionsbegrepp som organiserar politiken kring islam. Tvärtom är det ett starkt essentialistiskt förhållningssätt som ligger till grund för hur både »staten« och »islamisterna« förstår frågorna. De europeiska staterna har valt att samarbeta med aktörer som framställer muslimerna som en religiöst homogen grupp (Klausen 2005ab, Ramadan 2002, 2004, al-Qaradawi 2000). Islamiska aktivister i de olika organisationerna anser sig tala för *alla* muslimer som om detta är en enhetlig kategori och som om alla muslimer har gemensamma intressen. En tydlig illustration till detta påstående finns på SMR:s hemsida där det sägs att organisationen vill »underlätta muslimers

liv i Sverige... finna de gemensamma intressena för muslimer... föra muslimers talan ute i samhället» (se SMR:s hemsida).⁵ *Sveriges unga muslimer* (SUM), en av ungdomsorganisationerna i SMR, marknadsför sin hemsida genom att säga: »Här kan du allteftersom lära dig om Islam och oss muslimer, få en bredare bild av muslimen i allmänhet och en djupare bild av Islam i synnerhet».⁶

Det är tveksamt om ett så generaliserande uttryck som »muslimen« hade accepterats om det formulerats av en icke-muslimsk västerlänning (se också Ramadan 2002, 2004, AFI, al-Qaradawi 2000, Carlbom 2006). »Oss muslimer« är även det en formulering som hade betraktats som tvivelaktig om den formulerats av en sekulariserad svensk eftersom den implicerar att muslimerna är en snarare än flera grupper. Perspektivet i citatet utgår också från antagandet att det är en Vi och Dom relation som bör organisera förhållandet mellan »muslimen« och alla andra. Detta är, särskilt i »postkoloniala« vänsterkretsar, ett oacceptabelt synsätt om det framförs av medborgare ur den så kallade »vita« medelklassen men det är sällan någon som höjer rösten i indignation när den Andre uttrycker sig så.

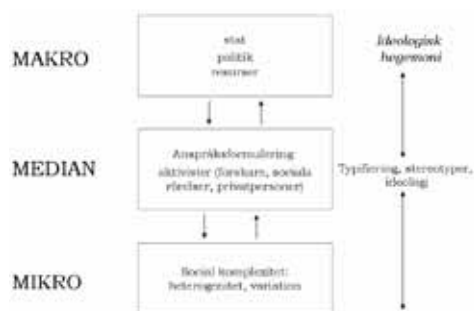
Det är emellertid inte, menar jag, särskilt märkligt att det politiska arbetet för (eller mot) islam tar sig förenklade och essentialistiska uttryck. Inom socialantropologin har det under många år pågått en diskussion om de problem som är kopplade

5 Sveriges muslimska råds hemsida hittas på <http://www.sverigesmuslimskarad.se/>

6 Citatet är hämtat från Sveriges unga muslimers hemsida: <http://www.ungamuslimer.se/>

till identitetspolitik. Socialantropologen Marjut Anttonen (2003 s. 55-56) påpekar att frågor om etnicitet bör analyseras på mikro, median och makro nivå för att förstå hur identitet konstrueras politiskt. *Mikronivån*, gräsrotsnivån, är den vardagliga nivån där identiteter formas och konstrueras. Nivån präglas av komplicerade sociala relationer, av konkreta personer och deras försök att förstå sig själva och leva meningsfulla liv. *Mediannivån* är nivån för etniska ledare, grupper, organisationer, retorik och stereotyper. Det här är den ideologiska nivån där olika representanter träder fram och utger sig för att stå för »the will of the people« (ibid.). Ledarna – valda av andra eller självvalda – upplöser den vardagliga komplexiteten och presenterar istället homogeniserade paketlösningar för kollektivet de utger sig att representera. *Makronivån* är platsen för statlig politik i förhållande till etniska minoriteter. Anttonen poängterar att etniska processer måste förstås med referens till hur staten hanterar identitetspolitiska frågor eftersom denna fördelar resurser och möjliggör verksamheten för olika grupper (ibid.).

Figur 1.
Identitetspolitikens tre nivåer.



När det gäller politiken kring muslimer och islam kan vi se att samtliga nivåer som nämns ovan är inblandade. På mikronivå karakteriseras muslimers vardagsliv av en mängd olika komplexa situationer, potentiella identifikationer och förhandlingar kring vad som är ett religiöst godtagbart agerande. På mediannivå har islamiska aktivister i olika lokala och nationella organisationer lyckats ta sig fram och presentera generella paketlösningar som, menar man, gäller för alla muslimer. På makronivå befinner sig staten som dels står för resurser, dels föredrar att föra dialog och samverka med en islamisk representant. Det tycks, med andra ord, finnas en inbyggd, eller strukturell, logik i det moderna samhället som tvingar politiska aktörer att reifiera sig själva och andra. Kort sagt, samhället och världen i stort karakteriseras av komplexitet oberoende av vad det gäller. Det är dock, som Donileen R Loseke (2003) poängterat, i princip omöjligt att bedriva politisk verksamhet utan att förenkla eller typologisera. För att kunna genomföra effektiv politisk aktivism är det sålunda av yttersta betydelse att konstruera »images of typical conditions and typical people, it is the work of constructing simplicity out of incredible complexity« (ibid s. 55).

Den politiska kontext som präglar diskussionen i Sverige (men också i stora delar av övriga Europa) kring invandring är med stor sannolikhet också en bidragande orsak till att islamiska aktivister kan få gehör för sina religiösa anspråk (Chabal & Daloz 2006). Här syftar jag på den mångkulturalistiska ideologi som genomsyrat kommunala och statliga institutioner i flera år.

Ideologin uppmuntrar i sig till ett grupp-tänkande där människor betraktas som kulturella eller religiösa kopior av varandra enligt logiken i formeln *ett folk=en kultur* (se Turner 1994). Denna ideologi, i kombination med den moderna statens önskan att samverka med organisationer som representerar breda intressen i det civila samhället, har möjliggjort för de islamiska aktivisterna att träda fram som representanterna för islam. Kenan Malik (2007 s. 198) beskriver konsekvensen av den mångkulturella politiken:

»Vad den mångkulturella politiken gör är inte att ge makt åt minoritetsgrupper, utan åt så kallade 'gruppledare', som får sin makt inte för att de representerar en viss grupp utan för att de har en viss relation till staten.«

Ett dilemma som ligger inbyggt i detta är att islamiska aktivister värderas utifrån en annan måttstock än svenska eller europeiska aktivister inom kristenheten eller i sekulära rörelser. Forskare, journalister, politiker eller tjänstemän skulle inte erkänna ett kristet särintresse, säg *Jehovas vittnen* eller *Pingstkyrkan*, som representanter för alla som kallar sig kristna i Sverige. Dessa grupper inom den större gruppen av troende betraktas i regel som fundamentalister tillhörande olika sekter.

Konsekvensen av att betrakta den svenska paraplyorganisationen *Sveriges muslimska råd* (SMR) som representant för »muslimers« intressen, är att man i realiteten ger ett erkännande åt ett islamistiskt (politiskt) särintresse att föra fram sin speciella syn på vad islam är. De är representan-

ter som »flyter fritt« i förhållande till alla de muslimer de utger sig för att »betjäna«. Tro- ligen är det så att många muslimer i Sverige och på andra platser i Europa inte vet vilka som representerar dem i den nationella politiken kring islam. Detta är en omständighet som gör det tveksamt att upprätta dialog med islamiska aktivister, i alla fall så länge det sker under förespeglingar att de representerar generella muslimska intressen (Klausen 2005b, AFI, Ramadan 2002, 2004, al-Qaradawi 2000).

Totalitärt tänkande

Förutom att det råder tveksamhet kring vem eller vilka muslimer aktivisterna representerar tycks det vara frågan om att etablera ett samarbete med aktörer som är inblandade i ett ideologiskt projekt som bygger på ett totalitärt tänkande. Gemensamt för aktivisterna är att de har konstruerat ett »motsättningsfritt« tanke-system som täcker in livets alla områden. Islam är i deras ögon »a total way of life«: islamiska ideal och symboler ska organisera både individens och samhällets »ordning« (Roald 2001, Tibi 2007, Whine 2001). Grunden för deras politiska utopi är islam, Koranen och Sunna (Profetens exempel), med betoning på det islamiska samhälle som etablerades av Muhammad i Medina på 600-talet e Kr. Detta idealsamhälle bör, enligt aktivisterna, styras av *sharia*, den islamiska »lagen« (ibid.).

Islamiska aktivister strävar, som Bassam Tibi (2008b s. 44) uttrycker det, efter att etablera »*nizam Islami* – the Islamic

order». ⁷ I AFI, skriften som producerats för att »informera« svensktalande läsare om vad islam är, betonas att en muslim är en person som helt och hållet är (och bör vara) underkastad religionens dogmer och dessutom är övertygad om att islamiska ideal bör användas för att organisera offentliga angelägenheter. Aktivisterna beskriver det ideologiska innehållet i synsättet på det här viset.

»Islam ger alla människor ganska bestämda anvisningar, som ska följas i livets alla förhållanden. Anvisningarna är allomfattande och inkluderar moraliska, andliga, sociala, politiska och ekonomiska sidor av tillvaron. [...] Den naturliga följden av denna underkastelse är att alla ens aktiviteter bör överensstämma med instruktionerna från den som man underkastar sig« (ibid. s. 9 och 15).

I texten understryks att individens underkastelse ska vara »frivillig«; något som emellertid inte gör tanke systemet mindre totalitärt för dem som anammat dess grundläggande fundament (och vill att andra ska

7 Det pågår en debatt om islamisternas demokratiska sinne lag. »Försvaren« av islamismen hävdar att aktivisterna är demokratiska och kan tänka sig att acceptera pluralism. Det är svårt att hitta empiriska exempel på islamismens demokratisering, sannolikt för att den här diskussionen präglas av ideologiska utsagor där olika aktörer uttrycker hur det »bör« vara. Det tycks vara så att islamiska aktivister kan tänka sig att delta i parlamentsval eller i samarbete med sekulära aktörer men vara ovilliga till kompromisser när det gäller frågor som enligt dem tas upp i sharia (se Clark 2006).

omfatta det). Även det brev som skickades från Mahmoud Aldebe till svenska riksdagspartier inför valet 2006 är ett exempel på den här ideologiska tendensen. ⁸ Aldebe accentuerar här idén att islam är en heläckande livsstil för alla muslimer när han påpekar att islam är »ett sätt att leva [snarare än] ett trossystem«. Samma totalitära tanke förs också fram i *Islamiska förbundet i Sveriges policy*: »Islam innebär ett totalt levnadssätt som behandlar livets olika aspekter« (se hemsidan).

Inom forskningen är det vanligt att typologisera tänkandet kring islamisk aktivism genom att dela in dem i »moderata« respektive »radikala« (Denoeux 2002 s. 73). De två grupperna har samma målsättning – att »islamisera« det privata och det offentliga – men anser att detta bör gå till på olika sätt. Moderata arbetar huvudsakligen inom ramen för vad som kallas *dawa* (att »kalla« till islam). Det kan betyda olika saker: att propagera för islam i olika sammanhang, att framstå som ett föredömligt (religiöst) exempel, att skriva artiklar i dagspressen, att etablera religiösa institutioner (se Ramadan 2002). Radikala betonar däremot en militant tolkning av *jihad*. Revolutionärt våld, terror och militärt försvar av islams »heliga platser« eller territorium, anses som legitima metoder för de radikala. De upplever att de befinner sig i ett krigstillstånd *vis a vis* västvärlden och i denna strid är det legitimt med terror för att skapa kaos och otrygghet (Staun 2009 s. 3). Skillnaden mellan de två inriktningarna hand-

8 Se exempelvis DN på följande adress: <http://www.dn.se/nyheter/sverige/muslimskt-forbund-kraver-egna-lagar-1.562006>

lar sålunda om att förorda olika *metoder* eller strategier i arbetet med att islamisera »hemmet« och miljön utanför detta. Moderata lägger tyngdpunkten vid att påverka det civila samhället i ett arbete »underifrån« medan de radikalas avsikt är att föra ut islam »ovanifrån« (Gardell 2006). I grunden bygger dock båda inriktningarna på ett totalitärt tänkande där islam betraktas som en ideologisk och social ordning för hela samhället (Clark 2004).

Det finns flera problem med att föreställa sig att det här är en distinktion med vattentäta skott. Som Staun (2006) påpekar verkar det finnas en »glidande övergång« mellan de två inriktningarna. Det är möjligt att vara ideologiskt radikal utan att för den skull kunna tänka sig att genomföra terroristdåd eller ta värvning i det islamistiska motståndet i Afghanistan eller Irak. Många palestinska muslimer stödjer exempelvis självmordsattentaten – eller martyroperationer som islamister anser att de är – som genomförts av aktivister inom *Hamas*. I just denna problemfyllda kontext är det politiska och sociala samarbetet mellan moderata och radikala så väl utvecklat att det är mycket svårt att göra en distinktion mellan de två inriktningarna. I Gaza är MB och Hamas sammanflätade organisationer med en i sammanhanget väl utvecklad struktur av medicinska, sociala och religiösa institutioner som erbjuder välfärd till det palestinska folket. Ideologiskt stöd eller sympatier betyder emellertid inte att alla muslimer är potentiella terrorister i betydelsen genomföra ett terroristdåd. Det visar bara att det inte är självklart var gränsen mellan moderata och radikala ska dras (Helfont 2009).

En annan skillnad mellan moderata och de radikala är tendensen att de förra är aktiva i samhället medan de senare ofta väljer att bryta socialt med omgivningen. Detta är i alla fall bilden som förmedlas i det »inifrån« perspektiv av islamistiska miljöer i tre självbiografiska skildringar från avhoppade aktivister. Ed Husain (2007) blir först aktiv i en grupp moderata islamister i London. Här skolas han politiskt genom att läsa Sayyid Qutb och Mawlana Maududi, två av de mest inflytelserika islamistiska ideologerna. I samband med att han blir en del av det radikala partiet *Hizb ut-Tahrir* tar han avstånd från såväl sin familj som de normala miljöerna i den muslimska diasporan. Daveed Gartenstein-Ross (2008) engagerar sig i *al-Haramain* (välgörenhetsorganisation) i USA och bryter även han alla vardagliga sociala relationer med familj och vänner. I Belgien blir Omar Nasiri (2006) del av ett islamistiskt nätverk som bland annat sysslar med att smugla vapen till inbördeskriget i Algeriet. Iscensättandet av en social brytning (med dem vars intressen man utger sig för att representera) är givetvis inte unikt för radikaliserings i namn av islam. Michel Wieviorka (1993) poängterar att de delar av vänsterrörelsen som radikaliserades under 1970-talet bröt med andra genom att organisera sig i radikala celler (se också Roy 2004).

Ideologiskt projekt

Det totalitära tänkandet tar sig uttryck i att de islamiska aktivisterna vill etablera en muslimsk enklav, en parallell offentlighet som ska vara organiserad av islams idévärld.

De uppfattar det som otillräckligt att religionen praktiseras i det privata. Genom att bygga upp en islamisk offentlighet föreställer man sig att det blir möjligt, som Clark påpekar i artikelns inledande citat, att upprätta en överensstämmelse mellan det privata och det offentliga (se al-Qaradawi 2000 s. 14-15, Ramadan 2004). Att arbeta för detta ingår i definitionen av vem som är muslim (AFI s. 6). Aktörerna i rörelsen anser följaktligen att det är betydelsefullt att anstränga sig för att etablera daghem, skolor, islamiska kulturcentra, medier, organisationer och, sannolikt viktigast av allt, moskéer (ibid. s. 45-46). 2008 kunde vi se att även vårdcentraler som riktar sig till en muslimsk kundkrets ingår i aktivisternas planer (Kennedy 2008). Hur resonerar de?

I AFI, pamfletten som informerar om vad en muslim är, beskrivs problemen (alla) muslimer i Sverige ställs inför och vilka lösningarna på dessa är. Det grundläggande problemet, »kärnan« kring vilket allt annat kretsar, är uppfattningen att det finns en risk att muslimer i landet frestas att »glida ur det islamiska sättet att leva« (AFI s. 43). En övervägande del av lösningarna som föreslås är »defensiva« i så måtto att de handlar om att muslimer ska kunna bevara sin religiösa identitet. Förutsättningen för att lyckas med den identitetsmässiga skyddsåtgärden är att muslimer ges möjlighet att bygga upp en struktur av offentliga institutioner. Logiken i hur man »ramar« in muslimernas problem är i grunden enkel. Det etablerade svenska samhället innehåller ett oräkneligt antal »hot« som kan motas undan genom att muslimer själva kontrollerar hur »gränsen« gentemot mot omvärlden ska dras. Rådslan avspelas bland annat i att

aktivisterna upplever ett obehag inför att muslimska barn ska påverkas i sin »karaktersutveckling och religionstillhörighet« om de tvingas tillbringa alltför mycket tid i svenska sekulariserade miljöer (ibid. s. 44).

Aktivisterna anser också att muslimer bör vara mer »offensiva« i sitt förhållningssätt till det svenska samhället. Moderata islamister ser *dawa* (att »kalla« till islam) som en »plikt«, så är det även i den här pamfletten. Den primära målgruppen i arbetet är andra muslimer (som uppfattas ha brister i sin religiösa praktik) men även icke-muslimska svenskar och andra ingår i projektet (ibid.). Islamiska församlingar (moskéer) bör, menar aktivisterna, »balansera ansvaret mellan plikten att skydda och tjäna det muslimska samhället i invandringsländerna och plikten att föra islam vidare till det icke-islamiska samhället« (ibid. s. 43). Detta kan ta sig uttryck i, som SMR beskriver sin verksamhet, ett samarbete med »organisationslivet, staten, kommunerna och myndigheter liksom med ett flertal företag som Fonus och Folksam« (se hemsidan). Det betyder också att moskéerna ska ha ett vidare arbetsområde än att bara fungera som en samlingsplats för bön och kontemplation. De ska, som det formuleras i pamfletten, »vara hjärtat i det muslimska samhället« där de »skall fungera som andaktsrum, socialbyrå, utbildningscenter, kulturforum, informationsbyrå m m« (ibid. s. 51).

Uttrycket »det muslimska samhället« ger en indikation på hur aktivisterna föreställer sig relationen mellan muslimer och icke-muslimer. Tanken är muslimerna ska leva i en egen social och religiös värld med väl definierade gränser i förhållande till icke-

muslimer. Den här sociala konfigurationen stämmer väl överens med al-Qaradawis uppmaning att muslimer i Europa bör bygga upp egna »muslimska ghetton« i storstäderna.

»Muslims should have their own communities in well known states and cities, and they should have their own religious, educational and recreational establishments. [...] Try to have your small society within the larger society, otherwise you will melt in like salt in water. What has preserved the Jewish character over the past centuries was their small community that was unique in its ideas and rituals and was known as the Jewish ghetto. Try to have your own Muslim ghetto then« (al-Qaradawi 2006 s. 18).

Modellen, att bygga upp offentliga institutioner som styrs av islam, har använts av MB i Egypten och på andra platser, exempelvis i Gaza. I policyn ingår att bygga upp en struktur av institutioner som kan erbjuda välfärd i ett samhälle där detta i hög utsträckning saknas. Men det är också en del av den politiska strategin att förbereda det civila samhället för ett maktövertagande där islamiska ideal ska dominera (Clark 2004, Ismail 2004). Särskilt betydelsefullt är det att etablera skolor där kommande generationer medborgare kan »utbildas« i hur de bör tänka i religiösa frågor. MB:s strategi är väl beskriven av Mattias Gardell i boken *Bin Laden i våra hjärtan* (2006 s.164). »Genom att etablera ett parallellt islamiskt samhälle inom samhället hoppas de sakta växa i styrka och omfatta alltfler människor och institutioner«, som han formulerar det. Vi vet inte speciellt

mycket om hur aktivisterna betraktar de politiska möjligheterna i Europa på lång sikt. Det råder emellertid inget motsatsförhållande mellan deras modell för integration och den mångkulturalistiska policyn. Som sagt tidigare, mångkulturalismen ger islamisterna politiska möjligheter att »bevara« eller få ett »erkännande« för att man är religiöst eller kulturellt annorlunda (Carlbom 2006).

Sett i ett allmänt teoretiskt perspektiv är det möjligt, som Almond et al. (2003) gör, att argumentera för att det är typiskt för starkt religiösa människor (oberoende av religion) att vilja dra sig undan socialt från omgivningen i en egen värld. Det är nog möjligt att vara än mer generell och påstå att alla anti-rörelser – rörelser som befinner sig i ett »spänt« förhållande till det moderna – försöker upprätthålla sin alternativa världsbild genom att etablera egna små »samhällen i samhället« (se Pernilla Liedberg Dobronravoffs artikel i denna tidskrift). Min bedömning är dock att det är förenat med större problem att muslimerna än, säg, kristna drar sig undan det dominerande samhället. Muslimer är så nyanlända till Europa att de saknar kulturell och social förankring på kontinenten. Risken med att muslimerna är verksamma i en enklaviserad värld är att de reproducerar kulturella och religiösa idéer och värderingar som inte accepteras eller fungerar i en svensk social kontext. Etableringen av en muslimsk enklav riskerar att ligga till grund för bildandet av en »etnisk« underklass som kan få det mycket svårt att bli delaktig i det större samhället som, under överskådlig tid, kommer att domineras av infödda (sekulariserade) svenskar.

Bildandet av islamiska sociala strukturer betyder emellertid inte ett fullständigt tillbakadragande från det dominerande samhället. Ur aktivisternas perspektiv verkar det inte finnas några hinder för dialog eller samverkan. Flera av organisationerna som är verksamma i Sverige för fram dialog som en viktig aspekt av arbetet för islam och muslimer. IFIS vill exempelvis »bidra till dialog och idéutbyte med andra samfund och religioner« (se hemsidan). Paraplyorganisationen SMR lyfter fram dialog som en dygd och de har bland annat fört dialog med riksdagens talman Per Westberg kring »integrationsfrågor, situationen i Gaza och dess verkan på svensk utrikes och inrikespolitik« (se hemsidan). Dialog ingår således i aktivisternas kulturella strategi att få gehör för sina ideologiska intressen och att försöka påverka det dominerande samhällets synsätt på islam i positiv riktning.

al-Qaradawi (2006 s. 34-40) har poängterat betydelsen av att aktivisterna i den islamiska rörelsen etablerar kontakter (och lierar sig med) akademiker (särskilt islamologer), politiker och andra makthavare. Noterbart i hans uppfattning är att detta inte handlar om att i »terapeutisk« anda lära känna den Andre. Motivet är i grunden att arbeta för att göra islams budskap känt. »Our mission is to guide the confused humanity to the Way of Allah and link earthly life to the Hereafter« (ibid.), som al-Qaradawi beskriver den kanske viktigaste utgångspunkten för dialog med västerländska makthavare. Här sätter al-Qaradawi fingret på vad som tycks vara en viktig skillnad i hur aktivisterna och andra uppfattar betydelsen av att föra

dialog. Tibi (2008a s. 179) formulerar diskrepansen på ett rättfram sätt.

»Dialogue is understood by one party (the Europeans) as an intellectual inter-cultural communication, while the other party (the Muslims [Islamists]) views dialogue as a means for proselytization.«

Dialog har organiserats i många år av den kristna Broderskapsrörelsen inom socialdemokratien och islamiska aktivister i Stockholms stora moské på söder, känd för att ingå i nätverket kring MB (se Svanberg & Westerlund 1999). I dokumentationen från deras möten kan man se att *Federation of Islamic Organisations in Europe* (FIOE), en av de viktigaste organisationerna i MB:s europeiska organisationsstruktur, har varit representerad.⁹ Vi vet inte särskilt mycket om vad den här dialogen har gett för resultat. Broderskapsrörelsen verkar emellertid ha utgått från att de islamiska aktivisterna har utgjort representanter för *alla svenska muslimer*, trots att flera av dem som deltagit uppenbarligen är islamister verksamma i andra länder än Sverige. Broderskaparnas texter innehåller hänvisningar till »muslimer«; en kategori som i det här avseendet döljer mer än den klargör (se Rapport

9 Organisationer ingår i ett nätverk av ca 500 MB organisationer på olika platser i Europa. Ordförande för FIOE är Chakib Ben Makhlof, tillika rektor för den islamiska skolan i Akalla, Stockholm. Amel Boubekeur (2007 s. 22) hävdar dock att Makhlof är ordförande för *The Union of Islamic Organisations of Europe* (UIOE), en MB organisation som varit med och bildat al-Qaradawis organisation.

4/99). En nyare rapport, *Broderskapsrörelsens samverkan med muslimer i Sverige* (2003), indikerar att samtalen behandlat möjligheten för aktivisterna att utveckla en muslimsk enklav och att öka utrymmet för islam i det dominerande samhället.

Muslimers sociala tillstånd

Ideologiskt har islamiska aktivister ambitionen att separera muslimer från andra medborgare. Empiriskt är denna avskiljning redan ett faktum. Socialt lever europeiska muslimer i kulturellt och religiöst avskiljda »världar« i förhållande till majoritetsbefolkningarna (Stenberg 2002). En hög andel lever i etniska och religiösa ghetton i de europeiska städerna där de praktiserar annorlunda uppfattningar om hur familj och samhälle ska vara organiserat. En dimension av utanförskapet är att muslimer i vissa avseenden också är juridiskt marginaliserade. Givetvis är alla boende på svenskt territorium skyldiga att följa nationalstatens lagar men många muslimer är, när de kommer till Europa, bundna av äktenskapliga kontrakt inom ramen för islamisk lagstiftning, *sharia*. Jan Hjärpe (2005) har påpekat att muslimer är annorlunda juridiska »objekt« jämfört med icke-muslimska medborgare eftersom deras sociala relationer organiseras av en annan uppsättning regler (se Pernilla Ouis och Annika Rabo i denna tidskrift).

Ju fler muslimer som kommit till Europa desto mer påtaglig har enklaviseringen blivit. I flera europeiska städer har det under en lägre tid pågått en process där muslimer etablerar religiösa, kommersiella

och kulturella institutioner (Metcalf 1996). Risken med detta är att det bildas sociala strukturer som på olika sätt konkurrerar med det etablerade majoritetssamhället om integrationen av nyanlända och kommande generationer muslimer. De islamiska aktivisternas projekt, att utveckla den här strukturen av institutioner, kan innebära att det byggs upp en miljö där muslimska barn (och vuxna) genomgår en socialisationsprocess som på flera sätt skiljer sig från hur infödda svenska barn (och vuxna) konstrueras moraliskt. Miljöerna riskerar att fånga upp muslimer som kommer till Europa och hålla fast dem i dessa på ett sätt som gör att det blir svårt att tillägna sig det språk och den kultur som dominerar i det omkringliggande samhället.

Radikalisering av unga muslimska män (och en del kvinnor) äger rum i den här typen av socialt marginaliserade sammanhang. I de muslimska enklaverna finns det gott om frustrerade män som söker en lösning på sina sociala problem. En strategi är att söka sig till någon typ av religiös ledare som kan erbjuda ett kosmologiskt och socialt stöd för att hantera existentiella bekymmer. Det kan, men behöver inte, vara en ledare med ett radikalt anti-västligt budskap som uppmanar till kamp mot västvärldens förtryck (Horgan 2008 s. 85). Detta kan i sig utgöra ett hinder för integration eftersom det av psykologiska skäl kan vara svårt att ta del av ett samhälle som uppfattas tillhöra fiendens läger. En komplicerande faktor i det här sammanhanget är att en hel del muslimska män verkar uppleva sig som alienerade även om de lever under ordnade sociala förhållanden med lönearbete, bostad och

delaktighet i grannskapet. Lorenzo Vidino (2007 s. 581) för fram just detta i en artikel om situationen i Nederländerna. Trots att många muslimska män på ytan ser ut att vara helt integrerade i samhället verkar många av dem uppleva identitetskriser, av att vara exkluderade och utsatta för diskriminering.

De enklaviserade miljöerna erbjuder också, om man tar till sig innehållet i empirisk forskning som genomförts i europeiska storstäder, en kontext som möjliggör social kontroll av flickor och kvinnor (Mohamad 1999). Fenomenet lyfts fram i Rosengårdsrapporten där det kopplas till så kallat »ultraradikala« män som försöker disciplinera muslimska flickor och nyanlända familjer som inte lever upp till hur männen anser att religiösa normer ska efterlevas. Påståendet i rapporten är problematiskt eftersom det konstruerar social kontroll som ett förhållandevis smalt fenomen som enbart är kopplat till islam. Kommer man bara till rätta med de ultraradikala männen, sägs det underförstått i rapporten, så kommer man också åt den sociala kontrollen av flickor och kvinnor. I etniska enklaver verkar dock den sociala kontrollen av kvinnor vara ett mer utbrett fenomen som har att göra mer med kulturella än med religiösa traditioner. I dessa områden, tack vare koncentrationen av »landsmän« på en geografiskt begränsad yta, verkar det vara enklare att erhålla social legitimitet från omgivningen för social kontroll av kvinnor än om man bor i områden som huvudsakligen bebos av svenskar.

Muslimerna i allmänhet verkar också uppleva en påtaglig otrygghet i sitt förhållande

till Europa, något jag diskuterade i min doktorsavhandling (Carlbom 2003). Muslimska föräldrar uttryckte ofta en oro och rädsla för att deras barn skulle dras in i kriminell verksamhet eller börja med droger (alkohol och narkotika). Helt klart fanns också en negativ inställning till, som det uppfattades, svensk sexualmoral som tillåter sexuella relationer utanför äktenskap mellan kvinna och man (se Pernilla Ouis artikel i denna tidskrift). Kvinnor som bär slöja tycktes också uppleva att det var förenat med mycket social friktion att röra sig i urbana offentligheter som dominerades av icke-muslimerna. Känslan av otrygghet, oro och rädsla präglade också de svar jag fick av muslimska ledare. En röd tråd i intervjuerna med dessa var att betona islams funktion som »vaccin« mot de sociala faror som hotade i det moderna samhället. Koranskolor bör nog ses i det här perspektivet. Dessa utgör en sorts sociala verkstäder där barn (och en del vuxna) inympas med idéer och ideal som kan och bör användas för att upprätthålla en »ordning« som upplevs vara hotad (Tibi 2008a).

Poängen med det här resonemanget är att det verkar finnas en emotionell klangbotten för de islamiska aktivisternas projekt att avskilja muslimer från andra medborgare (se Carlbom 2003 s. 165-191). Islamiska aktivister kan, i likhet med vilka andra politiker som helst, exploatera känslor av osäkerhet och otrygghet för att successivt bygga upp ett samhälle i samhället som är grundat i en islamisk symbolvärld. Återigen, sett utifrån »the native's point of view«, fungerar en enklav som ett socialt bålverk i förhållande till det dominerande samhället som i grund och botten uppfat-

tas som ett hot.¹⁰ Mångkulturalismen, med dess starka betoning på att det ska vara möjligt att bevara och få ett erkännande för sin ursprungliga kultur och religion, passar i det här sammanhanget som »hand i handske«. Syftet med mångkulturalismen är dock att möjliggöra för invandrare att vara delaktiga i den redan etablerade svenska offentligheten och inte, som jag försökt visa, för att upprätta en separat offentlig sfär för människor som känner sig skrämnda av (eller kritiska till) modern svensk kultur.

Påståendena som förs fram ovan stärks också av socialantropologen Åsa Aretuns (2007) doktorsavhandling som bygger på ett för svenska förhållanden unikt fältarbete i en muslimsk friskola i Mellansverige. För föräldrarna fungerar skolan som en förlängning av familjelivet där det ska vara möjligt att bibehålla en arabisk och muslimsk identifikation. Det »svenska« används som en etnisk markör för det som man inte vill att barnen ska bli eller tillägna sig. Aretun framhåller att

»Den muslimska skolan framtonade...som att den representerade föräldrarnas intresse av att bevara och förmedla sin kultur till sina barn. I centrum för den traditionalistiska uppfostran befann sig föreställningar om att kulturella och sociala gränser måste upprätthållas för att en minoritetsgrupp ska kunna reproduceras och där kontakter med majoritetssamhället medför risker för assimilering. Framförallt berör det kategorin barn eftersom de uppfattas som formbara

10 »The native's point of view« är ett klassiskt socialantropologiskt uttryck som formulerades av Bronislaw Malinowski i mitten av 1900-talet.

samtidigt som de är ofärdiga kulturella medlemmar och därför lätt kan påverkas av 'annan kultur'« (ibid. s. 134).

Generellt är etniska och religiösa enklaver mer eller mindre etniskt homogena fenomen och därmed mer eller mindre tydligt eller konkret lokaliserade i det urbana rummet. En enklav behöver inte vara placerad i en speciell stadsdel utan det handlar mer om etableringen av en struktur av offentliga institutioner som möjliggör upprätthållandet och bevarandet av etnisk och religiös identitet i och med att skillnaden mellan det privata och det offentliga minskar (se citatet av Clark i början av artikeln). Den turkiska enklaven i Berlin är ett exempel på en struktur som uppvisar en hög grad av »institutional completeness«, som Raymond Breton (1964) skulle ha uttryckt saken.¹¹ I den här turkiska miljön behöver invånarna således inte kunna »a word of German to buy insurance; rent a video; buy pide bread, olives or helal meat; talk to a child minder at a day-care center; deal with a travel agent; and so on« (Mandel 1996 s. 163).

I Malmö, för att välja den storstad som har flest invånare med utländsk bakgrund, finns ingen lika tydligt urskiljbar enklavise-

11 Med begreppet »institutional completeness« ville Breton ringa in fenomenet att de invandrade grupper som etablerade egna institutioner tenderande att bli »etniskt« integrerade snarare än delaktiga i majoritetssamhället. Den viktigaste institutionen i denna process var, enligt Breton, religiösa inrättningar (se även Carlbom 2003).

rad urban miljö som i Kreuzberg, Berlin.¹² Men även i denna rikets tredje största stad pågår enligt min mening processer av etnisk och religiös enklavisering. Mest påtagligt är det i den arabiska gruppen. De senaste tjugo åren har det etablerats en struktur av kommersiella, religiösa och sociala institutioner i Rosengård och i andra delar av Malmö. Detta, i kombination med att den arabiska befolkningen successivt har ökat i storlek, innebär att det är fullt möjligt att leva ett i allt väsentligt arabiskt (och islamiskt) vardagsliv i Malmö utan att komma i någon närmare kontakt med den etablerade majoritetsbefolkningen. Den unga arabiska och beslöjade kvinna som uttalar sig i ett teveinslag som sänts på *Youtube*, formulerar kärnan i den sociala situationen för många araber i Malmö: »Det känns som hemma. Det känns som Irak eller nåt annat arabland. Jag trivs jättebra i Malmö«.¹³

Sammanfattning

Argumentet i artikeln är att det finns oönskade konsekvenser inbyggda i att etablera dialog och samarbete med moderata isla-

miska aktivister. Islamiska aktivister, som är den grupp inom gruppen som i de allra flesta fall representerar islam i Europa, nöjer sig inte med att religionen är en del av privatlivet. De vill, i totalitär anda, att det ska finnas en överensstämmelse mellan det privata och det offentliga och vill därför bygga upp en muslimsk enklav inom ramen för det dominerande samhället. Etablering av etniska/religiösa parallella offentliga strukturer är ett nytt fenomen i den skandinaviska nationalstaten som riskerar att »konkurrera« med det etablerade samhället om hur medborgarna ska socialiseras.

Den emotionella drivkraften i projektet tycks vara en allmänt kritisk uppfattning till västvärlden i kombination med en oro och rädsla för att muslimer ska förlora sin religiösa identifikation. På kort sikt kan det vara idé att samverka med aktivisterna för att lösa akuta identitetsproblem, exempelvis för att kontrollera eventuella radikaliseringsprocesser i islams namn. På lång sikt är detta samarbete mer tveksamt. De moderatas målsättning är inte integration i betydelsen deltagande på samma villkor som infödda svenskar eller européer. Som situationen ser ut vill aktivisterna institutionalisera det utanförskap som redan är en realitet för de flesta muslimer i Europa, något som kan få till följd att den muslimska befolkningens sociala marginalisering blir mer eller mindre permanent.

12 1960 hade runt fem procent av Malmös befolkning utländsk bakgrund och idag uppgår siffran till ungefär 37 procent. För Stockholm är siffran 21 procent och för Göteborg 20 procent. Siffrorna kan jämföras med Köpenhamn där ungefär 15 procent av befolkningen har utländsk bakgrund. Statistiken har jag hämtat från Malmö stads hemsida <http://www.malmo.se/stadsdelar.4.33aee30d103b8f15916800033074.html>

13 Inslaget kan laddas ner från <http://www.youtube.com/watch?v=pHrmSTRmjjw>

Litteratur

- Ahmed, S. Akbar (2003) *Islam Under Siege*. Cambridge: Blackwell Publishing.
- Almond Gabriel, Appleby Scott & Sivan Emmanuel (2003) *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism Around the World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Anttonen, Marjut (2003) »The Politization of the Concepts of Culture and Ethnicity: An Example From Northern Norway«. *Pro Ethnologia*, no 15, pp. 49-65.
- Aretun, Åsa (2007) *Barns »växa vilt« och vuxnas vilja att forma: formell och informell socialisation I en muslimsk skola*. Linköping: Linköpings universitet.
- Bayat, Asef (2005) »Islamism and Social Movement Theory«. *Third World Quarterly*, vol 26, no 6, pp. 891-908.
- Bowen, John R. (utan årtal) *Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space*. Artikel nerladdad 2009-10-17 från <http://asc.artsci.wustl.edu/~anthro/articles/Beyond%20migration.pdf>
- Breton, Raymond (1964) »Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants«. *The American Journal of Sociology*, Vol LXX. Chicago: University of Chicago Press.
- Boubekeur, Amel (2007) »Political Islam in Europé«. In *European Islam: Challenges For Public Policy and Society*. Brussels: Centre For European PolicyStudies, s. 14-38.
- Carlbom, Aje (2006) »Mångkulturalismen och den politiska mobiliseringen av islam«. I U. Hedetoft, B. Petterson & L. Sturefelt (red.) *Invandrare och integration i Danmark och Sverige*. Stockholm: Makadam förlag.
- Carlbom, Aje (2003) *The Imagined versus The Real Other*. Doktorsavhandling. Lund: Lunds universitet, Sociologiska institutionen.
- Chabal, Patrick & Daloz, Jean-Pascal (2006) *Culture Troubles: Politics and the Interpretation of Meaning*. London: Hurst & Company.
- Clark, Janine A (2006) »The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-ideological Cooperation in Jordan«. *Int. Journal of Middle east Studies*, vol. 38, pp. 539-560.
- Clark, Janine A. (2004) *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*. Bloomington: Indiana University Press.
- Denoeux, Gilles (2002) »The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam«. *Middle East Policy*, vol IX, no 2, pp. 56-80.
- Echchaibi, Nabil (2009) *From Audiotapes to Videoblogs: The Delocalization of Authority in Islam*. Paper for the Media Anthropology Network (EASA) e seminar April 2009.
- Gardell, Mattias (2006) *Bin Ladin i våra hjärtan, globaliseringen och framväxten av politisk islam*. Stockholm: Leopard förlag.
- Gartenstein-Ross, Daveed (2008) *My Year Inside Radical Islam*. New York: Penguin Books.
- Gökariksel, Banu & Secor, Anna J. (2009) »New Transnational Geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: the veiling-fashion industry in Turkey«. *Area*, vol. 41, no 1, pp. 6-18.
- Helfont, Samuel (2009) »The Muslim Brotherhood and the Emerging 'Shia Crescent'«. *Orbis*, Spring 2009, pp. 284-299.
- Hjärpe, Jan (2005) *Sharia, gudomlig lag I förändring*. Stockholm: Norstedts förlag.
- Horgan, John (2008) »From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism«. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 618, 80, pp. 80-93.
- Husain, Ed (2007) *The Islamist*. London: Penguin Books.
- Ismail, Salwa (2004) »Being Muslim: Islam, Islamism, and Identity Politics«. *Government and Opposition*, pp. 614-631.
- Kennedy, Henrik (2008) »Radikal muslim bakom planer på religiöst inriktad vårdcentral«. *Dagens medicin*.
- Klausen, Jytte (2005a) *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Klausen, Jytte (2005b) »Europe's Muslim Political

- Elite: Walking A Tightrope». *World Policy Journal*, Fall 2005, pp. 61-68.
- Loseke, Donileen R (2003) *Thinking about Social Problems*. New York: Aldine de Gruyter.
- Malik, Kenan (2007) »Multikulturalismens misslyckanden«. I Kurt Ahlmqvist (red.) *Den sekulära staten I Europa*. Stockholm: Bokförlaget Atlantis, s. 189-200.
- Mandaville, Peter (2007) »Globalization and the Politics of Religious Knowledge«. *Theory, Culture and Society*, vol. 24, no 2, pp. 101-115.
- Mandel, Ruth (1996) »A Place of Their Own: Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community«. In B. Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in Europe and North America*. Los Angeles: University of California Press.
- Marechal, Birgitte (2003) »Mosques, Organisations and Leadership«. In B. Marechal (ed.) *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*. Leiden, NLD: Brill.
- Metcalf, Barbara (1996) *Making Muslim Space in Europe and North America*. Los Angeles: University of California Press.
- Mohammad, Robina (1999) »Marginalisation, Islamism, and the Production of the Other's Other«. *Gender, Place, and Culture*, vol. 6, no 3, pp. 221-240.
- Nader, Laura (1997) »Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power«. *Current Anthropology*, vol 38 (5), pp. 711-737.
- Nasiri, Omar (2006) *Inside the Jihad: My Life With al-Qaeda, a Spy's Story*. New York: The Perseus Books Group.
- Ouis, Pernilla (2003) *Muslim I Sverige*. Stockholm: Wahlström och Widstrand.
- Pedziwiatr, Konrad (2007) »Creating New Discursive Arenas and Influencing the Policies of the State: The Case of the Muslim Council of Britain«. *Social Compass*, pp. 267-280.
- Ramadan, Tariq (2004) *Att vara europeisk muslim*. Furulund: Alhambra förlag.
- Ramadan, Tariq (2002) »Europeinization of Islam or Islamization of Europe?«. In Shireen T. Hunter (ed.) *Islam Europe's Second Religion*. London: Praeger.
- Radcliffe, Liat (2004) »A Muslim Lobby at Whitehall? Examining the Role of the Muslim Minority in British Foreign Policy Making«. *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 15 (3), pp. 365-386.
- Roald, Anne-Sofie (2001): *Women in Islam: The Western Experience*. London: Routledge.
- Roy, Olivier (2004) *Globalized Islam, The Search for a new Umma*. New York: Columbia University Press.
- Soares, Benjamin & Osella, Filippo Osella (2009) »Islam, Politics, Anthropology«. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, pp. 1-23.
- Soysal, Yasemin (1997) »Changing Parameters of Citizenship and Claims-making: Organized Islam in European Public Spheres«. *Theory and Society*, vol. 26, pp. 509-527.
- Statham Paul, Koopmans Ruud, Giugni Marco & Passy Florence (2005) »Resilient or Adaptable Islam? Multiculturalism, Religion and Migrants Claims-Making for Group Demands in Britain, the Netherlands and France«. *Ethnicities*, vol. 5, pp. 427-459.
- Staun, Jörgen (2009) »A Linguistic Turn of Terrorism Studies«. *DIIS working paper 2009:2*.
- Staun, Jörgen (2006) *Mellem terror og folkelig protest: Europas islamistiske udfordring*. DIIS.
- Stenberg, Leif (2002) »Islam in Scandinavia«. In Shireen T. Hunter (ed.) *Islam, Europe's Second Religion*. London: Praeger.
- Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (1999) *Blågul islam?* Nora: Nya Doxa förlag.
- Tibi, Bassam (2008a) *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. London: Routledge.
- Tibi, Bassam (2008b) »Why they Can't be democratic«. *Journal of Democracy*, vol. 19 (3), pp. 43-48.
- Tibi, Bassam (2007) »The Totalitarianism of Jihadist Islamism and its challenge to Europe and to Islam«. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8 (1), pp. 35-54.
- Turner, Terence (1994) »Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it?«. *Cultural*

- Anthropology*, vol. 8, no 4, pp. 411-429.
- Vidino, Lorenzo (2009) »Europe's New Security Dilemma«. *The Washington Quarterly*, vol. 32, no 4, pp. 61-75.
- Vidino, Lorenzo (2007) »The Hofstadt Group: The New Face of Terrorist Groups in Europe«. *Studies in Conflict and Terrorism*, 30:7, pp. 579-592.
- Wieviorka, Michel (1993) *The Making of Terrorism*. Chicago: Chicago University Press.
- Whine, Michael (2001) »Islamism and Totalitarianism: Similarities and Differences«. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 2 (2), pp. 54-72.
- Wiktorowicz, Quintan (2004) *Islamic Activism: A Social Movement Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Younes, Hanna (2009) »Ask kräver mer av polisen«. *Sydsvenska dagbladet*, 8 maj 2009.

Referenser från Internet

- Att förstå islam* (utan årtal): informationsmaterial nerladdat från www.islamiska.org 2009-03-26.
- al-Qaradawi, Yusuf (2000): *Priorities for the Islamic movement in the coming phase*. Bok nerladdad 2006-11-15 från www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q_Priorities/introp1.htm
- Broderskapsrörelsens samverkan med muslimer i Sverige – skrivelse till förbundskongressen 2003*: rapport nerladdad 2006-11-20 från www.broderskap.se
- Delaktighet, identitet och integration, Broderskapsrörelsen och Sveriges muslimska råd, rapport från gemensam projektgrupp*: nerladdad 2009-04-10 från www.broderskap.se
- Nämnden för statligt stöd till trossamfund*: www.sst.a.se/
- Rapport, SVT*, 11 mars 2007, inslag om den etniska segregationen i stadsdelen Rosengård.

Summary

Unintended consequences of dialogue with self-appointed Muslim leaders

In this article I argue that the strategy to conduct »dialogue« and »cooperation« with self-appointed Muslim leaders has unintended consequences. These leaders are often part of the Islamic movement, which to a great extent consists of Islamic activists. These activists, often called Islamists, have as a political goal to separate Muslims from the non-Muslim majority population.

Activists aim at constructing Islamic institutions making it possible for Muslim

populations in Europe to lead an everyday life in Muslim ghettos. Thus, there seems to be a clash of interests between these leaders and »the state«. The state model of integration implies the participation of all citizens in a common public sphere.

Muslim leaders ground their model of separatism in totalitarian thinking. Islam, in their view, is a belief system whose ideas and ideals are supposed to encompass both the private and the public spheres. The

leaders regard Islam as offering »instructions« that include both individual and social rules of action. Moral, economic, political, and spiritual aspects of human life, according to the leaders, should be organized by Islam.

Another consequence of dialogue and cooperation with this type of actors concerns representation: it is not altogether clear who they represent, or if they can be regarded as representatives of the Muslim

population at all. They see themselves as representatives of all Muslims, and are viewed as such by governmental actors and other officials. However, they are not chosen by other Muslims in democratically organized elections. In sum, dialogue and cooperation with self-appointed Muslim leaders have both democratic and social implications. If their policies are adopted by the state, the well-being of the entire Muslim population is at stake.