



<http://www.diva-portal.org>

This is the published version of a chapter published in *Våldsbejakande extremism. En forskningsantologi: Forskningsantologi av Utredningen En nationell samordnare för att värna demokratin mot våldsbejakande extremism.*

Citation for the original published chapter:

Fazlhashemi, M. (2017)

Takfirism.

In: Christofer Edling & Amir Rostami (ed.), *Våldsbejakande extremism. En forskningsantologi: Forskningsantologi av Utredningen En nationell samordnare för att värna demokratin mot våldsbejakande extremism* (pp. 47-67). Stockholm: Statens offentliga utredningar
Statens offentliga utredningar SOU 2017:67

N.B. When citing this work, cite the original published chapter.

Permanent link to this version:

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-333304>

2 Takfirism

Mohammad Fazlhashemi

Framväxten av politisk islam eller islamism i början av 1900-talet har förklarats utifrån olika förklaringsmodeller. En förklaring är att se politisk islam som en skapelse som sprungit ur den utveckling muslimska länder genomgått under modern tid. Politisk islam blir alltså ett svar på de stora omvälvningar som drabbade muslimska länder efter första världskriget; omvälvningar som bland annat ledde till det osmanska rikets undergång. Det var också under denna tid som de forna kolonialmakterna England och Frankrike ritade om Mellanösterns karta i enlighet med den famösa Sykes-Picot-avtalet, som dessa länder ingick i hemlighet.¹

Det var en tid då muslimska tänkare var på jakt efter en lösning på de strukturella kriser som hade drabbat muslimska länder. Mot politiska modeller som arabisk nationalism, arabisk socialism eller andra sekulära

¹ Bakgrunden till Sykes-Picot-avtalet är att de forna kolonialmakterna England och Frankrike uppmanade arabiska ledare i Mellanöstern att resa sig mot det osmanska riket för att driva osmanerna bort från de arabisktalande regionerna i Mellanöstern. Kolonialmakterna utnyttjade ett uppdämt missnöje mot osmanernas dysfunktionella styre som inte inkluderade de arabiska ledarna. De arabiska ledarna fick utfästelser av kolonialmakterna att som tack för deras samarbete skulle de få inrätta en **enhetlig** arabisk stat i Mellanöstern, som inkluderade arabiska halvön. Uppmuntrade av dessa löften inledde arabiska ledare ett blodigt uppror mot osmanerna som ledde till att de senare drevs bort från regionen. Kolonialmakterna infriade dock aldrig sina löften. I ett hemligt avtal som slöts 1916 mellan England och Frankrike, som blev känd som Sykes-Picot-**avtalet**, delade kolonialmakterna Mellanöstern mellan sig och inrättade nya stater som Irak, Syrien, Jordanien, Libanon osv. Djupt desillusionerade över kolonialmakternas svek inledde de arabiska ledarna en serie uppror mot England och Frankrike. Upproren slogs ner brutalt. Kolonialmakterna utnyttjade sin överlägsna vapenmakt, däribland massiva flygbombningar med konventionella bomber och omfattande artilleribeskjutning mot civila områden. De satte också in okonventionella kemiska stridsmedel och stridsgas för att slå ner upproren. De militära insatserna krävde tiotusentals civila offer.

idéströmningar valde en grupp muslimska tänkare en återgång till islam som den enda lösningen på de problem som hade drabbat muslimska länder. Det var då bland annat Muslimska brödraskapets grundare lyfte fram uppfattningen: islam är vår väg och Koranen är vår konstitution. Framväxten av politisk islam ska följaktligen ses utifrån detta perspektiv som en reaktion på förhållandena under denna period snarare än ett uttryck för ett oföränderligt fenomen som har sina rötter i 600-talets arabiska halvö.

Visserligen hämtades nyckeln till denna förändring i en konstruerad bild av påstådda idylliska förhållanden i islams begynnelse, men idétraditionen som sådan framstår som en reaktion mot historiska, mellanstatliga politiska och ekonomiska faktorer och förhållanden under modern tid. Andra faktorer som bidrog till att idéströmningen kunde slå rot bland tänkare och den breda allmänheten är faktorer som känslor av marginalisering, otrygghet och kollektiv existentiell oro. Det var också en politisk rörelse som ville åstadkomma samhällsförändringar genom att ta över statsmakten. Parallellt med detta skapade man motkulturer och alternativa identiteter, och vände sig till de stora massorna för att mobilisera dessa för sin sak. I det avseendet finns stora likheter med nationalismens framväxt här i Europa under modern tid (Tripp, 2007:98–100).

Gemensamt för de rörelser som hamnar under paraplybeteckningen politisk islam är att de på ett eller annat sätt vill islamisera samhället. All politisk, kulturell, ekonomisk, social, rättslig och annan form av verksamhet ska präglas av en specifik tolkning av islam som dessa grupper ger uttryck för. I fråga om hur denna islamisering ska ske kan det emellertid uppstå skiljaktigheter mellan olika grupper. De viktigaste aspekterna av islamisering är politisk islamisering, som är tänkt att ske genom politiskt maktövertagande och skapande av en islamisk stat, juridisk islamisering som ska bli verklighet genom införande av juridiska lagar utifrån shari'a-lagen, och social islamisering som syftar till att skapa ett socialt skyddsnät i samhället utifrån islams sociala agenda som värnar om de svagast ställda i samhället.

Till den sociala islamiseringen hör också införandet av islamistisk moralkodex och sedlighetslagar utifrån ett strikt puritanskt tolkningsmönster som ska efterlevas av alla medborgare. Detta gäller såväl i det privata som det offentliga livet. Till dessa kan läggas den kulturella islamiseringen som syftar till att skapa en islamistisk identitet som ska präglar allt från den kulturella och historiska identiteten till språkbruket och valet av livsstil. I nästan samtliga fall handlar det om protest- och missnöjesrörelser som riktar kritik mot rådande politiska,

sociala, kulturella, ekonomiska och juridiska förhållanden i muslimska länder.

Trots dessa gemensamma nämnare slår forskningen fast att politisk islam eller islamism är ett samlingsbegrepp på en rad olika syn och förståelser på hur islamisk – sunnimuslimsk eller shiamuslimsk – samhällsordning och politik skall organiseras. Det framgår också av denna forskning att politisk islam inte är något enhetligt fenomen. Det rör sig alltså inte om en ideologi, eftersom i detta konglomerat av visioner om välfungerande samhällsordningar och politisk organisation möter vi en rad olika synsätt och förståelser, som inte så sällan är motstridiga. Till detta ska läggas diskussioner om vem som kan betraktas som den sanna och riktiga företrädaren för islam (se bl.a. Hjärpe, 2011; Fazlhashemi, 2011; Larsson & Olsson red. 2011; Martin & Barzegar red. 2010).

En riktning inom politisk islam är den våldsbejakande islamistiska extremismen, som legitimerar bruk av våldsmetoder. Våldet riktas mot alla som ur ett skillnadstänkande – ett vi och dem-tänkande eller föreställningar om in- och ut-grupper – faller utanför den egna gruppen. Denna indelning i vi och dem/in- och ut-grupper fungerar inte bara som ett kognitivt schema för social identifikation med en grupp. Kategoriseringen har i lika hög grad en uteslutande funktion. Den drabbar till största delen muslimer vars tankegångar om islam inte anses vara förenliga med den egna gruppens föreställningar. Karaktäristisk för dessa grupper är att de inte så sällan betraktar sig själva som företrädaren för den korrekta och enda sanna tolkningen av islam.

Salafism

Under de senaste decennierna har terrorgrupper som al-Qaida och Daesh/IS blivit kända ansikten för den våldsbejakande islamistiska extremismen (VBIE). Dessa grupper hämtar religiös legitimitet för sina våldsdåd och sina ställningstaganden i såväl religiösa som världsliga frågor ur en salafistisk tolkningstradition inom sunniislam. Det är emellertid viktigt att poängtera att all form av salafistiskt tänkande inte kan per definition nödvändigtvis klassas som våldsbejakande islamistisk extremism.

Begreppet "salafism" är i likhet med politisk islam och islamism ett samlingsnamn på riktningar inom sunniislam som gjort sig kända för en specifik tolkningstradition. Begreppet har även använts inom shiaislam. Den shiitiska teologen Shahrestani använde denna benämning för en grupp shiitiska teologer som kallades akhbarider. De var kända för sin

specifika tolkningstradition som inte lämnade något större utrymme för rationalistisk och förnuftsorienterad teologi (Sharestani, 2001:193).

Enligt akhbariderna finns svaren på alla frågor som människan konfronteras med i sitt liv, från vaggan till graven, i de tolkningar som profeten och de tolv shiitiska imamerna har gjort av den gudomliga uppenbarelsen. Varje nytolkning betraktas följaktligen som en innovation i strid med Koranen, profetens och de shiitiska imamernas traditioner och ytterst en inblandning i Guds verk. Ur akhbaridernas perspektiv står människan i en beroendeställning till profeten och de tolv shiitiska imamerna för sin förståelse av Koranen. De utgick från att profeten och de tolv imamerna hade tolkat Koranens innehåll på ett sådant sätt att all annan tolkning blev överflödig. I själva verket menade de att ingen annan kunde ge sig i kast med att tolka Koranen. Akhbariderna skilde mellan människans förnuft och profetens respektive de tolv shiitiska imamernas förnuft. Gudomlig uppenbarelse är enligt deras uppfattning anpassad efter profetens och de shiitiska imamernas förnuft. När vi vill förstå eller söka svar på någonting måste vi vända oss till deras tolkningar, eftersom de har förstått Guds uppenbarelse och gjort det tillgänglig för oss människor. Människan med sitt begränsade förnuft förmår inte förstå och omfatta Guds oändliga visdom. Det enda människan har att göra är att vända sig till profeten och imamerna (Majlesi, 1993:113).

I dagens debatt är begreppet uteslutande reserverat åt sunnitiska tolkningstraditioner. Förutom den våldsbejakande extremistiska inriktningen finner vi grupper som närmast skulle kunna karaktäriseras som puritaner, det vill säga dem som avhåller sig från varje form av inblandning i världsliga frågor och vars främsta mål är att leva i enlighet med en moralisk livsstil vars förlaga sägs vara hämtad från den jungfruliga formen av islam; en sorts "ur-islam" som ska ha funnits i islams begynnelse under religionsstiftaren Muhammeds levnadstid och en kort tid därefter. Inom den puritanska salafismen avvisar man varje form av deltagande i det politiska livet. Avvisandet grundar sig på uppfattningen att det förhärskande politiska systemet är nutida påfund som härrör från västerlandet. Det senare gör att den per definition stämplas som oförenlig med den jungfruliga formen av islam.

En tredje grupp som närmast kan karaktäriseras som politiskt aktivistiska grupper ser inga problem med att delta i politiska val och arbeta aktivt med opinionsbildning, både i konventionell mening och genom digital aktivism, för att bidra till att skapa ett nytt samhällssystem uppbyggt på salafistiska ideal.² Man skulle beskriva

² Quintan Wiktorowicz klassificerar salafister i grupperna "Purists", "Politicos" och "Jihadis".

denna grupp som en sorts pragmatiker som istället för att vända ryggen åt samhället väljer att genom sin närvaro försöka inom politiken påverka och sätta sin prägel på utvecklingen åt en önskad riktning (Wiktorowicz, 2006:207–239).

Man kan dock göra en distinktion mellan två användningsområden för detta begrepp inom sunnitisk kontext. Termen används för den grupp sunnitiska teologer och rättslärda som strävar efter en återgång till islams fundament. Detta syftar på att man ska följa Koranen, den profetiska traditionen, sunna, och de första generationerna av muslimer som levde i islams begynnelse. Det rör sig om en fundamentalistisk tolkningstradition vars främsta kännetecken är att den inte ger förnuftet något större utrymme. Inom teologi, rättstolkning och alla andra områden skall muslimerna, enligt den salafistiska tolkningstraditionen, följa efter eller rättare sagt imitera den ursprungliga formen av islam.

Att blanda in förnuftet genom rationalistisk teologi, förnuftsorienterad rättstolkning och islamisk filosofi klassas som en innovation som står i strid med den form av uppenbarelseteologi som, enligt salafister, företräddes av profeten. Detta ses följaktligen som en avvikelse från den rätta islam. Samma negativa inställning har salafistiska företrädare mot sufismen, den islamiska mystikens traditioner, som ger upplevelsen och den så kallade intuitiva kunskapen stort utrymme.

Utmärkande för salafismen är dess strävan efter autenticitet. En central uppfattning inom salafismen är att den representerar den enda riktningen inom islam som bygger sin tolkning på autentiska islamiska källor. Den salafistiska självbilden är att den tar strid mot felaktiga och heretiska tolkningar av islam. Kännetecknande för salafismen är dess dogmatiska relation till islams fundament, Koranen, sunna (den profetiska traditionen) och de tre första generationernas tolkningar (Roy, 2004:234).

Det viktiga med autenticitetsfrågan är att man gör gällande att salafismen utgör en direkt återkoppling till religionens främsta källa, det vill säga uppenbarelsen. Det är en återkoppling som inte sker genom esoteriska eller filosofiska traditioner, utan snarare en direkt koppling utan några mellanhänder. Autenticiteten har varit salafismens främsta vapen för att reagera mot en intellektualisering av religionen. Den anses utgå från vad som Gud har planerat i människans natur, fitra, och det var denna som uppenbarelsen vände sig till. Utifrån denna dogmatiska världsbild stämplar salafismen alla andra tolkningar av islam, oavsett om de tillhör sunni eller shia som avvikelser och irrläror.

Autenticitetsfrågan har fungerat som ett varumärke för salafismen. Den används i syfte att marknadsföra salafismen som den enda

riktningen inom islam som kan erbjuda individuell frigörelse för muslimer genom en säker religiös identitet. Det är en identitet som hjälper den enskilde individen att bryta mot allt som hämmar hennes frigörelse. Frigörelsen uppnås genom en total och absolut tillit till den gudomliga viljan. Detta sker i sin tur genom en strikt uppföljning (läs: en bokstavstrogen tolkning) av Koranen och den profetiska traditionen.

Återgång till ursprunget och reformism

Benämningen salafism används också för sociala och politiska rörelser som med början i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet talade om en revitalisering av islam genom en återgång till dess begynnelse. Dessa tänkare och rörelser beskyllde samtida sunnimuslimska lärosäten för att vara mossiga, och deras företrädare anklagades för att bedriva en antikvarisk verksamhet som inte kunde erbjuda något alternativ för det moderna samhällets utmaningar. De använde begreppet salafism i betydelsen att de ville använda islams urkunder som en källa för att lösa de kriser och problem som muslimska samhällen brottades med. Företrädare för denna idétradition såg sig som reformister vars tolkningar av islam inte framstod som ett avvisande och förkastande av moderniteten. De ville förnya tolkningen av islam genom att rensa den från ovidkommande historiska avlagringar som stod i kontrast med dess ursprungliga anda. Det är under den här tiden som företrädare för nyinrättade islamistiska rörelser framhöll en tillbakagång till den ursprungliga formen av islam som den enda lösningen på de kriser som hade drabbat muslimska länder. Ett annat syfte med att upphöja den ursprungliga formen av islam var att ingjuta hopp i muslimer. Deras självförtroende skulle förstärkas och detta skulle i sin tur förse dem med självtillit så att de inte kapitulerade mot Europa (al-Boti, 1996:256–259).

Ur den senare definitionen har det sprungit fram såväl nya teologiska och rättsliga tolkningstraditioner som politiska rörelser. Den första definitionen av salafism har emellertid alltid hängt kvar som en teologisk och rättslig tolkningstradition som länge framstod som en puritansk rörelse som avstod från politiskt engagemang. Kännetecknande för denna idétradition har varit att man begränsade tolkningen av islams urkunder till de tre första generationerna av uttolkare. Skälet till detta var att dessa ansågs ha haft någon form av nära kontakt med uppenbarelsens källa, det vill säga profeten. Denna närhet sågs som en sorts garant som säkerställde tolkningarnas förenlighet med uppenbarelsen. Av det skälet benämndes dessa tre första generationer av

uttolkare som de fromma föregångarna, salaf al-salih, det vill säga förfäder vars tolkningar var förenliga med den rätta tron. Därav kommer beteckningen salafister.

Efter dessa generationer och med anledning av att den direkta kontakten med uppenbarelsens källa – profeten – upphörde, skulle man förlita sig på denna begränsade grupps tolkningar. Det har emellertid uppstått dispyter om vilka som ingick i dessa tre generationer. Exempelvis har man framfört kriteriet att tidsaspekten inte ska tillmätas allt för stor betydelse. Det viktiga är att uttolkare från denna korta period i islams begynnelse ger uttryck för föreställningar som är förenliga med Koranens och profetstraditionens innehåll och den anda som vilar över dessa (al-Mighrawi, 2000:14).

Den egyptiske salafistiske tänkaren Mustafa Helmi vidgar kretsen av de vars tolkningar och synpunkter skall vara vägledande för muslimer. Förutom ett stort fokus på islams profets liv och handlingar och de tre första generationerna inkluderar han även salafistiska tänkare som har haft stor betydelse under islams historia. Förutom de fyra så kallade rättleda kaliferna och samlarna av de stora hadithsamlingarna som Bukhari och Muslim inkluderar han senare tänkare som exempelvis 1300-tals teologen Ibn Taymiyya (1263–1328), och hans lärjunge Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292–1350), samt grundaren av den wahabbitiska tolkningstraditionen Muhammed ibn Abd al-Wahhab (1703–1792), som var verksam på 1730-talet, och även nutida namnkunniga salafistiska företrädare (Helmi, 1992:178).

Hos en del salafistiska företrädare lägger man större vikt vid att följa Koranen, profetens tradition, och att avvisa vad de betraktar som vilseledande innovationer, hatisk fanatism och partipolitik, än att följa de tidiga uttolkarna. (Umar, 1998: 2) Hos dessa salafister står islams urkunder i centrum. Att förlita sig helt och hållet på tolkningar som går att spåra tillbaka till de första generationernas uttolkare är inte lika prioriterad. Det som beskrivs som en sorts handlingsprogram inom den salafistiska idétraditionen, utgörs av Koranen och profetens tradition, sunna (al-Jabiri, uå:17).

Stämpling av muslimer som avfallingar – takfir

Monoteismen är den mest centrala grundföreställningen i den islamiska läran. Den hade en mycket framträdande position i polemiken med den dominerande polyteistiska gudsuppfattningen på den arabiska halvön på 600-talet och den kristna treenighetsläran. Monoteismen i

islam begränsas inte enbart till teologiska föreställningar. Den är i lika hög grad framträdande i signaletiken samt genomsyrar islams religiösa ritualer - det vill säga sådant som hamnar under kategorin ortopraxi.

Enligt den salafistiska självbilden står de i framkanten när det gäller värnandet av den sanna monoteistiska uppfattningen och praktiken inom islam. Ett uttryck för denna är salafismens, och dess utlöpare wahabbismens, nitiska kamp mot allt som anses strida mot den sanna monoteismen i det vardagliga livet och den religiösa praktiken. Detta kommer till uttryck i bland annat ett ytterst stelbent bildförbud mot allt levande och inte minst deras nitiska förstörande av fornminnen från tidigare civilisationer som exempelvis skulpturer föreställande människor eller djur eller andra former av gestaltningar av levande varelser. Sprängningen av buddhastatyer i Bamian i Afghanistan under talibanernas tid vid makten i slutet av 1990-talet och början av 2000-talet eller terrorsekten Daesh/IS' vandalisering av tidigare civilisationers kulturarv i exempelvis Palmyra, Mosul och andra historiska städer är avsedda att manifesteras deras trofasthet vid monoteismen. Det är emellertid inte bara förislamiska byggnader eller skulpturer som omfattas av denna ödeläggelse. Byggnader som uppförts av muslimska huvudmän, exempelvis mausoléer tillhörande shiitiska imamer, moskéer som uppförts av shiamuslimer, eller byggnader som uppförts av efterföljarna till islams mystiska inriktning, sufismen, och deras gravmonument har förstörts på ett systematiskt sätt.

Sett ur ett salafistiskt perspektiv är sådana bilder, skulpturer eller byggnader ett angrepp på monoteismen. Deras förekomst i människans omgivning gör att de avskärmar människans sinnen och tankar från Gud. Om det skulle gå så långt att människan visar uppskattning för dessa har hon följaktligen gjort sig skyldig till dyrkande eller vördande av någonting vid sidan av Gud, vilket enligt den salafistiska uppfattningen är liktydigt med kätteri då det bryter mot budet att man inte skall dyrka någonting jämte Gud.

Salafismens stränga syn på allt som enligt deras synsätt bryter mot monoteismen har lett till en rigid inställning gentemot andra muslimer som bäst kan karaktäriseras som intolerans. Det har i sin tur lett till att alla som anses eller misstänks för att bryta mot den salafistiska tankevärlden riskerar att drabbas av exkommunicering, takfir. Exkommunikationen drabbar de muslimer som anklagas för att inte leva upp till bilden av den gode muslimen. Dessa stämplas som kättare, otrogna eller vantrogna, vilka måste bannlysas, uteslutas eller i värsta fall elimineras.

Exkommunikationen kan drabba enskilda individer, grupper, organisationer, riktningar inom islam (shiamuslimer, sufier, alawiter m.fl.) och makthavare i muslimska länder som anklagas inte leva upp till

islams normer etc. Dessa stämplas som avfällingar, murtadd, förnekare, rafidi, eller otrogna, kuffar. Varje form av samröre med dem stämplas som ett samarbete med otrogna. En följd av exkommunikationen är att man tar avstånd från individer, grupper eller regimer och brännmärkts som avfällingar och kättare och varje form av samröre med dem som klassas som ett brott mot islam. Den tydligaste markeringen riktas mot shiamuslimer som anklagas för att ha uppfunnits av judar som låtsades ha konverterat till islam för att den vägen skada islam och den muslimska gemenskapen inifrån. Den påstådda kopplingen mellan judendom och shiaislam bottenar i en djup antisemitisk retorik som anklagar shiamuslimer för att vara "förtäckta" judar och därmed "smutsigare än smuts".

En annan sida av denna djupt intoleranta och sekteristiska retorik framträder i den våldsbejakande islamistiska extremismens handlingar. Sett ur deras perspektiv skall man bekämpa de exkommunicerade genom en kraftsamling som ska se till att förfölja enskilda individer eller störta och bekämpa de makthavare och regimer som stämplats som avfällingar, apostat, förnekare eller otrogna.

Ett annat mycket återkommande användningsområde för exkommunicering gäller salafistiska rörelser och organisationer som går till angrepp mot normbrytande enskilda muslimska tänkare (Hegghammer, 2013:247). Det handlar om muslimska tänkare som utmanar eller ifrågasätter religiösa auktoriteter och deras tolkningar. Det handlar om religiösa föreställningar som salafister håller högt. Dessa muslimska tänkare stämplas som avfällingar och otrogna för att de inte följer den gängse bokstavstroga tolkningstraditionen. En sådan stämpling handlar inte bara om exkommunicering. Stämplingen kan i praktiken innebära att den utpekade betraktas som fredlös i salafistiska kretsar. I en del fall, som i fallet med den egyptiske muslimske tänkaren Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010), ledde stämplingen till att han trots att han hade gått i exil i mitten av 1990-talet i Europa inte kunde slippa rättsliga påföljder. En religiös domstol som bekräftade kätteridomen mot honom dömde honom att med tvång skiljas från sin muslimska hustru. Detta eftersom en muslimsk kvinna inte kan vara gift med en kättare. Domen om påtvingad skilsmässa revs upp av en appellationsdomstol efter starka internationella protester men kätterianklagelserna mot Abu Zayds förblev kvar. Abu Zayds brott var att han i sina böcker förordade en strukturalistisk tolkning av islams urkunder. Detta förutsatte att man skulle betrakta islams urkunder inklusive koranen som historiska texter. Att han förklarade att texterna trots sin historiska karaktär skulle ses som att de är av gudomlig härkomst och att han själv var en djup troende människa var inte till någon tröst för hans salafistiska belackare.

Terrorsektor som Daesh/IS som följer denna idétradition nöjer sig inte med att stämpla enskilda individer eller stora grupper av muslimer som avfällingar. De anklagar shiamuslimer, muslimska mystiker (sufier), filosofer, rationalistiska teologer m.fl. som för att ha "vantolkat" och "besudlat" islam. Deras brott påstås vara att de har brutit mot den sanna och ursprungliga formen av islam. För detta skall de utsättas för kollektiv bestraffning. Detta förklarar de otaliga terrordåden som riktas mot civila mål i shiadominerade kvarter i exempelvis Irak och Syrien eller sufiska helgedomar i Sydasiens eller Afrika. Dessa sektor stannar inte vid symbolisk exkommunikation, utan går från sektarisk stämpling till att rikta dödligt våld mot alla som per definition hamnar i den utpekade gruppen.

Det är dock viktigt att notera att de aktörer som förknippas med detta tänkesätt sällan använder epitetet "takfiri" för sig själva. Termen har använts av deras motståndare, både vad gäller muslimska tänkare och organisationer som muslimska stater och deras underrättelsetjänster. Begreppet har en mycket negativ laddning och kan närmast jämföras med användningen av begreppet terrorism här i väst (Ibid., 247-248).

Till skillnad från takfiri, som närmast kan jämföras med ett skällsord, används begrepp som jihad, heligt krig, och salafi, "rättrogen muslim", av individer och grupper som anser sig företrädare för den rätta tolkningen av islam. Dessa begrepp är till skillnad från takfiri mer positivt laddade. De som bär dessa epitet anser sig vara drivna av plikten att utföra ett heligt åliggande i islams namn för att bekämpa de otrogna och de som utsätter den muslimska befolkningen för oförrätter. I fokus för denna kamp står, såsom en av salafi-jihadismens främsta ideologer, den jordansk-palestinske takfiri-ideologen 'Isam al-Burqawi alias Abu Muhammad al-Maqdisi (f. 1959), uttrycker det, att värna om monoteismen genom heligt krig, jihad. al-Maqdisi prioriterar emellertid kampen mot regimer i muslimska länder, vilka han stämplar som tyranner, tawaghit. Salafistisk jihadism definieras, enligt honom, i första hand som en kamp mot inhemska tyranni. Kampen mot västerländska stater som beskyddar tyrannerna i muslimska länder kommer i andra hand (Ibid., 255).

Mest kännetecknande för takfiri-jihadistiska idétraditionen är avståndet till de ursprungliga reformistiska tankegångarna som formades av muslimska tänkare som hade viss dragning åt det salafistiska hållet i början av 1900-talet och dagens puritanska salafister. Samtida våldsbejakande salafister framhåller våldsbejakande extremism eller jihad som den viktigaste och mest dynamiska faktorn som renar det muslimska samhället. Jihadismen framstår följaktligen som den enda vägen att komma nära de fromma föregångarna, al-salaf al-salih, i islams begynnelse. Det som har lagts till är

exkommuniceringen, takfirismen, med vars hjälp man identifierar och exkluderar både otrogna och muslimer som inte följer den ”rätta vägen”.

Utopism och strukturella faktorer

Föreställningarna om att skapa ett helt nytt och renodlat muslimskt idealsamhälle i den takfiri-salafistiska andan har uppenbara likheter med marxism-leninismens revolutionära föreställningar om det klasslösa samhället som uppnås genom att förstöra det gamla samhället och bygga någonting helt nytt på dess ruiner. Ett sådant samhälle skapas genom ett ständigt pågående krig mot en mångfald av fiender som på olika grunder motsätter sig den takfiri-jihadistiska ideologin (Paz, 2013: 270).

Takfiri-salafismens strävan efter monoteism och inrättandet av ett exemplariskt idealsamhälle, som har rensats från avfällingar, har lett till att man utifrån denna ideologi inte bara klassar en majoritet av muslimer som islams fiender. De går ett steg längre och slår fast att det är legitimt att genom våldsanvändning eliminera alla dessa människor som har stämplats som kättare, avfällingar eller vantrogna. Takfiri-salafismens vi och dem-tänkande har sina rötter i wahhabismens intoleranta och sekteristiska föreställningsvärld. En tillbakablick på wahhabismens historia visar det återkommande konfrontativa bemötandet av andra riktningar inom islam. Dess korta historia av någonting som liknar en sorts statsbildning mellan 1744 och 1818 på den arabiska halvön, innan den besegrades av osmanerna, kallas av dess efterföljare för den monoteistiska statens tid vid makten dawlat al-tawhid. Det var en period vars främsta kännetecken var wahhabitisk intolerans och sekterism. Under denna korta tid utsatte wahhabiterna shiamuslimer, sufier, kristna, yazidier och andra etniska och religiösa minoriteter för blodiga angrepp. Detta beroende på att alla dessa grupper per definition hamnade utanför kretsen för de rättrogna muslimerna.

Den monoteistiska staten, dawlat al-tawhid, var en sorts statsbildning utan specifika gränser på den inre Arabien. På samma sätt framhåller dagens takfiri-jihadister en postnationell global statsbildning som sin idealstat. Det är statsbildning som inte erkänner några nationella gränsdragningar mellan muslimer. Man talar snarare om förenandet av den muslimska församlingen, ummah, som skall befrias

från tyranniska makthavare i muslimska länder, och utländska supermakter som förödmjukar muslimerna och tvingar sina lagar och konventioner på den muslimska församlingen. Den muslimska församlingen skall enligt den takfiri-salafistiska tolkningstraditionen inte erkänna någon annan lag än den gudomliga (islamiska) lagen.

Även om takfirism och salafism utgör viktiga förklaringsgrunder för våldsbejakande islamistisk extremism kan de ensamma vara otillräckliga för att förklara politisk aktivism i denna riktning. (Ibid., 264) En allsidig förklaring skall ta sin startpunkt i teologiska förklaringsmodeller. Detta eftersom det rör sig om en specifik form av politisk aktivism med religiösa förtecken. Det blir emellertid problematiskt att fastna i denna som den enda förklaringsmodellen och inte inkludera andra förklaringsmodeller. Den teologiska diskursen kombineras inte så sällan med sociopolitiska och strukturella faktorer. Här kan man exempelvis nämna försvar av ockuperat territorium som en sådan viktig faktor. En tillbakablick på grundandet av den våldsbejakande sekten Daesh/IS visar att den använde den amerikanska invasionen av Irak som sin främsta bevekelsegrund då försvaret av landet mot en ockupationsmakt lyftes fram för de likasinnade som en av de viktigaste grunderna för motståndet. Mot den statsbildning som ockupanterna hade skapat sattes visionen av det exemplariska idealsamhället, som skulle grundas på den takfiri-salafistiska idealbilden. Liknande exempel är tillströmningen av utländska frivilliga till jihadistiska organisationer i Afghanistan efter att landet ockuperades av sovjetiska trupper i början av 1980-talet. Mot de gudlösa kommunisternas statsbildning skulle man inrätta ett så kallat muslimskt emirat – om man ska följa talibanernas språkbruk – som enligt dem var sinnebilden för den äkta islamiska statsbildningen.

Ännu ett exempel är kriget på Balkan och de muslimska bosniernas utsatta situation på 1990-talet. Under dessa tillfällen kombinerades teologiska perspektiv med vad man skulle kunna beteckna som irredentistiska sådana. Till de teologiska och sociopolitiska faktorerna kan man lägga den identitetspolitiska faktorn vid situationer då den egna religiösa identiteten anses vara under angrepp. Den stigmatiserade identiteten ska återtas och omvandlas till någonting positivt. En konsekvens av detta blir utformande av en reaktiv identitet vars främsta kännetecken är avståndstagande av den dominerande kulturen och identiteten.

Ett exempel på detta är framväxten av takfiri-salafismen i Tunisien som växte sig stark i landet trots att det fanns en mer moderat form av politisk islam i landet genom an-Nahda-partiet som tillhör den så kallade wasatiyya-rörelsen inom politisk islam. An-Nahda-partiet och dess ledare Rashed al-Gannoshi (f. 1941) har efter Jasminrevolutionen i Tunisien avstått från kravet att införa sharialagstiftning med hänsyn

till att det skulle skapa splittring och motsättningar i landet. Både denna form av moderat form av politisk islam och salafistiska samt takfiristiska rörelser kunde dock växa sig starka i Tunisien under åren före Jasminrevolutionen som en följd av den form av statligt påtvingade formen av sekularism, vars förlaga hämtades från den franska laïcité-modellen. Denna form av sekularism, som hade som syfte att tvinga bort all form av offentlig religiös identitet, infördes i landet efter självständigheten. Det ledde inte bara till framväxten av partier som an-Nahda utan också starka salafistiska och takfiristiska rörelser som sade sig vilja värna om den stark stigmatiserade och marginaliserade muslimska identiteten i landet (Longo, 2016:4-5).

Parallellt med detta framhävs sekteristiska ståndpunkter när den egna religiösa identiteten upplevs vara under hot. Den sekteristiska faktorn har spelat en viktig faktor i de inbördeskrig som har utspelats i Irak och Syrien under de senaste decennierna. Ytterligare en faktor är den moraliska som har använts flitigt i samband med rekryteringen av unga människor i Europa till inbördeskrigets Syrien under de senaste sex åren. Unga människor här i Europa har konfronterats med bilder på sargade och lemlästade kroppar tillhörande oskyldiga civila som farit illa i inbördeskrigets Syrien. Syftet med denna exponering av människor i nöd har varit att väcka sympati hos människor och tala om för de att de har en moralisk skyldighet att hjälpa sina medmänniskor och trosbröder och -syststrar i nöd.

Den teologiska bevekelsegrunden blir följaktligen en del av ett batteri av sociopolitiska, etiska, psykologiska och psykologiska faktorer som tillsammans kan förklara framväxten av och spridningen av våldsbejakande islamistisk extremism.

Det är viktigt att notera att motståndet mot takfirismen inte bara kommer från shiitisk eller sufiskt håll, det vill säga de två riktningar inom islam som varit hårdast drabbade av takfirismens angrepp. Motståndet inom den så kallade huvudfåran inom politisk islam, det vill säga sunniislam, är lika stark. Ett exempel är den egyptiske konservativa teologen Yusuf al-Qaradawi (f. 1926) som räknas som en av de mest inflytelserika konservativa sunnimuslimska samtida tänkarna, vars idéer har haft stort genomslag i den arabisktalande delen av den muslimska världen. Allt sedan 1990-talets slut har hans tolkningar, fatwor och uttalanden i diverse frågor som rör allt från förhållandena i muslimska länder till muslimernas situation i väst kablat ut genom statelit tevekanaler som al-Jazeera. Han har varit kontroversiell när han exempelvis försvarat väpnade attacker, inklusive självmordsattacker, mot israeler i den palestinsk-israeliska konflikten. Trots detta har han kritiserat takfirismen och framhållit att dess föreställningar och framför

allt dess religiösa legitimering av våldshandlingar som riktas mot andra muslimer saknar grund i islam.

al-Qaradawi anklagar också takfiri-salafismen för att ge uttryck för föreställningar som står i disharmoni med de förändrade samhällsförhållandena i den värld som majoriteten av dagens muslimer lever och verkar i. Han anser att takfiri-salafismen söker stöd i en förestäld (läs: konstruerad) bild av förhållandena i en förvunnen era i islams historia och ifrågasätter därmed deras verklighetsförankring. Det allvarligaste är dock att takfiri-salafismens legitimeringsgrunder enligt al-Qaradawi står i strid med fundamentala principer i islamisk rättsvetenskap. Mot takfiri-salafismens legitimitetssökande i det förflutna ställer al-Qaradawi den breda konsensus, som enligt honom, finns bland dagens muslimska teologer och rättsskolor. Dagens teologer har, enligt al-Qaradawi, ansträngt sig för att skapa samklang mellan tolkningen av islams urkunder och de nya sociala och kulturella strukturerna samt de nya politiska, ekonomiska och historiska referensramarna - en enighet som i sin tur bygger på principen att genom rättstolkningen se till att underlätta, tasyir, muslimernas liv. Syftet med detta sägs vara att skapa harmoni med det omgivande samhällets förutsättningar. Det är utifrån samma skäl som muslimska tänkare undviker ett försvarande, tashdid, av mänskligt liv, understryker al-Qaradawi (al-Qaradawi, 2010:45-47).

Med detta poängterar han att den takfiri-salafistiska tolkningstraditionen är att betrakta som ett hinder för muslimska medborgare som lever i olika länder. Detta bryter på ett tydligt sätt mot takfiri-salafismens försök att bryta dagens nationalstatsgränser för att återuppliva en enhetlig muslimsk församling, ummah. Man skulle kunna säga att al-Qaradawis kritik bygger på en realism som inser svårigheterna med att överge medborgarskaps- och nationalstatstanken i dagens värld.

Det muslimska civilsamhället i Sverige

Etableringen av den första muslimska församlingen i Sverige går tillbaka till 1940-talets slut och hängde samman med att en grupp muslimska tatarer som hade flytt undan den sovjetiska statens och Stalins förföljelser sökte fristad i Sverige. Med arbetskraftsinvandringen på 1960-talet och flyktinginvandringen från 1970-talet och framåt kom allt fler muslimer till Sverige och det var ur denna grupp som de första källarlokalmoskéer och församlingar etablerades i Sverige. Det bildades så småningom ett antal muslimska riksorganisationer efter språklig och etnisk tillhörighet. Majoriteten av dessa församlingar och

riksorganisationer tillhörde den sunnitiska riktningen inom islam. En mindre grupp shiamuslimer började etablera sig i Sverige redan på 1970-talet i samband med att Ugandas diktator Idi Amin fördrev sydasiatiska muslimer bosatta i Uganda ur landet. En rännil av dessa flyktingar kom till Sverige och etablerade de första shiamuslimska församlingarna i Trollhättan och Märsta. På 1980-talet kom allt fler shiamuslimer från framför allt Irak och Iran och bildade nya församlingar (Larsson & Thurffjell, 2013:19–20). Förutom de som grundade den första moskén i Sverige i mitten av 1970-talet och som tillhörde Ahmadiya, tillhör majoriteten av muslimer i Sverige huvudinriktningarna sunni och shia.

Det muslimska civilsamhället i Sverige har under lång tid dominerats av dessa flyktingar och invandrare. Till dessa kommer nya generationer som är födda och uppvuxna i Sverige och konvertiter. Det muslimska civilsamhället och dess församlingar organiserades i enlighet med en svensk föreningstradition, det vill säga som ideella organisationer. Det mest pådrivande i detta sammanhang var att för att bli berättigade till trossamfundsstöd, eller rättskapabla, skulle de följa den svenska föreningstraditionen med interna val till styrelser samt att sätta upp föreningsstadgar, hålla årsmöten och skriva årsredovisningar. I fråga om lokaler var församlingarna ofta hänvisade till källarlokalerna eller hyrda fastigheter. En viktig orsak till detta var att församlingsmedlemmarna inte var ekonomiskt etablerade. Önskan att bygga riktiga moskéer från muslimska organisationer har länge varit stort. I takt med att detta började bli verklighet har det lett till motsatta reaktioner i det svenska samhället. En reaktion var olika organiserade och spontana grupper på lokal nivå som motsatte sig byggande av moskéer med motiveringen att islam och muslimer inte hör hemma i Sverige. Många gånger använde man **kvasi argument** som att moskéernas placering skulle störa sjö- och fågelliv eller leda till ökad trafik och medföljande avgaser.

Mot denna reaktion stod myndigheternas och inte så sällan Svenska kyrkans agerande som med hänvisning till religionsfriheten uppgav att det inte fanns några formella hinder för byggande av moskéer i Sverige. Då den svenska staten och svenska myndigheter med hänvisning till sin konfessionsneutralitet inte kan finansiera moskébyggen öppnade detta en möjlighet för utländska bidragsgivare att finansiera moskébyggen i Sverige. Med dessa donationer samt insamlingar bland muslimer byggdes de första moskéerna. Med pengarna och donationerna kom också inriktningen och tolkningstraditioner. Mest aktiv har wahabbitiska och salafistiska finansiärer från de oljerika staterna vid Persiska viken. Med dessa finansiärers intåg har den ytterst intoleranta och sekteristiska wahabismen och salafismen fått stort inflytande. Dessa stater är inte de enda aktiva i detta område. Turkiet har en lång

tradition av finansiering av imamer som utbildas genom landets ministerium för religiösa frågor. Dessa imamer har under årtionden skickats till turkiska församlingar runt om i Europa, inklusive Sverige. En annan stat som har varit aktiv är Iran som riktat in sig på shiamuslimska församlingar. Detta har lett till framväxten av ett mönster med utländska stater, fonder, stiftelser och donatorer som har finansierat moskébyggen i Sverige.

Forskningsläget inom detta område behöver förstärkas för att få en klar bild av hur utländska staters och donatorers verksamhet i allmänhet och wahabitiska och salafistiska staters, fonders och stiftelsers verksamhet i synnerhet i samband med finansiering av moskébyggen i Sverige har påverkat det muslimska civilsamhället. Med tanke på salafismens nära släktskap med takfiri-salafismens intolerans och sekterism bör man forska detta område närmare. En fråga gäller kartläggningen av omfattningen av dessa ekonomiska stöd, som ger en klar bild av hur omfattade detta stöd har varit. En ännu viktigare fråga som måste undersökas närmare är den wahabitiska och salafistiska tolkningstraditionens utbredning inom det muslimska civilsamhället. Frågan är alltså i vilken omfattning har donationerna från dessa bidragsgivare bidragit till spridningen och normaliseringen av wahabismens och salafismens idétraditioner bland svenska muslimer.

Återvändarproblematiken

Ett annat problem gäller de som har lockats av takfiri-salafismens budskap och genomgått radikalisering och därefter anslutit sig till våldsbejakande extremistiska islamistiska grupperingar. Under lång tid var dessa individers utresa det största problemet då deras anslutning till terrorsektorer innebar att de engagerade sig i verksamheter som stod i direkt kontrast med folkrätten. Som en följd av de bakslag som har drabbat terrorsekten Daesh/IS i Syrien och Irak ser problemet lite annorlunda ut idag. Det handlar om individer som efter att ha anslutit sig till dessa terrorsektorer nu återvänder till Sverige.

Hanteringen av de så kallade återvändarna består av två delar: rättsapparatusens undersökning av begångna människorättsbrott och krigsförbrytelser och underrättelsetjänstens bedömning av i vilken grad dessa individer och de nätverk de ingår i utgör en fara för allmänhetens och rikets säkerhet.

Vid sidan av detta finns avradikaliseringsfrågan. Återvändare kan inte enbart bli föremål för rättsliga åtgärder. Efter denna process och avtjänat straff ska de återvända till ett någorlunda normalt samhällsliv. Frågan som aktualiseras är om enbart rättsliga åtgärder räcker för detta

ändamål. Det finns alltså ett akut behov av att vidta åtgärder som ska bidra till avradikaliseringsprocessen och förbereda dessa individer för en återgång till samhällslivet. Det handlar om olika former av sociala insatser vars främsta syfte är anpassning, och att rusta dessa individer för ett liv bortom radikaliserings i det svenska samhället.

Idag finns många terrorresenärer som har återvänt från krigszonerna. De utlösande faktorerna som föranledde deras anslutning till terrorsektorer finns kvar. Om vi tar inbördeskriget i Syrien kan vi konstatera att såväl den syriska staten som driver ett blodigt inbördeskrig mot sitt eget folk och de stridande terrorsektörerna finns kvar och striderna fortsätter. Att terrorresenärerna har återvänt från våldsbejakande miljöer kan bero på en mängd olika saker:

- *Desertering på grund av krigets svårigheter och olägenheter*
- *Distansering på grund av desillusion; de har på plats insett diskrepansen mellan utopi och verklighet*
- *Taktiskt tillbakadragande på grund av förlust i strid eller ådragande av fysiska och psykiska skador*
- *Emotionellt och socialt tryck från familjen i Sverige*
- *Etc.*

I samband med rekryteringen har de varit involverade i sociala och psykologiska processer som är ofrånkomliga för en gruppidentifikation. En identifikation som har varit en förutsättning för deras engagemang. Efter rekryteringen har de utsatts för indoktrinering, som har varit outhärlig för gruppolarisering och identifiering av fienden samt för deras konfliktmedvetenhet.

De har exponerats för ett systematiskt bruk av religiösa begrepp och teologiska argument som har främjat deras identifikation med en konfliktgrupp, gett legitimitet åt den egna gruppens anspråk, samt demoniserat och avhumaniserat fienden.

Här finns det ett behov av att bemöta och utmana de religiösa föreställningar som återvändarna har indoktrinerats med. En viktig åtgärd är i både proaktivt och reaktivt syfte utmanar religiös legitimering av våldsanvändning. Detta är samtidigt är svår uppgift eftersom tilliten till myndigheter och andra representanter för majoritetssamhället är låg bland radikaliserade individer. Här kan det finnas läge för att koppla in det muslimska civilsamhällets aktörer för att öka tilliten i ett förtroendeskapande syfte. I detta sammanhang bör man

också fundera på vilka teologiska argument som ska prioriteras. Teologisk forskning kan bidra med kunskaper inom detta område.

Ytterligare forskningsbehov

Forskning om islam och muslimer i Sverige behöver förstärkas. I det avseendet är det av mycket stor vikt att sådana studier följer vetenskapliga kriterier. Rapporter eller förstudier som gör avkall på dessa kriterier riskerar att spä på fördomar och öka förtroendeklyftan mellan myndighetsfären och det muslimska civilsamhället. Samma sak gäller klyftan mellan forskarsamhället och statliga myndigheter.

För att motverka sådana problem är det viktigt att initiera forskning som utförs av etablerade forskare vid landets lärosäten.

Förslag på åtgärder:

- *Öronmärk särskilda forskningsmedel för fleråriga större forskningsprogram för forskning om islam och muslimer i Sverige. Då forskningsinriktningen bland islamforskarna vid svenska lärosäten varierar är det viktigt att för studiernas allsidighet engagera islamforskare från landets alla lärosäten. Dessa utgör trots allt en begränsad skara av forskare.*
- *Utred utbredningen av olika former av salafism – i synnerhet takfiri-salafismen – i Sverige och dess betydelse för det muslimska civilsamhället samt frågor som rör integration, segregation och radikaliserings.*
- *Utred konsekvenserna av utländska staters och donatorers, i synnerhet wahabbitiska och salafistiska fonders och stiftelsers, finansiering av moskébyggen och kulturcentra i Sverige. Studien skall kartlägga finansieringens omfattning samt dess påverkan på det muslimska civilsamhället i Sverige.*

Referenser

al-Boti, Muhammad Said Ramadan. (1996). Salafiyya bid'a au madhab, persisk översättning Hussein Saber, Mashad: Astan-e Quds-e Razavi.

al-Mighrawi, Muhammad ibn Abdulrahman. (2000). al-Mufasssiroun bain al-ta'wil wa al-ithbat fi ayat al-saffat, Beirut: Mo'assisa al-risala.

Helmi, Mustafa. (1992). Qawa'id mihaj al-salafi fi al-fikr al-islami, Alexandria: Dar al-da'wa.

al-Jabiri, 'Ali Hussein, (U.å). al-Fikr al-salafi inda shi'a al-athna ahariyya, u.o.

Hegghammer, Thomas. (2013). "Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism", i Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Meijer, Roel (ed.), New York: Oxford University Press.

Larsson, Göran & Thurfjell, David. (2013). Shia-muslimar i Sverige – en kortfattad översikt, Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund, SST:s skriftserie, nr. 3.

Longo, Pietro. (2016). "Salafism and Takfirism in Tunisia. Between al-Nahda's Discourses and Local Peculiarities", i Middle East Studies Center, The American University of Cairo.

Majlesi, Mohammad Baqer. (1993). Bihar al-anwar, vol. 2, Teheran: Dar al-kitab al-islamiyya.

Roy, Olivier. (2004). Globalized Islam: The Search for a New Ummah, New York: Colombia University Press.

Paz, Reuen. (2013). "Debates within the Family. Jihadi-Salafi Debates on Strategy, Takfir, Extremism, Suicide Bombings, and the Sence of the Apocalypse", i Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Meijer, Roel (ed.), New York: Oxford University Press.

al-Qaradawi, Yusuf. (2010). al-Qawa'id al-hakima li fiqh al-mu'amalat, Kairo; Dar al-Shuraq.

Sharestani, 'Abdulkarim. (2001). *al-Milal wa an-nahl*, Beirut: Dar al-Ma'rifa.

Tripp, Charles. (2007). "Islam och politikens betingade karaktär", Almquist, Kurt, (red.) *Den sekulära staten och islam i Europa*, Stockholm; Atlantis.

'Umar, 'Abd al-Mun'im Salim. (1998). *Difa'an 'an al-Salafiyya*, vol. 1, Kairo, Maktaba al-diya'

Wiktorowicz, Quintan. (2006). "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, no. 3 (April-May 2006).