

KIM-RAPPORT Nr. 14

I vilken utsträckning är den svenske muslimen religiös?

**Några överväganden kring
problematiken med att ta reda på hur
många muslimer som deltar i
verksamheten vid de muslimska
"församlingarna" i Sverige.**

Åke Sander

Centrum för studier av Kulturkontakt och
Internationell Migration
Göteborgs universitet
1993

Innehållsförteckning.

Del I

1. Inledning	s. 1
2. Bakgrund	s. 2
3. Muslimska grupper i Sverige	s. 4
3.1. Den turkiska gruppen	s. 8
3.2. Den "arabiska" gruppen	s. 9
3.3. Den iranska gruppen	s. 11
3.4. Den pakistanska gruppen	s. 14
3.5. Den "jugoslaviska" gruppen	s. 14
3.6. Gruppen "de övriga"	s. 16
4. Några empiriska resultat 1.	s. 17
4.1. Mellanspel: Svenskars attityder till invandrare i allmänhet och muslimska invandrare i synnerhet	s. 22
4.2. Några empiriska resultat 2.	s. 27
5. Kosmocentriska och antropocentriska religiösa traditioner	s. 34
6. Islam och muslim	s. 55
6.1. Muslim och religiös muslim	s. 59
7. Antal etniska muslimer i Sverige	s. 61
8. Antal religiösa muslimer i Sverige	s. 79
8.1. Definition av "religiös muslim"	s. 79
8.2. Attityd- eller uppfattningsorienterad religiositet: empiriska resultat	s. 81
8.3. Religiöst beteende, empiriska resultat	s. 109
8.4. Tabellsammanfattningar av sek. 8.2 och 8.3.	s. 124
9. Avslutande diskussion om de svenska muslimernas grad av religiositet	s. 130
10. Uppfattningar	s. 137
11. Kommentar till attitydvariablerna	s. 163
12. I vilken utsträckning är den Svenske muslimen religiös? Slutkommentar	s. 161

Del II	
1. Inledning	s. 165
2. Beräkningar från göteborgsundersökningen	s. 167
2.1. Kommentarer några år efter enkätundersökningens genomförande	s. 172
3. Beräkning utifrån <i>Ramadan</i> -enkäten	s. 173
3.1. Normalfredagsbesökare	s. 183
3.2. Sommarfredagsbesökare	s. 184
3.3. Speciella-tillfällen-besökare	s. 185
4. Avslutande kommentarer	s. 188
5. <i>Ad finem</i>	s. 189
Bibliografi	s. 190

I vilken utsträckning är den svenske muslimen religiös?

Några överväganden kring problematiken med att bestämma ett "betjänandeantal" för de muslimska "församlingarna" i Sverige.

1. Inledning.

Under vintern 1991 fick jag en förfrågan från *Samarbesnämnden för statsbidrag till trossamfund* (SST) om jag i samarbete med dem för deras räkning ville försöka ta reda på *dels* ungefär hur många muslimer det vid tidpunkten i fråga fanns i Sverige och hur deras religiösa institutionalisering såg ut, *dels* hur många av dessa som kunde betraktas som muslimer i religiös bemärkelse och hur deras "kyrksamhetsmönster" såg ut.

Bakgrunden till förfrågan är, i mycket grova drag, följande: SST har existerat sedan 1972 - första tiden under namnet *Sveriges frikyrkoråds samarbetsnämnd*. Dess huvudsakliga uppgift har varit att förvalta och fördela de statliga bidragen till trossamfund andra än svenska kyrkan. Principerna för fördelningen av dessa medel behöver jag inte gå in på här.¹ Här är tillräckligt att säga att de olika samfundens/församlingarnas "betjänandetal"² är en av de bestämmande faktorerna för fördelningen av det totala verksamhetsbidraget mellan de nu 16 olika statsbidragsberättigade s k fria samfund³ såväl som mellan ett enskilt samfunds olika församlingar. Det råder alltså en, åtminstone partiell, korrelation mellan en församlings betjänandetal och storleken på dess statsbidrag. Att denna situation har en stor potentialitet att generera "problem" av olika slag bör inte vara svårt att inse. Detta speciellt som vi i Sverige⁴ - med undantag av medlemskap i statskyrkan - inte registrerar och för någon officiell statistik över de i Sverige boendes religiösa tillhörighet. Det är upp till samfunden själva att, om de så önskar, göra detta. Och att både viljan och förmågan till detta av många anledningar kan variera bör även det

¹ Den intresserade kan få en mer detaljerad redogörelse i t ex SST's *Årsbok 1991*.

² Se denna rapports andra del.

³ I Sverige betraktas **alla** religiösa organisationer andra än svenska kyrkan som fria samfund (frikyrkor i dagligt tal). Till sådana räknas alltså de Anglikanska-, Islamska-, Judiska-, Ortodoxa- och Romersk Katolska religiösa organisationerna ("kyrkorna") såväl som organisationer/"kyrkor" som Frälsningsarmén, Metodisterna, Pingströrelsen och Sjundedagsadventismen. Att detta - och det framför allt för den förra gruppen av "kyrkor", och av dem speciellt för de icke-kristna bland dem - är förenat med många problem bör vara lätt inbart. Detta gäller även terminologiskt: termer som t ex "kyrka", "samfund" och "församling" är t ex dåliga, ja i många fall helt vilseledande, redskap i en "tvärkulturell" religionssociologi. Detta diskuterar jag mer utförligt på annan plats.

⁴ Trots att vi för övrigt registrerar och gör statistik över i princip alla både möjliga och omöjliga uppgifter om våra medborgare, frestas man tillägga.

vara lätt inbart. Hur det nu än är med detta så har de Islamska "församlingarna" i detta avseende kommit att, så att säga, få klä skott mer än andra. Deras till SST uppgivna tal för antal medlemmar etc har från vissa håll ifrågasatts ganska kraftigt. Det var alltså för att försöka bringa någon reda i detta som mitt projekt kom till stånd. Då ett projekt av denna typ innehåller ganska besvärliga problemhärvar av både teoretisk och empirisk natur⁵ var det redan från början klart att det inom de ekonomiska, personella och tidsmässiga ramar som stod mig till buds här inte kunde bli fråga om mycket mer än en inledande pilotstudie vars huvudsakliga resultat kunde förväntas bli att vi fick ett lite bättre grepp över *dels* de inledningsvis nämnda problemställningarna, *dels*, och kanske viktigast, över **vad** som behöver göras för att man skall kunna säga något mer bestämt om saken, och för att kunna följa utvecklingen på området, liksom om **hur** man på bästa sätt rent praktiskt skall kunna gå till väga för att göra detta. Och här är, har det visat sig, erfarenheter från analoga undersökningar av västerländskt-kristna församlingar av mer begränsat värde än man i förstone kanske tror.

Här presenterade rapport faller, som framgår av innehållsförteckningen, i två delar. Den första delen, som i mycket kan sägas utgöra "förståelsehorisont" för den andra, bygger still största delen på resultat från arbete jag utfört inom ramen för projektet *Invandrade muslimers möte med det svenska samhället*⁶. Den andra, och för SST kanske mest direkt relevanta, delen bygger på en undersökning som i huvudsak genomfördes under Ramadan 1991, men också delvis under samma tid 1992.⁷ Både del 1 och del 2 är dock skrivna med avsikt att kunna läsas oberoende av varandra.

2. Bakgrund.

Liksom övriga västeuropeiska länder har Sverige under efterkrigstiden tagit emot en relativt stor mängd migranter och flyktingar. 1991 beräknades antalet människor i Västeuropa med "migrationsursprung" till ca 20 miljoner. Motsvarande siffra för Sverige är ca 1.1 miljon eller ca. 13% av totalbefolkningen. Av Västeuropas människor med "migrationsursprung" beräknas i dag uppemot 8 miljoner vara muslimer i bemärkelsen att de har sin bakgrund i länder dominerade av islamsk kulturtradition - s k etniska muslimer.⁸ Av detta antal kan runt 130 000 beräknas leva

⁵ Av vilka några kommer att framgå i det följande.

⁶ Detta projekt är stött av Riksbankens Jubileumsfond.

⁷ Själva undersökningen finns lite bättre beskriven i Del 2 nedan.

⁸ Jag återkommer till begreppet **etnisk muslim** nedan. Det totala antalet etniska muslimer i Europa (inkl. "europeiska delarna av OSS") beräknas i dag till mellan 25 och 30 miljoner.

i Sverige.⁹ Detta gör Islam till den i dag näst största religiösa traditionen i Europa såväl som i Sverige. Det är mot denna bakgrund antagligen ingen överdrift att, som från flera håll har gjorts, påstå att ankomsten av dessa muslimer till Västeuropa de senaste 40, men framför allt 25 - 30, åren¹⁰ har utgjort den största förändringen av Europas religiösa karta sedan reformationen. Vad vi bevittnat kan nog också utan större överdrift beskrivas som "en ny" religiös traditions födelse i Västeuropa.

Islam betraktar sig numera också själv som ett permanent inslag i den Västeuropeiska religiösa bilden,¹¹ och kräver med större och större kraft att bli accepterad och behandlad som ett sådant från de Västeuropeiska ländernas sida. Detta innebär bl a ofta krav om att bli accepterad, erkänd eller förstådd på sina egna villkor; att få definiera sig själv **inifrån** islamskt perspektiv snarare än att bli betraktad och behandlad ur ett västerländskt-kristet perspektiv när det gäller bl a vad Islam är och vad det är att vara muslim.¹² M a o att få sin egen speciella egenart erkänd och accepterad snarare än att tvingas in i någon slags "kristendomifiering". Detta gäller också i Sverige, om än i begränsad omfattning ännu så länge. Det är dock krav som även i Sverige kan förväntas växa i takt med att den Islamska institutionaliseringen och konsolideringen fortskrider.

Detta, i kombination med västvärldens historiska relation av ekonomisk, militär och religiös konfrontation med den Islamska världen (*dar al-Islam*) och många Islamska länders ökade ekonomiska och politiska aktiviteter på den världspolitiska scenen de senaste decennierna, har lett till att Islam och muslimer, i världen i stort såväl som i Västeuropa och Sverige, har tilldragit sig stor uppmärksamhet från

⁹ Se tabellerna 1a och 1b nedan. Att dessa siffror av många skäl måste betraktas som grova uppskattningar säger sig självt. Det kanske största problemet med att försöka ge statistisk information om religionstillhörighet, och då speciellt kanske om andra religioner än judendom och kristendom, är den stora bristen på tillförlitligt källmaterial. Många länder - inklusive Sverige - varken frågar efter eller registrerar religionstillhörighet *per se* på officiell nivå. Vidare gäller att folkräkningar och liknande i olika länder sker med långa mellanrum och är utformade på så varierande sätt att de gör jämförelser svåra. Vad gäller vetenskapliga undersökningar av de icke-kristna religionerna i Europa gäller vidare att de snarare reflekterar socialantropologens än sociologens angreppssätt. (För vidare diskussion av dessa svårigheter, samt referenser till mer detaljerade diskussioner, se Sander *Islam i Världen och Västeuropa*, ss. 17f.)

¹⁰ Utvecklingen av det ungefärliga antalet etniska muslimer i Sverige ser ut ungefär enligt följande: runt 1950 var antalet obetydligt, enbart ett par hundra, runt 1960 marginellt fler - i *Kyrkor och samfund i Sverige* (SOU 1963:39), som för kyrka-stat-utredningen redovisade sin enligt egen utsago grundliga inventering av alla i Sverige förekommande religiösa grupper, nämns t ex inget om några muslimer - 1970 ca. 10 000, 1980 ca. 30 000, 1985 ca. 50 000, vid slutet på 1980-talet ca. 100 000 och i dagsläget åtminstone ca. 130 000.

¹¹ Det senaste decenniets stora ansträngningar bland Västeuropas muslimer att institutionalisera sig - t ex att bygga permanenta moskéer, etablera skolor och begravningsplatser - är ett exempel på detta. Man betraktar sig inte längre som "här" på tillfällig basis. Man vill bli en permanent integrerad del av sina "nya" samhälle.

¹² Ett perspektiv vilket inte sällan har (varierande starka) drag av etnocentrism, kolonialism, evolutionism och exotism. För en lite mer detaljerad redogörelse för de "krav" muslimer i dessa sammanhang ställt på sina västeuropeiska länder se Sander 1990a.

västlänternas sida. Inom ramen för den svenska befolkningen på 8 - 9 miljoner skulle muslimerna - som varje annan socio-ekonomiskt och politiskt svag, geografiskt utspridd och internt splittrad grupp av deras storlek - annars antagligen ha förblivit en tämligen oviktig och ouppmärksam angelägenhet. Deras "kontroversialitet" i den svenska debatten - där de t o m har tillskrivits möjligheten att på allvar hota och förändra grundläggande drag i den svenska kulturen - överskrider alltså mycket kraftigt deras verkliga inflytande. Att tro att Islam på något avgörande sätt skulle kunna påverka eller förändra grundläggande svenska politiska, sociala, etiska, eller religiösa normer, värderingar och attityder är **mycket** långsökt - om inte rent ut befängt. Och detta även vid en mycket positiv behandling av dem och deras "krav" från svenskarnas och svenska myndigheters sida.¹³

3. Muslimska grupper i Sverige.

Muslimerna i Sverige, liksom i världen i stort, är en i flera avseenden **mycket** heterogen grupp. Detta kan inte nog understrykas. De har sina rötter i mycket olika kulturella, etniska, politiska, ekonomiska, religiösa, språkliga, utbildningsmässiga, etc, bakgrunder. Tex: de kommer från Afrika, Asien och Europa (när det gäller Afrika, både från "svarta" och "arabiska" Afrika; när det gäller Asien både från "persiska", "ottomanska" och "arabiska" Asien); de kommer från Islamiska stater som Iran och Pakistan, från sekulariserade stater som Turkiet och från socialistiska stater som (nu f.d.) Jugoslavien; de har migrerat eller flytt av många olika anledningar; de har mycket olika politisk hemvist, många olika uppfattningar om vad Islam är (bör vara) liksom de har många olika inställningar och förhållningssätt till Islam som kulturellt, religiöst och politiskt system. Att denna heterogenitet gör att **varje** uttalande om "muslimerna" i Sverige som grupp måste tas med många "nypor salt" bör vara klart. Vi måste alltså avhålla oss från **alla** generaliseringar av typen "Islam" eller "muslimerna" och att **de** (som grupp) med avseende på integration, religiositet, inställning till kvinnan eller vad det nu kan vara skulle utmärkas av **de** eller **de** egenskaperna.¹⁴ Denna inte sällan förekommande "myt" om

¹³ Att det snarare i regel är motsatsen som är fallet behöver väl knappast påpekas. (Jfr nedan.)

¹⁴ En del forskare vill t o m gå så långt att man hävdar att Islam i singularis, är ett rent mytiskt fenomen, liksom att hävdandet att detta Islam, och de olika Islamiska "sekterna" och "samfunden", utgör en enda menighet, en *umma*, enbart är mytspridande. Ett mytspridande som både muslimer och icke-muslimer dock vanemässigt gör sig skyldiga till - om än av delvis olika anledningar. Alldeles oberoende av i vilken utsträckning Islam i denna mening är ett mytiskt fenomen gnar, som jag ser det, inte spridningen av denna "myt" islams och muslimernas positiva integration i Västeuropa. "Islam" är alltså en dålig "nyckel" till förståelse av hur muslimska grupper - grupper med bakgrund i av Islam dominerad kultur - agerar på bl a de västeuropeiska samhällliga och politiska arenorna. Islam "som sådan" har dålig förklaringskraft när det gäller att förstå hur muslimer i olika sammanhang beter sig eller när det gäller att förutse hur de kommer att bete sig. Studiet av

att alla muslimer skulle ha en gemensam kultur - liksom motsvarande "myt" om oss själva - är utan tvekan något som snarare försvårar än underlättar för dem att få och finna en plats och en roll i det svenska samhället. Detta verkar inte nog kunna understryks.

Som ett försök att lösa problemet med att samtidigt på ett någorlunda övergripande sätt kunna tala om "muslimerna i Sverige" och ta hänsyn till heterogeniteten skall jag göra en grovuppdelning av populationen i sex grupper: de turkiska¹⁵ muslimerna, de "arabiska" muslimerna, de iranska muslimerna, de pakistanska, de jugoslaviska¹⁶ och "de övriga". Denna taxonomi är naturligtvis, som enligt min mening alla taxonomier, enbart ett heuristiskt hjälpmedel, och har som sådant både förtjänster och brister. Sanna eller falska är taxonomier dock inte. Den största bristen är naturligtvis att kategorierna är alldeles för grova och att deras "innehåll" därmed i många avseenden blir tämligen heterogent. Även inom kategorierna "turkar", "araber", "iranier", etc är variationerna utefter bl a ovan just nämnda variabler inte sällan avsevärd. Vid **övergripande** diskussioner av den svenska situationen som helhet är det dock min uppfattning att en taxonomi enligt något i stil med här föreslagna riktlinjer har bästa relation mellan förtjänster och brister. Ytterligare en anledning att välja just denna typ av taxonomi är man inom gruppen själv verkar ha en tendens att betrakta eller definiera sig, liksom att dela upp sig och organisera sig, efter i grova drag dessa linjer.

Av dessa grupper har den turkiska historiskt sett varit den dominerande i Sverige. Den är den äldsta muslimska invandrargruppen i Sverige. Upp till ca. 1980 var det också den största enskilda gruppen. Längre var den t o m större än de övriga sammantagna. Detta har lett till att den även i dag - trots att de turkiska muslimerna nu antagligen inte utgör mer än ca. 17% av den totala muslimska populationen - intar en speciell position i landet. Under senare år har den iranska gruppen vuxit snabbt och är nu den numeriskt sett helt dominerande. I dag utgör denna grupp uppemot 30% av det totala antalet etniska muslimer i Sverige. När shahens regim föll i februari 1979 var t ex inte mer än strax över 2000 iranska medborgare kyrko-

muslimska grupper - vare sig inom *dar al-Islam* eller i Västeuropa - kan inte baseras enbart på en "religionssociologi", utan måste i hög grad inbegripa studiet av hur religionen/ Islam under olika omständigheter samverkar med andra faktorer som t ex etniska, kulturella, sociala, politiska och ekonomiska.

¹⁵ I nationalstatlig, och ej etnisk eller anan, bemärkelse.

¹⁶ Jag kommer, trots det f.d. Jugoslaviens numera allt snabbare sönderfall, att i denna uppsats referera till människor från det f.d. Jugoslavien som jugoslaver. Läsaren får av bl a praktiska skäl ha överseende med detta.

bokförda i Sverige. De stora grupperna iranier har kommit till Sverige efter 1985. De utgör alltså en tämligen ung grupp i Sverige, med allt vad det innebär.

Jag vill, innan jag ger några korta och generella karakteristika av de olika grupperna, åter understryka att det om heterogenitet om hela gruppen sagda i många avseenden även gäller för de i nyss gjorda taxonomi urskilda grupperna. Även om skillnaderna mellan individerna **inom** de urskilda grupperna i många viktiga avseenden ofta är mindre än **mellan** dem så finns det inom dem ändå avsevärda skillnader av för detta sammanhang relevant natur, som t ex när det gäller urbant/ruralt ursprung, ålder, utbildningsslag och -nivå, anledning till och planer för migrationen, familjesituation liksom vad gäller arten och graden av politiskt och religiöst intresse och engagemang i ursprungslandet. Skillnader i dessa avseenden är naturligtvis ofta korrelerade med "innehållsliga" skillnader vad gäller uppfattning om och attityder till fenomen som t ex religion, moral, familj, könsroller och rättvisa.

Just nämnda faktorer betraktas tämligen allmänt också som av stor vikt som (oberoende) bakgrundsvariabler när det gäller (att försöka förutsäga) arten och graden av en individs religiösa intresse och engagemang i sitt nya land. Att dessa faktorer inte är de enda bör väl vara klart, liksom att alla i sammanhanget relevanta faktorer inte så att säga hör hemma hos den invandrade individen eller minoritetsgruppen själv utan att faktorer tillhörande majoritetskulturen/samhället i många fall också är av stor betydelse. Det argumenteras t ex inte sällan i diskussioner om muslimska (i etnisk bemärkelse) minoritetsgruppers i Västeuropa förhållande till och engagemang i Islam som religiöst och politiskt system i stor utsträckning är avhängigt i vilken utsträckning de är (upplever sig vara) utsatta för, eller offer för, xenofobi, rasism och diskriminering av olika slag från såväl enskilda medlemmar, grupper som institutioner representerande majoritetssamhällets. Den allmänna hypotes som i dessa sammanhang ofta framförs är av "komunicerande-kärl-typ" och ser ut ungefär så: ju mindre tolerans och förståelse muslimerna upplever sig möta (möter) från majoritetssamhällets sida rent allmänt, såväl som mer specifikt när det gäller deras från Islam som kultur och religion stammande uppfattningar, normer och värden och ur dem följande beteenden, seder och bruk - och ju större individuell och institutionell diskriminering de därmed utsätts för - och ju mindre de av den anledningen på lika villkor som majoritetsbefolkningen kommer att kunna (upplever sig kunna) delta som integrerade delar i majoritetssamhällets politiska-, ekonomiska- och sociala institutioner och liv, desto mer kommer de att dras (uppleva sig tvingas) mot, välja och understryka exklusiva, "radikala" och extrema tolkningar av Islam och därmed identiteter och organisationer. T ex har många turkiska migranter i Västeuropa islamiserats starkt under sin tid där. Turkarna i Tyskland sägs inte sällan

vara (= ha blivit) mer religiösa än turkarna i Turkiet. Omvänt kommer förståelse, tolerans och möjligheter för dem att - på vad de uppfattar som rimligt rättvisa villkor - delta i majoritetssamhällets olika institutioner och liv, samt få vad de uppfattar som rimlig och rättvis avkastning från detta deltagande, antagligen att leda till inklusivare och mindre radikala och extrema tolkningar av Islam och därmed identiteter och organisationer.¹⁷

Låt mig nu - med ovan om homogenitet-heterogenitet just sagda i minnet - gå över till de föreskickade korta beskrivningarna av några centrala egenskaper hos de enskilda grupperna i taxonomin ovan.¹⁸

3.1. Den turkiska gruppen.

Antalet invandrare i Sverige med bakgrund i Turkiet var vid årsskiftet 1990/91 lite drygt 33 000. Hur många av dessa som är muslimer i etnisk eller annan bemärkelse är av olika skäl mycket svårt (om inte rent av omöjligt) att ha någon riktigt kvalificerad uppfattning om. Turkiet är ett heterogent land, både etniskt och religiöst. Etniska turkar och muslimer dominerar dock starkt. Etniskt uppskattas turkarna utgöra ca 90% och religiöst beräknas muslimerna utgöra 98% - 99% av landets totalbefolkning. Av de senare uppskattas 96% - 97% vara sunni-muslimer.¹⁹ Sammansättningen av gruppen som emigrerat från Turkiet till Sverige avviker dock

¹⁷ Att det är det sistnämnda som har störst chans att kunna leda till vad man i Sverige normalt betraktar som positiva kulturmötes- och integrationsmodeller behöver väl knappast påpekas. Mer exakt vad denna hypotes - i den mån den är korrekt (vilket jag i grova drag tror att den är) - leder till när det gäller hur vi i Sverige rent konkret skall förfara *vis a vis* de muslimska minoriteterna är dock långt ifrån klart. En av anledningarna till detta är att det i Sverige hitintills har förekommit ytterst lite seriös forskning och debatt **både** kring problemet vad man inom det religiösa området - såväl som inom det s k tros- och livsåskådningsmässiga området i allmänhet - kan/bör mena med fraser som "ett flerkulturellt Sverige", "ett interkulturellt Sverige", "ett kulturpluralistiskt Sverige" o dy - fraser vilka inte desto mindre ofta förekommer i utredningar, informationsskrifter, riktlinjer för myndigheter och organisationer osv - **och** kring problemet hur man - när man väl bestämt vad det är - mer konkret skall bära sig åt för att uppnå det. Denna brist på forskning och debatt inom området har dock på senare tid uppmärksamats av statsmakterna. I SOU 1989:13 hävdas t ex att invandrar- och flyktingpolitiken, och debatten kring den, i det här avseendet "befinner sig i ett 'strutspolitiskt' läge." Mot detta menar utredarna att "valfriheten på allvar måste ställas under debatt", då underlåtenhet att göra detta lätt kan leda till "ökad polarisering" och till uppkomsten av "myter och missförstånd" som i sin tur kan ge upphov till "konflikter". (s. 115f) Vikten av att i dessa sammanhang ta upp religionen som faktor underströks starkt också vid 1990 års invandrarådslag. Se skriften *Invandrarådslandet 1990*, speciellt ss. 103 - 117, 147 - 151.

¹⁸ Här sagda baserar sig, förutom på litteratur, i första hand på resultat från min egen forskning - inkluderande frågeformulär, djupintervjuer och deltagande observation - i Göteborg. Eftersom mina kunskaper om populationerna i andra delar av landet är begränsade och mestadels indirekta kan jag inte med någon större säkerhet hävda att resultaten från Göteborg kan generaliseras till resten av landet. Det jag vet om resten av landet indikerar dock att avvikelserna mellan Göteborg och andra orter - åtminstone inte på den nivå av generalitet vi här rör oss - inte skulle vara speciellt stora.

¹⁹ Ibland hävdas dock att antalet shi'iter, aleviter, och andra "minoritetsgrupper" i Turkiet skulle vara mycket större, och att turkiska myndigheter av "ideologiska" skäl försöker dölja detta.

av olika anledningar tämligen markant från den för Turkiet just givna bilden. Här beräknas någonstans mellan 30% - 40% (ca 10 000 - 13 000 individer) av gruppen utgöras av *suryoye*, (assyrier / syrianer) vilka tillhör olika orientaliska kristna kyrkor / grupper. Den muslimska turkiska gruppen kan alltså uppskattas till mellan 20 000 och 23 000 personer. De flesta av dem härstammar från Konyaprovinzen (företrädesvis Kulu-distriktet) och Istanbul med omnejd. Även Ankara och Izmir-områdena finns dock representerade. En markant del av turkarna i Sverige har kommit i form av s k kedjemigration. Deras invandring till Sverige kan i grova drag sammanfattas i tre faser. En första från början på 1960-talet och fram till början på 1970-talet. Den dominerades av ren arbetskraftsinvandring, av yngre män utan familjer. Därefter vidtog en delvis ännu pågående fas som ofta beskrivs som familje-återförenings- eller anknytningsinvandring. Den bestod först av familjemedlemmar, främst hustrur och barn, till tidigare immigranter. Nu består den till icke ringa del av äktenskapspartners till andra generationens turkar. Man gifter sig inom gruppen (fortfarande) i mycket stor utsträckning endogamt och med partner från ursprungslandet. Dessutom kom under denna period ett icke oansenligt antal flyktingar, främst turkiska kurder. De senare beräknas i dag till mellan 4 000 och 5 000. De är företrädesvis muslimer. Den tredje invandringsfasen från Turkiet till Sverige utgjordes av ovan nämnda *suryoye* (assyrier / syrianer). De flesta av dem kom i mitten på 1970-talet. De etniska turkarna är huvudsakligen bosatta i de tre storstadsområdena Stockholm, Göteborg och Malmö. Närmare 75% av dem fanns där (ca. 57%, 12%, 5% respektive) vid årsskiftet 1990 / 91.²⁰ Inom dessa storstadsområden är också koncentrationen till vissa områden markant.²¹

3.2. Den "arabiska" gruppen.

Begreppet *arabisk* är både vagt och oprecist. Dess användning är därmed - såväl som av andra skäl - diskutabel. Jag väljer av olika skäl ändå att använda "den 'arabiska' gruppen" som beteckning på de människor som har sin bakgrund i den s k arabvärlden: Nordafrika och, i vid bemärkelse, Mellersta Östern.²² Flera länder ligger i begreppets vaghetszon. Inget av dessa tillhör dock de i Sverige numerärt dominerande. Antalet etniska muslimer i Sverige från denna i flera avseenden heterogena grupp är mellan 30 000 och 35 000 .

²⁰ Motsvarande siffror var 1969: ca 78% i de tre storstadregionerna (ca. 52%, 13%, 13%), 1975: 86% (63%, 13%, 10%), 1980: 65% (46%, 11%, 4%), 1985: 68% (52%, 12%, 4%). Förändringarna har alltså, med bortseende från Malmöregionen som "förlorat" markant", varit relativt små de senaste 20 åren.

²¹ Se t ex De Geer 1989.

²² För det rimliga i att trots allt tala om människorna från dess områden som "araber" se t ex Hamady 1960, Loffin 1975, Nedell 1987 och Patai 1973.

Den största sub-gruppen här med avseende på ursprungsland är den irakiska. Den utgör närmare en tredjedel av hela gruppen. I Irak är uppemot 97% av befolkningen etniska muslimer. Relationen mellan sunni och shia är svårbestämbar. Att en knapp majoritet (ca 55%) är shi'iter verkar dock vara den allmänna uppfattningen. De återfinns till övervägande del i landets södra delar. Trots sitt numerära underläge har de sunnitiska araberna ett starkt dominerande inflytande på landets politiska, militära och ekonomiska liv. Shiamuslimerna har, tillika med kurderna - även om i kanske något mindre systematisk utsträckning - blivit utsatta för "diskriminerande åtgärder" av olika slag²³ från makthavarnas sida. Denna motsättning mellan sunniter och shi'iter har också skärpts efter revolutionen i Iran 1979. Dessa förhållanden gör det troligt att shi'iter och kurder skulle utgöra en relativt större del av flyktingarna från Iran än av populationen som helhet. Av den irakiska gruppen i Sverige är antagligen också cirka en tredjedel kurder. Hur många som är shi'iter går i dag inte ens att göra en kvalificerad gissning om.

Irakierna började flytta till Sverige i någon nämnvärd utsträckning under andra halvan av 1970-talet. Flyktingkaraktären hos denna invandring har sedan dess accentuerats. Under 1980-talet var den, beroende *dels* på kriget mellan Iran och Irak, *dels* på Sadam Husseins "inrikespolitik", den tillsammans med den iranska, snabbast växande gruppen.

Den näst största arabiska sub-gruppen i Sverige är den Libanesiska. Antalet "araber" i Libanon uppges i regel till ca 90%. Den största icke-arabiska gruppen är aramenier. De uppges utgöra ca 6% av befolkningen. Dessutom finns ett relativt stort antal palestinier, de flesta flyktingar. Deras antal uppges oftast till runt 300 000. De anses i regel vara muslimer till ca 90%. Uppgifterna om antalet etniska muslimer i Libanon är mycket osäkra och varierande. Ett skäl till detta är att proportionerna mellan de olika religiösa grupperna är en politiskt känslig fråga. Senaste folkräkningen hölls 1932. I litteraturen uppges andelen muslimer i dag till allt från 50% till 65%. Vilken siffra man anger beror delvis på om man räknar druserna - historiskt sett en utbrytning ur shia Islam - till muslimerna eller ej. Givet att man gör det ligger antalet muslimer i Libanon i dag antagligen närmare den högre siffran än den lägre. Den muslimska gruppen i Libanon är även mycket heterogen. I grova drag brukar shi'iterna uppges utgöra ca. 55%, suniterna ca. 35% och druserna ca. 10% av den totala muslimska befolkningen. Naturligtvis finns även flera undergrupper inom grupperna. Detta gör det naturligtvis mycket svårt att försöka ge några tillförlitliga uppgifter om antalet muslimer i Sverige med bakgrund i Libanon. Troligt är dock att

²³ För dess grövsta former verkar "folkmord" vara en passande term.

andelen etniska muslimer bland Libaneserna i Sverige är åtminstone lika stor som andelen muslimer i Libanon. Hur många som tillhör de olika islamsk grupperna är omöjligt att ens gissa. Troligen är antalet druser i Sverige dock negligerbart.

Nämnas i sammanhanget bör också grupperna med bakgrund i Marocko, ca 2800 individer, och Tunisien, ca 2000 individer.

Den marockanska befolkningen utgörs till drygt 50% av araber, till ca 35% av berber och till ca 10% av moorer. Totalt är de till drygt 95% sunni muslimer. Såvitt jag har sett finns det inga data om den marockanska gruppens i Sverige etniska etc sammansättning. Antagligen är dock den arabiska andelen av befolkningen bland marockanerna i Sverige större än i Marocko.

Tunisiens befolkning består till ca 90% av araber. Runt 95% är sunni muslimer, och Islam är sedan 1956 statsreligion. Under de senare decennierna har landets politiker försökt att "modernisera" och "europeisera" landet. Enligt Islamska grupper har detta lett till en "avislamisering" och olika s k fundamentalistiska grupper har på senare år vuxit sig starkare i Tunisien, såväl som på flera andra håll inom Arabvärlden. Utvecklingen i Algeriet de senaste åren är kanske det klaraste beviset på denna trend.

3.3. Den iranska gruppen.

Jag använder här termen som övergripande beteckning på invandrare och flyktingar i Sverige med bakgrund eller ursprung i Iran. Jag gör detta trots att Iran inom sig rymmer många olika etniska, religiösa såväl som språkliga grupper. "Iranier" betecknar alltså en person född i Iran eller med aktuellt eller tidigare medborgarskap i Iran. Av de olika grupperna i Iran är den största de s k perserna, m a o de som har persiska eller farsi (eller dialekter därav) som modersmål. Denna grupp utgör 40% - 50% av Irans befolkning (ca 43 milj). Därefter kommer de s k azerbajanska turkarna med 25% - 30%.²⁴ Resterande befolkning (20%- 35%) utgörs av kurder (ca. 15%), araber (ca. 5%), balucher (ca 5%), turkmener (ca 3%), armenier, assyrier, judar, etc, tillsammans antagligen inte mer än 3%. Dessa siffror bygger på mycket grova uppskattningar då genuina folkräkningar som tar hänsyn till etnisk, religiös och språklig grupp tillhörighet inte existerar. Oberoende av dessa etniska, och i dem grundade språkliga, skillnader talar den absoluta majoriteten av iranierna persiska. Det är det inom undervisning, administration, media, handel etc helt dominerande språket. Det är också Irans officiella språk.

²⁴ Olika källor ger olika procenttal.

I religiöst avseende är landet i en bemärkelse mycket homogent: uppemot 98% av befolkningen är antagligen (etniska) muslimer. Siffrorna för hur många av dem som är shi'iter respektive sunniter varierar starkt i litteraturen. Man finner siffror på allt mellan 85% och 95% för andelen shi'iter. Att runt 90% av iranierna är shia-muslimer tillhörande "tolvsekten" eller "imamiterna" verkar dock vara det vanligaste antagandet. Den varianten av shi'ism är också statsreligion i Iran. Det finns även andra shi'itiska grupper. Även Baha'i (en avläggare av shi'itisk Islam på 1800-talet) finns - trots att den numera är förbjuden och många baha'ianer därmed utvandrat - i viss utsträckning kvar (nu ca 1%). Att klassificera dem som muslimer är dock mycket tveksamt. Siffran för antalet sunniter varierar (naturligtvis) likaså från mellan 5% och 15%. Dessa återfinns framför allt bland kurderna (av vilka ca. 65% i regel uppges vara sunni) balucherna (ca. 80% sunniter) och turkmenerna (ca. 95% sunniter). Dessutom finns små minoriteter kristna (mest "östortodoxa), judar och parser (eller zoroastrer).

Den iranska invandrar- och flyktinggruppen är alltså - trots att de allra flesta i en bemärkelse kan sägas vara muslimer - långt ifrån någon homogen grupp. De etniska, politiska, språkliga och religiösa skillnaderna är inte sällan avsevärda, och etnisk, etc tillhörighet är för många av dem i många fall viktigare än att de är "muslimer" eller "iranier". Det verkar särskilt vara politiska (och religio-politiska) skillnader som leder till motsättningar inom gruppen.

Iranierna i Sverige är till allra största delen muslimer vad gäller kulturell bakgrund, men o etniska muslimer. Hur många av dem som också är vad vi kan kalla religiöst troende och utövande muslimer i någon beaktansvärd grad är mycket svårt att ha någon kvalificerad uppfattning om. En allmänt utbredd uppfattning i Sverige verkar vara att eftersom motstånd mot (någon del av) Khomeiniregimens Islamiska politik (i teori såväl som i praktik) i många eller kanske t o m de flesta fall figurerar som orsak till flykten, så måste de allra flesta iranierna vara icke-muslimer vad gäller religiös tro och praktik. Jag tror dock att man med någorlunda stor säkerhet kan påstå att denna uppfattning om dem i detta stycke i många avseenden är felaktig. De få studier av gruppen som finns verkar indikera att en icke ringa del av dem är noggranna utövande trosbekännare som efter bästa förmåga i den nya omgivningen försöker leva som goda muslimer, och det även i religiös bemärkelse. (Även om det inte sällan endast sker inom hemmets väggar.²⁵) Att man är motståndare mot en tolkning, variant eller praktisering av Islam (t ex integrism av Khomeinis typ)

²⁵ En av anledningarna till detta är att det bland många av dem verkar råda en till paranoia gränsande misstänksamhet mot människor - även andra iranier - man inte redan känner ganska väl. En likartad, om än inte varken lika stark eller utbredd, inställning till främmande människor märks inom den irakiska gruppen. Huruvida, respektive i vilken utsträckning, denna misstänksamhet är berättigad eller inte är dock inte min sak att bedöma.

behöver man inte innebära att man inte kan vara hängiven muslim i någon annan bemärkelse (t ex sekularistisk eller privat-religiös²⁶). Många är det som sagt också. Ens inställning och attityd till Islam och dess institutioner och företrädare - liksom i politiska frågor - är dock något som är mycket känsligt för många av de iranska flyktingarna. Rädslan för angivare, spioner o dyl är - oberoende av dess rationalitet - också stor inom gruppen. Bl a därför håller man ofta sina åsikter i dessa frågor för sig själv eller inom den mycket lilla gruppen. Gapet mellan ens "officiella" och ens "privata" åsikter är inom nämnda områden ofta avsevärt. Likaså finns det en tämligen allmän uppfattning inom gruppen att det har positiv inverkan på behandlingen av ens asylansökan att understryka att man inte är muslim och att man tar avstånd från Islam. Att det - bl a på grund av att många i Sverige i inte ringa utsträckning sätter likhetstecken mellan ISLAM och "Khomeiniislam" - gör att detta kanske inte heller är en så obegåvad strategi är en annan sak.

Värt att understryka är också - bl a därför att många svenskar verkar ha en stark tendens att förbise det - att många av de i förhållande till Islams **religiösa** påbud mindre aktiva eller helt passiva, ja t o m många av dem till dessa helt negativa, ofta ändock är starkt präglade av sin traditionella (av Islam genom historien starkt präglade) persiska kulturtradition, på analogt sätt till det på vilket många svenskar, ofta omedvetet, är djupt präglade av västerländsk-kristen kultur. Och det även om de inte i någon (annan) rimlig mening är (aktivt) kristna.²⁷ Några viktiga sådana grundläggande kulturmönsterelement är föreställnings- eller uppfattningskomplex och med dem relaterade attityder, känslor, beteenden osv rörande familjen och dess betydelse, rörande könsroller och förhållandet mellan könen, rörande barnuppfostran och sexualitet samt rörande mat och dryck (speciellt kanske rörande fläsk, blodmat och alkohol). Många iranier (såväl som andra med bakgrund i av Islam dominerade länder) i Västeuropa är, som vi skall se, också kritiska mot mycket inom den västerländska kulturen. Framför allt gäller detta inom området för normer och värden, t ex relationerna mellan könen och inställningar till familj, barn och gamla.

Relevant i sammanhanget är också att den iranska gruppen till övervägande delen består av flyktingar. Detta innebär bl a att stora grupper av dem har intentionen att återvända till ursprungslandet, och skulle antagligen också göra så, om situationen där förändrades på något mer drastiskt sätt. Många av dem kan därför sägas leva i

²⁶ För en kortfattad diskussion om olika sätt för en muslim att uppfatta vad islam är (respektive **bör** vara), vad det innebär (**bör** innebära) för en muslim att vara religiös, etc se nedan. Där ges också vidare referenser i ämnet.

²⁷ Jfr t ex Sander 1990a, sek. A:c.

återvändandedrömmens, och därmed temporaritetens, "tecken" i Sverige. (Jfr nedan.) Att detta påverkar förhållande till, såväl som engagemang i, organisationer och institutioner av olika slag - inte minst religiösa - vet vi från studier av andra invandrar och flyktinggrupper runt om i världen.

3.4. Den pakistanska gruppen.

Den pakistanska gruppen i Sverige är, i jämförelse med Norge och Danmark, relativt liten, lite drygt 2 000 personer. Av Pakistans befolkning utgörs majoriteten (drygt 60%) av punjaber. Sedan följer i tur och ordning sindhies (drygt 10%), pashtuner (knappt 10%) och balucher (ca 5%). Många vill också urskilja muhajirs, immigranterna från Indien, som en separat folkgrupp. De viktigaste språken bland dessa grupper är i ovan givna ordning: punjabi, sindhi, pashto, baluchi och urdu. Det senaste fungerar som *lingua franca*, såväl som det officiella språket, i landet trots att det ("till vardags") endast talas av runt 10% av befolkningen (siffror på mellan 5% och 15% förekommer).

Islam är statsreligion och andelen etniska muslimer av befolkningen uppges i regel till runt 97%. Majoriteten är sunni-muslimer. Andelen shi'iter uppges i regel till mellan 15% och 25%. Dessutom finns ahmadiyya, som har sitt centrum i Pakistan, representerade med 2-3 miljoner anhängare. Riktningens medlemmar accepteras officiellt inte som muslimer i Pakistan (liksom inte heller i många andra muslimska/islamska länder). De betraktar sig ofta som förföljda i Pakistan på grund av sin religiösa tillhörighet och har i många fall krävt flyktingstatus i väst på grund av religionsförföljelse i hemlandet. Huruvida deras situation i Pakistan verkligen motiverar att de får flyktingstatus i väst har diskuterats. Antalet ahmadiyyaanhängare i Sverige är enligt deras egna uppgifter lite knappt 400. De har sedan 1976 en för ändamålet byggd moské i Göteborg.

3.5. Den "Jugoslaviska" gruppen.

Jugoslavien var, som väl alla vet i dag, ett bl a etniskt, språkligt och religiöst mycket heterogent land. Dessutom var bilden extra komplicerad tack vare att etnisk, språklig och religiös tillhörighet i flera fall inte sammanföll med varandra liksom att de olika grupperna i flera fall inte heller lever inom klart avgränsade geografiska områden. Även om de olika republikerna (fram till nyligen²⁸ sex republiker och (inom republiken Serbien) två "autonoma områden") i någon mening var tänkta att spegla principen "ett folk - en republik" var detta alltså ett ideal snarare än en realitet. Denna formel var ganska väl speglad i Slovenien med över 90% slovener

²⁸ Med andra ord, med bortseende från resultatet av senaste tidens inbördeskrig.

som innevånare, och ganska dåligt i bl a Bosnien-Hercegovina. Där utgjordes befolkningen till ca 40% av serbokroatisktalande muslimer, ca 30% av serber och ca 20% av kroater. Religiöst var de tre största grupperna ortodoxa, katoliker och muslimer. De flesta muslimerna fanns bland de serbokroatisktalande bosnierna, albanerna och turkarna. De s k *torbsierna* i Makedonien är också muslimer. Hur stor andel av den f.d. jugoslaviska befolkningen som i dag är muslimer är det mycket svårt att ha någon kvalificerad uppfattning om. Uppskattningarna varierar också starkt i olika källor. Enligt folkräkningen 1953 utgjorde de 12%. Många menar dock att denna siffra för antalet etniska muslimer av olika anledningar, inte minst politisk-ideologiska, redan då var för låg. Att läget sedan dess, framför allt beroende på befolkningsutvecklingsfaktorer, har ändrats till muslimernas "fördel" är man i de flesta källor överens om. Enligt Kettani (1986) hade t ex andelen muslimer i Jugoslavien vid början på 1970-talet ökat till drygt 17%, och i början av 1980-talet till drygt 21%. Enligt Kettani var den procentuella andelen etniska muslimer i de olika republikerna och autonoma områdena 1981 som följer: Bosnien-Hetsegovina: 51,6%, Kosovo (AO): 85,6%, Makedonien: 31,4%, Montenegro: 25,7%, Serbien: 7%, Kroatsien: 3,3%, Slovenien: 1,1% och i Vojvodina: 0,7%. När det gäller andelen muslimer bland jugoslaverna i Västeuropa finns det, liksom när det gäller från vilken republik de kommer eller vilken etnisk grupp de tillhör, heller inga tillförlitliga uppgifter. I Västtyskland, där antagligen åtminstone hälften av alla till Europa utvandrade jugoslaver befinner sig, uppges andelen muslimer bland dem oftast till runt 20%. Även högre siffror förekommer. En av anledningarna till att man inte sällan uppskattar andelen muslimer bland jugoslaverna som större inom migrantkommuniteterna i Västeuropa än i f.d. Jugoslavien är att människor från Jugoslaviens fattigare områden - vilka inkluderar Jugoslaviens "muslimska områden" som t ex Bosnien-Hetsegovina och Kosovo - är överrepresenterade bland dem som emigrerat. Vad detta innebär för antalet jugoslaviska etniska muslimer i Sverige är dock svårt att säga. Om vi kombinerar de olika (osäkra) uppskattningar som på olika håll gjorts om den svenska jugoslaviska komunitetens nationella, etniska och språkliga sammansättning med de (likaså osäkra) uppskattningar som finns om dessa faktorerers relation till religiöst traditionstillhörighet för Jugoslavien finner vi att en siffra på lite över 20% för andelen etniska muslimer i Sverige inte alls verkar orimlig, utan snarare tvärt om. Hur detta i det långa loppet kommer att påverkas av den senaste tidens stora tillströmning av asylsökande flyktingar från f.d. Jugoslavien²⁹ är i dagsläget omöjligt att spå om. Noterbart är dock att den senare

²⁹ För närvarande (sept. -92) finns det mellan 60 000 och 70 000 flyktingar från f.d. Jugoslavien i Sverige.

tidens utveckling i f.d. Jugoslavien enligt muslimska ledare har lett till att de jugoslaviska muslimerna i Sverige markant har ökat sitt intresse för, och deltagande i, de muslimska religiösa organisationerna.

3.6. Gruppen "de övriga".

Denna grupp utgörs till ca 3/4 av individer från afrikanska sub-saharaländer. De största enskilda populationerna kommer från Etiopien, Gambia och Somalia.

Av Etiopiens drygt 35 miljoner innevånare uppges mellan 40% och 60% vara etniska sunni muslimer. De är dock inte jämnt fördelade över landet. I sex av Etiopiens fjorton provinser är muslimerna i majoritet: Eritrea, Wollo, Harrage, Bale, Arussi och Sidamo. Från muslimskt håll hävdas muslimerna vara en starkt förföljd majoritet. Och det både under Haile Selassie och senare vänsterregim. Utgår man från antalet muslimer inom de väpnade styrkorna och den politiska administrationen - där de i princip inte har haft någon representation alls - måste detta påstående antagligen betraktas som korrekt. Å andra sidan är de väl representerade inom de olika befrielseörelserna i landet, inte minst i Eritrea. Under 1960-talet var det t ex enligt många i princip omöjligt att skilja eritreansk nationalism från muslimsk nationalism. Det är också Eritreas befrielsekrig mot Etiopien som gett upphov till den största delen av de Etiopiska flyktingarna i Sverige. Andra befrielsekrig samt hungerkatastrofer har också bidragit. Den stora majoriteten av etiopierna i Sverige är också såvitt vi vet eritreaner. Hur många av dem som är muslimer respektive kristna är dock osäkert. Majoriteten av dem verkar ha tigrinja som första språk, vilket indikerar att de till största delens skulle kunna vara kristna. Att antalet muslimer ändå är relativt stort framgår dock av att det finns både en eritreansk islamsk församling och en eritriansk islamsk kvinnoförening i Stockholm. Dessutom uppges det att flera andra församlingar har en växande skara eritreanska deltagare. Från muslimskt håll i Sverige uppges den stora majoriteten Etiopier vara muslimer. De uppges också i relativt hög grad vara religiöst aktiva. Att någonstans kring 50% av etiopierna i Sverige skulle vara etniska muslimer är på basis av de informationer som finns en relativt rimlig gissning. Det finns dock än så länge inga undersökningar att stödja detta antagande med.

Trots att gambierna utgör en av de större afrikanska grupperna i Sverige är Gambia, insprängt i Senegal, en av Afrikas minsta stater med en population på under en miljon. Landets officiella språk är engelska även om befolkningen i regel talar lokala språk. Invandringen från Gambia har i stor utsträckning en egenartad orsak: turism. En betydande majoritet av de gambiska invandrarna i Sverige hade etablerat kontakt

med svenskar i Gambia och migrerade i stor utsträckning till Sverige just på grund av dessa kontakter. Den övervägande majoriteten av dessa människor är muslimer.

Somalierna i Sverige är liksom i ursprungslandet med största sannolikhet till 100% sunni muslimer. Islam spelar där en mycket stor roll och genomsyrar i princip hela samhället. Koranskolorna var till alldeles nyligen den enda form av utbildning den absoluta majoriteten av människorna hade tillgång till.

När det gäller den fjärde största gruppen här, den från Uganda, så består den till största delen av ugandier endast i en mycket speciell bemärkelse. De allra flesta ur gruppen är ursprungligen från den indiska sub-kontinenten varifrån de migrerade runt sekelskiftet. Den huvudsakliga anledningen till att de är här är Idi Amins "deportering" av alla "asiater" ur Uganda 1972. I samband därmed kom runt 700 av dem till Sverige som flyktingar. Runt 35% av dem var antagligen muslimer, många av dem shia. Gruppen verkar, genom en strikt endogami och stark social kontroll, i mycket stor utsträckning ha lyckats bevara centrala drag ur sin "ursprungskultur". Den uppges i dag bestå av närmare 1000 personer. Många av dem lever i och kring Trollhättan där de "dominerar" en av Sveriges för närvarande tre för ändamålet byggda moskéer.

Den "asiatiska gruppen" av "de övriga" består i princip av människor med bakgrund i Bangladesh, Indien och Indonesien. Någon närmare information om dessa grupper i Sverige som skulle vara av relevans för diskussionen av antalet muslimer bland dem i Sverige har jag inte lyckats finna. I ursprungsländerna uppges andelen etniska muslimer vara ca 85%, 12% och 90% respektive.

4. Några empiriska resultat 1.

Låt mig som ytterligare bakgrundsinformation till de fortsatta diskussionerna också redovisa några resultat från mina undersökningar bland muslimerna i Göteborg. De redovisade resultaten bygger i första hand på en enkätundersökning jag genomförde bland göteborgsmuslimerna 1987 - 1989. Antalet etniska muslimer 15 år eller äldre var i Göteborg vid tidpunkten för undersökningens inledande mellan 5 000 och 6 000. Antalet inkomna och kodbara enkäter var 385. Det var alltså ca 7% av populationen som besvarade enkäten. Av de i enkätundersökningen ingående sub-grupperna - individer med bakgrund i Turkiet, Iran, Irak, Marocko, Tunisien och Pakistan³⁰ - var den marockanska populationen något överrepresenterad och den turkiska något

³⁰ Det blev till slut också en kategori "övriga" bestående av 19 individer.

underrepresenterad. Enkäten bestod av 109 olika frågor, de flesta (ca 85%) med fasta svarsalternativ av sk termometermodell. Frågorna var fördelade på fyra sektioner: A: allmän bakgrundsinformation (50 frågor), B: religion/Islam (39 frågor), C: uppfattningar (16 frågor) och D: Avslutande kommentarer (4 rubriker). Sammanlagt innehöll frågeformuläret närmare 300 variabler.³¹

Den Turkiska gruppen är den mest rurala av de i undersökningen olika ingående grupperna. Ca. 46% av informanterna (*ip'na*) i denna grupp uppgav att de levtt större delen av sitt liv i ursprungslandet i by på landsbygden, medan 43% uppgav stad (\geq 50 000 innevånare) och 6% tätort (mellan 5 000 och 50 000 innevånare). Av undersökningens totalpopulation med bortseende från den turkiska populationen kom i genomsnitt ca 80% från stad och endast 2% från by/landsbygd.

Ställer man tätort och stad å ena sidan mot by/landsbygd å den andra blir skillnaden än mer markant. I den turkiska gruppen uppgav 49% att de kom från stad/tätort och 46% att de kom från by/landsbygd. I de övriga populationerna sammantagna uppgav 98% att de kom från stad/tätort och 2% att de kom från by/landsbygd. Den turkiska populationen är alltså mycket klart den med **minst** urban bakgrund.

När det gäller fördelningen mellan män och kvinnor var den relativt jämn i de Turkiska och Marockanska grupperna: ca. 55% var män och 45% kvinnor i båda. Relativt få kvinnor var det däremot i de Iranska, Irakiska och Tunisiska populationerna: ca. 35%, 5% och 12% var i respektive grupp kvinnor.

Av de olika grupperna var den turkiska den med klart längst vistelsetid i Sverige. Av turkarna hade ca. 35% anlänt till Sverige under perioden 1964 - 1968, medan enbart 6,2% anlänt perioden 1984 - 1988, och 18% 1979 - 1988. För den iranska, irakiska och pakistanska gruppen är siffrorna för de senare perioderna (1984 - 1988 respektive 1979 - 1988) 79% respektive 88% för den iranska, 53% respektive 95% för den irakiska och 50% respektive 91% för den pakistanska. Den Marockanska gruppen intar en mellanställning med 25% anlända mellan 1964 - 1968 och 2% respektive 20% för de senare 5 respektive 10-årsintervallen.

När det gäller civilstånd var ca. 67% av totalpopulationen gifta och 28% ogifta. Mindre än 2% var samboende. Turkarna var de som i högst grad var gifta (ca. 92%).

³¹ Fler data om de olika i totalpopulationen ingående delpopulationerna kommer att presenteras i mer fullständig och sammanhängande form i Sander (kommande). Där diskuteras också lite mer i detalj själva enkäten såväl som frågor rörande metod, urvalsförfarande, reliabilitet, generaliserbarhet, etc i samband med dess genomförande.

För den Iranska och Irakiska gruppen var siffrorna för gifta 43% respektive 38%. Övriga låg däremellan. Sambo och skilsmässofrekvensen var försumbart låg för alla grupper utom den tunisiska. Enbart drygt 1% av totalpopulationen var sambo och enbart 2% frånskilda.³²

Av de som var gifta var sammantaget 86% gifta med någon med samma nationsbakgrund som den egna, och 90% var, oberoende av nationalitetsbakgrund, gifta med person med bakgrund i av Islam dominerad kultur. Det är alltså en på det hela taget mycket endogam population. Relativt sett minst endogama var Tunisierna, Marockanerna och Irakierna. Flera studier från t ex Danmark, Storbritannien och Holland visar också att detta mycket endogama giftemålsmönster hos många av de muslimska grupperna står sig generation efter generation. Vad gäller iranier och irakier finns det dock av naturliga skäl inga sådana undersökningsdata, ännu.

När det gäller barn uppgav ca. 48% av totalpopulationen att de hade ett eller flera barn. Turkarna var de som i störst utsträckning hade barn (86%) och Iranierna de som i minst utsträckning hade det (21%).

Vad gäller formell utbildning är den Turkiska populationen den med klart minst/-kortast sådan och den Iranska och den Irakiska de med högst. Enbart 13% av den Turkiska populationen uppgav högre utbildning än motsvarande svenskt högstadium, medan 45% av dem rapporterade 5 år eller mindre formell skolgång. I den Iranska gruppen rapporterade 64% att de genomgått 10 - 12 års formell skolgång och 21% att de genomgått 13 - 16 år. Motsvarande siffror för den irakiska gruppen var 18% respektive 63%, för den marockanska 31% respektive 13% och för den pakistanska 46% respektive 46%.

Vidare gäller att individerna i den Turkiska gruppen inte heller i någon högre utsträckning uppgav sig ha kompenserat sin låga grad av formell skolutbildning i Turkiet med skolutbildning i Sverige. Hela 63% uppgav att de (med bortseende från undervisning i Svenska) inte hade genomgått någon formell skolutbildning i Sverige, 15% att de hade genomgått 1 - 2 år av sådan och totalt 20% att de genomgått 3 år eller mer av sådan. Den Turkiska gruppen är alltså totalt sett den klart lägst utbildade gruppen muslimer - och därmed antagligen över huvud taget - i Sverige. (Jfr Eyrumlu 1992)

³² För den tunisiska gruppen var dessa siffror 25% respektive 13%. Med tanke på den tunisiska gruppens i undersökningen litenhet är dessa siffror dock på intet sätt generaliserbara till gruppen som helhet.

Vi har nu i mycket grova drag sett hur de olika grupperna i min undersökning förhåller sig med avseende på några av de bakgrundsfaktorer som ofta framhålls som viktiga för "bestämmandet" eller forändringen av en migrerad individs (grupps) i minoritetsituation integrationsprocess³³, liksom för arten och graden av hennes (dess) integration i en av en från hennes (dess) ursprungliga kultur dominerande majoritet.³⁴

Låt mig nu efter detta övergå till en grov redogörelse för informanternas upplevelser av sin situation i Sverige i termer av vad vi kan kalla trivsel. Jag skall här begränsa mig till att göra detta utifrån i princip tre frågeställningar: (1) "Är du på det hela taget nöjd eller missnöjd med din nuvarande sysselsättning?", (2) "Är du på det hela taget nöjd eller missnöjd med din nuvarande situation och dit liv i Sverige?" och (3) "Bortsett från tillfälliga vistelser i andra länder, skulle du vilja tillbringa resten av livet i Sverige?"

Att det sätt på vilket en individ (grupp) upplever sin situation i termer av trivsel/vantrivsel också utgör viktiga bakgrundsfaktorer till hennes (dess) (framtida) agerande inom olika sfärer av livet och samhället behöver väl kanske inte påpekas.

Svaren på den första frågan var för totalpopulationen som helhet på det hela taget av positiv natur. Med bortseende från dem som ej besvarat frågan³⁵ rapporterar 53% att de är mycket eller ganska nöjda mot bara 13% som säger sig vara ganska eller mycket missnöjda. Fördelat på de fyra större enskilda populationerna är motsvarande siffror följande: av turkarna uppger sig 40% vara ganska eller mycket nöjda och 16% ganska eller mycket missnöjda. Bland iranierna var 60% ganska eller mycket nöjda och 15% ganska eller mycket missnöjda; av irakierna var 57% ganska eller mycket nöjda och 11% ganska eller mycket missnöjda; av marockanerna var 72% ganska eller mycket nöjda och 10% ganska eller mycket missnöjda.

Den Turkiska populationen är alltså den som är både minst nöjd och mest missnöjd med sin nuvarande sysselsättning. Inga relevanta skillnader mellan könen framkom i denna fråga.

Det kanske mest intressanta med dessa siffror är att det är den grupp som varit i Sverige längst tid som är minst nöjd och mest missnöjd. En anledning till detta kan - som en hel del litteratur inom området föreslår - vara att de mer nyanlända

³³ Eller anpassningsprocess eller assimilationsprocess eller akulturationsprocess. Vilken term man skall/bör välja kan diskuteras. Det ligger dock utanför denna rapport att diskutera detta problem.

³⁴ Eller, mindre precist formulerat: faktorer som är av vikt för bestämmandet av en invandrades beteende i olika sammanhang.

³⁵ Sammanlagt närmare 18% av totalpopulationen, vilket är ett stort bortfall. Noteras bör dock att den Iranska gruppen står för 67% av det totala bortfallet.

fortfarande i stor utsträckning har sin referenspunkt för löner, materiell standard etc kvar i sin ursprungskultur och därför - trots att de i jämförelse med den icke invandrade svenska populationen på de flesta variabler för mätande av social, materiell etc standard är sämre lottade - ändå upplever sig ha (fått) det relativt bra. Likaså viktig är att de inte haft tillräcklig tid på sig för att få sina "illusioner" om att återvända "hem" respektive om att "lyckas" i karriären etc i Sverige krossade. Den turkiska populationen har å andra sidan, i kraft av sin längre tid i Sverige, i ökad utsträckning växlat referenspunkt från att jämföra sig med situationen i sin ursprungsmiljö till att jämföra sig med den icke invandrade svenska populationen. Dessutom har de även i kraft av sin längre vistelsetid i Sverige fått tid att "inse" att deras förväntningar vad gäller social och ekonomisk mobilitet, liksom vad gäller kulturell, kommunikativ, etc integration, i Sverige (antagligen) inte kommer att infrias. Åtminstone inte i den utsträckning de hade hoppats. Och det varken för dem själva eller deras barn eller barnbarn. Och detta är - som ofta föreslås i litteraturen - en av de kanske mest missnöjesframkallande faktorerna. Man är ofta "nöjd med lite", och "står ut med mycket", så länge man hyser ett som man själv anser realistiskt hopp om en bättre framtid - speciellt då för sina barn och barnbarn.

I den mån det, vilket jag inte håller för otroligt, är vistelselängd i Sverige och därmed förbundna "insikter" om minoriteters - och speciellt då kanske muslimska/ Islamska minoriteters - situation och möjligheter i Sverige som är avgörande för den minskande tillfredsställelsen respektive ökade otillfredsställelsen, så är detta något som - om inga förändringar sker i majoritetssamfundet och dess attityder till och behandling av den muslimska minoriteten - med tiden kan förväntas få både ökad bredd och intensitet i gruppen allteftersom större och större del av den får längre och längre vistelsetid i Sverige.³⁶

4.1. Mellanspel: Svenskars attityder till invandrare i allmänhet och muslimska invandrare i synnerhet.

När det gäller majoritetsbefolkningens attityder till invandring och invandrare - eller om man så vill: dess främlingsfientlighet/ rasism - har det under de senaste drygt 20 åren gjorts en del undersökningar. År 1969 genomförde invandrarutredningen den första större undersökningen av majoritetsbefolkningens inställning till invandrare. Tolv år senare (1981) genomfördes en replikation av denna undersökning inom ramen för diskrimineringsutredningens arbete. En jämförelse mellan dessa båda undersökningar tycktes ge belägg för att majoritetsbefolkningens attityder till

³⁶ Jfr på s. 35 nedan relaterade "kommunicerande-kärl-hypotes".

invandrare hade förändrats i positiv riktning. Det var åtminstone den slutsats som Charles Westin drog av jämförelsen mellan de båda undersökningarna. Han påstår (1984, s. 61) att

en högst betydande förskjutning i den allmänna opinionen i riktning mot större tolerans, större generositet och större förståelse för kulturell pluralism inom Sverige har ägt rum under tolvårsperioden 1969 - 1981.

Jämförelsen mellan de båda undersökningarna visade dock även något annat, och till synes paradoxalt. Nämligen att samtidigt som inställningen till invandrare hade blivit påtagligt positivare mellan 1969 och 1981 så upplevde majoriteten av de i den senare undersökningen tillfrågade att de etniska motsättningarna mellan majoritetsbefolkning och invandrare hade skärpts eller förvärrats under 1970- och början av 80-talet. Detta resultat kan dock tolkas på flera sätt. De två som huvudsakligen diskuterades var:

1. Inställningen till invandrare utvecklades initialt mot större tolerans, men denna utveckling bröts någon gång under 70-talet och vid den andra mätningen (1981) var den redan på väg mot en ökad intolerans.
2. Opponionsutvecklingen hade polariserats starkt under 70-talet. Enligt denna tolkning hade alltså majoriteten blivit fortsatt mer tolerant medan en minoritet hade trappat upp sin invandrarfientliga verksamhet, samtidigt som massmedia i allt större utsträckning fokuserat just denna grupp. Härigenom hade folk i allmänhet bibringats (den alltså felaktiga) uppfattningen att relationen mellan svenskar och invandrare i allmänhet hade försämrats.

För att om möjligt testa dessa tolkningar genomförde Westin en uppföljningsundersökning. Enligt Westin (1984, bl a s. 227) visade denna på svaga belegg för att båda tolkningarna var ungefär lika trovärdiga och relevanta. D v s att utvecklingen mot ökad tolerans bröts någon gång mot slutet av 70-talet och övergick i en mer intolerant inriktning, samtidigt som opinionsläget efterhand polariserades.

Vad gäller utvecklingen inom området under 1980-talet tyder en undersökning som gjordes av DEIFO och invandrarverket 1987 på att majoritetsbefolkningens inställningar till invandrare inte hade förändrats på något påtagligt sätt under denna period. (Jfr Westin 1987)

Sammantaget tyder dessa undersökningar alltså på att det i Sverige skett en ganska betydande förändring i den allmänna opinionen i riktning mot ökad tolerans mot

invandrare mellan 1969 och 1987. Den stora förändringen skedde dock under 1970-talet. Därefter förefaller opinionen att ha stabiliserat sig. Dessutom finns det faktorer som - om än svagt - tyder på att det sedan slutet på 1970-talet skett en polarisering i opinionsläget och en - framför allt genom massmedias agerande - därmed följande (och enligt dessa undersökningar alltså felaktig) uppfattning bland svenskar och invandrare i allmänhet att attitydklimatet skulle ha försämrats.

Det finns dock som jag ser det en tredje, och med de två andra naturligtvis nära sammanhängande, tolkning av ovan nämnda "paradoxala" resultat. Det är att polariseringen i opinionen inte enbart skett på ovan nämnda, vad vi kan kalla *horisontala* sätt, utan att den också skett på ett, vad vi, analogt, kan kalla, *vertikalt* sätt. Med det menar jag att attityderna till invandrare i **allmänhet** *de facto* är, och därför måste analyseras som, en komplex storhet sammansatt av olika attityder till olika invandrargrupper, och att attityderna till de olika invandrargrupperna har förändrats på olika sätt. Bakgrunden till detta antagande är följande: i ett flertal undersökningar har man kunnat konstatera att svenskar, såväl som invandrarna själva, har olika attityder gentemot olika kategorier av invandrare.³⁷ Bl a dessa studier visar, tycks det mig, ganska klart att det existerar en hierarkisk struktur i attityderna till olika invandrar- eller etniska grupper. Ett annat sätt att uttrycka detta är att det bland svenskar - såväl som bland invandrare - finns en klar tendens att rangordna de i samhället existerande etniska etc grupperna i termer av **värde**mässigt överordnade och underordnade. Man betraktar alltså olika grupper som mer eller mindre värda, önskvärda, hotfulla, farliga eller vilka termer man nu vill använda. Undersökningar av hur medlemmarna i ett givet samhälle hierarkiserar olika grupper inom det kan naturligtvis göras utefter olika "dimensioner" som t ex nationalitet, etnisitet, hudfärg och religionstillhörighet, och mätningarna på de olika dimensionerna behöver inte nödvändigtvis sammanfalla, även om de antagligen ofta i stor utsträckning gör det. En uppfattning om hur denna hierarkisering mellan olika grupper ser ut i Sverige får vi i Westin 1988. I de tidigare nämnda opinionsundersökningarna från 1981 och 1987 ombads *ip`na* att skatta likheten mellan deras egna (svenska) värderingar och dem inom 18 respektive 20 olika nationaliteter eller etniska grupper. Här är resultatet från 1987 års undersökning.³⁸ Närmast upplevdes norrmän (1.44), danskar (1.61) och finnar (1.92) ligga. Därefter kommer samer (2.27), engelsmän (2.54), vita amerikaner

³⁷ Se t ex Takac´ 1978; Jonsson & Lahdenpera 1982; Firth & Mellor 1983; Bergman 1983.

³⁸ Ju högre medelvärdesiffra efter nationen i fråga desto längre från den egna gruppen upplevs den värderade gruppen ifråga. Den typ av avstånd man har mätt här är naturligtvis inte nödvändigtvis det samma som värde

(2.66) och tyskar (2.70). Därefter följde: ester (3.17), polacker (4.02), italienare (4.21), judar (4.22), latinamerikaner (4.46), jugoslaver (4.63) och greker (4.75). I botten på listan kommer: kineser (5.38), turkar (5.64), etiopier (5.65), zigenare (5.76), iranier (5.89) och kurder (5.93). (Westin 1988, s. 83) Redan en mycket snabb blick på dessa resultat visar att grupperna med bakgrund i av Islam dominerade områden ligger längst ner i den vertikala rangordningen. Att det är just grupperna som associeras med Islam och där medlemmarna antas vara muslimer, som, tillsammans med zigenare, anses ha lägst värde är heller inte att förvåna. Att det är på detta viset bekräftar också i princip alla i hela Västeuropa som arbetar med Islam och muslimer. Det är också den allmänna uppfattningen bland dessa att denna vertikala polarisering har ökat markant sedan mitten av 1980-talet.

Sedan revolutionen i Iran 1978/79 har massmedia - i Sverige såväl som i Västeuropa i övrigt - i eskalerande utsträckning rapporterat om Islam och muslimer. Dessutom har denna rapportering, synes det mig såväl som många andra som arbetar inom området, i ökad utsträckning skett från ett ensidigt, etnocentriskt, sensationalistiskt, emotionellt och negativt perspektiv. Den har i stor utsträckning snarare skapat och bekräftat stereotyper, fördomar och klichéer än ifrågasatt och undanröjt dem. Rapporteringen har i ökad grad skett utifrån ett konfrontationsperspektiv. Den "Islamska faran" har i större och större utsträckning blivit en oifrågasatt bakgrund till det mesta som sägs om Islam och muslimer i massmedia. Islam har på senare år t o m inte sällan framställts som om den skulle vara ett hot mot grundläggande svenska normer och värderingar, ja t o m mot vår demokrati. Detta har, trots dess absurditet, antagligen inte lämnat den svenska opinionen opåverkad. Mer exakt hur mycket den har påverkats är dock svårt att säga, då det inte finns någon forskning som fokuserar just denna fråga.

Ett exempel som stöder min tes om att attityderna mot just Islam och muslimer har blivit mer negativa det senaste decenniet är dock följande: 1976 byggde Ahmaddyaförsamlingen en "fristående" moské i Högsbo i Göteborg. Detta väckte mycket liten uppmärksamhet, och det både i massmedia och hos den s k allmänheten. Några av de kringboende klagade över färgen på den (skär), det var i princip allt.

När "de andra" församlingarna tolv år senare mer på allvar började planera byggandet av sin "fristående" moské på Hisingen hade scenen förändrats. Nu skrevs det i medierna, radio och tv rapporterade, de kringboende protesterade högljutt, namnlistor mot moskébygget samlades in, lokala politiker och företrädare för statskyrkan deltog aktivt i protesterna, etc, etc. Med tiden bildades t o m ett politiskt parti med i princip enda programpunkt att förhindra "Hisingens islamisering". De

fick t o m ca 30% av rösterna i senaste kyrkofullmäktivevalet i Brämargårdens församling! Liknande utvecklingar har också rapporterats från flera håll i Sverige såväl som i Västeuropa i stort. **Att** svenskarnas, men inte enbart svenskarnas, inställningar till Islam och muslimer har förändrats i en mot Islam och muslimer negativ riktning under det senaste tio åren är för mig uppenbart. Bevisa det kan jag dock vid rådande forskningsläge inte.

Vid Institutionen för journalistik och masskommunikation vid Göteborgs universitet har det dock nyligen startats ett forskningsprojekt med titeln *Massmediernas och allmänhetens bild av Islam* vars resultat kommer att bli av relevans för frågan. Under hösten 1991 publicerades därifrån några resultat från en inledande "pilotundersökning". Den gäller svenskars attityder till Islam och muslimer. En av de frågor man ställde till 2 500 slumpmässigt utvalda svenskar var "Vilken inställning har du personligen till Islam som religion?" Hela 65% uppgav här att de var ganska eller mycket negativt inställda medan endast 2% uppgav sig vara ganska eller mycket positiva. En annan fråga rörde deras inställning till påståendet: *invandringen av muslimer bör minskas*. 53% ansåg detta vara ett ganska eller mycket bra förslag, och 16% ansåg att det var ett ganska eller mycket dåligt förslag. Ytterligare en fråga gällde hur man ställde sig till förslaget att vi - i enighet med vår grundlags såväl som vår invandrapolitikens intentioner och ambitioner kan man tillägga - skall "Öka det ekonomiska stödet till muslimska invandrare så att de kan bevara sin egen kultur". Här svarade hela 77% att de ansåg detta vara ett dåligt förslag. Endast 4% ansåg att förslaget var bra. Fördelat på bakgrundsfaktorn politisk tillhörighet framgår att centerpartister, moderater och kds-are är de mest negativa och miljöpartister de minst negativa. Ställt i relation till utbildning är, som man kunde förvänta, högutbildade betydligt mindre negativa än lågutbildade.

Den undersökning, SOM-undersökningen, som dessa frågor om Islam var del av har gjorts regelbundet under många år. Detta var dock första gången frågor om Islam var inkluderade. Det senaste är viktigt därför att man i undersökningens nu ganska mångåriga historia **aldrig** någonsin tidigare har uppmätt några till närmelsevis så negativa och så lite positiva, m a o så polariserade, attityder i någon annan fråga.

Hur uppfattar då muslimerna själva att svenskarnas attityder till dem är? En indikation om detta kan vi få från min enkätundersökning i Göteborg, i vilken ett av de påståenden de hade att ta ställning till löd: *De flesta svenskar har negativa uppfattningar om och attityder till Islam och muslimer*. 62,3% av totalpopulationen ansåg att detta påstående stämde helt eller i stort sett, medan 15,8% ansåg att det

stämde dåligt eller inte alls. Av de olika delpopulationerna var det iranierna och irakierna som uppfattade svenskarna med minst negativa attityder och inställningar till Islam och muslimer. Bland de förra ansåg 53,3% att ovan givna påstående helt eller i stort sett var korrekt. Motsvarande siffror var 62,0% bland turkarna, 53,8% bland pakistanerna, 85,5% bland marockanerna och 84,0% bland "de övriga". Muslimernas uppfattningar om svenskarnas attityder till dem är alltså, i den utsträckning dessa siffror speglar verkligheten, inte så negativ som svenskarna själva rapporterar sina uppfattningar om muslimerna vara.

Att siffrorna från ovan refererade undersökning faktiskt speglar svenskarnas, åtminstone latent, attityder och däri grundade handlingsbenägenheter mycket väl visar, som jag ser det, de senare årens ovan nämnda "skeenden" i stadsdelarna Biskopsgården och Brämargården i Göteborg i samband med förslagen att ge göteborgsmuslimerna byggnadstillstånd för en moské inom dessa områden.

Som sammanfattning på detta "mellanspel" kan man alltså säga att den Islamska och muslimska närvaron i Sverige från 1960-talet och fram till i dag i folks medvetande verkar ha utvecklats från att ha varit en av "många exotiska konstigheter" till att bli en brännbar social och politisk fråga. Bildligt talat tror jag att det är korrekt att säga att den svenska uppfattningen om Islam under denna tidsperiod har förändrats från att ha varit en exotisk dagdröm - baserad på klichéer från *Tusen och En Natt*, olika sheikromaner och sheikfilmer etc - till att ha blivit en mardröm, något som utgör / kan utgöra ett hot mot hela vår kultur och livsstil.

De primära orsakerna till denna utveckling är nu relativt väl kända. En av orsakerna är att många länder inom den Islamska världen har ökat sin ekonomiska och politiska (inklusive religiösa) styrka och aktivitetsgrad på den världspolitiska scenen under de senaste decennierna. Olje"kriserna" 1973 och 1976, revolutionen i Iran 1978/79, Rushdie"affären" 1988/89 och Gulfkriget 1991 är enbart några av de mest uppmärksammade instanserna av denna process. En annan av orsakerna är att Sverige, liksom den industrialiserade sk Västvärlden i allmänhet, sedan 1960-talet, men speciellt sedan mitten av 1980-talet, har fått bevittna att ett relativt stort antal etniska muslimer har sökt sig dit som invandrare och flyktingar. Som jag nämnde inledningsvis finns det i dag uppemot 8 miljoner etniska muslimer i Västeuropa. Sveriges andel av dessa muslimer skall jag återkomma till snart.

4.2. Några empiriska resultat 2.

Låt mig nu efter detta "mellanspel" övergå till nästa trivselfaktor: tillfredsställelse/-otillfredsställelse med sin totala situation i Sverige.

Av gruppen som helhet uppgav sig ca. 50% vara ganska och 10% mycket nöjda medan enbart ca 9% uppgav sig vara ganska eller mycket missnöjda (7% respektive 2%). Den största skillnaden i förhållande till trivsel med sin sysselsättning är alltså att missnöjet generellt är mindre. Av de enskilda populationerna är här den Turkiska den mest nöjda med 76% ganska eller mycket nöjda (69% respektive 7%) och den Irakiska den både minst nöjda (32%) och mest missnöjda (21%). Bilden är här alltså, med bortseende från turkarna, på det hela taget lik den som gällde trivsel med sysselsättning. Turkarna, å andra sidan, har övergått från vara den relativt sett minst nöjda och mest missnöjda gruppen till att bli den relativt sett mest nöjda och minst missnöjda. Andelen ganska eller mycket nöjda har i det närmaste fördubblats (från 40% - 76%) samtidigt som andelen ganska eller mycket missnöjda har minskat från 16% - 2%. Varför? Enda svar jag för tillfället kan se är att de, när de så att säga väger ihop alla aspekterna i vad de fått ut av sin migration och av sina liv i Sverige, trots missnöjet med sitt yrkesmässiga liv, är ganska tillfreds med sin situation i Sverige. De har, som många av mina informanter också påpekat, trots allt fått det väldigt bra rent ekonomiskt-materiellt - de tjänar hyfsat med pengar, har bil, tv, video, snygga kläder, etc, samtidigt som de blivit del av ett fungerande socialt välfärdssystem. Den otillfredsställelse de känner i kraft av att uppleva att de, på grund av sin etniska tillhörighet, inte tillräckligt kan påverka samhället omkring sig och sin situation i det, framför allt då kanske inom yrkeslivet, i kombination med det ofta också uttryckta missnöjet med att inte få den respekt man anser sig ha rätt till, att man diskrimineras, etc, blir i sammanhanget av mindre vikt. Enkelt uttryckt: man verkar alltså anse att det pris man får betala i termer av vad vi kan kalla "icke-materiell" bemärkelse på det hela taget är värt vinsten i "materiell" bemärkelse.

Låt oss nu mot bakgrund av detta se på svaren på frågan om de vill tillbringa resten av livet i Sverige eller ej. Av totalpopulationen svarade 20% "Ja" på denna fråga, 31% "Nej" och 47% "Vet ej".

Att ca hälften av dem inte har någon bestämd uppfattning i frågan är inte att förvåna. Inte heller är det förvånande att en klar majoritet, 60,8%, av dem som har en uppfattning i frågan svarar "Nej". Av de fyra större populationerna är det den turkiska som i störst utsträckning vill tillbringa resten av livet i Sverige. Detta stämmer också med att de allmänt sett var de mest tillfredsställda. Endast 38% (av dem som svarade "ja" eller "nej") har besvarat frågan nekande. För iranierna var

motsvarande siffra 80%, för marockanerna 67% och för Irakierna 65%. Det var inga signifikanta skillnader mellan könen i denna fråga.

Dessa siffrorna stämmer också bra överens med vad vi genom andra undersökningar vet om de muslimska invandrarna i nordvästeuropa: av dem som migrerade gjorde de flesta det med avsikten att arbeta under ett begränsat antal år och tjäna pengar för att senare återvända till sina ursprungsländer med ett sparkapital. Detta blev dock av flera olika anledningar i regel sällan verklighet. Trots detta har många av dem i stor utsträckning bevarat "the myth of the return".³⁹ Att det bland migranterna är turkarna som i störst utsträckning övergivit denna "myt" är inte heller att förvåna. Det är ju de som haft längst tid på sig att inse att det är just en myt. För dem som är här som flyktingar - framför allt iranier och irakier - är situationen naturligtvis annorlunda. Avsikt och vilja att återvända "hem" om och när situationen i ursprungslandet så tillåter är förmodligen jämförelsevis stor inom denna grupp.

De 31% av totalpopulationen som svarade "Nej" på frågan om de ville tillbringa resten av livet i Sverige fick som följdfråga: "Om du fick möjlighet, skulle du då flytta tillbaka till sitt ursprungsland för gott?" Här svarade 64% av dem "Ja" och 13% "Nej". Bland turkarna var motsvarande siffror 79% respektive 7%, bland iranierna 61% respektive 10%, bland marockanerna 53% respektive 0% och bland irakierna 67% respektive 6%. Övriga svarade "Vet ej".

De 31% av totalpopulationen som svarade "Nej" på frågan om de ville stanna i Sverige resten av livet fick även följdfrågan: "Om du fick leva om ditt liv, skulle du då flytta från ditt ursprungsland över huvud taget?" Här svarade 59% av dem "Nej" och 12% "Ja". Bland turkarna svarade här 82% "Nej" och 0% "Ja", bland iranierna var motsvarande siffror 60% respektive 10%, bland marockanerna 39% respektive 11% och bland irakierna 50% respektive 33%.

Den minoritet om 12% som svarade "Ja" på frågan om de skulle ha flyttat från sitt ursprungsland om de fick leva om sitt liv fick följdfrågan: "Skulle du då ha flyttat till Sverige igen?" Här svarade 29% av dessa "Ja" och exakt lika många "Nej". 42% svarade "Vet ej".

När det gäller vad man är nöjd med i Sverige uppgav (i öppna svarsalternativ) 52% av totalpopulationen (76% av de kodbara svaren) faktorer som kan sammanfattas under rubriker som "social och ekonomisk trygghet och rättvisa" och "politisk och

³⁹ Jfr t ex Anwar xxx 1976.

personlig frihet". Mest missnöjd uppgav man sig (i likaså öppna svarsalternativ) vara med faktorer som kan sammanfattas under rubriker som "dålig social och annan kontakt mellan människor", "isolering", "sociala problem" och "moralisk dekadens i samhället". 29% av totalpopulationen (71% av de kodbara svaren) faller under dessa rubriker.

Sammantaget indikerar dessa siffror att utfallet av migrationen till Sverige för relativt stora grupper av våra muslimska invandrare **inte** har blivit det förväntade: närmare en tredjedel av totalpopulationen "vet" att de inte vill tillbringa resten av livet i Sverige, medan det är ca en femtedel som "vet" att de vill det. Närmare 60% av dem som inte vill tillbringa resten av livet i Sverige uppger också att de - givet vad de nu vet om utfallet av migrationen och att de fick en chans att leva om sitt liv - aldrig skulle lämnat sitt ursprungsland ö h t. Denna grupp utgör 18% av totalpopulationen, och därmed en nästan lika stor grupp som dem som uppger att de vill tillbringa resten av livet i Sverige (20%).

Från många håll hävdas att en immigrantgrupps institutionaliserings- och organisationsgrad, såväl som den grad av engagemang medlemmarna ur den lägger ner i sina institutioner, står i nära relation till i vilken utsträckning de upplever sin migration som tillfällig eller permanent. Jag tror att denna uppfattning i allt väsentligt är korrekt. Jag tror också att uppgiven inställning till att tillbringa resten av livet i Sverige utgör en hyfsad värdemätare på hur man i detta avseende upplever sin migration. Givet detta, och det enligt min mening likaså rimliga antagandet att vistelselängd i immigrantlandet korrelerar positivt med en individs syn på sin migrations permanens, kan man anta att den grupp som vistats längst i Sverige är den vars medlemmar i störst utsträckning både har skapat och utnyttjar invandrarorganisationer av olika slag, religiösa såväl som andra, liksom att nytjandegraden för dem med kort tid i Sverige, i den mån de kommer att stanna kvar, kommer att öka med tiden. Detta antagande, åtminstone första delen av det, verkar också i allt väsentligt stödjas av resultat från min undersökning i Göteborg. Bland den i Sverige äldsta gruppen, den turkiska, svarade 69% "ja" och 30% "nej" på frågan om de besökte någon religiös-, nationell- eller annan förening medan motsvarande siffror för den iranska gruppen, som har mycket kortare tid i Sverige, var 38% respektive 58%.⁴⁰ Om även andra delen av nyss gjorda antagande är korrekt

⁴⁰ Av populationen som helhet svarade 54% "ja" och 43% "nej" på frågan om de besöker någon religiös-, nationell- eller annan förening och dess sammankomster. Bland Irakierna var motsvarande siffror: 71% uppgav att de besökte någon förening och 29% att de inte gjorde det; bland marockanerna: 36% "ja" och 60% "nej", bland pakistanerna: 62% "ja" och 23% "nej", bland tunisierna: 63% "ja" och 37% "nej" och bland de övriga uppgav 50% "ja" och 50% "nej".

kan man - givet att grupperna som i dag har kort vistelsetid i Sverige i relevant utsträckning kommer att stanna kvar - förvänta ökad framtida institutionaliseringsgrad såväl som ökande utnyttjandefrekvens av institutionerna, både religiösa och andra.

De 54% av totalpopulationen som svarade "Ja" på denna fråga fick i öppet svarsalternativ följdfrågan: "Vilket slags och vilken eller vilka organisationer besöker du?" Här uppgav 47% att de besökte religiösa föreningar, 12% de besökte politiska och 30% att de besökte nationella/kulturella föreningar. Omräknat på totalpopulationen blir motsvarande siffror: 25,5% uppgav sig besöka religiösa föreningar, 6,5% politiska och 16% nationella/kulturella.

Fördelat på enskilda populationer uppgav 72% av de turkar som uppgivit sig vara föreningsbesökare besöka religiösa föreningar, 2% politiska och 22% nationella/kulturella. Motsvarande siffror för iranierna var: 2,5% uppgav religiösa föreningar, 49% politiska och 20% nationella/kulturella. Bland Irakierna uppgav 15% religiösa föreningar, 15% politiska och 52% nationella/kulturella föreningar, bland marockanerna 25% religiösa, 0% politiska och 65% nationella/kulturella föreningar och bland de övriga uppgav 71% religiösa föreningar och 14% politiska och 10% nationella/kulturella föreningar.

Omräknat på de totala delpopulationerna är det 54,7% av turkarna som uppger sig besöka religiösa föreningar, av iranierna är det 9% som gör det, av Irakierna är det 10,6%, av marockanerna är det 9% och bland de övriga är det 38% som uppger att de gör det.

I sammanhanget relevant är också det faktum att ett flertal studier av muslimska invandrargrupper i Västeuropa visar att intresset för religion och därmed sammanhängande frågeställningar såväl som utnyttjandegrad av religiösa institutioner är positivt korrelerat dels med civilstånd och huruvida man har barn eller inte, dels med ålder i den bemärkelse att institutionsengagemanget tenderar att öka påtagligt i samband med familjebildande och ökande ålder. Ökad längd i immigrationslandet korrelerar enligt vissa studier även det, som sagt, för många grupper positivt med ökad utnyttjandegrad. Samtliga dessa faktorer indikerar att vi kan förvänta oss att Sveriges muslimer i framtiden kommer att efterfråga såväl som utnyttja sina religiösa institutioner i ökande snarare än i minskande utsträckning.

Det ovan sagda måste naturligtvis läsas mot bakgrund av det uppenbara faktum att man här - liksom vid andra framtidsförutsägelser - rör sig på **mycket** osäker mark. Många både dåligt kända och kontrollerbara faktorer, som dessutom inte sällan pekar åt olika håll, är inblandade. Dessutom tillkommer oftast i den framtid man

pratar om faktorer som vid förutsägelsetillfället inte existerade och inte kunde förutses. Framtiden är ofta överraskande. Betänk bara vad som hänt i Östeuropa och Jugoslavien de senaste åren. Givet denna brasklapp är det dock min uppfattning att nyss nämnda utveckling blir den troliga bland muslimerna i Sverige framöver. Vi kommer alltså i första hand inte att få bevittna det gradvisa urholkandet och försvinnandet av deras muslimska-/islamska identitet,⁴¹ deras intresse för Islam och islamska institutioner och liknande, utan snarare en ökning av det - om än klätt i andra uttrycksformer än vi kanske är vana vid i dag. Mer exakt vilka dessa uttrycksformer denna nya (Svenska/Västeuropeiska) muslimska/islamska identitet och detta ökade intresse kommer att ta sig är däremot svårt att förutsäga. Att man härvidlag antagligen kommer att fjärma sig mer och mer från de i ursprungskulturen traditionellt islamska formerna och i stället försöka finna och utveckla med moderna västeuropeiska samhällen mer kompatibla former är dock antagligen ingen alltför vågad gissning. Om detta är sant kommer de, och därmed Islam, att gå mot vad en del vill kalla "**funktionell kristendomisering**". Ett annat sätt att uttrycka detta är att säga att Islam i Sverige kommer att övergå från att ha fokus på **religion** till att ha det på **religiositet**.⁴² Ytterligare ett sätt att uttrycka saken är att Islam mer och mer anpassar sig till vårt västerländskt-kristna snäva och andligt-pietistiska sätt att definiera "religion": som ett eget "autonomt" område skilt från t ex politik, ekonomi, juridik, hälsa, hygien, kost, klädsel och sexualliv och som något som i första hand rör tro, känsla och inre liv; m a o religion som något subjektivt och privat till skillnad från något objektivt och offentligt. Att detta är något som samtidigt - framför allt inifrån månget islamskt perspektiv - kan betraktas som en form av sekularisering bör inte vara svårt att se. Det är dock inte en sekularisering som minskar behovet av, och deltagandet i, religiösa institutioner bland muslimerna. Det kan mycket väl snarare bli tvärt om, bl a då det i flera bemärkelser kan sägas bli lättare att vara "troende" muslim i Sverige med en i **denna** bemärkelse sekulariserad (och därmed individualiserad, privatiserad och subjektifierad) form av Islam än med en mer traditionell form av objektiv och offentlig form av Islam. När religiositeten undandras den vardagliga offentligheten fokuseras den också i ökande utsträckning på de i snäv mening religiösa institutionerna.

Vilken utveckling Islam som kultur och religion nu än kommer att ta i Sverige i framtiden så verkar dock - från mina egna såväl som från flera andras studier av Islam i Sverige och Västeuropa - följande relativt klart: Trots alla variationer och

⁴¹ Den terminologiska skillnaden mellan **muslimskt** och **islamskt** diskuteras nedan.

⁴² Den terminologiska skillnaden mellan **religion** och **religiositet** diskuteras nedan.

skillnader grundade i olika kulturell, politisk, språklig, religiös etc bakgrund är majoriteten av dem starkt positiva till, och känner en stark lojalitet gentemot, (sin varietet av) den Islamska kulturens grundläggande normer och värden och i dem grundade seder och bruk. De manifesterar hitintills överlag en stark vilja att inte ge upp de grundläggande dragen i Islam som kultur och/eller religion. Och detta gäller i mycket stor utsträckning både bland mot (någon variant av) Islam som religion positiva såväl som negativa. Vidare finns det en på det hela taget stark önskan bland föräldrar att deras barn skall uppfostras så att de tillägnar sig (någon variant av) den Islamska kulturens grundläggande drag och principer (dess normer värden, seder och bruk). Denna uppfattning är vidare inte sällan också kopplad till en påtagligt negativ uppfattning av många av vår västerländska kulturs utmärkande drag.⁴³

Ett exempel på den vikt muslimska föräldrar lägger vid att deras barn skall få muslimsk socialisation är att 54% av min totalpopulation uppgav att de tyckte det var "mycket viktigt" att deras barn "får en riktig muslimsk uppfostran, lär sig, bevarar, upprätthåller och lever efter ditt ursprungslands regler, normer, seder och bruk och blir/förblir goda muslimer." Ytterligare 10% uppgav att det var "ganska viktigt". Undantar vi de två mest negativa grupperna - den iranska och den irakiska med 18% respektive 34% som tycker att muslimsk uppfostran enligt ovan är mycket eller ganska viktigt - är siffran för dem som tycker det är mycket eller ganska viktigt 87%. I sammanhanget värt att notera är vad som händer med dessa siffror om vi bryter ner dem för totalpopulationen på individer som har respektive inte har egna barn. Inom gruppen som har egna barn var andelen som uppgav "mycket eller ganska viktigt" 79% (varav 70% uppgav "mycket viktigt") medan motsvarande grupp bland dem som inte hade egna barn var 42% (13% för "mycket viktigt").⁴⁴ Vidare bör man vid sin tolkning av dessa siffror också ha följande i minnet: **dels** ovan relaterade (och i forskningen i stor utsträckning bekräftade) hypotes om sambandet mellan att vara förälder och uppfattning om vikten av Islam som kultur och religion, **dels** att det är den iranska och den irakiska gruppen som är de som i minst utsträckning är föräldrar.

Då det är ganska lätt inbart att möjligheten till lyckad traditionsförmedling i mycket stor utsträckning är avhängigt existensen av institutioner inom vars ramar en sådan kan ske och upprätthållas är det inte att förvåna att styrkan i viljan och ansträngningarna för att skapa en så komplett muslimsk/islamsk institutionell struktur eller omgivning som möjligt (t ex nationella och kulturella föreningar,

⁴³ Vad gäller detta, se vidare Sander SLR s. 42 f. och nedan.

⁴⁴ Se tabellerna 24 - 28 nedan.

moskéer och bönehallar, skolor och affärer) har ökat på senare tid. Att denna ökning i institutionaliseringsivern inte enbart är ett resultat av ökningen av antalet familjer inom den muslimska populationen utan även har att göra med att man i ökad utsträckning börjar se sig själva som mera permanenta delar av det Svenska samhället tycker jag är klart. Viljan att bygga moskéer, muslimska/ Islamska daghem, skolor etc skall alltså i första hand förstås som försök av muslimerna att på allvar bli permanenta och integrerade delar av det svenska samhället - just det som Sverige, åtminstone officiellt och i teorin ju alltid velat uppnå - snarare än som motsatsen. Dessa deras strävanden bör alltså snarare erkännas som positiva och accepteras och stöddas snarare än bekämpas. Att en sådan tillåtande och stödjande attityd också är i överensstämmelse med - åtminstone de rimliga tolkningarna av - vår svenska religionsfrihets- såväl som invandrapolitiska lagstiftning bör vara klart.⁴⁵

5. Kosmocentriska och antropocentriska religiösa traditioner.

Med senast sagda har vi kommit in på ett område som i diskussioner om Islam och muslimer fordrar kommentar. Det är de två med varandra relaterade frågeställningarna om hur vi skall (bör) förstå vad en religion är och vad som är dess funktions-, kompetens- och tillämpningsområde å ena sidan och vad det innebär (bör innebära) att vara religiös å den andra.⁴⁶

Att detta fordrar explicit kommentar beror bl a på att det i Sverige sedan ganska lång tid funnits en dominerande syn på vad fenomenen religion och religiositet är som - och det i regel som vore det oproblematiskt - utgår från att **vår typ** av lutherska kristendom med sitt funktions-, kompetens- och tillämpningsområde kan användas som universell paradigm för vad religion i allmänhet är (bör vara). Resultatet av detta har blivit att alla religiösa traditioner i regel oreflekterat betraktas som "andra slags kristendomar". Detta sker t ex i texten till vår religionsfrihetslagstiftnings såväl som vanemässigt i de flesta av våra skolors läromedel. Det är inte desto mindre missvisande.

Det senaste århundradets dominerande svenska synen på religion beskrivs ofta som antropocentrisk, individualistisk, subjektivistisk och sekularistisk. I motsats därtill beskrivs den traditionella synen på religion - inom Islam såväl som inom andra religiösa traditioner - som kosmocentrisk, kollektivistisk, objektivistisk och ofta också teistisk. (Jfr Skorupski 1976)

⁴⁵ En något utförligare diskussion av och argumentering för detta står att finna i Sander 1992.

⁴⁶ Här kan enbart några grova drag skisseras. Någon utförligare diskussioner av problemet står att finna i Sander 1988a.

Innan jag ger lite innehåll åt just införda termer vill jag dock lägga in följande brasklapp: jag vill med det sagda **inte** implicera att **alla** muslimer⁴⁷ har en kosmocentrisk etc uppfattning av vad Islam är (bör vara) liksom inte heller att **alla** kristna delar uppfattningen att man skall (bör) förstå kristendomen antropocentriskt etc. Vad jag påstår är att den förra uppfattningen är dominerande inom s k traditionella samhällen och deras livs- och världsåskådningar (*Weltanschauungen*) och den senare inom s k moderna samhällen⁴⁸, samt att den kristna världen i stort utgörs av moderna samhällen och den Islamska av traditionella. Likaså gäller att majoriteten av Sveriges, såväl som Nordvästeuropas i övrigt, invandrade muslimer kommer från bakgrunder dominerade av traditionell livs- och världsåskådning. Därför kan de också i stor utsträckning förväntas vara bärare av en kosmocentrisk etc uppfattning om religion. Därtill kommer att det också inom s k normativ (eller officiell eller högtraditions) Islam i mycket stor utsträckning är den kosmocentriska etc uppfattningen som framförs som den som bör gälla, som den som är den teologiskt korrekta. Detta inte minst från s k integristiskt⁴⁹ håll. Att här just nämnda faktorer är en av anledningarna till att Islam, såväl som enskilda muslimer, i Nordvästeuropa befinner sig i en hermeneutiskt mycket komplicerad situation bör inte vara svårt att förstå. Sällsynt är dock inte att just sådana situationer är de som genererar intressanta, dynamiska och kreativa nytolkningar. Givet ovan relaterade "komunicerande-kärleks-hypotes" är dock ytterligare ett väsentligt villkor för framkomsten av sådana nytolkningar att gruppen får (vad den upplever vara) nödvändigt "frihetsutrymme" att göra dem i. En alltför stark konfrontationssituation kan endast gynna förespråkare för radikala och "militanta" tolkningar av Islam och därmed följande radikala och "militanta" lösningar på verkliga och förmenta problem. Nu till innehållet i termerna.

Att en religiös tradition är **kosmocentrisk** innebär i grova drag att den (från religionens synvinkel) i princip **enda** relevanta distinktionen i universum är den mellan Gud (gudarna) och världen, mellan skapare och skapelse. **Alla** andra distinktioner, **alla** andra former av dualism - t ex den mellan ande och materia eller kropp och skäl, den mellan religiöst och världsligt eller heligt och profant - avvisas. Eftersom Gud är skapare och upprätthållare av **allt** - andligt såväl som materiellt - är

⁴⁷ Jfr det om tal om Islam som en enhetlig entitet ovan sagda.

⁴⁸ Jfr ftn 70 nedan.

⁴⁹ Många använder benämningen "fundamentalistiskt" för vad jag föredrar att benämna "integristiskt". En av anledningarna till att jag anser att vi bör sluta använda termen "fundamentalism" är de **mycket** starka pejorativa konnotationer den fått, åtminstone i icke-muslimska delar av världen, de senaste decennierna.

allt under Gud. **Inget** är undandraget Honom och Hans vilja. Från detta följer naturligtvis att **hela** tillvaron och **hela** livet, både individens och kollektivets/ samhälls, skall genomsyras och regleras av Guds önskan, vilja, och lag; kort sagt: av religionen. Att skilja ut och undandra någon del av skapelsen, människan eller livet från religionens, och därmed Guds, domvärjo - m a o att **sekularisera**⁵⁰ någon del av skapelsen - är från detta perspektiv heterodoxi eller t o m "hädelse". Detta innebär naturligtvis inte att det inte finns speciella heliga tider, platser, riter, etc inom en kosmocentrisk religionstradition. Det gör det. Det innebär endast att dessa inte får uppfattas så att återstoden tillhör Gud i någon lägre grad, är mindre religiöst relevant. Gud är t ex **inte** mindre intresserad av det materiella än av det andliga. **Hela** livet och **alla** en människas handlingar, av vad slag de vara måne liksom var och när de utförs, har inom detta synsätt religiös relevans i åtminstone den bemärkelse att Gud har en idé om, eller norm för, hur vi **bör** göra och att vi får "skörda frukterna" av vårt handlande, om inte i detta livet så i kommande. I regel avvisas också inom denna tradition idén om en dualism mellan på lika fot stående ont och gott. Kosmocentrisk religion är alltså inte enbart "tro" i vår västerländska skeulariserade och individualistiska bemärkelse utan ett övergripande och totalt system innefattande tillvarons och livets **alla** delar: hela det privata såväl som det sociala, kulturella, ekonomiska och politiska livet, och inte enbart det som från vår horisont betraktas som den religiösa sfären och det religiösa livet. Det är härigenom man med fog kan tala om de kosmocentriska religiösa traditionerna - som t ex Islam - som kultur- och kommunikationssystem snarare än som religioner i traditionell västerländsk-kristen bemärkelse. I Jansens (1979) beskrivning av Islam framgår dess kosmocentrism klart:

It is a total and unified way of life, both religious and secular; it is a set of beliefs and a way of worship; it is a vast and integrated system of law; it is a culture and a civilization; it is an economic system and a way of doing business; it is a polity and a method of governance; it is a special sort of society and a way of running a family; it prescribes for inheritance and divorce, dress and etiquette, food and personal hygiene. It is a spiritual and human totality, this-worldly and other-worldly. (s. 17)

⁵⁰ Mer exakt vad man skall mena med termen "sekularisera" finns det en omfattande litteratur som diskuterar. I Hill 1980 ss. 228 ff står en rekommendabel sådan att finna. Här skall jag bara grovt bestämma termen på följande sätt: sekularisering är den process genom vilken olika sektorer av en kultur och ett samhälle undandras från inflytande från religiösa institutioner såväl som från religiösa förklaringar och symboler. Parallellt med ett samhälles sekularisering går i regel också en sekularisering av dess medlemmars medvetanden. Historiskt är sekularisering alltså den process i vilken institutioner (i vid bemärkelse (se Sander 1988c) såväl som mänskliga medvetanden undandras religionens inflytande. (En något mer ingående diskussion om detta finns i Sander 1981. Som bör framgå är sekularisering **i denna** bemärkelse en väsentlig del i den process man brukar benämna "modernisering". (Om modernisering se även ftn 70 nedan).

Att en religiös tradition är **antropocentrisk** innebär å andra sidan, i lika grova drag, att man gör just de distinktioner den kosmocentriska traditionen hävdar att vi inte bör göra. Man så att säga ger kejsaren vad kejsaren tillhör och Gud vad Gud tillhör. Som redan termen "antropocentrisk" indikerar ger man inom denna tradition människan - snarare än kosmos som helhet - en särställning. Människan, och oftast den individuella människan, sätts i centrum. **Hon** är traditionens i fråga utgångspunkt såväl som slutpunkt, dess alfa och omega; i en mening dess *raison d'être*. Detta åtminstone i teorin.⁵¹ Man kan uttrycka det som att man inom den antropocentriska traditionen har övergått från den kosmocentriskas grundläggande dualism mellan Gud och resten till en **tristinktion** mellan Gud - människan - resten. Historiskt gick denna utveckling - i **mycket, mycket** grova drag - enligt ungefär följande: först undandros - eller sekulariserades - naturen (inklusive (natur)vetenskapen) från religionen.⁵² Människan och hennes värld, liv och leverne blev härmed den i princip enda religiöst relevanta sfären. Därefter kan man se den västerländska historien som en fortskridande process av sekularisering. Område efter område av människans värld och liv har dragits undan från religionens och de religiösa tolkningarnas domvärjo - inte alltid utan protest från den organiserade religionen dock. Under de senaste femtio - hundra årens utveckling har denna process i princip fortskridit till att nu exkluderat allt utom vissa begränsade aspekter av den individuella människans inre, privata, "existentiella" liv från religionen. Det senast sagda visar också på en alternativ bestämning av "sekularisering", nämligen som ett frigörande eller skiljande av **religiositeten** från **religionen**.

Givet detta kan man också bestämma ett (i religiös bemärkelse) kosmocentriskt dominerat samhälle som ett där **religionen** spelar stor roll och ett antropocentriskt dominerat samhälle som ett där den inte spelar någon (större) roll, men där **religiositeten** å andra sidan kan göra det - om dess medlemmar väljer att vara religiösa.

Religioner är, i likhet med t ex språk och andra vad Durkheim kallar "sociala fakta", del av en kulturs eller ett samhälles objektiva verklighet. Därmed är de också något kollektivt och spelar i regel också en viktig roll för samhällsmedlemmarnas i fråga "vi-känsla" såväl som identitet och världs- och självförståelse. **Religiositet** är, å andra sidan, inte någon objektiv samhällelig egenskap utan snarare, som ett intresse

⁵¹ Ett annat sätt att uttrycka det är att traditionen i fråga är vad vi i "västerlandet" sedan nu några århundraden benämner **humanistisk**.

⁵² Märkbart skedde detta i Europa under 1400 men framför allt 1500-talet.

i pornografi eller science fiction, en ren privatsak. Något man som individ väljer efter eget skön och som ingen annan har med att göra, om man inte själv väljer att offentliggöra det. Och i den mån man så väljer finns det, som med alla privatsaker som man inte skall störa andra med, mycket bestämda sociala regler och konventioner för var, när och hur det är passande att göra det. Ett mer officiellt uttryck för dessa "var, när och hur" finns - om än inte alltid klart utsagt så åtminstone tämligen klart insagt - i vår religionsfrihetslagstiftning. Utifrån däri använda religionsbegrepp är det tämligen klart att man betraktar religion som något som i princip skall vara skilt från politik, juridik, ekonomi, arbete, sjukvård, och liknande samhällliga områden. Det är områden inför och inom vilka alla, åtminstone i princip, skall vara lika oberoende av religionstillhörighet. Samhället och dess institutioner är sekulariserade och **därmed** lika för alla. En muslim kan i Sverige t ex inte (åtminstone inte med framgång) åberopa sig på religionsfrihetslagstiftningen för att få tillämpa *Shari'as* regler för äktenskap, skilsmässa, arv, slakt eller klädsel. Dessa ting har **för oss** inget med religion att skaffa. Dessa frågor regleras helt av t ex lokaltrafikbolagens uniformsreglementen, av rådande bestämmelser om "skydd" av djur etc. Att **detta** är förbluffande för många muslim har vi i regel också mycket svårt att förstå. Å andra sidan reagerar många svensk med förbluffelse och konsternation, inte sällan kopplat med aggressivitet och förkastelse, inför människor som i klädsel, beteende, osv officiellt och publikt försöker praktisera sin religion som integrerad del av sitt vardagsliv.

Dessa reaktioner visar, om inte annat, på att uppfattningen att det bör vara en strikt demarkationslinje mellan att (säga sig) tillhöra en religion/ vara religiös å ena sidan och att praktisera en religion å den andra - speciellt då i offentliga vardags-situationer, m a o i situationer och på platser utanför dem som "officiellt" är definierade som religiösa - har både vid omfattning i samhället och stor genomslagskraft i samhällsmedlemmarnas medvetanden.⁵³ Detta indikerar att de som hävdar att sekulariseringsidéologin i Sverige, liksom i de moderna länder i Västvärlden i övrigt, åtminstone i jämförelse med de av t ex de Islamska och hinduiska traditionerna dominerade delarna av världen, i dessa termer generellt kan sägas ha både hög genomslagskraft och vid omfattning i stort sätt måste anses har rätt. Analogt verkar få av dem som är någorlunda förtrogna med litteraturen om den Islamska världen (*dar al Islam*), eller som tillbringat någon längre tid i där, benägna att betvivla att det för området som helet och dess människors medvetande gäller att religionen (Islam) där har både hög genomslagskraft och vid omfattning. Det verkar

⁵³ Före en diskussion om begreppen genomslagskraft (*force*) och omfattning (*scope*) när det gäller t ex en religiös traditions inflytande på en kultur eller ett samhälle och dess människors medvetanden se Geertz (1968) ss. 111 ff. Se också nedan ss. 49 ff.

inom islamlitteraturen vara lika okontroversiellt att påstå att Islam i Islamska/muslimska länder och områden på ett avgörande sätt har kommit att forma det "mentala", sociala och kulturella livet i stort som det inom den religionssociologiska litteraturen är att påstå att sekulariseringsidéologin på motsvarande sätt påverkat de moderna västeuropeiska länderna och deras människors medvetanden.

Detta, att vi oftast naturligt, spontant och oreflekterat applicerar **vårt** speciella perspektiv på frågor om religion och religiositet, är en av huvudanledningarna till att vår förståelse av Islam ofta för vilse. Att övervinna detta perspektiv är dock inte alltid lätt. Bl a fordrar det att vi gör **vårt** religionsbegrepp och dess kulturberoende klart för oss, att vi försöker förstå **vårt** religionsbegrepp ur ett historiskt perspektiv och hur dess historia har format dess meningsinnehåll, innan vi applicerar det på andra kulturer och religioner.⁵⁴

Viktigt är också att se att olika religionsbegrepp för med sig att de "element" eller "delar" av olika slag som ofta betraktas som konstituerande helheten "en religion" eller "en religiös tradition" även de får olika mening inom olika traditioner.⁵⁵ På analogt sätt till det på vilket "delar" i allmänhet får sin mening bestämd av de sammanhang, de "helheter", i vilket de ingår⁵⁶ får de komponenter av vilka en religion ofta betraktas som bestående, t ex de komponenter vi inom den kristna traditionen benämner "kyrka", "dop", "präst", "biskop", "påve" och "bibel", sin mening bestämd av den helhet i vilka de ingår; eller kanske snarare: den helhet de konstituerar. "Delarna" är inom religioner, som annorstädes, för sin mening beroende av sin plats och roll i det totala system de konstituerar.

Det är av bl a denna anledning det för vilse att okvalificerat t ex säga att "tro" i "en kristen tror på Gud" och i "en muslim tror på Allah" betyder i princip samma sak eller att det indikerar att samma relation skulle råda mellan människa och gudomlig varelse, att det i termer av konsekvenser av olika slag skulle betyda samma sak för muslimen och den kristne att vara troende och liknande. Trots detta framställs det regelmässigt på detta sätt i Svenska media, och det är uppenbart att de flesta svenskar också uppfattar saken på det sättet. Så framställs t ex ofta Koranen som "muslimernas Bibel", mullor som "präster", regimen i Iran som "prästvälde", moskén som "muslimernas kyrka", *zakat* som "allmosa" och Dalai Lama som "buddhismens påve". Exempelen på hur man vanemässigt framställer och förstår

⁵⁴ Jfr Sander (kommande).

⁵⁵ Jfr Sander 1988a del III.

⁵⁶ Betänk t ex gestaltskiftesbilder av typ ank-hare, gammal dam-ung kvinna och dylika. För mer detaljerade diskussioner av del-helhetsrelationen och dess relevans i dessa sammanhang se. Sander 1988 del III.

andra religioner utifrån, eller kanske snarare **inifrån**, kristendomens självförståelseperspektiv, som "andra slags kristendomar" kan lätt mångfaldigas.

Skillnaden mellan olika religioner framställs, såväl som uppfattas, oftast också som att den ena tror **att** - i betydelsen: håller sig med en av empiriska förhållanden och rationella skäl dåligt styrkt teoretisk övertygelse (vore styrktheten god vore det ju inte tro utan kunskap) - ett givet X existerar och har vissa egenskaper, medan den andra har samma tro **att** ett annat X med (åtminstone delvis) andra egenskaper existerar. Alternativt uppfattas det som att man intellektuellt instämmer i olika om Gud o dyl gällande proportionella satser. Eftersom skillnaden mellan dem framstår som att de **tror att** olika sakförhållanden är fallet (håller sig med olika dåligt grundade försanthållanden) upplevs det naturligt vara en fråga i vilken åtminstone den ena av dem med nödvändighet måste ha fel. Att ha olika religion reduceras på detta sätt till en fråga om att ha rätt eller fel i ontologiskt och kunskapsteoretiskt hänseende. Hela detta synsätt är dock uttryck för vårt helenifierade kristna sätt att betrakta saken eller, om man så vill, ett uttryck för att vi "imperialiserar" vårt religionsbegrepp över alla traditioner. Går vi utanför vår helenifierade religiösa tradition med sin starka tonvikt på ontologi (Vilken är verklighetens natur?) och kunskapsteori (Hur kan vi någonsin få veta något om verklighetens natur?), och därmed på religiös tro som **tro att** något är fallet, och tittar på de andra stora religiösa traditionerna finner vi dock att religiositet däri regel **inte främst** har att göra med intellektuella försanthållanden, **inte främst** är teoretisk **tro att** vissa propositioner (eller till propositioner omformulerbara yttranden/satser) korrekt beskriver verklighetens natur, **inte främst** har att göra med vad vi kan **veta** och med vad som är verklighetens natur, utan snarare med **praktiska frågor** av typen "Hur skall jag leva mitt liv?" eller "Hur skall vi organisera vårt samhälle?" Det är heller inte ovanligt bland religionsvetare att karaktärisera kristendomen som en **ortodoxi** (doxa ≈ tro) och Islam, hinduism etc som **ortopraxier**.⁵⁷

Detta om "praxis primat" inom de icke-kristna religiösa traditionerna sagda får dock inte tolkas som att frågor om universums utseende och funktion o dyl skulle vara oväsentliga för dem. Det är de inte. **Alla** religiösa system innehåller en verklighetsförståelse (eller världs- och livsåskådning) i den mening att de bl a innehåller en "teori" om eller beskrivning av universum och dess tillkomst, historia

⁵⁷ Något utförligare diskussioner av detta står att finna i Sander 1985, 1988 a och 1988c. Tilläggas bör kanske också att det inom modern kristendom, framförallt inom protestantisk s k liberalteologi, finns teologer som är kritiska till den inom kristendomen sedan länge dominerande s k propositionella synen på religion och religiositet och i stället argumenterar för (olika versioner av) en s k icke-propositionell syn. Ett i mitt tycke förtjänstfullt exempel på denna syn står att finna i Hick 1989.

och funktion (en kosmologi) liksom en beskrivning av människan och hennes plats, roll och funktion i universum (en antropologi).⁵⁸ Alla religiösa traditioner innehåller i sina doktriner eller dogmer en teoretisk eller kognitiv sida, eller dimension som det ofta heter.⁵⁹ Det är dessa en anhängare skall "tro på". De innehåller i regel också en uppsättning beteenderekommendationer för rituella såväl som för vardagliga situationer (en konnativ dimension) som anhängaren skall följa, såväl som idéer om i vilken utsträckning, när osv man skall utöva sin religion under officiella och organiserade former (en social dimension). Likaså innehåller de oftast idéer om i vilket "medvetande- eller sinnestillstånd" (frame of mind) individen bör vara i olika delar av sitt religiösa liv (emotionell dimension) samt om vilka erfarenheter som det religiösa livet kan (bör) ge upphov till och/eller vara byggd på (en erfarenhetsdimension).

Olika religiösa traditioner manifesterar inte enbart olika "innehåll" på dessa dimensioner utan, och det är kanske viktigare, de lägger även mycket olika tyngdpunkt vid de olika dimensionerna. Det är i denna "tyngdpunktsmening" kosmocentriska religiösa traditioner kan sägas vara i första hand ortopraxier och den antropocentriska kristna traditionen i första hand en ortodoxier. Detta är naturligtvis generella påståenden av en typ som enbart kan göras på en ganska hög abstraktionsnivå. På mer konkret nivå finns naturligtvis, här som överallt annars inom religionens värld, stora variationer. En viktig dimension för sådan variation är t ex huruvida man beskriver en tradition från ett normativt, teologiskt eller högtraditionsperspektiv eller om man gör det från ett folkligt, populärt eller lågtraditionsperspektiv. Normativa traditioner tenderar inom både kosmocentriska och antropocentriska religiösa traditioner generellt att vara mer kognitivt fokuserade än sina populära varianter vilka i sin tur generellt är mer beteendefixerade än sin normativa varianter.

⁵⁸ Något mer detaljerade diskussioner om hur det jag här kallat livsåskådningar kan analyseras står att finna i t ex Lundberg 1991 och Sander 1985, 1988a, (kommande). Där finns även mycket referenser till ytterligare litteratur.

⁵⁹ Detta sätt att analysera religiösa traditioner i termer av olika dimensioner har under efterkrigstiden rönt en allt större popularitet. (Se t ex Gluck & Stark 1965, Lenski 1977, Smart 1969, 1983, Wach 1958) Vilka dimensioner man anser man bör analysera en religiös tradition i termer av kan variera. Ett exempel på en variant av en sådan analys ges nedan i denna rapport (s. 55f). Det skall dock påpekas att denna typ av analyser av religiösa traditioner har rönt kritik från icke-kristet håll, framför allt för att vara ett uttryck för ett kristet, sekulariserat, etc perspektiv och därför inte utan många modifieringar och kvalifikationer applicerbart på andra traditioner. Detta kan dock inte diskuteras här. Även om denna kritik i många stycken kanske är befogad, kan dock analysen i fråga ge oss inom vår kristna förståelsehorisont vissa insikter.

Vid en jämförelse mellan Islam och modern nordvästeuropeisk kristendom måste dock genast följande tilläggas. Den senares populära religiösa traditioner har under de senaste 100 - 150 åren radikalt och i accelererande takt förändrats av det vi benämner sekularisering. Inom vår sekulariserade antropocentriska omgivning har religionen och religiositeten på den populära folkliga nivån med få undantag - t ex inom vissa av etikens områden - nästan helt förlorat både sin kognitiva funktion och sina beteendemässiga konsekvenser. Den s k vetenskapliga världsbilden har t ex för de flesta människor i **mycket** stor utsträckning effektivt dödat och ersatt den religiösa världsbilden, och individualism och subjektivism har i princip helt privatiserat bort religiöst beteende (religionen) från vardagsliv och offentlighet. Få är antagligen de kristna som, för att bara ta några exempel, i dag på allvar tror på vattengång och jungfrufödsel. Kvar inom religionens kompetens- och funktionsområde är i vårt moderna sekulariserade samhälle i princip endast den emotionella dimensionen. Det är den som enligt mångt studium är kärnan i den moderna västerländska religiositeten, medan man inom Islam i mycket stor utsträckning fortfarande tenderar att negligera privata känslor till förmån för den kognitiva och, och det framför allt, den beteendemässiga dimensionen. Den sista är speciellt central inom Islams rurala, populära eller folkliga traditionerna.

Att vara god muslim är inom Islam, i likhet med att vara en god mor e dyl, i första hand **inte** fråga om att tro **att** vissa saker är sanna och ha vissa attityder mot dem utan om praktiskt konkret beteende, ja, om att besitta vissa färdigheter. Att vara muslim är, annorlunda uttryckt, inte i första hand fråga om att besitta teoretiska kunskaper, ett antal trosföreställningar och försanthållanden, utan snarare om att besitta något som har karaktären av en praktisk kompetens eller färdighet; en fråga om att besitta något som i mycket kan liknas vid vad Aristoteles kallar "praktisk visdom" (*phronesis*). Och att besitta *phronesis* kan i relevanta avseenden liknas vid att ha tillgång till en speciell slags perception; ett sätt att uppleva verkligheten **och** på basis av detta leva och verka i den. I den mån detta är en korrekt analys⁶⁰ så är de Islamska doktrinerna, myterna, symbolerna, etc, i första hand inget som muslimen tror på, utan snarare det han eller hon så att säga upplever och konstituerar sin världen genom eller med hjälp av. De är alltså inte i första hand föremål för hans eller hennes erfarenheter utan själva förutsättningarna eller betingelserna för dem, och därmed för hur han eller hon tänker, känner, värderar, handlar och betar sig. Islam kan, åtminstone för den vanlige rurale muslimen, sägas vara hans/hennes

⁶⁰ Vilket jag är övertygad om att det i allt väsentligt är, åtminstone i teorin inom flertalet normativa traditioner av Islam och i praktiken vad gäller de flesta former av populär eller folklig Islam.

spontana och naturliga tolkningsmönster⁶¹ - hans/hennes "färgade glas" för världen. Att vara muslim kan alltså, åtminstone för de flesta muslimer inom s k populär eller folklig Islam,⁶² i grova drag sägas innebära att ha tillgång till ett speciellt slags "färgade glas" för, eller en speciell slags perception av, verkligheten som präglar hennes sätt att leva och verka i världen. Islam kan utifrån vårt nuvarande västerländska perspektiv utan tvekan sägas vara en höggradigt beteendeorienterad religion, och detta inte minst när det gäller s k dagligt vardagsbeteende. Islam kan alltså antagligen för de flesta muslimer mest korrekt sägas vara ett sätt (eller snarare: **det rätta** sättet) att vara (människa). Härmed är också sagt att Islam inte är begränsat till någon speciell sfär, några speciella tider eller platser, utan är något som gäller för **hela** livet och **hela** tillvaron.

Detta är också ungefär vad man från "teologiskt håll" försöker uttrycka med *tawhid*, "enhet under Gud". *Tawhid* är också enligt många muslimer Islams viktigaste och mest essentiella budskap, uttryckt redan i Islams första *kalima* som *La ilaha illallah*. Kärnan i budskapet är att Gud är **en** och upphovet till eller skaparen av **allt**; ett "allt" som styrs av i det av Gud nedlagda objektiva lagar. Allt som följer, eller underkastar sig, dessa lagar, denna "objektiva ordning" (*nizam*), befinner sig i harmoni med skapelsen/verkligheten och därmed med Gud. Att underkasta sig Guds i skapelsen nedlagda ordning, plan eller vilja är att existera i enlighet och harmoni med sin egen såväl som verklighetens natur. Av allt i skapelsen är människan, i kraft av att vara det enda som är skapat med "fri vilja", det enda som inte med nödvändighet **måste** underkasta sig Gud, det enda som inte med nödvändighet **måste** följa "Guds väg", det enda som inte med nödvändighet **måste** vara muslim. Människan är det enda i skapelsen som inte med nödvändighet **måste** följa Guds

⁶¹ Med termen "**tolkningsmönster**" avser jag, grovt uttryckt, ett av en individ genom hennes socialisationsprocess kulturellt förvärvat, utvecklat och på speciellt sätt organiserat system av tidigare erfarenheter, kunskaper, trosföreställningar, förgivettaganden, värderingar, normer, vanor, dispositioner, *hexis* etc utifrån (eller kanske snarare "genom" eller inifrån) vilket hon väljer, organiserar, strukturerar och tolkar sina upplevelser och ger mening åt sig själv och världen omkring sig med dess ting, varelser, händelser, situationer, osv. Hennes tolkningsmönster är även den storhet som innehåller regler rörande livets målsättningar, vad som är, är önskvärt, rätt, fel, förbjudet, osv vad gäller tänkande, beteende osv, varigenom det ger individen både mening, vägledning och inspiration i livet. Det är utifrån sitt tolkningsmönster, om vars existens, natur, funktion osv, hon i regel är omedveten, som hon konstituerar och ger mening och signifikans åt sig själv och sin omvärld. Individer förvärvat sina tolkningsmönster under sin socialisationsprocess inom ramen för en given historisk, kulturell, samhällelig, nationell, religiös, osv kontext, en kontext vilken hon kan sägas vara en fullfjädrad **medlem** av när hon har tillägnat sig dess tolkningsmönster, dess verklighetsbeskrivning eller -definition med dess olika ingående element på ett sådant sätt att hon på ett spontant, oreflekterat och vanemässigt sätt kan använda sig av den. Denna förmåga att på ett oreflekterat, spontant och vanemässigt sätt tillämpa en viss verklighetsdefinition är ett centralt element i att besitta **kulturell kompetens** i en given kontext. En individs tolkningsmönster kan mot bakgrund av det här kort sagda sägas ha bl a både verklighetsbestämmande, identitetsgivande, normativa och handlingsmotiverande funktioner.

⁶² Vilket antagligen med bred marginal är de flesta muslimerna i världen rent numerärt.

vilja, inte måste gå Guds väg. Men det är först när hon gör det hon lever i enlighet med sin natur och därmed i harmoni med skapelsens inneboende ordning och därmed med Gud. Det är härigenom Islam kan sägas vara "naturens väg" och människans "naturliga religion". I *Mishkat-ul Masabih* uttrycks detta så:

The chief object of Islam is to show the best straight path by which faculties of men may be brought to perfection or that souls of men may realise their true nature i. e. selfrealisation.

Inom Islam uppfattas skapelsen som ett "objekt" med sin finalstruktur.⁶³ För att ett objekt med sådan struktur som helhet skall fungera friktionsfritt och harmoniskt, eller såsom det är avsett att fungera, fordras att **alla** dess ingående delar gör det. Om inte människan väljer att underkasta sig Guds i skapelsen nedlagda plan med henne rubbar hon alltså **hela** skapelseordningen. Människans kanske förnämsta drag, den fria viljan, är alltså samtidigt hennes, men även hela skapelsens, största hot. Om hon bryter mot uppdraget som Guds ställföreträdare (*kalif*) och på eget bevåg utstakar sin väg riskerar hon att bryta den ursprungliga och harmoniska skapelseordningen. Därmed saboterar hon också möjligheten att bygga det goda och rättfärdiga samhället såväl som den goda världen. Att följa Guds väg (*fitra Allah*), eller må o att leva ett religiöst liv, är alltså, omvänt, att bidra till att upprätthålla skapelseordningen och därmed till att förverkliga det goda och rättfärdiga samhället såväl som den goda världsordningen. Det är härigenom människans viktigaste uppgift enligt Islam kan sägas vara att ta reda på och följa *fitra Allah*. Denna väg beskrivs först och främst av Gud i Koranen och visas av profeterna i deras "sedvana" (*sunna*) såsom denna är kodifierad i *hadith*. Dessa är också de två huvudsakliga källorna till *Shari'a*. *Shari'a* betydde ursprungligen ungefär "stigen eller vägen som leder till vatten", men fick snart den religiösa betydelsen "vägen till det rätta och goda livet". *Shari'a* är alltså beskrivningen av Guds Väg, av det sätt på vilket människan skall leva sitt liv för att förverkliga Guds vilja eller telos med sig själv såväl som med skapelsen i stort. *Shari'a* ger alltså inte i första hand svaret på frågan: "Vad skall jag tro på?", utan på den praktiska livsfrågan: "Hur skall jag leva mitt liv?". Och det är, som vi sett ovan, här fråga om **hela** livet. *Shari'a* utgör en **allomfattande** princip eller praktisk guid för **hela** livet.

⁶³ Att mer exakt redogöra för finalstrukturebegreppet är rätt omständigt. En antydande beskrivning kan dock ges. Föremål som har finalstruktur är uppbyggda av med varandra samverkande delar på ett sådant sätt att *dels* alla delarna behövs för att föremålet skall fylla den funktion det är avsett att göra, *dels* att man inte kan förändra någon av delarna, eller deras inbördes positioner till varandra, utan att föremålet upphör att (korrekt) fylla sin avsedda funktion. Vanliga exempel på föremål med den här antyddade strukturegenskapen är klockor och datamaskiner.

K. J. Murad uttrycker detta så:

The *Shari'ah* is not merely a collection of 'do's' and 'don'ts', nor just a set of criminal laws prescribing punishments for certain crimes. Through it does contain both, its sweep is much broader and deeper, encompassing the totality of man's life. The *Shari'ah* literally means a clear path that man, in Islam, must walk as he toils and strives to reach his Creator.

It is the yearning deep within to seek the Lord and the Master that the *Shari'ah* translates into steps, concrete and measured, on the pathways of life. The *Shari'ah* is the fulfillment of the total man - inner and outer, individual and corporate - as he strives to live by the will of his One and only God.

No part of man's life can be exempt from the need of divine guidance or free from the writ of divine sovereignty; that life is indivisible in submitting to its Lord. Hence the *Shari'ah* claim to regulate every sphere of human life. There can be no distinction between the spiritual and the physical or the private and the public, and none can be excluded from the purview of the *Shari'ah*. (Citerat ur McDermott & Ahsan 1986 ss. 29 f)

Islam utgör alltså en detaljerad beteendekod för **varje** aspekt av individens och samhällets liv. Islam är ett **komplett system** för **hela** livet; en vägledning i **alla** situationer från de mest vardagliga till de mest speciella. *Shari'a* är eller uttrycker Allahs vilja med mänskligheten. En vilja vi kan acceptera eller förkasta. I den mån vi accepterar leds vi in i en harmonisk relation med Gud och hela hans skapelse, varigenom vi - individuellt såväl som kollektivt - uppnår *falah*: fred, framgång, välgång, lycka och frid i denna värld såväl som i nästa. Så argumenterar man ofta inom Islam.

För majoriteten av världens muslimer är det antagligen också av avgörande betydelse att ha möjlighet att kunna följa, åtminstone de mer centrala delarna av, *shari'as* praktiska riktlinjer för ett korrekt liv såsom dessa uttolkas av deras variant av Islam (såsom de förstår den - vilket i inte så få fall kan innebära stora avvikelser från hur en teolog i Qom, Bagdad, Mekka eller Kairo skulle förstå den. De kontroverser som har splittrat Islam internt har också i mycket stor utsträckning handlat om vilken beteendemässiga praxis som är den korrekta och som skall användas såväl som om vem som har tolkningsföreträde när det gäller att bestämma detta. Att tolka och utlägga *Shari'a* har också alltid setts som "de rättlärdes" (*'ulama*) huvudsakliga uppgift. Det finns härvidlag fyra huvudsakliga teologiska rätts-, rit- eller lagskolor, system av godtagen praxis, (*madhahib*), till en av vilken varje muslim förväntas höra. Tilläggas bör dock genast att det även finns, och alltid har funnits, muslimer som förnekar lagskolornas validitet och i stället argumenterar att man som sin beteendeguide endast skall använda Koranen eller Koranen och *hadith*. (Många av dagens sk modernister och integrister hör hit.) Poängen här är att alla *'ulama*, och det

oberoende av inställning respektive tillhörighet till *madhahib*, har varit mindre intresserade i att förklara och utlägga vad muslimerna skall tro än av hur de skall praktisera. Det senare har de också utlagt i mycken stor detaljrikedom.

För att återgå till vår tidigare distinktion mellan **religions-** och **religiositetsorienterade** traditioner kan vi, om vi uttrycker oss grovt, säga att man inom de förra framför allt fokuserar den **vertikala** relationen mellan den individuella människan och Gud medan man inom de senare i lika hög, ja t o m ofta i högre, fokuserar den **horisontella** relationen mellan människorna. Inom de förra traditionerna underkastar man primärt sin **vilja** under Gud och får **frid** (i sinnet) i utbyte. Inom de senare underkastar man inte endast sin vilja utan även sin **kropp** och hela **samhället** och får inte enbart frid utan även **fred** i utbyte.

Enligt den senare typen av religiös tradition är man alltså inte religiös i första hand genom att vilja, tro och känna vissa saker utan genom att i hela sitt offentliga såväl som privata praktiska vardagsliv genom hela sitt sätt att handla och bete sig visa att man underkastar sig och följer Guds i skapelsen nedlagda vilja.

Att ett okritiskt utgående från vår normala syn på religion och religiositet utgör ett allvarligt hinder för en korrekt förståelse av andra religiösa traditioner och dess bärare bör mot denna bakgrund vara klart. T ex applicerar den inom kristen tradition traditionellt gjorda skillnaden mellan en "religiös" och en "sekulär" sfär i människans och samhällets liv inte utan många kvalifikationer på Islam och islamsk religiositet.

Huvudpoängen för denna uppsats med det på de senaste sidorna i många ord sagda är att vi måste vara **mycket** försiktiga med den i uppsatsens rubrik figurerande nyckeltermen "religiös", och att vi måste göra oss **mycket** klara över med vilken betydelse vi använder den när vi försöker besvara den i rubriken ställda frågan, då olika bestämmningar av termen med största sannolikhet ger avsevärt skilda svar.

Nästa fråga att ta ställning till blir nu: vilken eller vems definition av termen skall eller bör vi i olika sammanhang använda oss av? Min uppfattning är här⁶⁴ klar: man bör, åtminstone som utgångspunkt, ge inifrånperspektivet prioritet. Sedan kan man av olika skäl **bestämma** att det man är intresserad av **i just detta** sammanhang inte är inifrånperspektivet utan något annat, t ex det vi svenska religionsvetare (eller

⁶⁴ Mina argument för uppfattningen i fråga står att finna i Sander (kommande).

sociologer eller politiker eller ...) menar med religiositet. Det tillhör dock, såvitt jag kan se, den sk intellektuella hederligheten att man explicit redovisar att man i denna fråga fattar, och **måste** fatta, ett beslut som till icke ringa del är av normativ art, samt att man i görligaste mån explicitgör vilka övervägande man grundade sitt beslut på. Det är också viktigt att se att det beslut man fattar antagligen också får praktiska - om än i sina detaljer svåröversägbare - konsekvenser och att beslutet därmed, om än inte på något varken direkt eller klart sätt, har att göra med den stora frågan om vilket Sverige vi i religiöst avseende vill ha i framtiden.

En sådan praktisk konsekvens av ett beslut i definitionsfrågan får vi, som vi ovan sett, när det gäller den nog så praktiska frågan om religionsfrihet. Att utifrån vårt snäva västerländska perspektiv begränsa denna till att i praktiken nästan uteslutande gälla religionens kognitiva och emotionella dimensioner skapar vid mötet med en så höggradig vardags-praktisk religion som Islam - och det speciellt i kombination med rimliga tolkningar av övrig invandrapolitiskt relevant lagstiftning - öppnbara möjligheter till konflikter och problem.⁶⁵ Detta gäller eftersom definitionen i lagstiftningen i princip görs helt utan att man i sammanhanget explicit klargör varken att det är just denna definition man faktiskt använder eller de överväganden på vilka man baserar sitt sätt att definiera.

Det är följaktligen på den praktiska beteendenivån som effekterna av det religio-kulturella mötet mellan muslimska invandrare och det svenska samhället mest akut kommer att märkas. Och dessa konflikter är, märk väl, i många fall inte av det relativt enkla slag man ofta verkar föreställa sig, nämligen att man har olika värderingar av ett paritkulärt avgränsat fenomen vilket man är överens om vilket det är. Oftare är det i stället så att vad man, och det ofta utan att vara klar däröver, är i tvistemål om vad fenomenet är för typ av fenomen och i vilken kontext eller sammanhang det får (skall få) sin mening.

För att ta ett, åtminstone i Göteborg, känt fall: Sikhens turban är inte, som vårt lokaltrafikbolag hävdade, **endast** en viss typ av, och i ett visst sammanhang mer eller mindre praktisk, huvudbonad. Det kan för en sikh snarast sägas vara en kondenserad symbol för ett helt kognitivt och existentiellt universum, en symbol för tillhörigheten till en helhetlig och sammanhängande individuell, kollektiv, samhällelig och historisk tradition. Det är därmed en väsentlig del av hans identitet, och därigenom inget man, i likhet med en vanlig hatt, kan ta av och på respektive

⁶⁵ Några av dessa diskuterar jag något mer i detalj i Sander 1992.

variera beroende på omständigheterna.⁶⁶ Detta synsätt är något vårt samhälle i sekulariseringens kölvatten i stor utsträckning verkar ha förlorat förmågan att både se och förstå.

Då vårt vardagsliv och (de flesta av) dess regler för de flesta av oss inte är heliga eller integrerade delar av ett "heligt kosmos"⁶⁷, och sällan delar av vår djupare identitet, verkar vi ha svårt att ta dem på riktigt allvar. De upplevs snarare som något i princip godtyckligt och därmed som utbytbara. Man får som det heter "ta seden dit man kommer". Sambandet mellan identitet och vardag är för oss svagt och osynligt. Vår identitet är för många av oss, i likhet med religionen, en fråga om "något inre" och privat och individuellt, något som kan bestå alltmedan vi - i takt med modets växlingar, att vi rör oss i olika sociala kretsar, etc - häktar på och häktar av olika seder, beteendemönster, kläder, etc. Vardagslivet ses av oss i regel som en arena där vi - inom lagens sk ramar - efter eget skön och på vårt eget sätt kan uttrycka vår personlighet (våra personligheter); i vardagslivet är det vi själva som är herre och bestämmer. Detta är sant även om det inom vårt arbetsliv i mycket är "chefen" som bestämmer, och vi där på olika sätt i verbalt och annat beteende uttrycker företagets etc snarare än vår egen image. Enligt Islam skall, som vi sett, å andra sidan vardagslivet såväl som arbetslivet ses som Guds arena, en plats där "Guds pedagogik" skall gälla. Man skall som god muslim även i vardagslivet via sitt sätt att leva och vara förkovra sig etiskt såväl som i andlig tillväxt. Många av vardagslivets seder, bruk och praktiker är alltså något som enligt (mången) islamsk uppfattning **bör** ingå i rätten att fritt utöva sin religion.

Problemet med vad som **bör** ingå i "rätten att fritt utöva sin religion" är komplicerat, och jag skall inte här argumentera för något speciellt lösningsförslag. Vad jag däremot vill argumentera för är att vi **innan** vi bestämmer oss för någon speciell lösning **först** tar reda på och göra oss klara över vad som inom olika religiösa traditioner menas med att "utöva sin religion" (och därmed vad som menas med att "vara religiös") och att vi **sedan** på basis av detta följer förslaget i regeringens proposition 1990/91:195 *Aktiv flyktning- och immigrationspolitik* och "för en fördjupad och nyanserad diskussion om hur Sverige <inom religionens område> blir ett bättre, mer jämlikt och generöst mångkulturellt samhälle med ett nytt synsätt på kulturell pluralism". Och när vi för denna diskussion är det, som Maj-Lis Lööv argumenterar (prop. 1989/90:86), viktigt "att majoriteten inser att dess kultur och värderingar bara

⁶⁶ Text att man råkar korsa en nationalstatsgräns. Identitet är inget man i likhet med en kostym kan ta av och på.

⁶⁷ Ett "heligt kognitivt universum" eller vilken av olika föreslagna termer man nu föredrar.

är en bland många andra, utan anspråk på monopol och exklusivitet" såväl som att diskussionen måste röra "majoritetskulturens uppfattningar och förhållningssätt till sin egen kultur" i lika hög grad som "de etniska gruppernas förhållningssätt inbördes och till majoritetskulturen". (s. 8)

Islam är i grunden en kosmocentrisk religiös tradition. Från Islam stammande idéer, normer, beteendemönster, etc har i mycket stor utsträckning satt sin prägel på de muslimska länderna och deras folks sätt att tänka, värdera, känna och handla. Människorna inom den muslimska världen har i stor utsträckning Islam som sitt tanke-, livs- och kommunikationsmönster. De är m a o i mycket stor utsträckning muslimer i kulturell bemärkelse. Och för många av dem, framför allt de med mer rural och traditionell bakgrund, är distinktionen mellan att vara muslim i kulturell och i religiös bemärkelse mycket dåligt accentuerad och medveten. Så har jag argumenterat.

Att mer i detalj avgöra hur och hur mycket Islam - direkt eller indirekt⁶⁸ - på olika nivåer har påverkat kulturerna inom sitt område och deras människors tanke-, livs- och kommunikationsmönster är naturligtvis en i flera avseenden mycket vanskelig uppgift, och den som försöker står inför många besvärliga problemhärvor.⁶⁹

Geertz (1968) gör i ett försök att tackla problemet en distinktion mellan ett kulturmönsters "genomslagskraft" (*force*) och dess "omfattning" (*scope*). Den förra termen refererar till "the thoroughness with which such a pattern is internalized in the personalities of the individuals who adopt it, its centrality or marginality in their lives". "Omfattning" å andra sidan refererar till "the range of social contexts within which religious considerations are regarded as having more or less direct relevance" (ss. 111 f).

Det är naturligtvis svårt att bevisa, men inte många av dem som är någorlunda förtrogna med Islam och den Islamska världen, verkar, som ovan nämnts, benägna att betvivla att det för området som helhet och dess människors medvetanden, åtminstone i jämförelse med den sk västvärlden, i dessa termer generellt gäller att religionen (Islam) har både hög genomslagskraft och vid omfattning. Det verkar inom islamlitteraturen tämligen okontroversiellt att påstå att Islam i

⁶⁸ Jfr Sander 1981.

⁶⁹ Betänk bara, som ett exempel på dessa problem, vilka (åtminstone vid första anblicken) radikalt olika uppfattningar Troeltsch och Weber å ena sidan och Marx å den andra kom fram till vad gäller relationen mellan religion och samhälle/kultur och deras förmåga att påverka varandra. Jfr även Sander 1985, 1988a.

muslimska länder och områden på ett avgörande sätt har kommit att forma det "mentala", sociala och kulturella livet i stort.⁷⁰ Annorlunda uttryckt: inom *dar al-Islam* har **sekulariseringen** - varken den individuella eller institutionella, och det på varken subjektiv eller objektiv nivå (jfr Sander 1981) - inte gått lika långt som inom

⁷⁰ Det sagda skall naturligtvis inte uppfattas som ett förnekande av att det inom *dar al-Islam* råder stora skillnader vad gäller Islams (direkta och indirekta) genomslagskraft och omfång. Det gör det! En viktig faktor här är naturligtvis ett givet (lokal)samhälle och dess människors grad av urbanisering och "modernisering". Allmänt gäller: ju mer urbaniserat och modernt ett samhälle är - och därmed differentierat, stratifierat, pluraliserat och kompartmentaliserat - desto mer "moderniserat", differentieras, etc dess innevånarens medvetanden och desto mindre kan religionens genomslagskraft, liksom omfånget på det område inom vilket den har (direkt och indirekt) genomslagskraft förväntas vara. M a o desto mer sekulariserat (objektivt och subjektivt), kan samhället och dess människors medvetanden förväntas vara. (Jfr Berger & Luckmann 1966; Berger 1967; Berger, Berger & Kellner 1974; Berger & Kellner 1981 spec. kap 3; Berger 1980 spec. kap 1; Gellner 1969; Robertson 1970 spec. kap 6 och 8; Westermarck 1933.

Inom mycket moderniseringsteori betraktas också (åtminstone stora delar av) migrationsproblematiken som ett specialfall av moderniserings- och urbaniseringsprocesserna i allmänhet. I den mån detta är korrekt, vilket jag tror det i grova drag är, skall man inte förvänta att de förändringar eller den utveckling som sker med t ex turkiska migranters religiositet, identitet, könsrolls- och familjerelationer, vare sig det gäller den objektiva sidan (yttre socialt och annat beteende och handlande) eller den subjektiva sidan (deras upplevelser, värderande etc av yttre handlande och de regel-, norm- och värdesystem de är grundade i eller ger uttryck för), skulle skilja sig på något principiellt sätt från den utveckling eller de förändringar migranter från en traditionell Turkisk landsortsby skulle genomgå om han eller hon flyttade till t ex Istanbul. Den skulle inte heller skilja sig på något principiellt sätt från de förändringar medlemmarna i någon isolerad, traditionell landsortsby skulle genomgå om och när byn moderniserats med bl a elektricitet, radio, teve, en sekulär skola med en sekulär lärare som gav moskén och dess representanter konkurrens som socialisationsagenter, ideologiproducenter, signifikanta andra och referensgrupp. Trycket på den gamla plausibilitetsstrukturen skulle öka med införandet av alternativa sociala verkligheter eller världar i byn med påföljd att stabiliteten hos dess traditionella plausibilitetsstruktur skulle minska och möjligheten att den skulle misslyckas med *sin* socialisation av medlemmarna, framför allt de yngre, skulle öka. Där som här skulle vi säkert finna att fler och fler människor började "leta efter sin identitet", engagera sig i ett *individuellt* och *personligt* sökande efter självförverkligande, sanning och mening i och med livet. (Jfr Sander 1988a)

Även om förändringsprocesser efter samma principer antagligen sker i större delen av den "traditionella världen" i kraft av en allmän internationell modernisering så leder snabbheten med vilken den sker i en migrationssituation från ett traditionellt samhälle till ett modernt till att processen och resultaten av den blir mer uppenbara och tydligare. Under dessa omständigheter blir tillägnandeprocessen av ett modernt medvetande och dess resultat och konsekvenser betydligt lättare att studera hos människor som snabbt förflyttar sig över ett stort kulturellt avstånd, som t ex bland muslimska migranter till Västeuropa, än hos människor som hela tiden befinner sig i sin långsamt förändrande ursprungsmiljö.

Det är också på basis av denna typ av överbäganden som många, både muslimska och icke-muslimska, tänkare med intresse i och för Islam menar att det är viktigt att studera hur Islam i Västeuropa löser de problem, och svarar på de frågor, som mötet med den västeuropeiska kontexten ger upphov till, då många av dessa problem och frågor är problem och frågor som *alla muslimer* i takt med deras länders ökade modernisering förr eller senare kommer att ställas inför. Skillnaden mellan Islam i Västeuropa och Islam i den Islamska världen är alltså att problemen och frågeställningarna kring fenomenet "Islam i förändringarnas moderna värld" både uppkommer och blir akuta snabbare i Västeuropa än inom den traditionella Islamska världen. Islam i västvärlden kan utifrån det här perspektivet ses som en föregångare till resten av den Islamska världen.

I den mån detta synsätt är någotsånär riktigt ger det även vissa insikter i varför vissa av de, i islamsk mening, radikalare Islamska staterna intar de inställningar och attityder till västerlandet och västerländskt inflytande de gör.

Västvärlden. Islam kan alltså inom den Islamska världen sägas ha jämförelsevis både stor omfattning och hög genomslagskraft.⁷¹

Från religionen (Islam) i vid mening stammande idé-, beteende-, etc komplex' inflytande på till Västeuropa och Sverige invandrade muslimers medvetande (tanke-, livs- och kommunikationsmönster) kan härigenom, åtminstone i jämförelse med religionens (Kristendomens) inflytande på västeuropéernas och svenskarnas tanke-, livs- och kommunikationsmönster, relativt sett förväntas var ganska stort. Annorlunda uttryckt: från Islam (direkt eller indirekt) stammande och med Islam sammanhängande fenomen - i **vid** mening religiösa fenomen - kan för de flesta migranter med bakgrund i ett av islamsk kultur dominerat land förväntas vara en både viktigare och känsligare del av deras (både kulturella och individuella) identitet⁷² än vad religiösa fenomen är för t ex svenskarna och för de flesta andra invandrargrupper i t ex Sverige. Och detta gäller, märk väl, oberoende av deras inställning till Islam **som religion**: metafysiska trosföreställningar, gudstjänsthandlingar, personlig fromhet, etc; m a o oberoende av deras inställning till "**religiös Islam**".

Detta visar sig bl a i att det, som redan nämnts, finns en markant tendens bland många muslimska invandrare att betrakta många aspekter av det västerländska samhället, och framför allt då dess livsstil, i negativa termer.⁷³ Forskare i många europeiska länder möts t ex inte sällan av beskrivningar av det västerländska samhället som ett i många avseenden meningslöst, mållöst och rotlöst samhälle, karaktäriserat av ungdomsförvildning, droganvändning, vandalism och brottslighet liksom av ett allmänt disciplinärt, moraliskt och sexuellt förfall; ett förfalls- och dekadentstillstånd som ofta även förklaras av det västerländska samhällets sekularisering och religionslöshet.⁷⁴

⁷¹ Det är på det plan där Islam som religion (direkt eller indirekt) har påverkat sina kulturer och dess människors sätt att tänka etc - m a o deras tolkningsmönster vi skall tala om **kulturell Islam**. (Jag återkommer till detta).

⁷² Jfr t ex Sander 1988c.

⁷³ Det har, åtminstone för många svenska, kommit som lite av en chock att många muslimer inte har "insett" den svenska kulturens överlägsenhet och förträfflighet utan i stället betraktat, åtminstone många aspekter av den, som i förhållande till sin egen arabiska eller persiska kultur underlägsen, dekadent och degenererad, som något man till varje pris vill skydda sina barn, framförallt då döttrar, från.

⁷⁴ Hur denna argumentation mer i detalj ser ut är här inte platsen att redogöra för. Belysande exempel på den står att finna i Ahmad (ed) 1976; Ahmad 1981; Abdalati 1978; McDermott & Ahsan 1986; Asad 1979; Mawdudi 1980; Murad & Ahmad (ed) 1986; Lemu & Heeren 1978; och Iring 1980. I många av mina intervjuer förekommer också varianter på detta tema tämligen frekvent. En god sammanfattning av dessa argument görs i introduktionen till Ahmad (ed) 1976. För presentationer och diskussioner av denna typ av argument se t ex Rahman 1979; Hjärpe 1983; Joly 1986; Hedin 1988. I detta sammanhang värt att notera är dock att denna typ av (i grunden apologetisk) islamsk argumentation inte enbart förekommer i västerlandet självt utan att den även är vanlig i storstadsmiljöer

Ett resultat av detta är att många muslimska invandrare med bakgrund i rurala samhällen inte sällan upplever den västerländska kulturen som ett hot mot sina egna värden och traditioner, speciellt då det gäller kommande generationer, varigenom de på många platser i Västeuropa tenderar att inta en defensiv, ja på en del håll t o m direkt fientlig inställning till värdlandet. Detta leder i sin tur i många fall även till en tendens att försöka isolera och skydda sig från värdsamhället och dess dåliga inflytande.

Denna tendens späds vidare inte sällan på av bl a vår historiskt djuprotade tendens att betrakta människor utanför den västerländskt-kristna kulturkretsen med misstänksamhet - ja, inte sällan som representerande mörka, onda eller i bästa fall vilseförda och nedbrytande kaosmakter, som måste, om inte bekämpas, så åtminstone regleras och kontrolleras. Och detta gäller, som jag argumenterat ovan, i speciellt hög grad Islam och muslimer.

6. Islam och muslim.

Vi har sett att man med "religion" kan mena olika saker, liksom att man, om man generaliserar, kan säga att man inom den islamska världen i mycket större utsträckning än inom den kristna håller sig med ett vitt kosmocentriskt religionsbegrepp. Detta gör att sekularisering inte ter sig lika självklar där som här. Tvärtom! Frågan om vad som bör menas med "religion" och vad som bör vara dess roll, funktions- och kompetensområde i samhället - m a o sekulariseringsfrågan - är mycket omstridd inom *dar al-Islam* i dag. Bör religionen, som vi spontant och naturligt tenderar att uppfatta det, vara något som i första hand rör enskilda individers privata

inom *dar al-Islam*. Storstäder, och livet i dem, inom *dar al-Islam* som t ex Istanbul, Kairo och Bagdad beskrivs inte sällan i både islamsk och muslimsk litteratur som nya Sodom och Gomorra, som städer vilka (genom att influeras av väst) har förrått sin Islamska kultur och historia, som städer drunknande i sin egen dekadens. Denna apolgetiska argumentation kan alltså i mycket ses som en reaktion på, och ett försvar mot, ett individualistiskt, anonymt, modernt, pluralistiskt, materialistiskt och konsumtionsinriktat storstadsliv, ett liv i vilket det oftast mycket homogena, traditionella och täta familje- och grannskapslivet med människor man kände väl och kunde lita på, och den därpå följande sociala kontrollen, har bytts ut mot ett liv i en hög grad anonym, okänd och osäker omgivning. Det anonyma storstadslivet med avsaknandet av täta familje- och grannskapsband som garanti för att den traditionella moralens normer och värden upprätthålls har av många muslimer betraktas som ett hot mot själva grunden i den muslimska kulturen och religionen, ett hot mot själva *ummas* existens. Och i den mån det, som många hävdar, är sant att en av de huvudsakliga pelarna på vilken traditionell Islam vilar är *pardha*, "kontroll över kvinnan", så kan man nog inte annat än att hålla med om att apologeternas rädsla är befogad. I den mån detta är en i åtminstone grova drag korrekt bild, bekräftar det också bilden av traditionell Islam som något som för sin existens förutsätter ett traditionellt samhälle. Ett modernt, pluralistiskt etc samhälle är därmed i sig självt ett hot mot **denna typ** av Islam. Insikten om detta förklarar mycket av de s k fundamentalisternas eller integristernas inställning till mycket i de moderna västerländska samhällena liksom till "funktionellt kristendomiserade" varianter av Islam.

existentiella frågor, frågor kretsande kring företeelser som t ex frälsning, samvete, skuld, förlåtelse, ångest, livsmening och olika drag av personlig fromhet eller börd, som man traditionellt uppfattat det inom stora delar av den Islamiska världen, liksom inom normativ Islam, vara ett totalt och officiellt system för hela livet och tillvaron, eller bör det vara något däri mellan?

Denna fråga är i sammanhanget relevant bl a därför att vilket svar man ger i regel inte är orelaterat till vad man menar att det innebär (bör innebära) att **tillhöra en religion** liksom vad det innebär (bör innebära) att **vara religiös** respektive i vilken utsträckning man menar att de två uttrycken är (bör vara) synonyma. Innan jag kort säger något ytterligare om vad man kan mena med "religiös" vill jag åter understryka att termen är **extremt** mångtydig. Liksom man när det gäller "religion" i ett välförsett bibliotek på några timmar utan större svårigheter kan skrapa ihop ett hundratal olika definitioner (jfr Yinger 1970 s. 4) kan man göra det med "religiositet". Vilken mening man vill ge termen varierar *dels* inom olika delar av en och samma religiösa tradition *dels* mellan traditioner. Hur man föredrar att definiera, och vilka kriterier man vill använda sig av i sin definition, är naturligtvis också beroende på ens syften med definitionen. Olika definitioner är bra för olika ändamål och olika kriterier fokuseras därför, för att bara ta några exempel, av missionären, väckelsepredikanten, filosofen, psykologen och sociologen.⁷⁵

För att återgå till relationen mellan **religions**uppfattning och **religiositets**uppfattning kan man, med åsidosättande av många egentligen behövliga kvalifikationer, säga att det med vida religionsbestämningar tenderar att följa vidare eller mer inklusiva uppfattningar om vad det är att tillhöra en religion och inte sällan också om vad det är att vara religiös, och med snäva religionsbestämningarna det tenderar att följa snävare eller mer exklusiva uppfattningar om vad det är att tillhöra en religion respektive att vara religiös.⁷⁶

Termerna **exklusiv** och **inklusiv** refererar i detta sammanhang, grovt uttryckt, till vilka krav som från en religiös traditions eller organisations sida ställs på människor för att räknas som religiösa eller som tillhörande traditionen eller organisationen i fråga. Enkelt uttryckt gäller att man inom **inklusiva** religiösa traditioner eller organisationer ställer relativt låga och diffusa krav på individen när det gäller bl a kunskaper om och instämmande i traditionens doktriner av olika slag, när

⁷⁵ Jag vill åter understryka det ovan redan sagda att frågor om taxonomier, definitioner o dyl **inte** är frågor om vad som är sant eller falskt, utan frågor om lämplighet. Taxonomier och definitioner är alltså **inte** sanna eller falska, utan mer eller mindre lämpliga för olika ändamål.

⁷⁶ Det just sagda bör (kan) egentligen inte sägas utan **väldigt många** kvalifikationer, vilka jag dock inte har möjlighet att gå in på här.

det gäller deltagandefrekvens och aktivitetsgrad i dess gudstjänster eller motsvarande, när det gäller (rapporterande om) religiösa erfarenheter av omvände- lsetyp eller liknande och när det gäller efterföljande av dess olika moraliska och andra regler och påbud inom andakts- såväl som inom vardagslivet. Inom **exklusiva** traditioner gäller det omvända: här ställer man relativt höga och preciserade krav. Viktigt att ta hänsyn till i sammanhanget är naturligtvis hur stora skillnaderna för en viss religiös tradition eller organisation härvidlag är mellan teorin och praktiken. För sociologien är praktiken det viktiga. Många andra överväganden både kan och bör naturligtvis göras i sammanhanget.⁷⁷ Jag skall dock här nöja mig med att utifrån Gluck & Stark (1965 s. s. 19 ff) argumentera att det, inom ramarna för härvarande syften, går att ta fram några få egenskapsområden, eller "dimensioner" som de benämner dem, inom vilka de människor som inom sina olika religiösa traditioner anses vara goda representanter för dem manifesterar det i kraft av vilket de anses vara goda representanter, m a o sin religiositet. På detta sätt får vi också en bestämning av religiositet som är relativt neutral, åtminstone i teologiskt hänseende. Dessa dimensioner, eller kanske, trots att uttrycket är monstruöst, bättre uttryckt, "religiositetskonstituerande karakteristika", är kortfattat:

1. Tros- eller den doktrindimensionen. Varje religiös tradition eller organisation förutsätter att en individ för att räknas som religiös skall acceptera sanningen hos religionens i fråga grundläggande trosföreställningar. Denna dimension innehåller de trosföreställningar, dogmer, myter, etc, en individ för att accepteras som religiös av traditionen i fråga måste omfatta, måste tro/förtrösta på.⁷⁸

2. Den praktiska eller rituella dimensionen. Den refererar till de specifika av de religiösa auktoriteterna (Bibeln, Koranen, etc) påfordrade handlingar och beteenden (dyrkan, bön, gudstjänst, fasta, meditation, skriftläsning, vällfärd, offer, etc), och det

⁷⁷ Jfr Sander (kommande).

⁷⁸ En del vill här sära den dogmatiska och den mytologiska dimensionen. Kriteriet vid detta särande är då oftast den grad av reflektion och precision som ligger bakom eller inbäddat i de satser och system av sådana som uttrycker "trosinnehållets" olika delar. Till den dogmatiska dimensionen vill man då föra de satser eller system av sådana som pretenderar på att vara "i vanlig mening" sanna påståenden om bl a universum och människan och hennes plats, roll och mål i det. Till den mytologiska dimensionen vill man, å andra sidan, för de satser eller system av sådana som inte i första hand utger sig för att vara i vanlig mening sanna påståenden om verkligheten utan vilka snarare är att betrakta som symboliska berättelser som på ett (mer) indirekt sätt uttrycker något om den av religionen i fråga postulerade transcendentia och heliga dimensionen av verkligheten och människans relation till, och liv enligt, den. En myt är alltså i detta sammanhang inget som är i vanlig bemärkelse sant eller falskt, utan snarare en, för att parafrasera Ezra Pound, "poetisk kondensering" av existentiella sanningar som är så "sköra" att de destrueras om man försöker formulera dem i "klart och redigt" proportionellt språk. Myten är, som jag ser det (jfr Sander 1988a, framför allt Del IV), de religiösa traditionernas mest grundläggande nivå.

i officiellt religiösa såväl som i mer vardagliga och privata sammanhang, det religiösa systemet förväntar sig att en individ för att accepteras som religiös skall utföra eller manifesteras. Här ingår handlingar av såväl inre som yttre natur både handlingar som leder till (är ämnade att leda till) förändringar i agentens intersubjektivt åtkomliga omvärld såväl som handlingar som (endast) leder till (är ämnade att leda till) förändringar i agenten själv, t ex inre fostran och medvetande- eller sinnelagsförändringar av olika slag. Analogt gäller naturligtvis att hon skall avhålla sig från att göra det som enligt auktoriteterna är förbjudet, synd e dyl.⁷⁹

3. Den intellektuella eller kunskapsmässiga dimensionen. Den refererar till att en individ för att accepteras som religiös måste ha vissa kunskaper om sin religions grundläggande trosföreställningar, innehållet i dess heliga skrifter, deras och traditionens centrala personers historia, dess praktik, plikter och förbud, etc. (Notera att det här inte sägs något om att hon måste ha korrekta eller sanna kunskaper. Det väsentliga är att hon har kunskaper vilka hon allvarligt tror är korrekta.)

4. Upplevelse- eller erfarenhetsdimensionen. Den refererar till att varje religiöst system förväntar sig att en person för att vara religiös vid något tillfälle själv skall ha haft vissa egna subjektiva erfarenheter av den av religionen postulerade religiösa verkligheten och/eller att hon i egen personlig erfarenhet anser sig på något sätt ha fått religionens "sanning" bekräftad för sig. Har hon inte redan haft sådana "evidenserfarenheter" skall hon åtminstone delta i religionens olika "aktiviteter" i akt och mening att få dem.

5. Konsekvensdimensionen. Den refererar till effekterna av individens religiositet (som den är mätt på 1 - 4 ovan) i hennes dagliga liv och leverne. Som "konsekvenser" räknas här, liksom under 2. ovan, både inre och yttre handlingar och beteenden. Dessa "konsekvenser", det folk *de facto* anser eller hävdar att de gör "för att de är muslimer" e dyl, kan naturligtvis vara i mer eller mindre överensstämmelse med vad som faktiskt står i den religiösa traditionens i fråga auktoriteter (Bibeln, Koranen, *hadith*, etc). Inom s k folkreligiositet är avvikelserna stundom dramatiska, framför allt i rurala områden.⁸⁰

⁷⁹ Detta är det, det av auktoriteterna (Koranen, *hadith*, etc explicit påfordrade, man i en islamsk kontext brukar benämna "det Islamska". (Jfr nedan.)

⁸⁰ Det är detta, det folk påstår sig göra (underlåta att göra) för att de är muslimer men som det inte står att finna några påbud, förbud e dy om i de religiösa auktoriteterna, som inom en islamsk kontext brukar benämnas "muslimskt". (Jfr nedan s. (III:21)

Denna av Gluck & Stark inspirerade lista över dimensioner är naturligtvis inte utan problem och invändningar. Dessa problem och invändningar skall jag dock inte beröra här på något mer ingående sätt.⁸¹ För våra härvarande syften tror jag listan med några få korta kommentarer kan fungera som den står.

Ett problem med dessa dimensioner för våra härvarande syften är att de samtliga är sk termometervariabler: de är variabler man kan mäta från "noll och uppåt" på; och för en del av variablerna gäller detta, så att säga, i både kvalitativt och kvantitativt avseende. Problemet blir då: **hur högt** måste man mäta (kvantitativt och/eller kvalitativt) på **hur många** av dimensionerna för att satisfiera någon minimalbestämning av att vara religiös? Ett följdproblem blir naturligtvis: är något eller några av villkoren (dimensionerna) nödvändiga? Det är svårt att säga. För mig är de olika villkoren ungefär lika väsentliga. Bäst är nog därför att säga att en person är mer eller mindre idealtypiskt religiös ju fler/färre av de givna villkoren hon uppfyller respektive i vilken utsträckning hon gör det. En person som satisfierar samtliga villkor i högsta möjliga mån (vad det nu mer exakt innebär) skulle alltså vara den idealtypiskt religiösa personen.⁸² Säkert är dock att i den mån någon eller några av villkorsfamiljerna **helt** avlägsnas ur ett liv så blir det i ökande grad oklart om man kan hävda att individen i fråga är religiös. Helt säkert är att om någon förnekar att ö h t någon av villkorsfamiljerna gäller henne men ändå påstår sig vara religiös så begriper åtminstone jag för min del inte vad hon menar.

När det sedan gäller ovan först nämnda problem om i vilken omfattning och grad man (i någon kombination) måste uppfylla de olika villkoren för att betraktas som religiös skall jag här nöja mig med att föreslå att vi intar en liberal eller inklusiv inställning.

Religiositet är, betraktat på detta sätt, ett komplext system av dimensioner eller aspekter vilka på olika sätt kan samverka med varandra till olika helheter. Olika kombinationer och tyngdpunkter ger sedan olika religiositetsbegrepp, olika typer av religiositet.⁸³ På detta vis kan vi ta tillvara olika religiösa traditioners och subtraditioners varierande uppfattningar om vad det innebär att vara religiös, och så

⁸¹ Jag har diskuterat dem något mer i detalj i Sander (kommande).

⁸² Eftersom olika religiösa traditioner lägger olika vikt vid de olika dimensionerna, "fyller" dem med olika "innehåll", etc är naturligtvis vad det är att vara idealtypiskt religiös (åtminstone delvis) olika saker inom olika religiösa traditioner. Vad det mer konkret innebär att vara idealtypiskt religiös inom olika religiösa traditioner får man i regel enklast en uppfattning om genom att studera hur man inom traditionerna i fråga beskriver sina grundares (eller motsvarande personers) liv och leverne. Buddhan, Jesus och Muhammed kan alltså, för att bara ta några exempel, ses som den idealtypiska buddhisten, kristne och muslimer.

⁸³ Vilka man naturligtvis kan göra avancerade taxonomier över om det lyster en.

länge dessa i grova drag håller sig inom ovan indikerade ramar tillåta dem att utgå från och använda sina egna definitioner.⁸⁴

6.1. Muslim och religiös muslim.

”Muslim” är även det en term som i olika sammanhang används med olika, och olika vida, betydelser. Här några.

Den vidaste innebörden är att använda den i vad vi kan kalla **etnisk** bemärkelse. I denna bemärkelse är alla som t ex genom födseln hör hemma inom en av islamsk tradition dominerad miljö, tillhör ett muslimskt folk, har muslimsk härstamning, har ett egennamn som hör hemma i en islamsk tradition och som själva identifierar sig med eller betraktar sig som hörande till denna miljö och tradition muslimer. Och detta **oavsett** om de aktivt omfattar och praktiserar Islam **som kulturellt- eller religiöst tros- och lärosystem** eller inte.

En annan och något snävare bemärkelse är att använda sig av en s k **kulturell** bestämning. Enligt denna är alla som delar - i betydelsen att de har socialiserats in i och som sitt naturliga och spontana tanke-, livs- och kommunikationsmönster **för** världen - som sitt tolkningsmönster⁸⁵ - har internaliserat den Islamska kulturtraditionen, Islams "kognitiva universum" och dess kulturkompetens, muslimer. Det senare syftar bl a på den Islamska världens kulturella, politiska, religiösa, osv historia, historieskrivning och tradition såväl som på dess litteratur, mytologi, konst, arkitektur och folkliga seder och bruk. Det är alltså en bestämning enligt vilken en individ är muslim **i den utsträckning** som islams kognitiva universum utgör en betydande del av de referensramar som fungerar som hennes tolkningsmönster och därmed är det som ger hennes värld och ord, objekt, skeenden och beteenden i den mening och innebörd; m a o i den utsträckning islams kognitiva universum är det fenomen "genom" vilket hon konstituerar och uppfattar sig själv och sin livsvärld. Kulturella muslimer kan ha mycket olika värde- och normsystem, mycket olika politiska uppfattning, mycket olika inställning till Islam som religion och mycket olika grad av religionsutövning, men de har alla en viss gemensam kunskapsmassa i vid bemärkelse i kraft av vilken de kan använda samma termer, samma religiösa, politiska, etc honnörs- och skällsord, samma metaforer, allegorier, liknelser, symboler, bilder och skämt, med i relevanta avseenden samma innebörd. De får m a o

⁸⁴ I den utsträckning man inte vill argumentera att någon eller några av dimensionerna är nödvändiga, och att allt man vill benämna "religiositet" därmed i en bemärkelse kan sägas ha en gemensam "essens", närmar man sig naturligtvis uppfattningen att **religiositet** är något slag av wittgensteinianskt familjelikhetsbegrepp. Att begreppen religion och religiositet med fördel låter sig analyseras i termer av familje- (eller kluster-) begrepp är, som redan nämnts, min uppfattning. Den skall dock inte utvecklas här.

⁸⁵ Se ovan ftn 61 och Sander 1988a speciellt del I och III, 1988c ss.128f

när de hör eller ser ett ord, ser ett objekt, en gest, en handling, etc i relevanta avseenden samma associationer. Med andra ord: de förstår varandra.

En tredje möjlighet är att använda sig av en s k **religiös** bestämning. Det vill säga en bestämning enligt vilken någon är muslim i kraft av vissa trosföreställningar, gudstjänsthandlingar, personlig fromhet, personligt engagemang och andra element av personlig livsstil. M a o i termer av att "mäta" positivt på ovan beskrivna dimensioner av religiositet.

Ytterligare ett sätt att bestämma "muslim", ett sätt som på senare tid verkar blivit allt vanligare, är i termer av att ha vissa speciella åsikter om religionens plats, roll och funktion i samhället; en **politisk** bestämning. I denna bemärkelse är man muslim i den utsträckning man hävdar att Islam till sitt väsen, i första hand, e dyl är (bör vara) en politisk och samhällelig företeelse; eller, annorlunda uttryckt: i den mån man i integristisk anda understryker *Tawhid* som Islams primärt bestämmande begrepp.

Den definition som i regel, explicit eller implicit, används när man gör statistik över antalet muslimer i världen, i Sverige, e dyl är **den etniska**. Det är också den enda typ av definition enligt vilken det går att få fram **någon typ** av statistiska data i Sverige. Även här blir siffrorna, av skäl som vi skall se nedan, dock **mycket** osäkra.

Jag skall nedan först försöka komma fram till en rimlig skattning av antalet **etniska** muslimer i Sverige. Senare, framför allt i denna rapports andra del, skall jag även försöka komma fram till en någorlunda rimlig skattning av antalet **religiösa** muslimer i landet. Jag skall göra detta **dels** från en, vad vi kan kalla, kyrkosociologisk synvinkel - m a o huvudsakligen utgående från moskébesöksfrekvens, **dels** från en mer, vad vi kan kalla, attitydororienterad synvinkel - m a o en som, förutom beteendevariabler, också tar hänsyn till uppfattningar om och attityder till olika spørsmål. Jag skall i andra delen även något diskutera relationerna mellan de två sätten och resultaten från dem samt spekulera lite kring vissa skäl och orsaker till att relationen mellan dem och resultaten från dem ser ut just som de gör samt vad man på basis av dessa spekulationer kan förvänta sig vad gäller muslimernas i Sverige religiositet och religiösa beteende i Sverige i framtiden.

7. Antal etniska muslimer i Sverige.

Redan rubriken på denna rapport, *I vilken utsträckning är den svenske muslimen religiös*, indikerar den sekularistiska uppfattningen att de **religiösa** muslimerna är en delmängd av mängden muslimer. Denna uppfattning är en utgångspunkt för resonemanget. För att kunna säga något om delmängdens relation till mängden

måste vi först försöka bilda oss en uppfattning om mängden, m a o om ungefär hur många **etniska muslimer** det kan finnas i Sverige. Detta är nödvändigt som något vi kan benämna "en råsiffra" att relatera de på olika sätt och ställen uppskattade siffrorna på i olika bemärkelser religiösa muslimer i förhållande till. Eftersom det i Sverige inte förs någon statistik över befolkningen utifrån variablerna etnisk, kulturell och religiös bakgrund eller tillhörighet finns det i dagens läge - givet en rimlig arbetsinsats - enbart ett praktikabelt sätt att gå till väga: att utgå från statistiken över nationstillhörighet för **personer med utländsk bakgrund** i Sverige (SCB Tabell C 16) och korrigera den med vad vi från olika andra källor vet och tror oss veta om människorna med de olika nationalitetsbakgrunderna.⁸⁶ Det uppenbara faktum att förfaringssättet i fråga i **många** avseenden är öppet för kritik, och att resultaten från det är behäftade med **avsevärd** osäkerhet och **stora** felmarginaler, måste man därför stå ut med. Detta åtminstone tills man kan påvisa en alternativ och praktiskt genomförbar metod som saknar här använda metods brister.

Det mest väsentliga att korrigera nationalitetsbakgrundssiffran för är vad vi vet om antalet muslimer i landet i fråga.⁸⁷ Inte heller här finns det dock, av flera lättbegripliga skäl, några tillförlitliga siffror. Generellt gäller för de olika skattningarna av andelen muslimer i olika länder att vad vi kan kalla "muslimska källor" uppger större andel än vad vi kan kalla "västerländska källor". Ibland är skillnaderna mellan dem avsevärda. I följande tabeller har jag när det gäller "västerländsk källa" i huvudsak utgått från Weeks (1978) och när det gäller

⁸⁶ En titt i den senaste större sammanställningen av statistik över invandrare i Sverige, SCB's *Tema invandrare* (Stockholm 1991), visar med all tydlighet bristen på statistiskt material inom det för oss relevanta området. Det finns i den officiella statistiken **inga** uppgifter rörande den invandrade befolkningens etniska, kulturella eller religiösa bakgrunder. Vad gäller religion finns två tabeller: en rörande besök på gudstjänst eller väckelsemöte 1988, och en rörande tillhörighet till svenska kyrkan 1988. Ingen av dem gör någon uppdelning av populationerna med avseende på nationalitet, etnisk bakgrund, bakgrund i religiös tradition e dyl.

I kategorin *personer med utländsk bakgrund* ingår följande kategorier: (1) s k förstagenerationsinvandrare (utrikes födda), (2) s k andragenerationsinvandrare (personer födda i Sverige men som har utländsk bakgrund genom att minst en förälder är född utomlands (i denna kategori är antalet som är ≥ 18 år enbart uppskattat)). Kategorin *personer med utländsk bakgrund* innehåller alltså utländska medborgare såväl som naturaliserade svenskar. I tabellerna över muslimer i Sverige nedan ingår dock **inte** kategorin *personer födda i Sverige med svenskt medborgarskap med minst en förälder född utomlands*. Totala antalet personer med utländsk bakgrund i Sverige (inkl. den kategori som ej redovisas i tabellerna nedan) var i början av 1990 ca 1,3 miljoner (av dessa var ca 456 000 utländska medborgare och 758 000 utrikes födda).

Tilläggs bör också att kategorin *personer med utländsk bakgrund* inte täcker in alla muslimer i Sverige. Många ur gruppen konvertiter lämnas utanför. Inte heller här finns några statistiska uppgifter att tillgå. Deras antal ligger med stor sannolikhet mellan 2000 - 3000, företrädesvis kvinnor.

⁸⁷ Några ytterligare i sammanhanget relevanta "korrigeringsfaktorer" framgår under beskrivningarna av de olika grupperna muslimer i Sverige ovan. Ytterligare några diskuteras kortfattat i Sander 1988c och 1990b. Då dessa i första hand rör nationaliteter med relativt små populationer faller de med största sannolikhet inom den i sammanhanget relativt stora felmarginalen och skall därför inte repeteras här.

”muslimsk källa” i huvudsak från Kettani (1986). I de få fall jag funnit andra källor inom de båda kategorierna som för något land i någon större grad avvikit på något samstämmigt sätt har jag kompenserat för detta. Dessa ”kompenserings” hamnar dock utan tvekan inom slutresultatets felmarginal och behöver därför inte vidare kommenteras. Beräkningarna enligt ”muslimska källor” redovisas i tabellernas ”a-del” och enligt ”västerländska källor” i dess ”b-del”.

Tabell 1a. Muslimer i Sverige 1991-01-01.
Hela Riket

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	1124	99	1113
Arab. rep. Egypten	1490	92	1370
Comorena	66	99	65
Etiopien	10581	60	6349
Gambia	1281	98	1255
Ghana	549	33	181
Kenya	636	30	191
Liberia	500	45	222
Libyen	242	99	240
Marocko	2888	99	2859
Nigeria	315	90	283
Senegal	126	90	113
Somalia	1544	100	1544
Sudan	353	90	318
Tanzania	576	55	317
Tunisien	2060	99	2039
Uganda	<u>1523</u>	90	<u>1370</u>
Totalt Afrika	25854		19829
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	561	100	561
Bangladesh	1592	85	1353
Förenade Arab Emiraten	144	90	130
Indien	9219	12	1106
Indonesien	1416	90	1274
Irak	10528	97	10212
Iran	42694	99	42267
Jordanien	736	95	699
Kuwait	147	90	132
Libanon	16725	65	10871
Malaysia	782	54	422
Pakistan	2402	97	2329
Palestina	719	44	316
Saudiarabien	221	95	210
Syrien	6185	87	5381
Turkiet	<u>33310</u>	70	<u>23317</u>
Totalt Asien	127381		100580
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	<u>54889</u>	21,5	<u>11801</u>
Totalsumma:	<u>208124</u>		<u>132210</u>

Tabell 1b. Muslimer i Sverige 1991-01-01.

Hela Riket

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	1124	97	1090
Arab. rep. Egypten	1490	91	1356
Comorena	66	97	64
Etiopien	10581	40	4232
Gambia	1281	85	1089
Ghana	549	19	104
Kenya	636	10	64
Liberia	500	15	75
Libyen	242	98	237
Marocko	2888	95	2744
Nigeria	315	85	268
Senegal	126	82	103
Somalia	1544	99	1529
Sudan	353	72	254
Tanzania	576	24	138
Tunisien	2060	92	1895
Uganda	<u>1523</u>	10	<u>152</u>
Totalt Afrika	25854		15394
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	561	99	555
Bangladesh	1592	85	1353
Förenade Arab Emiraten	144	87	125
Indien	9219	11	1014
Indonesien	1416	90	1274
Irak	10528	95	10001
Iran	42694	95	40559
Jordanien	736	93	684
Kuwait	147	87	128
Libanon	16725	51	8530
Malaysia	782	44	344
Pakistan	2402	97	2330
Palestina	719	44	316
Saudiarabien	221	95	210
Syrien	6185	85	5257
Turkiet	<u>33310</u>	60	<u>19986</u>
Totalt Asien	127381		92666
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	<u>54889</u>	20	<u>10978</u>
Totalsumma:	<u>208124</u>		<u>119038</u>

Differensen mellan de två olika beräkningarna av % muslimer i U.L. =

132 210 - 119 038 = 13 172. De olika slutsiffrorna skiljer sig alltså från varandra med i storleksordningen knappt 10%. Medelvärdet för dem blir: 125 665,5.

Till detta kommer muslimer från ett antal andra länder med substantiella muslimska befolkningar, t ex Albanien, Burkina Faso, Cypern, Djiboti, Elfenbenskusten, Guinea, Guinea-Bissau, Mali, Maruitus, Mozambique, Sierra Leone, Tchad, Togo, Zaire, Zambia, Surinam, Bahrain, Filippinerna, Yemen och Sydyemen. Detta antal ligger med största sannolikhet runt 1 000 personer (+/- några hundra), lite beroende på vems siffror för andel muslimer i U.L. man utgår från.

Till detta kommer, givet den i Sverige vanligen använda vida definitionen av "invandrare"⁸⁸, också det antal sk andra generationens muslimer födda i Sverige som svenska medborgare med åtminstone en förälder född etnisk muslim.⁸⁹ Totalt uppskattades det totala antalet individer födda i Sverige som svenska medborgare med åtminstone en förälder född utomlands 1989-12-31 till ca 450 000 (varav ca 172 000 \leq 17 år). Denna kategori utgör alltså närmare 35% av Sveriges totala antal invandrare givet den vida svenska definitionen. Med tanke på vad som ovan sagts om den muslimska invandringen till Sverige historia kan vi förvänta oss att de allra flesta ur den totala populationen andragenerationsinvandrare som är etniska muslimer återfinns bland dem som är 17 år eller yngre. Av dessa 172 000 andragenerationsungdomar under 17 år har ca 40% en förälder född i Sverige och en i utlandet, ca 30% båda föräldrarna födda i samma land utomlands och ca 5% av dem båda föräldrarna födda utomlands men i olika länder. Ca 25% av dem bor med ensamstående förälder född utomlands. Med tanke på att den överväldigande majoriteten av de gifta muslimerna i Sverige, som vi sett, är endogamt gifta i bemärkelsen gifta med någon från samma land som han/hon själv eller med någon från annat muslimskt land kommer vi med största sannolikhet att finna de flesta bland andra generationens muslimer bland de 35% som har båda föräldrarna födda utomlands. Dessutom gäller antagligen att relationen mellan föräldrabakgrund och traditionsförmedling är sådan att det enbart av den anledningen endast är rimligt att räkna in dem vars båda föräldrar är födda i något/samma muslimska land i vår "råsiffra".

⁸⁸ Vars både rimlighet och ev. "ideologiska" konsekvenser man naturligtvis kan ha olika uppfattningar om. Det är dock fler och fler som på senare tid argumenterar att den vida svenska definitionen leder till ett både understrykande och permanentande av en "vi - dem" dikotomi mellan "riktiga" och "andra" svenskar.

⁸⁹ Den officiella statistiken över denna grupp innehåller enbart individer \leq 17 år. De \geq 18 år kan enbart uppskattas. Genom att gå igenom statistiken för tidigare år - då dessa alltså var yngre och ingick i den - skulle de dock kunna gå att få fram. Men med tanke på till vad dessa siffror skall användas kan det i detta sammanhang inte motiveras varken "vetenskapligt" eller ekonomiskt.

Låt oss mot denna bakgrund för enkelhet skull anta att vi kommer att finna nästan samtliga andragenerationsmuslimer bland de ca 200 000 yngsta andragenerationsinvandrarna i Sverige. Bland dessa kommer vi vidare att finna den övervägande majoriteten bland de 35% som har båda föräldrarna födda utomlands. Låt oss för att vara tämligen säkra på att inte missa för många andragenerationsmuslimer anta att de allra flest finns bland 40% av dessa 200 000 yngsta. Om vi vidare, vilket jag snart skall försöka visa inte är ohemult, antar att de etniska muslimerna i Sverige utgör ca 10% av vårt lands totala antal invandrare, kommer vi fram till att antalet etniska muslimer i denna kategori borde uppgå till någonstans kring 8 000 individer.⁹⁰

Ytterligare en faktor måste dock tas med i beräkningen: nämligen "naturaliseringsgrad". Denna varierar naturligtvis för de olika i tabellen ingående länderna, men på det hela taget kan man säga att naturaliseringstendenserna är lägre, i vissa fall betydligt lägre, bland människor med bakgrund i av islamsk kultur dominerade länder än bland andra. Andelen individer födda i Iran, Jugoslavien och Turkiet (sammantaget ca 63% av totala antalet individer i tabellen räknat på nationalitetsbakgrund) som blivit naturaliserade är t ex , i relation till "möjliga" naturaliseringar⁹¹, 41%. Andelen naturaliseringar i relation till "möjliga" naturaliseringar bland alla utrikes födda från samtliga länder efter 1967 är 66%. Trots att vissa muslimska länder, t ex Etiopien och Marocko, med sina 86,5% respektive 80,4% möjliga naturaliserade ligger över genomsnittet verkar det dock klart att de etniska muslimerna på det hela taget ligger klart under genomsnittet. Det verkar också klart från andra europeiska länder att islam som faktor verkar negativt på individens tendens till naturalisering. Av denna anledning bör nyss angivna siffra på ca 8 000 kanske räknas ner ytterligare något.⁹²

Ytterligare en kategori etniska muslimer som inte finns med i de i tabellen givna siffrorna är de som är invandrare i tredje och följande generationerna. Hur många dessa kan vara har jag för tillfället ingen kvalificerad uppskattning av. Antalet måste

⁹⁰ Naturligtvis är det mycket vanskligt att från det faktum att andelen muslimer av den totala invandrapopulationen i Sverige är ca 10% dra slutsatsen att andelen är densamma bland de ca 80 000 individer som ingår i den här just framräknade subpopulationen. Givet de data som finns över äktenskapsfrekvens, nativitetsgrad, etc för olika invandragrupper verkar det dock till slut, dem invägda i kalkylen, ändock som en någorlunda rimlig skattning.

⁹¹ För att räknas som "möjlig" naturalisering måste man ha minst fem års vistelsetid i Sverige.

⁹² Siffrorna i senaste paragrafen är tagna ur SCB (1990): Folkmängd 31 december 1989, Del 3 och SCB (1991): Levnadsförhållanden, rapport 69 Tema invandrare.

dock, givet den muslimska invandringen till Sveriges historia, vara ytterst begränsat. Det är nog, mot bakgrund av ovan sagda, knappast rimligt att tro att antalet etniska muslimer i de två senast diskuterade kategorierna sammantagna skulle överskrida 8 000.

Därtill kommer även det antal asylsökande etniska muslimer vars ärenden vid tiden för statistikens publicering ännu inte var avgjorda och som därefter fått uppehållstillstånd. Antalet individer i denna kategori är nu i början på 1992 med stor sannolikhet åtminstone någonstans kring 10 000.

På basis av dessa överväganden kan man antagligen med relativt stor sannolikhet i dagsläget uppskatta "råsiffran" för **etniska** muslimer i Sverige, inkluderande konvertiter, till någonstans runt 140 000. En del av i denna siffra ingående personer bör dock antagligen räknas bort från råsiffran med tanke på att de av olika orsaker endast är här för kortare perioder och liknande. Låt mig därför för att undvika "överdrifter" sätta "råsiffran" för Sveriges etniska muslimer våren 1992 till ca 130 000.

Slutsiffran **måste**, för att upprepa, naturligtvis med tanke på de både många och stora osäkerhetsfaktorer som vidlåder denna typ av beräkning tas med en ganska stor nypa salt, och är enbart ämnad som ett grovt riktmärke på det faktiska antalet **etniska** muslimer i Sverige.⁹³ Det är dock⁹⁴ viktigt att se att precision och användningsområde hänger nära samman. Så, med tanke på här aktuella forskningsläge såväl som användningsområde - att siffrorna i första hand skall användas som **en** endpoint i ett beräkningsschema - bör de kunna accepteras som **tillräckligt** precisa.

Låt oss nu övergå till motsvarande siffror för antalet etniska muslimer i de tre storstadsregionerna Stockholms län, Göteborgs och Bohus län och Malmöhus län då ca 62% av Sveriges etniska muslimer bor inom dessa områden (se nedan) och ca 44 av landets ca 60 bidragsberättigade "församlingarna" (73%) finns inom dessa tre regioner: A-länet har 34, O-länet 4 och M-länet 6 församlingar.⁹⁵

⁹³ En del av anledningarna till detta framgår, som nämnts, på andra ställen i denna rapport.

⁹⁴ Som redan Aristoteles, inom parentes sagt, påpekade i *Nikomachiska etiken* (Bok I, § 3 i den svenska utgåvan 1967).

⁹⁵ Siffrorna över antalet församlingar är från SST. (1991)

**Tabell 2a. Antal Muslimer i Sverige
Stockholms län**

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	575	99	569
Arab. rep. Egypten	745	92	685
Comorena	47	99	47
Etiopien	3935	60	2361
Gambia	709	98	695
Ghana	149	33	49
Kenya	274	30	82
Liberia	138	45	62
Libyen	106	99	105
Marocko	1808	99	1790
Nigeria	141	90	127
Senegal	71	90	64
Somalia	415	100	415
Sudan	90	90	81
Tanzania	220	55	121
Tunisien	1042	99	1032
Uganda	624	90	562
Totalt Afrika	11089		8847
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	64	100	64
Bangladesh	957	85	813
Förenade Arab Emiraten	21	90	19
Indien	2248	12	270
Indonesien	532	90	479
Irak	3000	97	2910
Iran	10247	99	10145
Jordanien	265	95	252
Kuwait	48	90	43
Libanon	4290	65	2788
Malaysia	355	54	192
Pakistan	1286	97	1247
Palestina	134	44	59
Saudiarabien	34	95	32
Syrien	3454	87	3005
Turkiet	18769	70	13138
Totalt Asien	45704		35456
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	10609	21,5	2281
Totalsumma:	67402		46584

**Tabell 2b. Antal Muslimer i Sverige
Stockholms län**

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	575	97	558
Arab. rep. Egypten	745	91	678
Comorena	47	97	46
Etiopien	3935	40	1574
Gambia	709	85	603
Ghana	149	19	28
Kenya	274	10	27
Liberia	138	15	21
Libyen	106	98	104
Marocko	1808	95	1718
Nigeria	141	85	120
Senegal	71	82	58
Somalia	415	99	411
Sudan	90	72	65
Tanzania	220	24	53
Tunisien	1042	92	957
Uganda	<u>624</u>	10	<u>62</u>
Totalt Afrika	11089		7083
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	64	99	63
Bangladesh	957	85	813
Förenade Arab Emiraten	21	87	18
Indien	2248	11	247
Indonesien	532	90	479
Irak	3000	95	2850
Iran	10247	95	9735
Jordanien	265	93	246
Kuwait	48	87	42
Libanon	4290	51	2188
Malaysia	355	44	156
Pakistan	1286	97	1247
Palestina	134	44	59
Saudiarabien	34	95	32
Syrien	3454	85	2936
Turkiet	<u>18769</u>	60	<u>11261</u>
Totalt Asien	45704		32372
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	<u>10609</u>	20	<u>2122</u>
Totalsumma:	<u>67402</u>		<u>41576</u>

Differensen mellan de två olika beräkningarna av andel muslimer i U.L. =

$46\,584 - 41\,576 = 5\,008$. Medelvärde = 44 080. Stockholmsmuslimerna utgör alltså, baserat på dessa tabeller, ca 35% av landets totala antal muslimer.

Till detta kommer här, som vid riket som helhet, muslimer från flera andra länder med substantiella muslimska befolkningar, t ex Albanien, Burkina Faso, Cypern, Djibuti, Elfenbenskusten, Guinea, Guinea-Bissau, Mali, Maritimus, Mozambique, Sierra Leone, Tchad, Togo, Zaire, Zambia, Surinam, Bahrain, Filippinerna, Yemen och Sydyemen. Detta antal ligger med största sannolikhet runt 400 personer (+/- några tiotal), lite beroende på vems siffror för andel muslimer i U.L. man utgår från.

Till detta kommer också här ett antal s k andra och senare generationens muslimer. Detta antal bör, givet att 35% nivån kan appliceras även här, ligga runt 2 800 individer.

Därtill kommer även det antal asylsökande etniska muslimer vars ärenden vid tiden för statistikens publicering ännu inte var avgjorda och som fått uppehållstillstånd. Antalet individer i denna kategori bör, givet 35% principen, ligga kring 3 500.

Totalt är det i dagsläget alltså antagligen rimligt att anta att antalet **etniska** muslimer i Stockholms län ligger kring 50 000, alltså lite drygt 38% av landets totala antal muslimer.

Dessa slutsiffror **måste** naturligtvis tas med samma nypa salt som de för riket som helhet. Se kommentarerna vid tabellerna för dem.

**Tabell 3a. Antal Muslimer i Sverige
Göteborg och Bohus län**

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	126	99	125
Arab. rep. Egypten	153	92	141
Comorena	0	99	0
Etiopien	829	60	497
Gambia	167	98	164
Ghana	82	33	27
Kenya	85	30	25
Liberia	54	45	24
Libyen	31	99	31
Marocko	355	99	351
Nigeria	48	90	43
Senegal	18	90	16
Somalia	200	100	200
Sudan	27	90	24
Tanzania	57	55	31
Tunisien	195	99	193
Uganda	<u>210</u>	90	<u>189</u>
Totalt Afrika	2637		2081
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	38	100	38
Bangladesh	42	85	36
Förenade Arab Emiraten	31	90	28
Indien	928	12	111
Indonesien	138	90	124
Irak	1262	97	1224
Iran	6556	99	6490
Jordanien	64	95	61
Kuwait	10	90	9
Libanon	1252	65	813
Malaysia	125	54	68
Pakistan	304	97	295
Palestina	75	44	33
Saudiarabien	23	95	22
Syrien	404	87	351
Turkiet	<u>3824</u>	70	<u>2677</u>
Totalt Asien	15076		12380
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	<u>8788</u>	21,5	<u>1889</u>
Totalsumma:	26501		<u>16350</u>

**Tabell 3b. Antal Muslimer i Sverige
Göteborg och Bohus län**

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	126	97	122
Arab. rep. Egypten	153	91	139
Comorena	0	97	0
Etiopien	829	40	332
Gambia	167	85	142
Ghana	82	19	16
Kenya	85	10	8
Liberia	54	15	8
Libyen	31	98	30
Marocko	355	95	337
Nigeria	48	85	41
Senegal	18	82	15
Somalia	200	99	198
Sudan	27	72	19
Tanzania	57	24	14
Tunisien	195	92	179
Uganda	<u>210</u>	10	<u>21</u>
Totalt Afrika	2637		1621
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	38	99	38
Bangladesh	42	85	36
Förenade Arab Emiraten	31	87	27
Indien	928	11	102
Indonesien	138	90	124
Irak	1262	95	1199
Iran	6556	95	6228
Jordanien	64	93	59
Kuwait	10	87	9
Libanon	1252	51	638
Malaysia	125	44	55
Pakistan	304	97	295
Palestina	75	44	33
Saudiarabien	23	95	22
Syrien	404	85	343
Turkiet	<u>3824</u>	60	<u>2294</u>
Totalt Asien	15076		11502
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	<u>8788</u>	20	<u>1758</u>
Totalsumma:	<u>26501</u>		<u>14881</u>

Differensen mellan de två olika beräkningarna av muslimer i U.L. =

16 350 - 14 881 = 1 469. Medelvärdet = 15 615,5. Göteborgsmuslimerna utgör alltså, baserat på dessa tabeller, lite drygt 12% av landets totala antal muslimer.

Till detta kommer, här som tidigare, muslimer från andra länder med substantiella muslimska befolkningar, t ex Albanien, Burkina Faso, Cypern, Djiboti, Elfenbenskusten, Guinea, Guinea-Bissau, Mali, Maruitus, Mozambique, Sierra Leone, Tchad, Togo, Zaire, Zambia, Surinam, Bahrain, Filippinerna, Yemen och Sydyemen. Detta antal ligger med största sannolikhet runt 100 personer (+/- några stycken), lite beroende på vems siffror för andelen muslimer i U.L. man utgår från.

Till detta kommer också här ett antal s k andra och följande generationers muslimer. Detta antal bör, givet att 12% nivån gäller även här, ligga runt 1 000 individer.

Därtill kommer likaså här ett antal asylsökande etniska muslimer vars ärenden vid tiden för statistikens publicering ännu inte var avgjorda och som fått uppehållstillstånd. Antalet individer i denna kategori bör, givet 12% principen, ligga kring 1 200.

Totalt är det i dagsläget alltså antagligen inte orimligt att skatta antalet **etniska** muslimer i Göteborgs och Bohus län till någonstans runt 18 000, alltså till närmare 14% av landets totala antal muslimer.

Dessa slutsiffror **måste** naturligtvis tas med samma nypa salt som de för riket som helhet. Se kommentarerna vid tabellerna för dem.

**Tabell 4a. Antal Muslimer i Sverige
Malmöhus län**

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	117	99	116
Arab. rep. Egypten	158	92	145
Comorena	0	99	0
Etiopien	501	60	301
Gambia	115	98	113
Ghana	172	33	57
Kenya	56	30	17
Liberia	53	45	24
Libyen	31	99	31
Marocko	181	99	179
Nigeria	55	90	45
Senegal	0	90	0
Somalia	153	100	153
Sudan	99	90	89
Tanzania	40	55	22
Tunisien	138	99	137
Uganda	52	90	47
Totalt Afrika	1921		1476
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	215	100	215
Bangladesh	86	85	73
Förenade Arab Emiraten	14	90	13
Indien	901	12	108
Indonesien	100	90	90
Irak	975	97	946
Iran	3796	99	3758
Jordanien	105	95	100
Kuwait	23	90	21
Libanon	1946	65	1265
Malaysia	83	54	45
Pakistan	285	97	279
Palestina	155	44	68
Saudiarabien	116	95	110
Syrien	142	87	123
Turkiet	1552	70	1086
Totalt Asien	10494		8300
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	14850	21,5	3193
Totalsumma:	27265		12969

**Tabell 4b. Antal Muslimer i Sverige
Malmöhus län**

<u>Ursprungsland</u>	<u>Antal i Sverige</u>	<u>% muslimer i U.L.</u>	<u>Uppskattat antal muslimer i Sverige</u>
<u>Afrikanska Länder</u>			
Algeriet	117	97	113
Arab. rep. Egypten	158	91	144
Comorena	0	97	0
Etiopien	501	40	200
Gambia	115	85	98
Ghana	172	19	33
Kenya	56	10	6
Liberia	53	15	8
Libyen	31	98	30
Marocko	181	95	172
Nigeria	55	85	47
Senegal	0	82	0
Somalia	153	99	151
Sudan	99	72	71
Tanzania	40	24	10
Tunisien	138	92	127
Uganda	<u>52</u>	10	<u>5</u>
Totalt Afrika	1921		1215
<u>Asiatiska Länder</u>			
Afghanistan	215	99	213
Bangladesh	86	85	73
Förenade Arab Emiraten	14	87	12
Indien	901	11	99
Indonesien	100	90	90
Irak	975	95	926
Iran	3796	95	3606
Jordanien	105	93	98
Kuwait	23	87	20
Libanon	1946	51	992
Malaysia	83	44	36
Pakistan	285	97	276
Palestina	155	44	68
Saudiarabien	116	95	110
Syrien	142	85	121
Turkiet	<u>1552</u>	60	<u>931</u>
Totalt Asien	10494		7671
<u>Europeiska Länder</u>			
Jugoslavien	<u>14850</u>	20	<u>2970</u>
Totalsumma:	<u>27265</u>		<u>11856</u>

Differensen mellan de två olika beräkningarna av andelen muslimer i U.L. =

12 969 - 11 856 = 1 113. Medelvärdet = 12 412,5. Malmömuslimerna utgör alltså, baserat på dessa tabeller, knappt 10% av landets totala antal muslimer.

Till detta kommer även här muslimer från en rad andra länder med substantiella muslimska befolkningar, t ex Albanien, Burkina Faso, Cypern, Djiboti, Elfenbenskusten, Guinea, Guinea-Bissau, Mali, Maruitus, Mozambique, Sierra Leone, Tchad, Togo, Zaire, Zambia, Surinam, Bahrain, Filippinerna, Yemen och Sydyemen. Detta antal ligger med största sannolikhet runt 90 personer (+/- några stycken), lite beroende på vems siffror för andel muslimer i U.L. man utgår från.

Till detta kommer också här ett antal s k andra och följande generationers muslimer. Detta antal bör, givet att 10% nivån, ligga runt 800 individer.

Därtill kommer här likaså ett antal asylsökande etniska muslimer vars ärenden vid tiden för statistikens publicering ännu inte var avgjorda och som fått uppehållstillstånd. Antalet individer i denna kategori bör, givet 10% principen, ligga runt 100.

Totalt är det i dagsläget alltså antagligen inte orimligt att skatta antalet **etniska** muslimer i Malmöhus län till någonstans runt 13 500, alltså till knappt 11% av landets totala antal muslimer.

Dessa slutsiffror **måste** naturligtvis tas med samma nypa salt som de för riket som helhet. Se kommentarerna vid tabellerna för dem.

Sammanfattande kan vi alltså säga att det sammanlagda antalet **etniska** muslimer i Stockholms län, Göteborg och Bohusläns och Malmöhus län, givet dessa beräkningar, tillsammans antagligen ganska realistiskt kan uppskattas till någonstans kring 80 000. Dessa tre regioner har alltså ca 62% av rikets totala antal **etniska** muslimer.⁹⁶ Församlingsmässigt är dessa regioner alltså något överrepresenterade med sina 73% av församlingarna. Detta gäller speciellt Stockholm med ca 38% av muslimerna och närmare 57% av församlingarna. Göteborg är på motsvarande sätt församlingsmässigt underrepresenterat med ca 14% av muslimerna och närmare 7%

⁹⁶ Beräkningar jag gjorde efter ungefär samma linjer som här under 1987 respektive 1989 visade att då antagligen runt 80% respektive runt 75% av de etniska var bosatta i dessa tre regioner. Koncentrationen till storstadsregionerna har alltså minskat. Enligt flera källor på bl a invandrarverket ökade koncentrationen av invandrare och flyktingar från här relevanta länder, men inte enbart därifrån, inom dessa regioner fram till 1985/86, varefter den, framför allt p g a olika s k invandrapolitiska åtgärder stadigt har minskat.

av församlingarna. Malmö har däremot en god överensstämmelse mellan andel muslimer och församlingar: ca 11% av muslimerna och ca 10% av församlingarna. Här måste dock genast tilläggas att själva **antalet** församlingar i sig kanske inte är det viktigaste. Antalet i relation till antal muslimer etc blir riktigt intressant först när vi vet lite mer om "kvaliteten" på dem,⁹⁷ den nationella, språkliga, teologiska, etc sammansättningen på populationen i området där de finns och liknande.

8. Antal religiösa muslimer i Sverige.

Hur många av dessa Sveriges ca 130 000 muslimer i **etnisk** bemärkelse kan då sägas vara det också i **religiös** bemärkelse?

Som vanligt måste jag börja med att säga: problemet inte är enkelt. Grovt kan man säga att problemet har två sidor: ett teoretiskt och ett empiriskt. Det teoretiska problemet rör frågan hur man definierar "religiös", det empiriska hur man, när man väl har en definition, operationaliserar den och applicerar den i ett faktiskt "räknande" av dem. Låt mig kortfattat ta frågorna i ordning.

8.1. Definition av "religiös muslim".

Som vi sett är termen "religiös" både vag och mångtydig och många olika definitioner finns. Låt mig mycket grovt klassificera de olika definitionerna *dels* med avseende på **exklusivitet** och **inklusiveitet**, *dels* med avseende på om de tar fasta på yttre, objektiva och intersubjektivt observerbara kriterier eller på inre, subjektiva kriterier. Låt mig kalla de förra **sociala** och de senare, i brist på bättre term, **privata**. De förra härrör sig i första hand till de "religiositetskonstituerande karakteristikor" som faller under dimensionerna 2, 3 och 5 i ovan givna av Gluck & Stark inspirerade schema. (När det gäller dimensionerna 3 och 5 ingår naturligtvis enbart de av "yttre" natur.) Analogt härrör de senare sig i första hand till de karakteristika som faller under dimensionerna 1 och 4 samt de i dimensionerna 3 och 5 ingående karakteristikor som är av "inre" natur. Förekomst eller brist på förekomst av yttre karakteristikor på religiositet - kyrkogång, nattvardsgång etc - i en persons liv kan vi som sociologer naturligtvis fastställa utifrån, medan när det gäller förekomst eller ej av inre kriterier vi i stor utsträckning är hänvisade till individernas självrapportering

⁹⁷ Hur detta mer exakt skall mätas kan naturligtvis diskuteras. Att faktorer som t ex antal imamer och deras utbildning, vilka andra funktionärer det finns, hur lokalerna se ut, vilken ekonomi församlingen har, vilka typer verksamheter som bedrivs och hur regelbundet/ofta de bedrivs här är av relevans är dock klart.

som de föreligger i intervjuer e dyl. Schematiskt kan den föreslagna taxonomin⁹⁸ åskådliggöras med följande figur (Figur 1).

	privat	social
exklusiv		
inklusive		

Som redan tidigare nämnts vill jag i detta sammanhang föreslå att vi, i linje med den kanske vanligaste Islamska självförståelsen, använder oss av en relativt **inklusive** bestämning av religiositet. I denna bemärkelse är var och en **religiös** muslim som accepterar (säger sig acceptera) trosbekännelsens ord att det ingen gud finns utom Allah och att Muhammed är hans siste sändebud och som vidare tror och förtröstar (säger sig tro och förtrösta) på Allah som högsta myndighet, på hans änglar, hans böcker, hans profeter, på yttersta domen och den slutgiltiga återuppståndelsen och som vidare i kraft av detta åtminstone har (säger sig ha) som, åtminstone långsiktig, målsättning att så gott han/hon förmår försöka förverkliga Koranens bud och Muhammeds föredöme (*sunna*) i sitt liv då han/hon, och det oberoende av hur han/hon just nu själv faktiskt lever, på allvar anser (säger sig anse) att det är ett liv enligt Koranen etc som utgör det goda, värdefulla och rätta livet. I denna målsättning skall då bl a ingå ting som att efter bästa förmåga försöka utföra tidebönerna (*salat*), besöka moskén åtminstone någorlunda regelbundet, fasta under *Ramadan*, utföra vällfärden (*hadjj*), samt att följa islams grundläggande regler (såsom han/hon uppfattar och förstår dem) i fråga om föda, klädsel, etik, samlevnad och etikett.⁹⁹

⁹⁸ Understrykas bör kanske åter att denna, såväl som enligt min mening, varje annan typ av typologisering, enbart är ett i viss mening godtyckligt sätt att för ett visst syfte bryta upp ett "i verkligheten" flytande kontinuum. Taxonomier, definitioner, och liknande ting är alltså inte sanna eller falska utan för olika syften mer eller mindre bra eller praktiska redskap eller hjälpmedel.

⁹⁹ Hur detta i en speciell individs liv sedan mer exakt tar sig ut i praktiken kan, som vi berört ovan, variera avsevärt beroende på en mängd faktorer. Det väsentliga här är inte exakt hur det tar sig ut i praktiken, utan vilken överensstämmelse som råder mellan vad individen i fråga allvarligt anser vara det en god muslim måste göra för att leva ett korrekt islamskt liv och hur hon själv faktiskt lever sitt liv. För många människor på/ från den Turkiska eller Pakistanska landsbygden, för att bara ta två exempel, är, som vi också sett, att leva ett korrekt islamskt liv i princip synonymt med att leva i enlighet med (åtminstone större delen av) deras lokala kulturtradition med dess uppfattningar, normer, värden, seder och bruk medan det för många någorlunda välutbildade från storstadsregioner är naturligt att (eventuellt i sekularistisk anda) skilja det av Koran och *hadith* påfordrade från lokala traditionella seder och bruk och mena att det endast är de förra man måste leva i enlighet med och att man kan göra de inom, och uttrycka det med hjälp av, många olika kulturella kontexter. Enligt denna

Jag sa ovan att jag i mina försök att besvara frågan om i vilken utsträckning Sveriges muslimer är religiösa skulle utgå **dels** utifrån en attityd- eller uppfattningsorienterad infallsvinkel, **dels** utifrån en beteende- eller kyrkosociologisk infallsvinkel. I termer av figur 1 ovan blir det ungefär detsamma som att utgår utifrån privata respektive sociala kriterier. För båda dessa kommer jag i det följande först att redogöra för hur muslimer i Göteborg i en enkätundersökning¹⁰⁰ själva rapporterar sin religiositet på ett antal i sammanhanget relevanta variabler. Därefter kommer jag i andra delen att rapportera om resultaten från en undersökning om besöksfrekvensen vid Sveriges moskéer (islamska församlingar) under ett antal tillfällen under *Ramadan* 1991.¹⁰¹

8.2. Attityd- eller uppfattningsorienterad religiositet.

Låt mig alltså som en första indikation på muslimernas i Sverige religiositet redogöra för några relevanta resultat vad gäller inställning till religion och därmed förbundna frågeställningar från nämnda enkätundersökning.

På frågan "Tror du på Gud?" svarade 77,4% av totalpopulationen "Ja" och 19,5% "Nej". Fördelningen på olika sub-populationer framgår av Tabell 1.

TABELL 1. TROR DU PÅ GUD. ENSKILDA LÄNDER.

% i land // Tro på Gud	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej svar	0,7	4,7	5,3	1,8	7,7	4
Ja	97,9	50,5	39,5	94,6	92,3	92
Nej	1,4	44,8	55,2	3,6	0	4
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Här, som vad gäller många andra frågor, delar sig totalpopulationen "naturligt" i två grupper: Iranier och Irakier å ena sidan och övriga å den andra. Genomsnittet för dessa båda grupper framgår av Tabell 2.

grupp är det alltså - då man **inte** betraktar element ur någon traditionell, lokal muslimsk livsstil (om det nu inte är 600-talets Mekka/Medina) som normerande - åtminstone i princip, möjligt att leva ett korrekt islamskt liv, att leva som god muslim, var och när som helst. Flera andra alternativ finns naturligtvis. Att "döma" bland alternativen är dock inte min uppgift.

¹⁰⁰ Enkäten och enkätundersökningen beskrevs i grova drag i § 1 ovan. En mer detaljerad beskrivning av undersökningen, dess uppläggning, etc kommer i en rapport under 1993.

¹⁰¹ Påpekas bör kanske också att det för tillfället inte finns några andra empiriska studier om muslimers i Sverige religiositet än dessa min egna att utgå från. Trots de många brister och problem av olika slag som vidlåder dem är de det bästa som finns att tillgå. Jag vill också säga att jag nedan av olika skäl inte kommer att följa här nämnda bodelning mellan uppfattningar och beteende mer än i grova drag.

TABELL 2. TROR DU PÅ GUD. HUVUDSUBPOPULATIONER.

% i land // Tro på Gud	Iran & Irak N=145	Ovriga N=240
Ej svar	4,8	1,6
Ja	47,6	96,3
Nej	47,6	2,1
Totalt	100,0	100,0

Fördelat på kön¹⁰² ser resultaten ut enligt Tabell 3.

TABELL 3. TROR DU PÅ GUD. FÖRDELAT PÅ KÖN.

% för kön // Tro på Gud	Kvinnor N=140	män N=241
Ej Svar	2,1	2,9
Ja	83,6	74,7
Nej	14,3	22,4
Totalt	100,0	100,0

Att kvinnorna skulle var den grupp som rapporterar sig i högst grad tro på Gud är helt enligt förväntningarna.

En i sammanhanget relevant faktor är hur många ur populationen som uppger sig var födda muslim men som i dag inte längre anser sig vara det.¹⁰³ Antalet som uppger sig som födda muslimer framgår av Tabell 4.

TABELL 4. ÄR DU FÖDD MUSLIM. TOTALA POPULATIONEN

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	8	2,1
Ja	374	97,1
Nej	3	0,8
Totalt:	385	100,0

¹⁰² Vad gäller könsfördelning bör det också sägas något om denna inom de olika subpopulationerna. Den är för kvinnoandelen som följer: Turkiet: 44,8%, Iran: 35,5%, Irak: 5,2%, Marocko: 45,5%, Pakistan: 46,2%, Tunisien: 12,5% och Ö.L.: 5,8%. 1988 var andelen kvinnor bland dessa grupper i Göteborg och Bohus län som helhet: Turkiet: 47,5%, Iran: 36,3%, Irak: 29,8%, Marocko: 32,8%, Pakistan: 44,5% och Tunisien: 18,1%. Dessa skillnader mellan antalet kvinnor i mina populationer och "verklighetens" populationer är bra att ha i minnet om man vill försöka överföra resultaten från mina data till "verkligheten". T ex: Då kvinnorna, som vi skall se nedan, på flera "dimensioner" är "mer religiösa" än männen bör resultaten för de subgrupper som totalitet i vilka kvinnorna i mina populationer är underrepresenterade - framförallt den irakiska - korrigeras därefter.

¹⁰³ Tilläggas bör kanske att det enligt traditionell islamsk "troslära" är en **mycket** allvarlig "försyndelse" för någon som är född muslim att avsäga sig tillhörigheten till - eller i mer religiöst språkbruk: avfalla från - Islam. Från ortodox religiöst håll förespråkas inte sällan t o m dödsstraff för detta. En huvudanledning till detta kan sägas vara att religionen, som vi sett, ju inte är en privatsak, utan något kollektivt: det är en samhälls- eller statsangelägenhet. Därmed blir - i kombination med att en islamsk stat ju inte är en nationalstat utan en "religio-ideologisk" stat - avfall i många avseenden att jämställa med "högförräderi".

Av de tre som uppgav sig inte vara födda muslimer var 2 iranier och en irakier.¹⁰⁴

Hur många som vid intervjutillfället fortfarande ansåg sig vara muslimer framgår av Tabell 5. Att svaret på denna fråga kan ses som **ett** mått på graden av sekularisering är väl också klart.

TABELL 5. ANSER DU DIG FORTFARANDE VARA MUSLIM.
TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal:	Procent:
Ej Svar	7	1,8
Ja	290	75,3
Nej	88	22,9
Totalt	385	100,0

Som framgår är det 85 personer av 377 (22,5%) som uppger att de upphört att vara muslim.¹⁰⁵ När detta skedde, t ex innan eller efter migrationen till Sverige, framgår dock inte av mina siffror. Av dessa 85 personer är 61 iranier, 23 irakier och 1 marockan. Sekularisering är **i denna bemärkelse** alltså näst intill obefintlig utanför den iranska och den irakiska populationen, där den å andra sidan är tämligen hög: ca 57% respektive ca 62%.

Sekulariseringen i denna bemärkelse är, som man också kunde förvänta, ojämnt fördelad mellan könen: Bland männen är det 27,8% av totalpopulationen som uppger sig inte längre vara muslimer medan motsvarande siffra bland kvinnorna är 15,0%.

"Att vara muslim" kan dock, som vi sett, betyda mångahanda ting. För att få lite information om "sättet" på vilket våra *ip* anser sig vara muslimer frågade vi de 290 som svarat "Ja" på frågan "*Anser du dig vara muslim nu?*" om detta. Resultatet framgår av Tabell 6.

¹⁰⁴ Med tanke på att även dessa tre personer **dels** inte uppger varken att de var födda med annan religionstillhörighet eller att deras föräldrar hade annan religionstillhörighet, **dels** på andra ställen i enkäten har accepterat benämningen "etnisk muslim" och menar att de fått "en traditionell uppfostran" är det för alla praktiska hänsyn rimligt att fortsättningsvis negligera deras svar på denna fråga att inte vara födda muslimer och betrakta dem som om de, tillsammans med de andra ur sin population, vore etniska muslimer.

¹⁰⁵ Ingen av dem uppgav på följdfråga att de övergått till annan religiös tradition. De uppgav samtliga "ingen religionstillhörighet" på frågan om nuvarande religionstillhörighet.

TABELL 6. OM DU ANSER DIG MUSLIM: PÅ VILKET SÄTT ÄR DU DET.
TOTALA POPULATIONEN. N=291¹⁰⁶

Svar:	Antal:	Procent:
Så som traditionellt på min ursprungsort	166	57,0
På annat sätt än på min ursprungsort	34	11,7
Muslim, men lever ej enligt trad. Islam	19	6,5
Jag är muslim på mitt eget personliga sätt	57	19,6
Är muslim men inget alternativ passar	15	5,2
Totalt	291	100,0

En majoritet (57%) anser sig alltså vara muslimer i enlighet med den tradition de kommer från och blivit insocialiserade i. Att de 31% som angivet något av de tre senare alternativen är tämligen sekulariserade, och därmed religiösa endast i en tämligen inklusiv bemärkelse, kan vi nog utgå från. De 11,7% i andra kategorin är dock i stor utsträckning sådana som medvetet valt en alternativ form av Islam och därmed bland de mer religiösa, eller åtminstone mer religiöst reflekterande.

Uppbrutet på olika sub-populationer framgår, som man kunde förvänta, att turkarna härvidlag är den mest, och iranierna den minst, traditionella gruppen. Jfr Tabell 7.

TABELL 7. OM DU ANSER DIG MUSLIM: PÅ VILKET SÄTT ÄR DU DET.
TOTALA POPULATIONEN. N=297¹⁰⁷

% i land / / Sätt muslim	Turk N=145	Iran N=45	Irak N=15	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej svar	2,8	0	0	1,8	7,7	0
Enl tradition	69,6	4,4	60,0	63,1	30,8	64 ¹⁰⁸
Annat än U.O.	1,4	46,7	6,7	1,8	61,5	4
Lever ej enl T.I.*	2,8	22,2	20,0	1,8	0	4
Eget sätt	17,2	15,6	13,3	31,5	0	24
Inget passar	6,2	11,1	0	0	0	4
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

De till synes avvikande siffrorna för den pakistanska gruppen skall förstås mot bakgrund av att sju (7) av dem (54%) uppger sig vara Ahmadhyyaner. Bortsett från iranier och pakistaner uppgav i snitt 68,3% sig vara muslimer i enlighet med sitt ursprungstraditioner.

På följdfrågan om de i grunden också har samma uppfattning om religion (Islam) som sina föräldrar svarade ca 62% "Ja, i stort sett" och ca 23% "Ja, i viss mån"

¹⁰⁶ En iraker som svarat "nu ej muslim" tidigare svarade ändock här.

¹⁰⁷ Häri ingår de 190 ip som svarade att de är muslimer nu, samt de sju som ej svarade (kodbart) på den; alltså alla som inte explicit svarade "Nej" på den frågan.

¹⁰⁸ Inkluderar tre som är födda i Sverige.

* T.I. = traditionell islam

(samttaget 85%). Exkluderar vi den iranska populationen ser vi ett nästan fullständigt följande i föräldrarnas fotspår. Traditionen är alltså på det hela taget mycket stark.

Om vi tittar på hur mina *ip*'s uppfattning om hur religion (Islam) förhåller sig till de uppfattningar som råder i den del av deras sociala nätverk som de betraktar som sina vänner finner vi att lite drygt 30% uppger att de i stort sätt stämmer överens och att lite knappt 30% uppger att de endast gör det i viss mån. 13% uppger att de respektive uppfattningarna knappast eller inte alls stämmer överens. I vilken "riktning" de inte stämmer överens - om vännerna t ex är mer eller mindre religiösa än de själva, och därmed i vilken "riktning" det är rimligt att anta att de själva kan tänkas förändras - framgår dock inte av mitt material.

Att överensstämmelsen mellan deras egen uppfattning om religion (Islam) och deras föräldrars är större än den deras egen och deras vänner framgår dock klart. Detta gäller för populationen som helhet. Den iranska populationen var den som rapporterade minst överensstämmelse med sina föräldrars uppfattning. Detta "kompenseras" dock inte med högre än genomsnittlig överensstämmelse med sina vänners uppfattningar. Tvärt om. De var också den enskilda grupp som rapporterade klart minst överensstämmelse med sina vänners uppfattningar. De är m a o den klart mest "individualiserade" populationen.

För att få ytterligare indikationer på informanternas inställning och relation till Islam i vid bemärkelse frågade vi bl a hur ofta de diskuterar religion och därmed sammanhängande frågeställningar här i Sverige. Att man diskuterar religion ofta behöver naturligtvis inte innebära att man i någon rimlig bemärkelse är religiös.¹⁰⁹ Däremot kan man nog med större sannolikhet anta att en person som uppger sig aldrig diskutera religion och därmed sammanhängande ting inte heller är religiös i någon rimlig bemärkelse. Resultatet framgår av Tabell 8.

¹⁰⁹ Som vi skall se innebär det inte ens att man uppger sig vara personligt intresserad av religion.

TABELL 8. HUR OFTA DISKUTERAR DU RELIGION OCH DÄRMED SAMMANHÄNGANDE FRÅGESTÄLLNINGAR MED DINA SLÄKTINGAR OCH VÄNNER HÄR I SVERIGE. TOTALA POPULATIONEN

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	16	4,1
Ofta	145	37,7
Ibland	119	30,9
Sällan	62	16,1
Aldrig	43	11,2
Totalt	385	100,0

Fördelningen på sub-populationer framgår av Tabell 9.

TABELL 9. HUR OFTA DISKUTERAR DU RELIGION OCH DÄRMED SAMMANHÄNGANDE FRÅGESTÄLLNINGAR MED DINA SLÄKTINGAR OCH VÄNNER HÄR I SVERIGE. ENSKILDA POPULATIONENR

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej svar	0	7,4	2,6	5,5	15,4	0
Ofta	59,3	15,9	26,3	32,7	46,1	32
Ibland	28,3	29,0	18,4	49,1	23,1	40
Sällan	10,3	18,7	31,6	10,9	15,4	28
Aldrig	2,1	29,0	21,1	1,8	0	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Det är alltså på det stora hela en dryg fjärdedel av totalpopulationen som uppger sig diskutera religion och därmed sammanhängande frågeställningar sällan eller aldrig här i Sverige. Motsvarande siffra för totalpopulationen med bortseende från den iranska och irakiska populationen är 14,2%. För dessa två populationer sammantagna är siffran 49%.

Tidigare i frågeformuläret frågade vi också hur ofta de diskuterade religion och därmed sammanhängande frågeställningar i ursprungslandet innan de kom till Sverige. För totalpopulationen som helhet är förändringarna små. En viss tendens kan dock ses för enskilda populationer. Inom den turkiska och marockanska har t ex andelen som uppger sig diskutera religion (Islam) "ofta" eller "ibland" stigit med 15% från ursprungslandet till Sverige medan det för irakierna, iranierna och pakistanerna skett en minskning med mellan 15% och 25%. För turkarna och marockanerna har migrationen alltså medfört att religionen (Islam) blivit en mer explicit medveten faktor i deras liv.

För att få ytterligare indikationer på informanternas relation till religion (Islam) frågade vi efter deras eget **personliga** intresse i religion (Islam) och därmed sammanhängande frågeställningar. Resultaten framgår av Tabell 10.

TABELL 10. HUR INTRESSERAD ÄR DU PERSONLIGEN AV RELIGION OCH DÄRMED SAMMANHÄNGANDE FRÅGESTÄLLNINGAR OCH PROBLEM. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	7	1,8
Mycket	145	37,7
Ganska Mycket	109	28,3
Lite	61	15,8
Inte alls	63	16,4
Totalt	385	100,0

Fördelat på enskilda populationer blir dessa siffror som följer:

TABELL 11. HUR INTRESSERAD ÄR DU PERSONLIGEN AV RELIGION OCH DÄRMED SAMMANHÄNGANDE FRÅGESTÄLLNINGAR OCH PROBLEM. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej Svar	0,7	1,9	0	3,6	7,7	0
Mycket	59,3	6,5	21,0	40,0	46,1	64
Ganska Mycket	29,0	24,3	31,6	34,6	38,5	20
Lite	9,6	25,2	13,2	18,2	7,7	16
Inte alls	1,4	42,1	34,2	3,6	0	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Av totalpopulationen uppger sig alltså ca 2/3 vara mycket eller ganska mycket personligen intresserade av religion gentemot ca 1/3 som uppgav sig vara lite eller inte alls intresserade. Fördelat på enskilda populationer visar det sig, inte oväntat, att iranierna, följda av irakierna, manifesterar det lägsta intresset: 45% av de populationerna sammantagna uppgav sig vara lite eller inte alls intresserade. Det högsta intresset rapporteras av turkarna och dem från Ö.L.

Fördelat på kön visar de kvinnliga informanterna inte oväntat sig ha ett något högre intresse än de manliga: 74,3% av kvinnorna uppgav sig vara mycket eller ganska mycket intresserade mot 62,3% för männen.

När det gäller intresse för religion (Islam) frågade vi vidare hur intresserade de var av vad som händer med och inom Islam inom olika geografiska kontexter eller regioner: (a) i världen i stort, (b) i ursprungslandet och (c) i Sverige. Resultaten för hela populationer visar att det är ursprungslandet som i störst utsträckning tilldrar sig mycket eller ganska stort intresse (64,2%). Därefter kommer världen i stort

(62,1%) och sist kommer Sverige (59,5%). Fördelat på enskilda populationer blir bilden dock delvis en annan. Om vi tittar på hur många inom de olika subpopulationerna som uppgivet mycket eller ganska stort intresse för de olika regionerna får vi följande tabell:

TABELL 12. INTRESSET FÖR VAD SOM HÄNDER MED OCH INOM ISLAM INOM OLIKA REGIONER. ENSKILDA POPULATIONER

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Tunis N=8	Ö. L. N=17
I Sverige	86,2	19,6	34,2	69,1	84,6	87,5	82,3
I U. L.	84,2	44,8	39,5	52,7	84,6	100	82,4
I Världen	71,8	37,4	50,0	76,4	84,6	100	88,2

I vilken region man är mest intresserad av vad som händer med och inom Islam kan naturligtvis vara avhängigt många faktorer. En har dock relativt säkert att göra med vistelselängd i Sverige och i vilken utsträckning man (därmed?) ser sitt liv i Sverige som tillfälligt, men också i vilken utsträckning man har kvar den s k "myten om återvändandet" (the myth of return (Anwar 1976)). Att vistelselängd i immigrantlandet är av betydelse för i vilken region man har sin "referenspunkt för ordning och mening" visar också mycket forskning.¹¹⁰ I den mån denna hypotes är korrekt indikerar detta bl a att turkarna, relativt sett, i stor utsträckning anser sig vara här för att stanna medan iranierna i stor utsträckning har som mål att återvända till sitt U.L. när omständigheterna där så tillåter. Detta är också, som vi såg ovan, i allt väsentligt korrekt.¹¹¹

Var man har sin "referenspunkt" förlagd är naturligtvis även avhängigt ens familjestruktur, vilket i sin tur i viss mån är avhängigt ens ålder. Har man hustru/äktamän och, och det framför allt, barn i Sverige är incitamentet till intresse och engagemang i det svenska samhället av naturliga skäl betydligt större än om man inte har det. Och turkarna är, som vi såg ovan, den grupp som i störst utsträckning var gifta och hade barn och iranierna och irakierna de grupper som detta i minst utsträckning gällde för.

Alla de senare faktorerna hänger naturligtvis i sin tur samman med vistelsetid i Sverige: ju längre man vistats här desto mer kan man förväntas vara intresserad och engagerad i vad som inom olika för en relevanta områden händer i Sverige. Detta stämmer också med hur populationerna faktiskt ser ut: den turkiska har en relativt lång historia i Sverige och den iranska och irakiska en relativt kort: närmare 35% av

¹¹⁰ För denna fras se Sander 1988a § 3.5. f.

¹¹¹ Jfr med ovan sagda om betydelsen av var invandrare har sin referens- och jämförelsepunkt för olika saker förlagd.

mina turkiska informanter kom hit mellan 1964 och 1968 mot inga av de iranska och irakiska. Tittar vi i stället på perioden 1984 - 1988 framträder den omvända bilden: enbart 6,2% av turkarna kom under denna period mot 78,5% av iranierna och 52,6% av irakierna.

En inte allt för vågad hypotes här är antagligen att Sveriges iranier och iraker, liksom flera andra invandrargrupper runt om i världen före dem, också de i betydligt större utsträckning än de nu förväntar sig kommer att finna att det planerade återvändandet även för dem kommer att förvandlas till just "a myth of return". Därmed kommer även de att i ökad grad uppfylla fler och fler av de för "referenspunktsbyte" just nämnda villkoren. Då dessa villkor, som vi såg ovan, i stor utsträckning även utgör villkor för intresse i den egna ursprungskulturen och dess trädning eller förmedling kan intresset i detta ävenledes förväntas öka. Eftersom de religiösa institutionerna för grupper med bakgrund i länder med av islam dominerad kulturer härvidlag spelar en central roll är det inte orimligt att anta att deras framtida betydelse också kan komma att växa också för iranier och iraker.

För att få en indikation på hur tiden i Sverige påverkar deras intresse för religion frågade vi huruvida de upplevde att deras intresse för religion och därmed sammanhängande frågeställningar hade ökat eller minskat under tiden de bott i Sverige. Resultatet för totala populationen framgår av Tabell 13.

TABELL 13. HAR DITT INTRESSE FÖR RELIGION OCH DÄRMED SAMMANHÄNGANDE FRÅGESTÄLLNINGAR ÖKAT ELLER MINSKAT UNDER TIDEN DU BOTT I SVERIGE. Totala Populationen.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	9	2,3
Har Ökat Mycket	96	24,9
Har Ökat Något	75	19,5
Är Oförändrat	136	35,3
Har Minskat Något	23	6,0
Har Minskat Mycket	32	8,3
Vet Ej	14	3,7
Totalt	385	100,0

Totalt rapporterar alltså 44,4% något eller mycket stor ökning av intresse och 14,3% en något eller mycket stor minskning. Av de 226 personer som rapporterar någon skillnad uppger 75,7% att intresset ökat mot 24,3% som rapporterar att det minskat. Detta stöder på det hela taget ovan indikerade hypotes om relationen mellan tid i nya landet och intresse för i vid bemärkelse religiösa frågeställningar.

Fördelat efter kön finner vi, som framgår av Tabell 14, att kvinnorna är den grupp som rapporterar den största ökningen: 50% av dem uppger att deras intresse har ökat något eller mycket och 12,2% att det minskat. Motsvarande siffror för männen är 41,9% respektive 14,9%.

TABELL 14. HAR DITT INTRESSE FÖR RELIGION OCH DÄRMED SAMMANHÄNGANDE FRÅGESTÄLLNINGAR ÖKAT ELLER MINSKAT UNDER TIDEN DU BOTT SVERIGE.

POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN.

kön i % / / Svar	Kvinnor N=140	Män N=241
Ej Svar	0,7	2,5
Har Ökat Mycket	29,3	22,8
Har Ökat Något	20,7	19,1
Är Oförändrat	35,0	36,1
Har Minskat Något	4,3	6,6
Har Minskat Mycket	7,9	8,3
Vet Ej	2,1	4,6
Totalt	100,0	100,0

Nedbrutet på enskilda populationer finner vi att det är den turkiska populationen som rapporterar den största ökningen: 75,9% rapporterar att det har ökat något eller mycket mot 7,6% som rapporterar en minskning. Motsvarande siffror är för den iranska gruppen: 8,4% respektive 27,1%, för den irakiska: 29,0% respektive 23,7 och för den marockanska: 33,6% respektive 3,6%. Den iranska är alltså den enda där en majoritet av dem som rapporterar någon skillnad rapporterar en minskning. Den enskilt största delgruppen bland dem (60,7%) uppgav dock att deras intresse förblivit oförändrat.

Dessa resultat kan dock tolkas på flera sätt. Två av dem är:¹¹² Den ena är att det skulle finnas någon specifik skillnad mellan den iranska och de övriga grupperna som, slarvigt uttryckt, "inte har att göra med själva migrationen" och i kraft av vilken medlemmarna ur den förra, till skillnad från medlemmarna i de övriga, som ett mer eller mindre direkt resultat av migrationen successivt kommer att förlora sitt intresse för religion och därmed besläktade ting. Vari denna skillnad består kan man sedan ha olika uppfattningar/hypoteser om; t ex att en viktig anledning bakom just deras flykt/migration var just att komma ifrån Islam. Den andra är att det inte finns **någon sådan** skillnad utan att skillnaderna i intresseförändring kan förklaras med hjälp av hänvisning till skillnader i "generella gruppegenskaper" som t ex dess

¹¹² Vilken, om någon, av dessa tolkningar som gäller för min population kan jag mot bakgrund av hittillsvarande "körningar" dock inte uttala mig om.

sammansättning vad gäller t ex ålder, längd i migrationsland, civilstånd och antal barn. Min gissning är att man kan komma ganska långt med den senare typen av förklaringar.

Det går t ex att få stöd i ett flertal undersökningar från olika invandrarländer i Europa för hypotesen att det, när det gäller invandrare från av islamsk kultur dominerade länder, m a o etniska muslimer, i här relevant avseende går att tala om något som kan benämnas "ett typiskt invandrarlevnadslopp". I mycket grova drag ser detta ut ungefär som följer: det är en ogift yngre man som, ensam eller tillsammans med någon eller några andra ogifta yngre män, flyttar eller flyr från sitt muslimska ursprungsland till något västeuropeiskt land. Där genomgår han inledningsvis snabbt "an almost total lapse of religious observance" som Barton uttrycker det. (1982, s. 12) Befriad från sin ursprungssamhälles sociala kontroll, utan något denna substituerande "överjag"¹¹³ och i ett samhälle med, i jämförelse med de flesta muslimska länder, i princip fri och obegränsad tillgång till "vin, kvinnor och sång" befann han sig i en situation i mycket analog till ett barns på tivoli. Litteraturen är rik på mer eller mindre tragi(komi)ska fallbeskrivningar av detta fenomen. Med tiden "inser" han dock - inte sällan i kombination med en inte så liten idealisering av många aspekter av sitt ursprungslands kultur - att "allt som glittrar inte är guld" och gifter sig med en flicka från sin egen bakgrund.¹¹⁴ Endogamin är också, som vi sett, på det hela taget **mycket** hög bland muslimska invandrare i hela Västeuropa.¹¹⁵ Med äktenskapet följer barn och med närvaron av hustrur och barn¹¹⁶ i ett, från muslimskt perspektiv, i många avseenden etiskt och moraliskt dekadent samhälle följde problemet att skydda, bevara och till sin familj förmedla de egenskaper ur hans ursprungskultur han nu i många avseenden anser överlägsna dem han finner i sin västerländska kontext. Han inser härvidlag snart även att avsaknandet av (de flesta) av de i hans ursprungssamhälle förefintliga både explicita och, och det kanske

¹¹³ Man kan här, om det lyster, jämföra med den tämligen rikhaltiga litteratur som diskuterar skillnaderna mellan s k skam- och skuldkulturer. De senare tänks ofta "sköta" sin sociala kontroll av individen via ett i henne genom socialisationsprocessen internaliserat "samvete" (eller vilken term man nu föredrar), medan de förra "sköter" kontrollen i fråga på ett mer externt och kollektivt sätt: med hjälp av andra människors, och då speciellt s k signifikanta andras, reaktioner av olika slag på ens beteende.

¹¹⁴ I litteraturen är muslimska mäns beskrivningar av västerländska respektive muslimska kvinnor och deras erfarenheter av dessa olika kvinnors respektive "för- och nackdelar", samt varför de, till slut, föredrar att gifta sig med de senare, väl representerade. Det har också varit ett frekvent tema i mina intervjuer med manliga muslimska invandrare. Även om jag inte vill förneka att dessa beskrivningar har en empirisk grund i den s k verkligheten ger de dock ofta ett mycket starkt intryck av vad vi kan kalla "omvänd orientalism" (Jfr Rodinson 1987, Said 1978)

¹¹⁵ I min population var den, som vi såg ovan, 86% eller 90% beroende på om vi räknar "nationalitets-endogami" eller "islamsk kultur-endogami".

¹¹⁶ Eller, för att uttrycka saken lite annorlunda: följde närvaron av de primära bärarna av hans (och hela hans familjs (i trad. bemärkelse)) stolthet (söner) och heder och ära (frun och döttrarna).

framför allt, implicita socialiserings-, traditionsförmedlings-, legitimerings-, skydds- och kontrollinstitutionerna och -strukturerna med dess företrädare gör detta till ett i det närmaste omöjligt företag. Framför allt problematiskt var, insåg han snart, den närmast totala avsaknaden av individer ur de äldre generationerna, speciellt då dess kvinnor, vilka med sina kunskaper, *hexis* och *praxis* såväl som genom sin i bl a dessa grundade auktoritet fyller så viktiga, om än för samhällsmedlemmarna själva oftast "osynliga"¹¹⁷, funktioner när det gäller traditionsförmedling, socialisation och social kontroll. **Allt** detta måste han och hans gelikar nu själva ta ansvar för, och det, p g a bristen på egna institutioner, i princip helt inom kärnfamiljens ram. Och för detta var de, insåg de också snart, illa rustade; *dels* var deras kunskaper **om** såväl som **i**¹¹⁸ deras egen ursprungskultur och dess normer, traditioner seder och bruk av olika slag (nu) alltför bristfälliga, *dels* var deras tid knapp: inte sällan arbetade både man och hustru minst heltid. Därmed var deras ork också begränsad.

Man insåg alltså, för att sammanfatta, att för att ens barn skulle ha någon rimlig chans att bli, och **förbli**, muslimer i mer än etnisk bemärkelse var det nödvändigt att raskt försöka skapa och etablera institutionella strukturer för förmedling, upprätthållande och legitimering av (någon lokal version av) islam som kultur, livsstil och eventuellt religion där man nu levde och verkade. Härvidlag visade sig de religiösa institutionerna (moskéer och *musalla*) på de flesta platser och av olika anledningar vara de som kom igång först och de som var mest effektiva när det gällde att fylla funktionen att *dels* vara "homes away from home" som Mol uttrycker det, *dels* vara traditions- och kulturförmedlare. Den förra funktionen fyllde de i första hand för den äldre generationen, den senare för de yngre.¹¹⁹

Mot bakgrund av just skisserade är det därför inget att förundra sig över att många av dessa muslimska mäns "invandrarlivslopp" i stor utsträckning på mer eller mindre radikalt sätt "vänder" i och med att de får ansvar för familj och en kommande generation. Efter en inledande, och med ungarlivets i regel sammanfallande, "*sturm und drang*-period" tenderar de att i och med familjebildning i stor utsträckning åter, så att säga, "söka sig till sina rötter". Och i detta sökande är det på de flesta håll i Västeuropa än så länge framför allt inom religiösa institutioner dessa svar står att finna.¹²⁰

¹¹⁷ Och, frestas man tillägga: oftast ouppskattade.

¹¹⁸ M a o: deras kunskaper av teoretisk såväl som av *hexis/praxis* natur.

¹¹⁹ Konflikter uppstod emellertid inte så sällan mellan dessa båda grupper och de olika funktioner de i första hand ville få fyllda. (Jfr Sander 1991)

¹²⁰ Denna typ av svar ges ofta också som en central delförklaring till varför muslimer i åldrarna från runt 25/30 till runt 40/45 i Västeuropa i många fall uppvisar betydligt högre grad av religiositet (åtminstone i termer av moskéaktiviteter) än motsvarande åldersgrupper i deras ursprungsländer. Att det också finns fler förklaringar till detta fenomen, bl a socio-ekonomiska, islam som protest etc argumenterar jag annorstädes.

Indikationer på att antagandet om att här nämnda samband - sambandet mellan å ena sidan ökningen av antalet muslimska familjer och konsoliderandet av det muslimska familjelivet och å andra sidan ett ökat intresse av att inom alla områden bygga upp så många som möjligt av de traditionella muslimska/ Islamska institutionerna¹²¹ tillsammans med så mycket som möjligt av deras institutionella struktur för att på så vis konsolidera den muslimska komuniteten och skapa en så stark legitimerings- och plausibilitetsstruktur som möjligt med vars hjälp, och inom vars ramar, Islam både som religion, livsstil och kultur kan existera, legitimeras och traderas mellan generationer - utgörs bl a av följande förhållanden:¹²²

- a) antalet församlingar (*jami*) med moskéer och bönehallar (*musalla*) har ökat kraftigt i samband med ökningen av antalet familjer inom den muslimska invandrarkommuniteten;
- b) antalet människor vilka besöker moskéerna och bönehallarna vid tidebönerna (*salat*) och helgerna (*Eid*) har ökat markant;
- c) moskéernas verksamhetsområde har expanderat från att vara enbart platser för gudstjänst till att mer och mer fylla fler och fler av de olika religiösa och sociala funktioner som en moské traditionellt skall göra;
- d) antalet utbildade religiösa ledare (*imam, khoja, moulvi*) har ökat;
- e) antalet koranskolor och barn som deltar i koranskolor och annan "islamundervisning" har ökat;

Detta samband mellan familjebildande och ursprungskulturs och -traditionsintresse är heller inte enbart något som "utomstående" observerat. Det är även något man inom gruppen, åtminstone bland dess kvinnor, är medveten om. Mycket ofta har jag om deras söner som "syndar på nåden" och lever ett liv som torde ge varje äldre *mulla* konvulsioner hört: "vänta bara till han gifter sig, då blir det andra bullar". Och detta är, märk väl, inte enbart något som gäller här i diasporan. I deras egna hemländer syndas det också ofta på nåden i ungdomsåren. Unga män - men mycket sällan kvinnor - har även där - som väl unga män har mer eller mindre överallt i världen - sin *sturm und drang*-period. De flesta ser det som naturligt och säger inget om det, mer än kanske: vänta tills du får egna barn! Det är inom väldigt många muslimska samhällen inte förrän en man kommer upp i 40-årsåldern som trycket på honom att bli en "bekännande muslim" i den bemärkelsen att han även i sitt vardagliga liv och leverne visar "sin tro" blir påtagligt. Inte sällan är det i stället så att det i Västeuropa krävs mer av dem och att det krävs tidigare. Detta bl a *dels* därför att de kan ge Islam och muslimerna dåligt rykte bland majoriteten, *dels* därför att risken är större att de efter sin "frihetsperiod" inte återkommer till "fadershuset" då det ju på ett helt annat sätt än i ursprungslandet finns en annan värld att uppgå och leva i.

¹²¹ För distinktionen muslimsk/ islamsk institution, se nedan.

¹²² Här uppräknade "förhållanden" är i första hand baserade på förhållanden rapporterade i undersökningar från Storbritannien, Västtyskland, Holland och Frankrike, länder som samtliga med avseende på invandring av människor från länder med muslimsk kulturtradition ligger, så att säga, "före" Sverige med 10 - 20 år. Även om situationerna i dessa länder både varierar inbördes och på inget enkelt sätt är direkt överförbara till Svenska förhållanden verkar dock nämnda faktorer vara så gemensamma för alla västeuropeiska länder med större antal muslimer att de åtminstone utgör intressanta "hypoteser" för vad som kommer att ske i framtiden även i Sverige. Som jag försökt indikera i bl a Sander 1990 är det också en klar tendens att "hypoteserna" kommer att besannas även i Sverige.

- f) de muslimska invandrarnas allmänna sociala institutionella infrastruktur ("institutionell completeness" (Breton 1964)) har vuxit och konsoliderats. Muslimerna har i starkt växande utsträckning öppnat egna charkuterier, allmänna matvaru-, husgeråds-, konfektions- etc affärer och t o m skolor och banker så att deras vardagsbehov lättare kan tillfredsställas;
- g) de muslimska invandrarnas deltagande i immigrantions samhällena och deras institutioner har ökat markant, liksom deras krav på olika förändringar i och av dem så att muslimer i dem skall kunna leva i enlighet med och bevara sin muslimska religion, livsstil och kultur;
- h) de muslimska invandrarna har utvecklat ett relativt stort antal lokala-, nationella- såväl som internationella etniska-, politiska- och religiösa organisationer för att bättre kunna tillfredsställa sina behov och uttrycka sina krav på förbättringar och förändringar i de samhällen till vilka de emigrerat;
- i) i samband med den successivt ökade graden av organisation, institutionalisering och komunitetsuppbyggande har också följt en ökad grad av kontakt och samarbete med det Islamiska världssamhället och dess olika organisationer. (Jfr t ex Thomä-Wenske 1984; Waardenburg 1986; Sander 1988c.)

För att återgå till frågan om tolkningen av den iranska - och i viss mån den irakiska - gruppens relativt stora förändring av intresset för religion och därmed sammanhängande frågeställningar i negativ riktning under tiden de bott i Sverige kan man alltså **som en** hypotes anta att nedgången i fråga har samband med att individerna ur dessa grupper är de som relativt sett har varit i Sverige kortast tid och i minst utsträckning är gifta och har barn. Det är m a o en population som i större utsträckning än de övriga består av individer vilka befinner sig i början av sitt "invandrarlivslopp", och som därmed - i den mån de kommer att genomgå en "livsloppstyp" som i relevanta avseenden kommer att likna den som invandrare från andra muslimska länder i Västeuropa har genomgått - i framtiden kan förväntas öka snarare än minska sitt intresse i dessa frågor. Om, och i så fall i vilken utsträckning, denna hypotes kommer att visa sig korrekt eller ej är dock något endast framtiden kan utvisa.

För att få ytterligare indikation på individernas i de olika grupperna grad av religiositet på olika dimensioner frågade vi: "*Hur viktigt anser du det vara för en människa att hon tillhör en religion och har en religiös tro?*" Resultatet för populationen som helhet framgår av Tabell 15.

TABELL 15. HUR VIKTIGT ANSER DU DET VARA FÖR EN MÄNNISKA ATT HON TILLHÖR EN RELIGION OCH HAR EN RELIGIÖS TRO. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	7	1,8
Mycket Viktigt	210	54,6
Ganska Viktigt	41	10,7
Inte Speciellt Viktigt	27	7,0
Det Spelar Ingen Roll	44	11,4
Det Är Skadligt	37	9,6
Vet Ej	19	4,9
Totalt	385	100,0

Över hälften, 65,3%, anser alltså att det är ganska eller mycket viktigt för en person att i en bemärkelse vara religiös.

Fördelat på enskilda populationer ser dessa siffror ut som framgår av Tabell 16:

TABELL 16. HUR VIKTIGT ANSER DU DET VARA FÖR EN MÄNNISKA ATT HON TILLHÖR EN RELIGION OCH HAR EN RELIGIÖS TRO. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej Svar	0,7	3,7	0	1,7	0	0
Mycket Viktigt	84,8	15,0	23,7	61,8	61,5	80,0
Ganska Viktigt	4,8	15,9	7,9	16,4	30,8	4,0
Inte Speciellt Viktigt	4,2	11,2	7,9	5,5	0	8,0
Det Spelar Ingen Roll	5,5	14,0	44,7	5,5	0	4,0
Det Är Skadligt	0	30,8	10,5	0	7,7	0
Vet Ej	0	9,4	5,3	9,1	0	4,0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Iranerna och Irakierna är, som kunde förväntas, även i detta sammanhang de som har till religion mest negativa / minst positiva uppfattningar. När det gäller fördelning efter kön är kvinnorna, vilket även det kunde förväntas, de som är mest positiva / minst negativa. 79,2% av dem anser religion mycket eller ganska viktig mot 58,1% för männen. Se Tabell 17.

TABELL 17. HUR VIKTIGT ANSER DU DET VARA FÖR EN MÄNNISKA ATT HON TILLHÖR EN RELIGION OCH HAR EN RELIGIÖS TRO.

POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN

kön i % / / Svar	Kvinnor N=140	Män N=241
Ej Svar	0,7	1,7
Mycket Viktigt	67,1	48,1
Ganska Viktigt	12,1	10,0
Inte Speciellt Viktigt	2,9	9,1
Det Spelar Ingen Roll	6,5	14,1
Det Är Skadligt	8,6	10,4
Vet Ej	2,1	6,6
Totalt	100,0	100,0

Som ytterligare värdeomätare på grad av religiositet fråga vi: "Hur viktig är Islam för dig personligen?" Svaren på detta framgår av Tabell 18.

TABELL 18. HUR VIKTIG ÄR ISLAM (DIN RELIGION) FÖR DIG PERSONLIGEN. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	14	3,6
Mycket Viktigt	216	56,1
Ganska Viktigt	42	10,9
Inte Speciellt Viktigt	28	7,3
Det Spelar Ingen Roll	42	10,9
Jag Försöker Frigöra Mig Från Den	31	8,1
Vet Ej	12	3,1
Totalt	385	100,0

På det stora hela överensstämmer resultaten här med dem på föregående fråga. Något förvånande är kanske att det är något fler som svarar "ganska" eller "mycket viktigt" på denna fråga än på föregående, 67,0% mot 65,3%.

Fördelat på enskilda populationer (Tabell 19) ser vi att det är turkarna, Irakierna och marockanerna som står för denna skillnad. I den iranska populationen är det å andra sidan 7,6% fler som anser religion viktig "för en människa" men som inte anser det viktigt för sig själv. Intressantare är dock eventuellt relationen mellan dem i den iranska och irakiska populationen som på förra frågan ansåg religion vara

skadligt för människan och de som här försöker frigöra sig från den: bland iranierna är det 11,2% färre som anger att de personligen försöker frigöra sig från religion än som anser religion vara skadligt för människan, bland Irakierna är det å andra sidan 13,2% fler som försöker frigöra sig från religion än som anser den generellt skadlig. Hur detta kan tolkas kan jag dock inte gå in på här och nu.

Tabell 19 Hur Viktig Är Islam (DIN RELIGION) FÖR DIG PERSONLIGEN.

ENSKILDA POPULATIONER

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej Svar	0	8,4	5,3	1,8	7,7	0
Mycket Viktigt	86,2	14,0	26,3	69,1	61,5	80,0
Ganska Viktigt	9,0	9,3	7,9	14,6	30,8	20,0
Inte Speciellt Viktigt	2,7	16,8	7,9	3,6	0	0
Det Spelar Ingen Roll	1,4	26,3	28,9	1,8	0	0
Jag Försöker Frigöra Mig Från Den	0	19,6	23,7	0	0	0
Vet Ej	0,7	5,6	0	9,1	0	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fördelningen efter kön är också i allt väsentligt likartad den som gällde vid föregående fråga, även om skillnaden mellan könen är lite mindre. Tabell 20.

TABELL 20. HUR VIKTIG ÄR ISLAM (DIN RELIGION) FÖR DIG PERSONLIGEN.

POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN.

kön i % // Svar	Kvinnor N=140	Män N=241
Ej Svar	1,4	4,2
Mycket Viktigt	70,8	48,5
Ganska Viktigt	5,0	14,5
Inte Speciellt Viktigt	6,4	7,9
Det Spelar Ingen Roll	8,6	12,0
Det Är Skadligt	6,4	8,7
Vet Ej	1,4	4,2
Totalt	100,0	100,0

För att få reda på lite om deras uppfattning om vikten av korrekt religiöst beteende, och för att få en jämförelsepunkt för vad de senare säger om sitt religiösa beteende i Sverige, frågade vi dem hur viktigt det var för dem personligen att så gott de kunde **försöka** leva ett korrekt muslimskt liv - att leva i enlighet med islamsk tradition, dess regler, normer, seder och bruk, m a o att leva religiöst i enlighet med ovan (§ 8.1), införda "definition" - **innan** de flyttade till Sverige. Drygt hälften av

totalpopulationen, 57,9%, ansåg att det var ganska eller mycket viktigt, medan en knapp tredjedel, 31,2%, tyckte att det i varierande grad inte var speciellt viktigt. Av delpopulationerna ansåg den iranska och den irakiska det vara minst viktigt: 20,6% respektive 28,9% ansåg det var ganska eller mycket viktigt medan 71,0% respektive 66,6% ansåg att det i varierande grad inte var speciellt viktigt. Bland kvinnorna ansågs det viktigare att leva ett korrekt islamskt liv än bland männen: 67,9% av kvinnorna mot 53,1% av männen ansåg det ganska eller mycket viktigt.

Detta skall jämföras med att 28,1% av totalpopulationen uppgav att de i stor utsträckning **faktiskt** levde ett korrekt muslimskt liv i sitt ursprungsland **innan** de flyttade till Sverige, medan 23,6% uppgav att de endast i mindre utsträckning gjorde det. Ungefär lika många, 23,1%, uppgav att de bara hade levde sina liv utan att bekymra sig speciellt mycket om huruvida de levde ett korrekt muslimskt liv eller inte och 4,7% uppgav sig ha gjort det i mindre utsträckning än de borde ha gjort.

Hur dessa siffror fördelar sig på enskilda populationer framgår av tabell 21.

TABELL 21. I VILKEN UTSTRÄCKNING ANSER DU ATT DU FAKTISKT LEVDE ETT KORREKT MUSLIMSKT LIV INNAN DU FLYTTADE TILL SVERIGE.

ENSKILDA POPULATIONER

% i land / / Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej Svar	10,3	3,7	5,3	3,6	0,0	8,0
I Stor Utsträckning	39,4	4,7	21,1	38,2	76,9	28,0
I Ganska Stor Utsträckning	10,3	10,3	10,5	16,4	15,4	28,0
I Ganska Liten Utsträckning	6,9	16,8	13,1	12,7	0,0	8,0
Jag Bekymrade Mig Inte Speciellt Om Det	2,1	54,2	47,4	12,7	7,7	12,0
I Mindre Utsträckning Än Jag Borde Ha Gjort	6,2	4,7	0,0	1,8	0,0	8,0
Vet Ej	24,8	5,6	2,6	14,6	0,0	8,0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Som synes är iranierna och Irakierna även här "i botten" med 4,7% respektive 21,1% som uppger att de i stor utsträckning faktiskt levde ett korrekt muslimskt liv. De har också största andelarna som uppger att de inte brydde sig om det: 54,2% respektive 47,4% uppgav det alternativet. Genomsnittet för andelen som uppger sig leva ett korrekt muslimskt liv för de övriga grupperna var 39,9%.

Intressant i denna tabell är andelen turkar som uppger "Vet Ej"-alternativet. I princip en fjärdedel av populationen uppger sig alltså inte veta i vilken utsträckning de faktiskt levde ett korrekt muslimskt liv eller inte! Anledningarna till detta kan jag,

givet mina data, naturligtvis endast spekulera över. Om jag skulle ge mig in på sådana spekulationer skulle min utgångspunkt vara följande: anledningen till osäkerheten är **antingen** att de i mindre utsträckning än individerna i övriga populationer vet (tror sig veta) hur de faktiskt levde i ursprungslandet **eller** att de i mindre utsträckning än individerna i övriga populationer vet (tror sig veta) vad det är som konstituerar ett korrekt muslimskt liv. Båda leden behövs ju för att kunna svara på något av de andra alternativen. Min gissning är då att deras osäkerhet snarare rör det andra än det första av nämnda villkor. Man levde helt enkelt tämligen naivt och oreflekterat "som alla andra" i övertygelsen att detta var det korrekta muslimska livet. Man satte, annorlunda uttryckt, tämligen oreflekterat likhetstecken mellan "islamskt" och "muslimskt" (jfr § 10 nedan), mellan Islam som religion och en viss speciell traditionell kulturell livsstil. Detta skulle också stämma överens med att det är turkarna som i allmänhet är den mest rurala populationen och den som har den lägsta graden av (formell) utbildning. I den mån denna gissning är korrekt har vi alltså fått en tämligen stark indikation på att den turkiska gruppens (förmenta) kunskaper om Islam (i vid bemärkelse) är avsevärt mindre än de andra gruppernas motsvarande kunskaper. Att det i grova drag är på detta sätt stöds också i princip av min fältarbetserfarenheter bland turkarna i Göteborg. Inte sällan har jag hört varianter på påståendet att det var först vid ankomsten till Sverige som man blev reflektivt medveten om att man var muslim, började fundera kring vad det egentligen är (kan innebära) att vara muslim, att det finns olika sätt att vara muslim, i vilken bemärkelse man själv ville vara muslim och liknande problem.¹²³

Inte heller oväntat är det också kvinnorna som uppger sig i störst utsträckning ha levt ett korrekt muslimskt liv i ursprungslandet: 37,7% av kvinnorna mot 22,8% av männen i T.P. uppgav att de gjort så i stor utsträckning. Andelen som uppgav sig inte ha bekymrat sig speciellt om det var bland männen i det närmaste dubbelt så hög som bland kvinnorna: 15,0% mot 27,8%.

Ytterligare en fråga gällde hur de uppfattar att **tiden i Sverige** har påverkat hur viktigt det är för dem att försöka leva ett korrekt muslimskt liv. Svaren på detta framgår av Tabell 22.

¹²³ Denna tråd kan, även om den är intressant, dock inte följas upp och utvecklas här.

TABELL 22. HAR DET BLIVIT MER ELLER MINDRE VIKTIGT FÖR DIG ATT FÖRSÖKA LEVA ETT KORREKT MUSLIMSKT LIV UNDER TIDEN DU BOTT I SVERIGE. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	22	5,7
Mycket Mera Viktigt	106	27,6
Mera Viktigt	58	15,1
Ingen Skillnad	121	31,4
Mindre Viktigt	19	4,9
Mycket Mindre Viktigt	37	9,6
Vet Ej	22	5,7
Totalt	285	100,0

Sammantaget uppger som synes 42,7% att det med åren i Sverige blivit mera eller mycket mera viktigt att försöka leva ett korrekt muslimskt liv medan enbart 14,5% rapporterar att det blivit mindre eller mycket mindre viktigt. (Jfr ovan tab 13) Oberoende av om det är bland tidigare låg- eller högpraktiserande som ökningen i uppfattning av det viktiga i att leva ett korrekt muslimskt liv har skett, så stöder denna ändock markanta andel som rapporterar en ökning tidigare indikerade hypotes att tid i Västeuropa generellt korrelerar positivt med ökad religiositet.

Fördelat på subpopulationer är det, som väntat, turkarna som rapporterar den största ökningen av observansföljande, 74,5% uppger det mera eller mycket mera viktigt, och iranierna som rapporterar den lägsta, endast 3,8% uppger mera eller mycket mera viktigt medan 34,6% uppger att det blivit mindre eller mycket mindre viktigt. Bland Irakierna var det ungefär lika många som uppgav att det blivit i varierande grad mera viktigt som dem som uppgav i varierande grad mindre viktigt, 29,0% respektive 26,3%. Kvinnor uppgav också i större grad att det blivit i varierande utsträckning mera viktigt än män: 52,8% mot 37,3%.

Detta skall i sin tur ses i relation till svaren på frågan om i vilken utsträckning de anser att de **faktiskt** lever ett korrekt muslimskt liv i Sverige. Här uppgav 27,6% av totalpopulationen att de i stor utsträckning gör det, 22,3% att de i ganska stor utsträckning gör det och 22,6% att de inte bekymrar sig speciellt mycket om de gör det eller ej. Endast 7,5% uppgav att de gör det i mindre utsträckning än de borde och egentligen skulle vilja göra, något som väl antagligen kan tas som en indikator på att populationen på det hela taget är tämligen tillfreds med sitt sätt att i denna bemärkelse vara religiös.¹²⁴

¹²⁴ Andelen personer som anser att de lever ett korrekt islamskt liv i **mindre** utsträckning än de borde, m a o personer som i någon mening kan sägas vara personligen är missnöjda med den utsträckning i vilken de lever som goda muslimer, har dock, som synes, ökat med 63% (från 18 till 29 personer). Som framgår av Tabell 23 nedan står marockanerna för den största delen av denna ökning av missnöjet med sin grad av muslimskt leverne.

Här, liksom när det gällde motsvarande siffror för ursprungsland, rapporterar kvinnorna att de i högre utsträckning faktiskt lever ett korrekt muslimskt liv än männen. Skillnaden mellan könen är dock här något mindre: 32,9% av kvinnorna mot 24,9% av männen rapporterat att de gör det i stor utsträckning. Andelen som uppger sig inte bekymra sig speciellt om det är också här ungefär dubbelt så hög bland männen som bland kvinnorna: 14,3% mot 27,0%.

Hur dessa uppfattningar fördelar sig på de olika subpopulationerna framgår av tabell 23.

TABELL 23. I VILKEN UTSTRÄCKNING ANSER DU ATT DU FAKTISKT LEVER ETT KORREKT MUSLIMSKT LIV I SVERIGE. ENSKILDA POPULATIONER

% i land / / Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej Svar	1,4	11,2	15,8	3,6	0	0
I Stor Utsträckning	50,4	0,9	7,9	20,0	61,5	40,0
I Ganska Stor Utsträckning	10,3	8,4	10,5	29,1	23,1	20,0
I Ganska Liten Utsträckning	6,2	10,3	10,5	10,9	7,7	12,0
Jag Bekymrar Mig Inte Speciellt Mycket	2,1	53,3	47,4	14,6	0	0,0
I Mindre Utsträckning Än Jag Borde, ...	6,2	6,5	5,3	12,7	7,7	12,0
Vet Ej	23,4	9,4	2,6	9,1	0	16,0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Dessa siffror kan, åtminstone vid första påseende, synas lite märkliga i den bemärkelse att marginellt fler ansåg sig faktiskt leva ett korrekt muslimskt liv **innan** de kom till Sverige samtidigt som det var ungefär tre gånger så många som uppgav att det blivit mer eller mycket mer viktigt att försöka leva ett korrekt muslimskt liv under tiden i Sverige som de som uppgivet att det blivit mindre eller mycket mindre viktigt. Borde inte detta leda till att andelen som uppger att de faktiskt lever ett korrekt muslimskt liv i Sverige skulle vara högre än andelen i ursprungslandet? Jo kanske, men **enbart** om Sverige och ursprungslandet i relevanta avseenden inte skulle skilja sig alltför mycket vad gäller i vilken grad det kan sägas vara lätt eller svårt att leva ett korrekt muslimskt liv. Nu finns det **mycket** stora skillnader i detta avseende. Det måste nog utan tvekan - och det i princip oberoende av vilken uppfattning i frågan om vad det innebär att leva ett korrekt muslimskt liv man håller sig med - betraktas som **betydligt** svårare att leva ett korrekt muslimskt liv i Sverige än i något av här relevanta ursprungsländer. Att andelen som anser att de i stor ut-

sträckning faktiskt lever ett korrekt muslimskt liv i Sverige inte är mer än marginellt mindre än de som ansåg sig leva ett korrekt muslimskt liv i ursprungslandet låter sig alltså lika väl, ja troligen bättre, tolkas som att det är många fler som allvarligt försöker här än där. Därmed står det faktum att andelen som faktiskt uppger sig leva ett korrekt muslimskt liv i Sverige inte är högre än andelen som faktiskt uppgav sig göra det i ursprungslandet inte i motsatsställning till vare sig varandra eller till att informanterna faktiskt skulle uppleva att det blivit mer eller mycket mer viktigt att försöka leva ett korrekt liv under tiden i Sverige. Så långt jämförelser utifrån totalpopulationssiffror.

Ser vi i stället på enskilda populationer så visar det sig att det endast är en av de större populationerna som uppger att den i Sverige i jämförelse med ursprungslandet i ökad grad faktiskt lever ett korrekt muslimskt liv i stor utsträckning: den turkiska.¹²⁵ Bland dem är det i 50,4% som uppger att det gör det i Sverige mot 39,4% som uppgav att de gjorde det i Turkiet. Ökningen består dock i princip uteslutande av personer som övergått från kategorin "ej svar" i Tabell 23 ovan. Intressant är också att andelen som uppgivet "i mindre utsträckning än jag borde" ökat inom samtliga populationer utom den turkiska, där den höga andelen "Vet Ej" svar i det närmaste kvarstår oförändrad. Detta kan eventuellt också, åtminstone delvis, förklaras i termer av ovan skissade "levnadsloppsteori".

Ytterligare indikation på hur viktigt en individ anser Islam som kultur och/eller religion är får vi genom att se på hennes inställning till att hennes barn skall få en "riktig" muslimsk kulturell och/eller religiös uppfostran. Vi ställde frågan om detta till samtliga individer i populationen och uppmanade dem som inte hade egna barn att ange vad de trodde att de skulle tycka om de hade haft barn. Svaren har sedan brutits ner på dem med respektive utan egna barn. Resultatet av svaren på denna fråga för hela populationen framgår av Tabell 24.

¹²⁵ Det gäller även populationen Ö.L., men det måste vi nog i sammanhanget förbigå. Huruvida den iranska och irakiska gör det i mindre utsträckning är från materialet omöjligt att avgöra. Minskningen från ursprungslandet till Sverige i andelen av dem som angivet "i stor utsträckning" är förvisso stor nog. Problemet är att majoriteten av dem som för ursprungslandet men inte för Sverige uppgett "i stor utsträckning" har övergått till kategorierna "ej svar" och "vet ej" snarare än till någon annan positiv kategori.

TABELL 24. HUR VIKTIGT ÄR DET FÖR DIG ATT DINA BARN FÅR EN RIKTIG MUSLIMSK UPPFOSTRAN, LÄR SIG, BEVARAR, UPPRÄTTHÅLLER OCH LEVER EFTER DITT URSPRUNGS- LANDS REGLER, NORMER, SEDER OCH BRUK OCH BLIR/ FÖRBLIR GODA MUSLIMER. TOTALA POPULATIONEN

(Barnlösa: Svara Hypotetiskt)

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	22	5,7
Mycket Viktigt	206	53,5
Ganska Viktigt	38	9,9
Inte Speciellt Viktigt Bara De Blir Lyckliga	17	4,4
Det Spelar Ingen Roll Bara De Blir Lyckliga	40	10,4
Det Är Viktigt Att De Inte Får En Muslimsk Uppfostran	58	15,1
Vet Ej	4	1,0
Totalt	385	100,0

63,4% anser alltså att det är ganska eller mycket viktigt att deras barn får en riktig (kulturell och/eller religiös) muslimsk uppfostran, medan 14,8% inte tycker det är speciellt viktigt och 15,1% att det är viktigt att de **inte** får någon sådan uppfostran.

Fördelade på enskilda populationer ser dessa siffror ut som framgår av Tabell 24b:

TABELL 24B. HUR VIKTIGT ÄR DET FÖR DIG ATT DINA BARN FÅR EN RIKTIG MUSLIMSK UPPFOSTRAN, LÄR SIG, BEVARAR, UPPRÄTTHÅLLER OCH LEVER EFTER DITT URSPRUNGS- LANDS REGLER, NORMER, SEDER OCH BRUK OCH BLIR/ FÖRBLIR GODA MUSLIMER. ENSKILDA POPULATIONER

(Barnlösa: Svara Hypotetiskt)

% i land / / Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=25
Ej Svar	0	12,1	7,9	3,6	15,4	4,0
Mycket Viktigt	85,5	9,4	26,4	63,6	46,1	84,0
Ganska Viktigt	10,3	8,4	7,9	7,3	38,5	8,0
Inte Speciellt Viktigt Bara De Blir Lyckliga	1,4	9,4	2,6	7,3	0	0
Det Spelar Ingen Roll Bara De Blir Lyckliga	2,1	17,8	18,4	18,2	0	4,0
Det Är Viktigt Att De Inte Får En Muslimsk Uppfostran	0,7	39,2	36,8	0	0	0
Vet Ej	0	3,7	0	0	0	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Av den iranska populationen är det enbart 17,8% som uppger att det är ganska eller mycket viktigt att deras barn får en korrekt muslimsk uppfostran, samtidigt som mer än dubbelt så många, 39,2%, tycker att det är viktigt att de **inte** får det. Denna

population är alltså, här som annorstädes, klart mest negativ till Islam. Den irakiska är här, liksom på många andra ställen, mer delad. Det är nästan lika många, 34,3%, som tycker att det är ganska eller mycket viktigt att deras barn får en muslimsk uppfostran som tycket att det är viktigt att de inte får det, 36,8%. I de övriga populationerna är bilden i princip entydigt positiv till att barnen skall få en muslimsk uppfostran: i snitt 86,6% bland dem uppger att de tycker det är viktigt eller mycket viktigt. Turkarna och "Ö.L.-ingarna" är, som vanligt frestas man tillägga, de som uppger att det är av störst vikt (95,8% respektive 92,0% rapporterade ganska eller mycket viktigt).

Om vi ser hur uppfattningen i denna fråga fördelar sig på kön får vi följande siffror:

TABELL 25. HUR VIKTIGT ÄR DET FÖR DIG ATT DINA BARN FÅR EN RIKTIG MUSLIMSK UPPFOSTRAN, LÄR SIG, BEVARAR, UPPRÄTTHÅLLER OCH LEVER EFTER DITT URSPRUNGSLANDS REGLER, NORMER, SEDER OCH BRUK OCH BLIR / FÖRBLIR GODA MUSLIMER. POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN.
(Barnlösa: Svara Hypotetiskt)

kön i % // Svar	Kvinnor N=140	Män N=241
Ej Svar	4,3	5,8
Mycket Viktigt	62,2	49,4
Ganska Viktigt	11,5	9,1
Inte Speciellt Viktigt Bara De Blir Lyckliga	2,1	5,8
Det Spelar Ingen Roll Bara De Blir Lyckliga	7,1	12,0
Det Är Viktigt Att De Inte Får En Muslimsk Uppfostran	12,1	16,6
Vet Ej	0,7	1,3
Totalt	100,0	100,0

Som man kanske kunde förmoda är kvinnorna, de primära socialisationsagenterna, mer positiva till att deras barn skall få en muslimsk uppfostran än männen. 73,7% mot 58,5% tycker att det är ganska eller mycket viktigt.

Om vi begränsar oss till att titta enbart på inställningen till muslimsk socialisation bland dem som har uppgett att de **har barn** får vi - i jämförelse med totalpopulationen (mellersta kolumnen) och den barnlösa populationen (högra kolumnen) - följande resultatet:

TABELL 26. HUR VIKTIGT ÄR DET FÖR DIG ATT DINA BARN FÅR EN RIKTIG MUSLIMSK UPPFOSTRAN, LÄR SIG, BEVARAR, UPPRÄTTHÅLLER OCH LEVER EFTER DITT URSPRUNGS- LANDS REGLER, NORMER, SEDER OCH BRUK OCH BLIR/FÖRBLIR GODA MUSLIMER.
POPULATIONERNA: FÖRÄLDRAR, TOTALA POPULATIONEN OCH BARNLÖSA.

Svar // Procent	Föräldr. Procent N=222	Totalpl. Procent N=385	Ej föräld. Procent N=163
Ej Svar	2,3	5,7	10,4
Mycket Viktigt	69,8	53,5	31,3
Ganska Viktigt	9,0	9,9	11,1
Inte Speciellt Viktigt Bara De Blir Lyckliga	4,0	4,4	4,9
Det Spelar Ingen Roll Bara De Blir Lyckliga	5,9	10,4	16,6
Det Är Viktigt Att De inte Får En Muslimsk Uppfostran	8,6	15,1	23,9
Vet Ej	0,4	1,0	1,8
Totalt	100	100,0	100,0

Inte oväntat finner vi att populationen föräldrar har en betydligt mer positiv attityd gentemot muslimsk uppfostran än totalpopulationen och den barnlösa populationen: 78,8% respektive 63,4%, och 42,4% tycker det är ganska eller mycket viktigt att deras barn får en sådan. Skillnaden mellan populationerna om vi enbart tittar på dem som uppgivit "mycket viktigt" blir ännu mer markant. Det samma kan sägas om dem som uppger att det är viktigt att de **inte** får muslimsk uppfostran.

Sammanfattande kan man utifrån dessa data antagligen med fog säga att förekomsten av egna barn är en **mycket** viktig faktor för ens inställning till muslimsk uppfostran. Dessa siffror stödjer alltså i allt väsentligt tidigare nämnda hypotes om relationen mellan intresse för Islam och därmed sammanhängande frågeställningar och föräldraskap. Den kan även sägas ge stöd åt "livsloppshypotesen".

Låt oss även se på föräldra- respektive icke föräldrapopulationernas inställning i denna fråga nedbruten på enskilda populationer. Låt mig först repetera procent-siffrorna för hur många i de olika populationerna som uppger sig ha barn/ vara förälder: Turkiet: 85,5%, Iran: 34,6%, Irak: 21,1%, Marocko: 67,3%, Pakistan: 30,8%, och Övriga Länder: 48,0%.

TABELL 27. HUR VIKTIGT ÄR DET FÖR DIG ATT DINA BARN FÅR EN RIKTIG MUSLIMSK UPPFOSTRAN, LÄR SIG, BEVARAR, UPPRÄTTHÅLLER OCH LEVER EFTER DITT URSPRUNGSLANDS REGLER, NORMER, SEDER OCH BRUK OCH BLIR/FÖRBLIR GODA MUSLIMER. POPULATIONEN FÖRÄLDRAR. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=124	Iran N=37	Irak N=8	Maroc N=37	Ö. L. N=16
Ej Svar	0	13,5	0	0	0
Mycket Viktigt	87,1	10,8	37,5	67,6	93,3
Ganska Viktigt	8,9	8,1	25,0	8,1	6,7
Inte Speciellt Viktigt Bara De Blir Lyckliga	1,6	10,8	0	8,1	0
Det Spelar Ingen Roll Bara De Blir Lyckliga	1,6	10,8	12,5	16,2	0
Det Är Viktigt Att De Inte Får En Muslimsk Uppfostran	0,8	43,3	25,0	0	0
Vet Ej	0	2,7	0	0	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 28. HUR VIKTIGT ÄR DET FÖR DIG ATT DINA BARN FÅR EN RIKTIG MUSLIMSK UPPFOSTRAN, LÄR SIG, BEVARAR, UPPRÄTTHÅLLER OCH LEVER EFTER DITT URSPRUNGSLANDS REGLER, NORMER, SEDER OCH BRUK OCH BLIR/FÖRBLIR GODA MUSLIMER. POPULATIONEN ICKE-FÖRÄLDRAR. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=21	Iran N=70	Irak N=30	Maroc N=18	Ö. L. N=24
Ej Svar	0	11,4	10,0	11,1	15,8
Mycket Viktigt	76,2	8,6	23,4	55,5	52,6
Ganska Viktigt	19,0	8,6	3,3	5,6	31,6
Inte Speciellt Viktigt Bara De Blir Lyckliga	0	8,6	3,3	5,6	0
Det Spelar Ingen Roll Bara De Blir Lyckliga	4,8	21,4	20,0	22,2	0
Det Är Viktigt Att De Inte Får En Muslimsk Uppfostran	0	37,1	40,0	0	0
Vet Ej	0	4,3	0	0	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Om vi jämför inställningen till muslimsk socialisation mellan, icke-föräldrar och föräldrar i totalpopulationen ser vi en på det hela taget successivt ökande positiv inställning till muslimsk socialisation. Fördelat på enskilda populationer finner vi att denna ökning för den turkiska och iranska populationen är marginella. För

populationerna "Marocko" och "Ö. L." är den tydlig, och för den irakiska populationen t o m mycket markant. Inom den senare ökar gruppen som uppger "ganska" eller "mycket viktig" från 26,7% för icke-föräldrar till 62,5% för föräldrar. När det gäller denna population minskar också gruppen som uppger att det är viktigt att barnen **inte** får en muslimsk uppfostran markant från icke-föräldrar till föräldrar (från 40,0% till 25,0%). För den iranska populationen var dock andelen som uppgav att det är viktigt att deras barn **inte** får muslimsk uppfostran större bland dem som hade egna barn än bland dem som inte hade det, 43,3% respektive 37,1%. Något som naturligtvis står i strid med den s k levnadsloppshypotesen.

Efter denna i princip endast rent deskriptiva genomgång av några för religiositet relevanta "attitydvariabler" skall vi gå över och se på några "beteendevariabler" som ofta förekommer som variabler eller dimensioner i definitioner och mätningar av religiositet.

8.3. Religiöst beteende.

Låt oss först titta lite på en av de vanligare förekommande variablerna: moskébesök.¹²⁶ Eftersom det inte enbart är besök *per se* som är intressant utan även i vilken mån, om någon, migrationen och tiden i Sverige har påverkat moskébesöksfrekvensen bad vi dem först uppge hur ofta de brukade besöka en moskélokal (moské eller *musalla*) i sitt ursprungsland innan de kom till Sverige. Detta framgår av Tabell 29.

TABELL 29. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I DITT URSPRUNGLAND. TOTALA POPULATIONEN

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	18	4,7
Dagligen	41	10,6
Åtminstone En Gång I Veckan	65	16,9
Åtminstone En Gång I Månaden	32	8,3
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	134	34,8
Aldrig Eller Nästan Aldrig	95	24,7
Totalt	385	100,0

Med denna variabel som mått på religiositet kan 27,5% av totalpopulationen sägas uppfylla en tämligen strikt eller exklusiv definition av "religiös" och 35,8% en lite vidare eller inklusivare. Då det inom Islam i princip endast är män över 12 års ålder

¹²⁶ Detta kommer att diskuteras mer i samband med redogörelsen för resultaten av *Ramadan-*undersökningen i denna rapports andra del.

för vilka det är obligatoriskt att besöka moskén på fredagmiddagsbönen, *salat al-juma*, bör vi också se hur de här siffrorna fördelar sig på kön.¹²⁷ Det framgår av Tabell 30.

TABELL 30. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I DITT URSPRUNGLAND. POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN.

Svar / / Procent	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	2,9	6,4
Dagligen	14,9	2,9
Åtminstone En Gång I Veckan	21,6	9,3
Åtminstone En Gång I Månaden	9,5	6,4
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	29,5	44,3
Aldrig Eller Nästan Aldrig	21,6	30,7
Totalt	100,0	100,0

Siffrorna för män respektive kvinnor som i ovan givna exklusiva bemärkelser uppgav sig vara religiösa är 36,5% respektive 12,2% och för den inklusiva bemärkel- sen 46,0% respektive 18,6%. 21,6% respektive 30,7% uppgav sig, som synes, aldrig besöka någon moské i ursprungslandet.

Fördelade på de enskilda populationerna blir siffrorna för frekvensen moskébesök i U.L. som framgår av Tabell 31 följande:

TABELL 31. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I DITT URSPRUNGLAND. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land / / Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=22 ¹²⁸
Ej Svar	6,9	2,8	0	0	7,7	4,6
Dagligen	14,5	0	10,5	7,3	15,4	40,9
≥ En Gång I Veckan	24,1	3,7	13,2	18,2	53,8	18,2
≥ En Gång I Månaden	9,7	1,9	18,4	9,1	7,7	13,6
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	36,5	45,8	26,3	29,1	15,4	13,6
Aldrig Eller Nästan Aldrig	8,3	45,8	31,6	36,3	0	9,1
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Givet ovan nämnda **exklusiva** definition av religiositet (besök ≥ en gång i veckan) kan 39,1% av samtliga populationer, med bortseende från den iranska och den

¹²⁷ Det ingår inte någon individ under 15 år i den manliga populationen. 6 var i åldersgruppen 15-19 år, 28 var 20-24 år, 49 var 25-29 år, 46 var 30-34 år, 25 var 35-39 år, 19 var 40-44 år, 33 var 45-49 år, 15 var 50-54 år, 9 var 55-59 år, 2 var 60-64 år, 4 var 65-69 år och en var 80-84 år.

¹²⁸ Ej inkluderande tre som är födda i Sverige.

irakiska (hädanefter P.1.), sägas ha varit religiösa i denna mening i sitt U.L.. Siffran för andelen religiösa i **inklusive** bemärkelse är för denna grupp 48,9%. Motsvarande siffror för de resterande sub-populationerna (den iranska och den irakiska) sammantagna (hädanefter P.2.) är 12,4% respektive 17,9%. Enbart 14,5% av *ip* ur den första gruppen populationer uppger sig ha besökt moskén "aldrig eller nästan aldrig". Motsvarande siffror för den senare gruppen är 42,1%.

Hur dessa siffror fördelar sig efter kön framgår av Tabell 32 och 33.

TABELL 32. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I DITT URSPRUNGLAND.

MÄN: ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=80	Iran N=67	Irak N=36	Maroc N=30	Pak N=6	Ö. L. N=21 ¹²⁹
Ej Svar	5,0	1,5	0	0	0	5,0
Dagligen	25,0	0	11,1	10,0	0	40,0
≥ En Gång I Veckan	40,0	3,0	13,9	20,0	50,0	20,0
≥ En Gång I Månaden	10,0	3,0	19,4	10,0	16,7	10,0
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	17,5	47,8	25,0	36,7	16,7	15,0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	2,5	44,7	30,6	23,3	16,7	10,0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,1	100,0

Givet ovan nämnda **exklusiva** definition av religiositet är 56,6% av männen i P.1. religiösa i denna mening. För männen i P.2. är motsvarande siffror 10,7%. Siffran för andelen religiösa i **inklusive** bemärkelse i P.1. är 66,9%. Motsvarande siffror för P.2. är 19,4%. Enbart 8,1% av *ip*-na i P.1. uppger sig besöka moskén "aldrig eller nästan aldrig". Motsvarande siffror för P.2. är 39,8%. Motsvarande siffror för de kvinnliga populationerna framgår av Tab. 33.

TABELL 33. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I DITT URSPRUNGLAND.

KVINNOR: ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=65	Iran N=38	Irak N=2	Maroc N=25	Pak N=7	Ö. L. N=2 ¹³⁰
Ej Svar	9,2	2,6	0	0	14,3	0
Dagligen	1,6	0	0	4,0	14,3	50,0
≥ En Gång I Veckan	4,6	5,3	0	16,0	57,1	0
≥ En Gång I Månaden	9,2	0	0	8,0	0	50,0
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	60,0	42,1	50,0	20,0	14,3	0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	15,4	50,0	50,0	52,0	0	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,1	100,0

¹²⁹ Ej inkluderande två som är födda i Sverige.

¹³⁰ Ej inkluderande en som är född i Sverige.

Bland kvinnorna är på motsvarande sätt 15,2% av P.1. exklusivt religiösa och 23,2% inklusivt. Motsvarande siffror för P.2. är 5% respektive 5%. I P.1. är det vidare 23,2% som uppger att de "aldrig eller nästan aldrig" besökte moskén i U.L.. För P.2. var denna siffra 50,0%.

Därefter ställde vi samma fråga vad gäller förhållandena i Sverige.

Tabell 34. Hur Ofta Besöker Du Någon Moské Lokal I Sverige

TOTALA POPULATIONEN

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	11	2,8
Dagligen	25	6,5
Åtminstone En Gång I Veckan	73	19,0
Åtminstone En Gång I Månaden	26	6,7
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	58	15,1
Aldrig Eller Nästan Aldrig	192	49,9
Totalt	385	100,0

I exklusiv bemärkelse uppger sig 25,5% av totalpopulationen vara religiös i Sverige, en minskning med 2% i jämförelse med siffran för U.L. När det gäller inklusiv bemärkelse är siffran för Sverige 32,2% mot 35,8% för U.L. En minskning med 3,6%. Förändringarna är alltså små. Dessa siffror fördelade på enskilda populationer och efter kön framgår av Tabellerna 35 - 43.

TABELL 35. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I SVERIGE.

ENSKILDA POPULATIONER.

% i land / / Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pak N=13	Ö. L. N=22
Ej Svar	0	6,6	0	1,8	7,7	4,5
Dagligen	12,5	0	5,4	1,8	0%	18,2
≥ En Gång I Veckan	36,5	0	13,1	1,8	46,1	36,4
≥ En Gång I Månaden	11,0	0,9	5,3	7,3	15,4	4,5
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	25,5	0,9	2,6	20,0	15,4	18,2
Aldrig Eller Nästan Aldrig	14,5	91,6	73,6	67,3	15,4	18,2
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Förändringarna i besöksfrekvens mellan U.L. och Sverige framgår av Tabell. 36.

TABELL 36. FÖRÄNDRINGAR I MOSKÉ-BESÖKSFREKVENNS MELLAN U.L OCH SVERIGE. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pak N=13	Ö. L. N=22
Ej Svar	-6,9	+3,8	+/-0	+1,8	+/-0	+4,5
Dagligen	-2,0	+/-0	-5,1	-5,5	-15,4	-31,8
≥ En Gång I Veckan	+12,4	-3,7	+/-0	-16,4	-7,7	+22,0
≥ En Gång I Månaden	+1,3	-1,0	-13,1	-1,8	+7,7	-9,9
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	-11,1	-44,9	-23,7	-9,1	+/-0	+3,9
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+6,2	+45,8	+42,0	+31,0	+15,4	+11,1

Alla sub-populationerna utom den turkiska visar en tämligen klar minskning i moskébesöksfrekvens. I den turkiska ser vi i stället en tämligen klar ökning bland dem som gör åtminstone veckoliga besök. En stor del av denna ökning kommer också från individer som för U.L. rapporterade att de gjorde moskébesök "enbart vid speciella tillfällen". I den iranska och irakiska gruppen består förändringarna i första hand i att redan lågfrekventa besökare helt har slutat med sina besök. I den marockanska och i pakistanska gruppen är det i större utsträckning relativt högfrekventa som har slutat med sina besök. Bland Ö.L.-ingarna är det mer så att man inom alla frekvensgrupper nu i Sverige så att säga har trappat ner sin besöksfrekvens ett steg.

Av Tabell. 37 och 38 framgår hur dessa förändringar fördelar sig efter kön.

TABELL 37. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I SVERIGE. POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN.

Svar // Procent	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	2,1	2,8
Dagligen	10,4	0
Åtminstone En Gång I Veckan	21,6	15,1
Åtminstone En Gång I Månaden	5,4	9,3
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	11,6	21,4
Aldrig Eller Nästan Aldrig	48,9	51,4
Totalt	100,0	100,0

TABELL 38. FÖRÄNDRINGAR I MOSKÉBESÖKSFREKVENNS MELLAN U.L. OCH SVERIGE. POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN.

Svar / / Procent	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	-0,8	-3,6
Dagligen	-4,5	+2,9
Åtminstone En Gång I Veckan	+ / - 0	+5,8
Åtminstone En Gång I Månaden	-4,1	+2,9
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	-17,9	-22,9
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+27,3	+20,7

På det hela taget har alltså männens moskébesöksfrekvens minskat över hela linjen medan andelen kvinnor som gör dagliga såväl som veckoliga och månatliga besök har ökat. Siffror för exklusiv och inklusiv religiositet i denna bemärkelse för män i Sverige är 32,0% respektive 37,4%. Det är en nedgång med 4,5% respektive 8,6% från U.L.-frekvensen. För kvinnorna är motsvarande siffror 15,1% (en ökning med 8,7%) och 24,4% (en ökning med 11,6%). Kvinnorna kan alltså, enligt detta sätt att mäta, sägas ha blivit mera religiösa som en följd av migrationen. Det är dock, som vi snart skall se (Tab 42), i princip enbart kvinnor ur en av delpopulationerna, den turkiska, som står för hela ökningen.

Tittar vi på männens moskébesöksfrekvens i Sverige nedbrutet på enskilda populationer får vi följande siffror:

TABELL 39. HUR OFTA BESÖKTE DU EN MOSKÉ I SVERIGE. MÄN: ENSKILDA POPULATIONER.

% i land / / Svar	Turk N=80	Iran N=67	Irak N=36	Maroc N=30	Pak N=6	Ö. L. N=21
Ej Svar	0	4,5	0	3,3	0	5,0
Dagligen	22,5	0	5,6	3,3	0	20,0
≥ En Gång I Veckan	45,1	0	13,9	3,3	50,0	35,0
≥ En Gång I Månaden	6,2	1,5	5,6	10,0	16,7	5,0
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	16,2	1,5	2,8	26,8	16,7	15,0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	10,0	92,5	72,1	53,3	16,7	20,0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,1	100,0

I Sverige uppger sig, givet ovan nämnda exklusiva definition av religiositet, 48,3% av männen i samtliga populationer med bortseende från den iranska och den irakiska (P.1.) vara religiösa i denna mening. Siffran för andelen religiösa i inklusiv bemärkelse är 51,3%. Det är för denna grupp en minskning med 6,2% respektive 14,0%. Motsvarande siffror för den iranska och irakiska populationerna sammantagna (P.2.) är 9,7% (en minskning med 4,3%) respektive 13,3% (en minskning med

11,9%). Den största enskilda minskningen står den irakiska populationen för: exklusivt minskade den med 5,5% och inklusivt med 19,3%. Andelen som uppger att de "aldrig eller nästan aldrig" besöker någon moskélokal har i P.1. ökat från 10,3% till 26,6% (+ 16,3%) och i P.2. från 37,6% till 82,3% (+ 44,7%).

Om vi tittar på hur dessa förändringarna fördelar sig på olika besöksfrekvenskategorier och populationer mellan U.L och Sverige får vi följande siffror:

TABELL 40. FÖRÄNDRING I MOSKÉBESÖKSFREKVENNS MELLAN U.L. OCH SVERIGE. MÄN: ENSKILDA POPULATIONER.

% i population // Svar	Turk N=80	Iran N=67	Irak N=36	Maroc N=30	Pak N=6	Ö. L. N=21
Ej Svar	-5	+3,0	+/-0	+3,3	+/- 0	+/- 0
Dagligen	-2,5	+/-0	-5,5	-6,7	+/- 0	-20
≥ En Gång I Veckan	+5,1	-3,0	+/-0	-16,7	+/- 0	+15
≥ En Gång I Månaden	-6,8	-1,5	-13,8	+/-0	+/- 0	-5
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	-1,3	-46,3	-22,2	-9,9	+/- 0	+/- 0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+7,5	+47,8	+41,6	+30,0	+/- 0	+10

Här ser vi att förändringarna inom den turkiska populationen är relativt små. Bland de i här relevanta bemärkelse mer religiöst aktiva finns en liten förskjutning från "dagligen" till "en gång i veckan" och bland de andra från infrekventa till inga besök. För den iranska populationen är alla förändringar utom den från sällan till aldrig mycket små. De förändringar som finns är dock "negativa", indikerande minskning i grad av religiositet i här diskuterad bemärkelse. Samma tendens från infrekventa till inga besök ser vi också i den irakiska populationen. I den marockanska populationen är det dock en relativt stor grupp som har övergått från relativt frekventa besök - "åtminstone en gång i veckan" - till i princip inga besök. Här kan vi alltså säga att migrationen har inneburit en sekularisering i denna bemärkelse. I den pakistanska populationen syns inga förändringar i besöksfrekvens medan Ö.L.-populationen *dels* visar en förskjutning från "dagligen" till "veckoligen", *dels* en ökning av dem som aldrig går. På det hela taget visar siffrorna alltså inga dramatiska förändringar i *ip*-nas moskébesöksfrekvens som följd av migrationen. Man går i mindre utsträckning till moskén i Sverige än i U.L, men de som i högsta grad minskar sin besöksfrekvens är de som redan i U.L. rapporterade låg frekvens. Den enda population i vilken en större grupp relativt högfrekventa besökare har slutat gå till moskén mer eller mindre helt är den marockanska.

I vilken utsträckning detta minskade moskébesökande skall tolkas som minskad religiositet är naturligtvis beroende av de skäl och orsaker som finns bakom

minskningen.¹³¹ Att fredags-middags-bönetiden i högre grad är arbetstid i Sverige än i deras U.L. och att det, i jämförelse med U.L., är mycket svårt att finna lämplig moskélokal inom rimligt avstånd från bostad och arbetsplats är enbart två av de faktorer som kan utgöra andra orsaker till nedgången än minskad religiositet. Givet bl a dessa faktorer skulle man, som föreslagits från en del håll, kanske t o m kunna argumentera att det faktum att nedgången inte blivit större snarare är ett tecken på ökat religiöst engagemang än på minskat.

Bryter vi ner dessa siffror på P.1. och P.2. (Tabell. 41) ser vi att den exklusiva religiositeten bland män i P.1 minskat med 12,8% och den inklusiva med 15,7%. I denna population är det många som i U.L var tämligen flitiga besökare som i Sverige nu helt upphört med sina besök. I P.2. är den stora förändringen från sällanbesök till inga alls. Förändringarna kan alltså i en bemärkelse sägas vara radikalare i P.1. än i P.2.

Tabell 41. Förändring I Moskébesöksfrekvens Mellan U.L. OCH SVERIGE. MÄN: POPULATIONERNA T.P., P.1. OCH P.2..

% i population / / Svar	T.P. N=241	P.1. N=138	P.2 N=103
Ej Svar	+ 0,2	- 0,8	+ 3,0
Dagligen	- 9	- 13,9	- 5,5
≥ En Gång I Veckan	+ 0,2	+ 1,1	+ 4,0
≥ En Gång I Månaden	- 4,5	- 2,9	- 7,7
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	- 12,7	- 1,9	- 34,3
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+ 25,8	+ 16,3	+ 44,7

Moskebesöksfrekvensen i Sverige för kvinnor nedbrutet på enskilda populationer, och hur den har förändrats från U.L., framgår av Tabell 41 och 42.

TABELL 42. HUR OFTA BESÖKER DU EN MOSKÉ HÄR I SVERIGE?.
KVINNOR: ENSKILDA POPULATIONER.

% i land / / Svar	Turk N=65	Iran N=38	Irak N=2	Maroc N=25	Pak N=7	Ö. L. N=2 ¹³²
Ej Svar	0	7,9	0	0	14,3	0
Dagligen	0	0	0	0	0	0
≥ En Gång I Veckan	26,1	0	0	0	42,8	50,0
≥ En Gång I Månaden	17,0	0	0	4,0	14,3	50,0
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	36,9	0	0	12,0	14,3	0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	20,0	92,1	100,0	84,0	14,3	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,1	100,0

¹³¹ Några av dessa kommer att diskuteras lite närmare nedan.

¹³² Ej inkluderande en som är född i Sverige.

TABELL 43. FÖRÄNDRING I MOSKÉBESÖKSFREKVENNS MELLAN U.L. OCH SVERIGE. KVINNOR: ENSKILDA POPULATIONER.

% i population // Svar	Turk N=65	Iran N=38	Irak N=2	Maroc N=25	Pak N=7	Ö. L. N=2
Ej Svar	-9,2	+5,3	+/- 0	+/- 0	+/- 0	+/- 0
Dagligen	-1,6	+/- 0	+/- 0	-4,0	-14,3	-50,0
≥ En Gång I Veckan	+21,5	-3,3	+/- 0	-16,0	-14,3	+50,0
≥ En Gång I Månaden	+7,8	+/- 0	+/- 0	-4,0	+4,3	+/- 0
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	-20,1	-42,1	-50,0	-8,0	+/- 0	+/- 0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+4,6	+42,1	+50,0	+32	+14,3	+/- 0

Här ser vi, som ovan nämndes, att det är de turkiska kvinnorna som har ökat sitt moskébesökande ganska ordentligt. Runt 20% fler rapporterar exklusiv religiositet i denna bemärkelse i Sverige än i U.L., och det är närmare 30% fler som rapporterar inklusiv religiositet. I den iranska och irakiska ser vi samma trend bland kvinnorna som bland männen: man upphör helt med ett infrekvent besökande. Likaledes följer de marockanska kvinnorna sina män: många, även många i U.L. relativt frekventa besökare, upphör helt med sina besök. Den mest notabla förändringen bland de pakistanska kvinnorna är också att man i det närmaste helt slutar med sina moskébesök.

Sammanfattande kan man alltså när det gäller moskébesöksfrekvens på det hela taget konstatera en nedgång för alla grupper utom gruppen turkiska kvinnor, vilka, å andra sidan, har ökat sin besöksfrekvens ganska ordentligt.

Nästa fråga gällde deras egen uppfattning om huruvida deras moskébesöksfrekvens hade ökat eller minskat under tiden de bott i Sverige. Resultatet framgår av Tabellerna 44 och 45.

TABELL 44. BESÖKER DU NÅGON MOSKÉLOKAL MER ELLER MINDRE OFTA NU ÄN NÄR DU FÖRST KOM TILL SVERIGE. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	110	28,6
Oftare	57	14,8
Ungefär Lika Ofta	104	27,0
Mindre Ofta	114	29,6
Totalt	385	100,0

TABELL 45. BESÖKER DU NÅGON MOSKÉLOKAL MER ELLER MINDRE OFTA NU ÄN NÄR DU FÖRST KOM TILL SVERIGE. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=22
Ej Svar	7,6	45,8	50,0	38,2	23,1	13,6
Oftare	26,9	0	15,8	7,3	7,7	31,8
Ungefär Lika Ofta	39,3	19,6	5,3	20,0	46,1	31,8
Mindre Ofta	26,2	34,6	28,9	34,5	23,1	22,8
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

I grova drag stämmer alltså resultaten här, trots de **mycket** stora bortfallssiffrorna, med ovan visade: det är på det hela taget något fler som rapporterar att de går i moskén "mindre ofta" än "oftare".

Som ytterligare "beteedevariabel" bad vi dem uppge hur ofta de praktiserade *Salat* (tidebön) i ursprungslandet respektive i Sverige. Siffrorna för det förra framgår av Tabell 46, 47 och 48.

TABELL 46. HUR OFTA PRAKTISERADE DU SALAT NÄR DU LEVDE I DITT URSPRUNGLAND. TOTALA POPULATIONEN

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	26	6,7
Varje Dag	116	30,2
Åtminstone En Gång I Veckan	60	15,6
Åtminstone En Gång I Månaden	11	2,9
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	66	17,1
Aldrig Eller Nästan Aldrig	106	27,5
Totalt	385	100,0

TABELL 47. HUR OFTA PRAKTISERADE DU SALAT NÄR DU LEVDE I DITT URSPRUNGLAND. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land // Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Ö. L. N=22
Ej Svar	9,7	5,6	2,6	1,8	0	4,5
Varje Dag	32,4	15,0	18,4	47,3	61,5	54,6
Åtminstone En Gång I Veckan	32,4	0,9	13,2	3,6	23,1	9,1
Åtminstone En Gång I Månaden	2,8	0,9	0	5,5	7,7	9,1
Enbart Vid Sp. Tilf. Högtider	18,6	14,0	26,3	20,0	7,7	4,5
Aldrig Eller Nästan Aldrig	4,1	63,6	39,5	21,8	0	18,2
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 48. HUR OFTA PRAKTISERADE DU SALAT NÄR DU LEVDE I DITT
URSPRUNGSLAND. POPULATIONEN FÖRDELAD PÅ KÖN.

Procent per kön/ / Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	4,2	10,0
Varje Dag	24,1	41,5
Åtminstone En Gång I Veckan	17,0	13,6
Åtminstone En Gång I Månaden	3,7	1,4
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	20,3	12,1
Aldrig Eller Nästan Aldrig	30,7	21,4
Totalt	100,0	100,0

Om vi när det gäller bönefrekvens bestämmer exklusiv respektive inklusiv religiositet i termer av om man praktiserar *salat* dagligen respektive åtminstone veckoligen uppgår sig 30,2% av totalpopulationen i U.L. ha varit religiösa i exklusiv bemärkelse och 45,8% i inklusiv. Ungefär lika många som de inklusivt religiösa, 44,6%, praktiserade *salat* sporadiskt eller inte alls. För P.1 var siffrorna för exklusiv respektive inklusiv religiositet 48,6% respektive 64,4%. För P.2. var motsvarande siffror 16,5% respektive 23,7%. Andelarna som praktiserar sällan eller aldrig är för P.1 respektive P.2. 23,7% och 71,7%.

Fördelat efter kön ser vi att kvinnorna i denna bemärkelse var religiösare än männen. 55,1% av kvinnorna uppgav sig ha varit inklusivt religiösa mot 41,1% för männen. Andelen som sällan eller aldrig praktiserade är också betydligt större bland männen än bland kvinnorna: 51% respektive 33,5%.

Motsvarande siffror för Sverige vid intervjutillfället var som framgår av Tabell 49, 50 och 51.

TABELL 49. HUR OFTA PRAKTISERAR DU SALAT I SVERIGE NU.
TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	14	3,6
Varje Dag	126	32,7
Åtminstone En Gång I Veckan	48	12,5
Åtminstone En Gång I Månaden	6	1,6
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	88	22,9
Aldrig Eller Nästan Aldrig	103	26,7
Totalt	385	100,0

TABELL 50. HUR OFTA PRAKTISERAR DU SALAT I SVERIGE NU.
ENSKILDA POPULATIONER.

% i land / / Svar	Turk N=145	Iran N=107	Irak N=38	Maroc N=55	Pakist N=13	Tunis N=8	Ö. L. N=17
Ej Svar	2,1	5,6	5,3	0	7,7	12,5	0
Varje Dag	42,8	11,2	18,4	45,5	46,1	50,0	58,8
Ätminstone En Gång I Veckan	26,9	0	2,6	5,4	23,1	0	11,8
Ätminstone En Gång I Månaden	2,7	0,9	0	0	0	12,5	0
Enbart Vid Sp. Tilf. Högtider	19,3	45,8	2,6	12,7	23,1	0	0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	6,2	36,5	71,1	36,4	0	25,0	29,4
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 51. HUR OFTA PRAKTISERADE DU SALAT I SVERIGE NU. POPULATIONEN
FÖRDELAD PÅ KÖN.

Procent per kön / / Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	2,5	3,6
Varje Dag	27,0	43,6
Ätminstone En Gång I Veckan	13,3	11,4
Ätminstone En Gång I Månaden	0,4	3,6
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	21,2	26,4
Aldrig Eller Nästan Aldrig	35,6	11,4
Totalt	100,0	100,0

Givet samma bestämning av exklusiv och inklusiv som ovan finner vi att andelen exklusivt religiösa, beräknat på totalpopulationen, har ökat med 2,5% till 32,7% medan andelen inklusivt religiösa i princip är konstant, 45,2% mot tidigare 45,8%. Andelen "sällanpraktiserande" har ökat med 5,0%. Vad gäller enskilda populationer ser vi vad gäller den iranska att andelen inklusivt religiösa har minskat med 4,7% och att andelen "sällan-eller-aldrig-praktiserande" har ökat med samma siffra. Intressant att notera är dock att det skett en markant förskjutning inom den kategorin. Andelen "sällan-praktiserande" har ökat med 31,8% medan andelen "aldrig-praktiserande" har minskat med 27,1%. Och detta mönster gäller, som framgår nedan, för både männen och kvinnorna. Den irakiska populationen har gått motsatt väg: de aldrig-praktiserande har ökat markant, 31,6%, samtidigt som de veckoligen praktiserande har minskat med 10,6%. Den pakistanska populationen visar en markant minskning bland de i U.L. högpraktiserande, 15,4% och en motsvarande ökning av de "sällan-praktiserande". Bland turkarna, och då framför allt bland männen, har andelen i denna bemärkelse exklusivt religiösa ökat samtidigt som sällanpraktiserande i viss

utsträckning helt har upphört. Vi ser också slutligen att de Ö.L.-ska männen i mycket stor, och kvinnorna i mindre markant, utsträckning har minskat sitt bedjande under sin vistelse i Sverige.

Förändringarna fördelade på kön visar, som framgår av tabell 51b, i grova drag att männen på det hela taget ber något mindre i Sverige än i U.L. samtidigt som de mycket regelbundet bedjande har ökat medan kvinnorna i princip över hela linjen har ökat sin bönefrekvens. Hur dessa tendenser fördelar sig på enskilda populationer framgår av tabellerna 51c och 51d.

TABELL 51B. FÖRÄNDRING I SALATFREKVENSN MELLAN U.L. OCH SVERIGE. POPULATIONEN FÖRDELAD PÅ KÖN.

Procent per kön/ / Svar	Män	Kvinnor
Varje Dag	+ 2,9	+ 2,1
Åtminstone En Gång I Veckan	- 3,7	- 2,2
Åtminstone En Gång I Månaden	- 3,3	+ 2,2
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	+ 0,9	+ 10,4
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+ 3,2	- 12,5

TABELL 51C. FÖRÄNDRING I SALATFREKVENSN MELLAN U.L. OCH SVERIGE. MÄN: ENSKILDA POPULATIONER.

% i population/ / Svar	Turk N=58	Iran N=14	Irak N=22	Maroc N=14	Pak N=4	Ö. L. N=21
Dagligen	+ 14,3	+/- 0	+ 4,5	+/- 0	+ 8,4	- 13,1
≥ En Gång I Veckan	- 6,3	+/- 0	- 9,1	+ 7,1	- 41,7	- 4,5
≥ En Gång I Månaden	- 7,1	+/- 0	+/- 0	- 7,1	+/- 0	+/- 0
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	- 4,2	+ 21,4	- 22,7	+/- 0	+ 33,3	-23,3
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+ 3,2	- 21,4	+ 27,3	+/- 0	+/- 0	+ 41,0

TABELL 51D. FÖRÄNDRING I SALATFREKVENSN MELLAN U.L. OCH SVERIGE. KVINNOR: ENSKILDA POPULATIONER.

% i population/ / Svar	Turk N=65	Iran N=37	Irak N=0	Maroc N=15	Pak N=4	Ö. L. N=14
Dagligen	+ 6,6	- 8,1		+ 2,4	+/- 0	- 15,3
≥ En Gång I Veckan	- 10,3	+ 2,7		- 14,3	+/- 0	+ 15,3
≥ En Gång I Månaden	+ 4,4	+/- 0		+/- 0	+/- 0	+/- 0
Enbart Vid Speciella Tillfällen Och Högtider	- 1,7	+ 48,6		+ 6,2	+/- 0	+/- 0
Aldrig Eller Nästan Aldrig	+ 1,0	- 43,2		+ 5,7	+/- 0	+/- 0

Om vi **sammanfattar** dessa beteendevariabler vad gäller svenska förhållanden får vi följande generella bild: 25,5% av T.P. uppger sig besöka en moské åtminstone en gång i veckan och 32,2% åtminstone en gång i månaden. När det gäller enbart män är motsvarande siffror 32,0% respektive 37,4%. Minskningen i besöksfrekvens i förhållande till hemlandet är bland dem som var relativt frekventa besökare där (\geq en gång i månaden) inte speciellt stor annat än för den marockanska populationen. Däremot har "sällanbesökarna" i stor utsträckning helt slutat med sina moskébesök.

När det gäller utövande av *salat* uppger sig ungefär lika många vara exklusivt religiösa som vad gäller moskébesök uppger sig vara det i inklusiv bemärkelse, 32,7% respektive 32,2%, medan sammantaget 45,2% uppger sig utföra *salat* åtminstone en gång i veckan. Inte heller här är det någon större förändring i den rapporterade frekvensen i jämförelse med förhållandena i hemlandet innan migrationen: 30,2% uppger för ursprungslandet "dagligen" och sammantaget 45,8% uppger "åtminstone en gång i veckan". Den kvinnliga delen av populationen är i detta avseende mer observant än den manliga: 55% mot 40,3% uppger "åtminstone en gång i veckan". Dessa siffror är i princip de samma som rapporterades vad gällde förhållandena i hemlandet, med den skillnaden att andelen "varje-dagare" har ökat något.

Med en **inklusiv** definition på religiositet kan i denna bemärkelse alltså i grova drag runt 40% av T.P. sägas vara religiösa, och därvidlag kvinnorna i något högre grad än männen. Använder vi en **exklusiv** definition blir de religiösa ca. 25 - 30%. Fördelat på de två huvudkategorierna P.1. och P.2. blir motsvarande siffror:

TABELL 52. MOSKÉBESÖKS- OCH BÖNEFREKVENNS FÖR POPULATIONERNA P.1 OCH P.2 I SVERIGE.

	P.1.	P.2.
Moskébesök \geq en gång i veckan	38,6	5,6
Moskébesök \geq en gång i månaden, men ej en gång i veckan	10,1	3,5
Moskébesök \geq en gång i månaden, ackumulativt	48,7	9,1
<i>Salat</i> dagligen	46,6	13,2
<i>Salat</i> \geq en gång i veckan, men ej varje dag	22,3	2,8
<i>Salat</i> \geq en gång i veckan, ackumulativt	68,9	16,0

Om vi gör ett mycket enkelt index på religiositet innehållande endast moskébesöks- och bönefrekvens ser vi att 42,6% av P.1. och 9,4% av P.2. är religiösa i **exklusiv** be-

märkelse. Motsvarande siffror för religiositet i **inklusive** märkelse är: 58,8% för P.1. och 12,5% för P.2. Omräknat på T.P. blir siffrorna på religiositet enligt detta enkla index för T.P. 30,0% **exklusivt** och 41,2% **inklusive** religiösa.

Låt mig, innan jag går vidare och försöker göra ett något lite mer komplext religiositetsindex, göra en sammanfattning av de viktigare av hittills framlagda tabeller.

8.4 Tabellsammanfattning.¹³³

Fördelat på populationerna: Iran (N=106), Irak (N=39), Turkiet (N=145) och "resten" (N=93); P.1. N=238, P.2. N=145.

1. Tror du på Gud?

Population	Ja	Nej
Iran	52,8	47,2
Irak	41,0	59,0
Turkiet	98,6	1,4
Resten	96,8	3,2

2. Tror du på Gud?

Population	Ja	Nej
Män	75	22
Kvinnor	84	14

3. Är du fortfarande Muslim (I % av födda muslimer)

Population	Ja	Nej
Iran	40,6	58,5
Irak	35,9	64,1
Turkiet	100	0
Resten	98,9	1,1

Av de i denna märkelse sekulariserade är 28% män och 15% kvinnor.

¹³³ Den uppmärksamme läsaren kommer att märka att de siffror som presenteras här, § 8.4., i vissa fall är något annorlunda än motsvarande siffror i tidigare tabeller. Huvudsaklig anledning till skillnaderna är att de är framräknade på en databas på vilken vi gjort bortfallsanalys och, där det har varit möjligt, bortfallskorrigeringar. Det senare har, enkelt uttryckt, skett enligt följande: i) för de frågor vilka en given *ip* inte har svarat på, och som alltså är redovisade som "ej svar" i tidigare tabeller, har vi - mot bakgrund av en utifrån de svar han/hon har givit på de frågor han/hon har svarat på inom relevant avdelning av enkäten framanalyserad "profil" - analyserat fram det svar han/hon borde ha givit om han/hon hade svarat konsistent med de på övriga frågor faktiskt givna svaren; ii) "vet ej"-svaren, som för den här relevanta delen av enkäten är mycket få, har givits ett för varje fråga neutralt värde så att de inte påverkar de i tabellerna redovisade resultaten.

4. Hur intresserad är du personligen av religion (Islam) etc.

Population	Mycket intresserad	Ganska intresserad	Lite + inte alls intresserad
Iran	6,6	24,5	68,9
Irak	20,5	30,8	48,7
Turkiet	60,0	29,0	11,0
Resten	50,0	31,5	18,5

5. Har ditt intresse för religion (Islam) etc ökat eller minskat under Sverigetiden?

Population	Ökat	Minskat
Iran	8	27
Irak	29	24
Turkiet	76	8
Resten	44	5

6. Hur viktigt anser du det vara för en människa att tillhöra en religion (ha religiös tro, vara religiös)?

Population	Mycket viktigt	Ganska viktigt	oviktigt - skadligt
Iran	15,1	17,9	67,0
Irak	23,1	7,7	69,2
Turkiet	85,5	4,8	9,7
Resten	68,5	19,6	11,9

7. Hur viktig är Islam (din religion) för dig personligen?

Population	Mycket viktigt	Ganska viktigt	oviktigt - försöker frigöra mig
Iran	14,2	11,3	74,5
Irak	25,6	7,7	66,7
Turkiet	86,3	9,6	4,1
Resten	72,8	20,7	6,5

8. Hur viktigt var det för dig personligen att så gott du kunde försöka leva ett korrekt muslimskt/islamskt liv innan du flyttade till Sverige?

Population	Mycket viktigt	Ganska viktigt	oviktigt - försökte frigöra mig
Iran	7,6	13,4	79,0
Irak	17,9	12,8	69,2
Turkiet	72,4	20,0	7,6
Resten	44,6	36,9	18,5

9. I vilken utsträckning anser du att du *faktiskt* levde ett korrekt muslimskt/islamskt liv *innan* du flyttade till Sverige?

Population	Stor	Ganska stor	Ganska liten	Liten
Iran	4,8	12,9	19,5	57,1
Irak	21,6	10,8	13,5	51,4
Turkiet	43,1	19,8	10,0	2,1
Resten	41,8	24,1	12,1	11,0

10. Har det blivit mer eller mindre viktigt för dig att *försöka* leva ett korrekt muslimskt/islamskt liv under tiden du bott i Sverige?

Population	mycket mera	ganska mycket	Ingen skillnad	mindre viktigt	mycket mindre
Iran	1,9	1,9	58,1	14,3	23,8
Irak	20,5	10,3	41,0	5,1	23,1
Turkiet	46,2	31,0	19,3	2,1	1,4
Resten	32,6	15,2	46,7	4,3	1,1

11. Hur viktigt är det för dig personligen att så gott du kan *försöka* leva ett korrekt muslimskt/islamskt liv i Sverige?

Population	Mycket viktigt	Ganska viktigt	oviktigt - försöker frigöra mig
Iran	6,7	8,6	84,8
Irak	28,2	2,6	69,2
Turkiet	80,0	13,8	6,2
Resten	58,7	19,6	21,7

12. I vilken utsträckning anser du att du *faktiskt* lever ett korrekt muslimskt/islamskt liv i Sverige?

Population	I stor utsträckning	I mindre utsträckning	Jag bekymrar mig inte om det
Iran	2,9	25,7	71,4
Irak	10,3	25,6	64,1
Turkiet	55,2	36,5	8,3
Resten	35,9	50,0	14,1

13. I vilken utsträckning anser du att du *faktiskt* lever ett korrekt muslimskt/islamisk liv i Sverige?

(I % av dem som fortfarande uppger sig vara muslimer. N=294)

Population	I stor utsträckning	I ganska stor - mindre utsträckning	Jag bekymrar mig inte om det
Iran	6,8	47,7	45,5
Irak	28,6	50,0	21,4
Turkiet	55,2	36,5	8,3
Resten	36,3	50,5	13,2

14. Antal föräldrar respektive icke-föräldrar.

Population	Förälder Nr	Förälder %	¬ Föräld Nr	¬ Föräld %
Iran	37	34,6	70	65,4
Irak	8*	21,0	30	79,0
Turkiet	124	85,5	21	14,5
Resten	<u>53</u>	55,8	<u>42</u>	44,2
Summa	222		163	

* Att denna population är för liten att dra några slutsatser från är klart.

15. Hur viktigt är det för dig att dina barn får en riktig muslimsk/islamisk uppfostran ... och blir/förblir goda muslimer? Totalpopulationen.

Population	Mycket viktigt	Ganska Viktigt	Oviktigt
Iran	10,5	8,6	80,9
Irak	25,6	7,7	66,7
Turkiet	85,5	10,3	4,1
Resten	69,9	11,8	18,3

15b. Hur viktigt är det för dig att dina barn får en riktig muslimsk/islamisk uppfostran ... och blir/förblir goda muslimer? Populationen föräldrar.

Population	Mycket viktigt	Ganska Viktigt	Oviktigt
Iran	11,9	8,3	79,4
Irak	36,7	24,8	46,4
Turkiet	87,1	8,9	3,9
Resten	79,5	7,4	13,4

15c. Hur viktigt är det för dig att dina barn får en riktig muslimsk/islamsk uppfostran ... och blir/förblir goda muslimer? Populationen icke föräldrar.

Population	Mycket viktigt	Ganska Viktigt	Oviktigt
Iran	9,7	10,0	81,0
Irak	82,5	3,1	72,2
Turkiet	76,2	19,0	4,7
Resten	60,6	13,7	14,6

16. Hur ofta besökte du en moské i ditt ursprungsland? (Total pop.)

Population	% ≥ veckoligen	% ≥ månatligen	% sällan/aldrig
Iran	3,8	1,9	94,2
Irak	23,7	18,4	57,9
Turkiet	41,5	10,4	48,1
Resten	40,9	10,2	48,9

17. Hur ofta besökte du en moské i ditt ursprungsland? Män.

Population	% ≥ veckoligen	% ≥ månatligen	% sällan/aldrig
Iran	3,0	3,0	94,0
Irak	25,0	19,4	55,6
Turkiet	68,0	10,0	22,0
Resten	44,9	10,4	44,7

18. Hur ofta besöker du en moské i Sverige? (Total pop)

Population	≥ veckoligen	≥ månatligen	sällan/aldrig
Iran	1,0	2,8	96,2
Irak	17,9	5,1	76,9
Turkiet	49,0	11,0	40,0
Resten	22,6	8,6	68,8

19. Hur ofta besöker du en moské i Sverige? Män.

Population	≥ veckoligen	≥ månatligen	sällan/aldrig
Iran	0	1,6	98,4
Irak	19,4	5,6	75,0
Turkiet	67,6	6,2	26,2
Resten	30,9	9,1	60,0

20. Skillnad i moskebesöksfrekvens ursprungsland/Sverige. (T.P.)

Population	≥ veckoligen	≥ månatligen	sällan/aldrig
Iran	- 2,8	+ 0,4	+ 2,0
Irak	- 5,8	- 13,3	+ 19,0
Turkiet	+ 7,5	- 0,6	- 8,1
Resten	- 18,3	- 1,6	+ 19,1

21. Skillnad i moskebesöksfrekvens ursprungsland/Sverige. (Män)

Population	≥ veckoligen	≥ månatligen	sällan/aldrig
Iran	- 3%	- 1,4%	+ 4,5%
Irak	- 5,6%	- 13,8%	+ 19,5%
Turkiet	- 0,4%	- 3,8%	+ 4,2%
Resten	- 14,0%	- 1,3%	+ 15,3%

22. Deltar dina barn i någon koranskola eller liknande? (pop. föräldrar)

Population	Regelbundet	ibland	Nej, aldrig
Iran	0	3	89
Irak	37	0	62
Turkiet	23	17	19
Resten	17	32	36

23. Hur ofta praktiserade du salat i ditt ursprungsland?

Population	Dagligen	≥ veckoligen	≥ månatligen	nästan aldrig
Iran	15,8	1,0	1,0	82,2
Irak	18,9	13,6	0,0	67,5
Turkiet	35,9	35,9	3,1	25,1
Resten	50,0	7,1	7,1	35,8

24. Hur ofta praktiserar du salat i Sverige?

Population	Dagligen	≥ veckoligen	≥ månatligen	nästan aldrig
Iran	11,4	0,0	1,9	86,7
Irak	17,9	5,1	0,0	76,9
Turkiet	44,8	26,7	3,0	25,5
Resten	49,5	9,7	1,0	49,8

25. Skillnad i salat praktiseringsfrekvens ursprungsland/Sverige.

Population	Dagligen	≥ veckoligen	≥ månatligen	nästan aldrig
Iran	- 4,4%	- 1,0%	+ 0,9%	+ 4,5%
Irak	- 1,0%	- 8,5%	+ / - 0%	+ 9,4%
Turkiet	+ 8,9%	- 9,5%	- 0,1%	+ 0,4%
Resten	- 0,5%	+ 2,6%	- 6,1%	+ 14,0%

9. Avslutande kommentarer angående de svenska muslimernas grad av religiositet.

Vad kan nu sammanfattande sägas om i vilken utsträckning den svenske muslimen, enligt min Göteborgsundersökning, är religiös? Enligt min mening kan vi få ett både någorlunda enkelt och intuitivt rimligt svar på frågan genom att konstruera ett

”religiositetsindex” innehållande resultaten på följande nio av ovan redovisade variabler från enkäten:

1. Tror Du på Gud?
2. Hur intresserad är du **personligen** av religion och därmed sammanhängande frågeställningar och problem?
3. Hur viktigt anser du det vara för **en människa** att hon tillhör en religion och har en religiös tro?
4. Hur viktig är Islam (din religion) för **dig personligen**?
5. Hur viktigt är det för **dig personligen** att så gott du kan försöka leva ett korrekt muslimskt liv - att leva i enlighet med Islamsk tradition, dess regler, normer, seder och bruk - här i Sverige?
6. I vilken utsträckning anser du att du **faktiskt** lever ett korrekt muslimskt liv i Sverige?
7. Hur viktigt är det för dig att dina barn får en riktig muslimsk uppfostran, lär sig, bevarar, upprätthåller och lever efter ditt ursprungslands regler, normer, seder och bruk och blir / förblir goda muslimer?
8. Hur ofta besöker du någon moskélokal här i Sverige?
9. Hur ofta praktiserar du *Salat* i Sverige nu?

Fler och/eller andra variabler skulle naturligtvis kunna vägas in. Personligen tror jag dock att man med här föreslagna variabler når ett ganska optimalt förhållandet mellan enkelhet ”resultatrimlighet”.¹³⁴

Huruvida någon typ av svar på någon av ovan givna variabler skall betraktas som *nödväntigt villkor* för religiositet - t ex ”Ja-svar” på frågan *Tror du på Gud?* - eller inte kan diskuteras. Det skall jag dock inte göra här. (Jfr § 6.1. ovan.) Vad jag däremot skall göra i min konstruktion av religiositetsindexet är att ge de olika variablerna något olika tyngd när det gäller att påverka slutresultatet. En anledning till detta är att det, så att säga, är ”olika lätt” att vara (uppge sig vara) religiös enligt de olika variablerna. Detta kanske framför allt när det gäller muslimer i diasporasituation i Västeuropa.

Religiositet är, som vi sett, vidare i en rimlig mening en gradfråga. Jag skall, för att på ett någorlunda enkelt sätt ta hand om detta problem, i enlighet med tidigare diskussioner, kategorisera en individ som **exklusivt** religiös, **inklusive** religiös respektive som **icke** religiös beroende på hur hon svarat på de åtta sista av

¹³⁴ Jag skall mot slutet på denna rapport göra ett analogt index utifrån enkätens ”uppfattningsdel” (Del C), den del där *ip*-na ger sina uppfattningar om, eller attityder till, ett antal med inställning till Islam nära kopplade påståenden. De båda indexen skall därefter sammanvägas.

ovan givna frågorna. På den första finns naturligtvis bara möjligheterna religiös och icke religiös. På variabel 2 klassificeras en individ som religiös i **exklusiv** bemärkelse om hon uppger sig vara "mycket intresserad", i **inklusive** bemärkelse om hon uppger "ganska mycket" respektive "någorlunda intresserad". För övriga svar klassificeras hon som **icke** religiös. På variablerna 3, 4, och 5 innebär svaret "mycket ..." **exklusiv** religiositet, "ganska ..." **inklusive** religiositet och övriga svar **icke** religiös". På variabel 6 innebär svaren "i stor" och "ganska stor utsträckning" **exklusiv** religiositet, svaret "i ganska liten utsträckning" **inklusive** religiositet, och övriga svar **icke** religiös. På variabel 7 innebär svaret "mycket viktigt" **exklusiv** religiositet, "ganska viktigt" **inklusive** religiositet och övriga svar **icke** religiös. På åttonde variabeln är man **exklusivt** religiös om man uppgivit "varje dag" eller "åtminstone en gång i veckan", **inklusive** religiös om man uppgivit "åtminstone en gång i månaden". Övriga svar klassas som **icke** religiös. På sista variabeln klassas man som **exklusivt** religiös om man uppgivit "varje dag", som **inklusive** religiös om "åtminstone varje vecka" eller "åtminstone en gång i månaden". Övriga svar klassas som **icke** religiös.¹³⁵

Låt oss, innan vi går vidare med själva religiositetsindex, se hur många av mina *ip* som är religiösa i olika bemärkelser på de nio nyss nämnda variablerna givet just nämnda kriterier. Hur *ip* -na procentuellt fördelar sig på de nio variablerna framgår av Tabell 53.

TABELL 53 PROCENTUELL FÖRDELNING AV *ip* PÅ I RELIGIONSINDEX A
INGÅENDE VARIABLER

Variabel	Religiös		Icke religiös
	Exklusivt religiös	Inklusivt religiös	Icke religiös
1.	79,6		20,4
2.	38,7	44,5	16,8
3.	55,5	12,3	32,2
4.	56,8	12,6	30,6
5.	49,3	12,6	38,1
6.	31,5	35,7	32,8
7.	55,0	9,9	35,1
8.	26,2	7,6	66,2
9.	34,0	14,9	51,1

¹³⁵ Mer exakt vilka, och hur "stränga", kriterier man vill ställa upp för att en individ skall vara religiös i olika bemärkelser, och därmed var man skall dra gränserna mellan de olika slagen, är naturligtvis, som vid alla skapande av definitioner, i viss mån godtyckligt. De gränsdragningar jag just redogjort för verkar dock på mig i sammanhanget ganska väl försvarbara. Av "gränserna" är den mellan **exklusiv** och **inklusive** den, som jag ser det, mest diskutabla, i den bemärkelsen att jag kanske satt upp något för "mjuka" krav på **exklusivitet**.

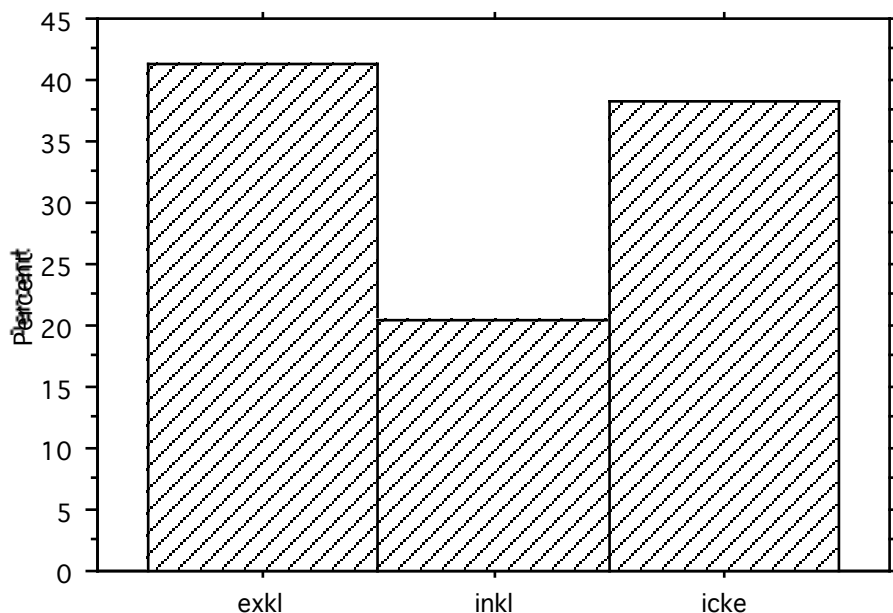
De här siffrorna kan naturligtvis användas på många sätt. Låt oss först titta på hur variablerna rangordnar sig *dels* när det gäller **exklusiv** religiositet, *dels* när det gäller **inklusive** religiositet, *dels* hur det mycket enkla index vi får genom att addera "rankningsnumret" för det första med det andra och dividera med två ser ut.

TABELL 54. RANGORDNING AV RELIGIOSITETS Variablerna.

Relativ position	Exklusiv	minimum inklusiv	exkl. + inkl. 2
1	4	2	4
2	3	4	3
3	7	3	2
4	5	6	7
5	2	7	5
6	9	5	6
7	6	9	9
8	8	8	8

Vi ser här att vi, räknat på totalpopulationen, får största mängden **exklusivt** religiösa (56,8%) om vi mäter religiositet **endast** enligt variabel 4, "Hur viktig är Islam för **dig personligen**?" och minsta mängden om vi endast mäter enligt variabel 8, "Hur ofta besöker du någon moskélokal här i Sverige?". Mäter vi i stället hur stor andel av T.P. som är religiösa i åtminstone **inklusive** bemärkelse får vi störst andel om vi endast mäter enligt variabel 2, "Hur intresserad är **du personligen** av religion och därmed sammanhängande frågeställningar och problem?" och, igen, minst om vi endast mäter enligt variabel 8, "Moskébesöksfrekvens". Klart är från tab 54 att vi kommer att få störst andel religiösa av T.P. om vi använder vad jag tidigare kallat "attitydvariabler", variabler på religiositet som kretsar kring "intresse" och "vikt", och minst andel religiösa om vi använder "beteendevärdier", här *salat*- och moskébesöksfrekvens. Att detta, åtminstone till stor del, sammanhänger med att det är lättare att, så att säga, tycka och säga något än att göra något är väl klart. Att skillnaden mellan *salat*- och moskébesöksfrekvens är såpass stor som den är har som jag ser det, som vi skall se nedan, till stor del att göra med Islams institutionaliseringsstruktur i Sverige. Hur som helst är detta faktorer vi **på något sätt** måste ta hänsyn till när vi konstruerar vårt "religiositetsindex". Innan jag gör det vill jag dock visa vad som sker om vi räknar ut hur många procent av T.P. som blir religiösa på olika sätt givet att vi gör ett enkelt index av variablerna 2 - 9 ovan och låter dem ingå i indexet som lika viktiga delar. Detta är vad jag skall benämna "ett ovägt index". Givet detta sätt att beräkna fördelar sig svaren i en i sådana här sammanhang ganska otypisk "hängmatta": 41,2% (157 ip) blir religiösa i **exklusiv**

bemärkelse, 20,5% (78 ip) blir det i **inklusive** bemärkelse och 38,3% (146 ip) blir **icke** religiösa. "Hängmattan" framgår tydligt av följande diagram.



Låt oss också se hur de olika formerna av religiositet enligt detta ovägda index fördelar sig på de fyra huvudpopulationerna.

TABELL 55. ANDELEN EXKLUSIVT, INKLUSIVT OCH ICKE RELIGIÖSA ENLIGT "OVÄGT" RELIGIOSITETSINDEX FÖRDELAT PÅ FYRA POPULATIONER.

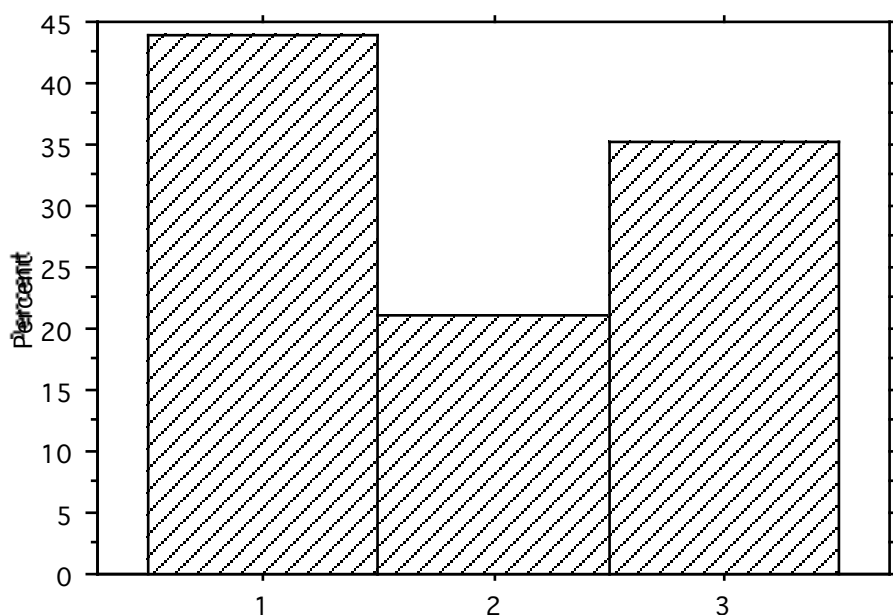
Population	Exklusivt	Inklusivt	Icke religiös
Iran	5,7	10,5	83,8
Irak	18,0	12,8	69,2
Turkiet	67,6	24,8	7,6
Resten	50,0	28,3	21,7
P.2.	60,7	26,2	13,1
P.1.	9,0	11,1	79,9

Vi ser hur ca 16% av iranierna och 31% av Irakierna kan sägas vara religiösa i någon bemärkelse medan motsvarande siffror för den turkiska och de övriga är ca 92% respektive ca 78%. Motsvarande siffror för P.1. och P.2. är 20% respektive 87%.

Om vi gör motsvarande beräkningar utifrån den del-populationen som har svarat jakande på frågan "Anser du dig vara muslim nu?" (77% av T.P.) blir 53,6% religiösa i **exklusiv** bemärkelse, 26,3% religiösa i **inklusive** bemärkelse och 20,1% **icke** religiösa. "Hängmattan" försvinner då alltså till förmån för ett "lutande plan". Av

dem som svarat nekande på frågan om de nu anser sig vara muslimer är det enbart en (1) person som enligt vår index blir klassificerad som religiös (inklusive).

Nästa steg i processen att komma fram till ett kanske lite mer adekvat svar på frågan om den svenske muslimens grad av religiositet är, som sagt, att på något sätt försöka ta hänsyn till det ovan nämnda faktum att det, så att säga, är olika lätt att vara religiös mätt enligt de olika variablerna. Ett av de enklare sätten att göra detta är att ge de olika ingående variablerna olika stor betydelse eller tyngd i konstruktionen av religiositetsindexet. Även detta kan naturligtvis göras på ett antal sätt. Här väljer jag att göra en vad vi kan kalla "normativt apterad" vägning. Med det menar jag att ju mer personligt engagemang man kan förvänta att en person måste känna för att ge ett svar på en av våra frågor i kraft av vilket hon kan klassificeras som (exklusivt eller inklusivt) religiös desto mer skall det svaret räknas, desto tyngre skall den variabeln väga, i religiositetsindexet. Härav följer, som vi såg ovan, att s k beteendevariabler skall väga tyngre än s k attitydvariabler. Jag har för mitt "vägda" religiositetsindex intuitivt skattat de olika i indexet ingående variablernas "tyngd" enligt följande: Att en person uppger sig tycka att det är viktigt för en människa att vara religiös (variabel 3) har relativt liten vikt vid bedömningen av om **hon** är religiös eller inte. Därför ger vi svaret på den variabeln en fjärdedel så stor vikt som "genomsnittsvariabeln". Att hon uppger sig vara **personligen intresserad** av religion (variabel 2) är relativt sett av större vikt än föregående variabel vid bedömningen av om **hon** är religiös eller inte. Svaret på denna variabel ger vi därför hälften så stor vikt som "genomsnittsvariabeln". Att uppge att man anser Islam vara **viktigt** för **sig personligen** (variabel 4) är, relativt sett, av större tyngd än föregående variabler. Denna variabel har jag valt att sätta till "genomsnittsvariabel". Variablerna **vikt av att leva** korrekt islamskt liv och av att ens barn får korrekt islamsk uppfostran är, tillsammans med *salat*-praktikfrekvens (variablerna 5, 7 och 9), som jag ser det, relativt sett viktigare än "genomsnittsvariabeln". Svaren på dessa frågor ger vi därför en och en halv gång så stor tyngd som "genomsnittsvariabeln". Som i ökande grad ytterligare viktigare bedömer jag variablerna 6 och 8: i vilken utsträckning man faktiskt anser att man lever ett korrekt muslimskt liv i Sverige respektive ens moskébesöksfrekvens. Svaren på dessa frågor ger vi därför två respektive två och en kvarts gå så stor tyngd som "genomsnittsvariabeln". Givet ett på detta vis "vägt" religiositetsindex blir den procentuella fördelningen av **exklusivt, inklusivt** respektive **icke religiösa** 43,8%, 21,0% och 35,2% respektive. Sammanlagt blir de i någon bemärkelse religiösa 64,8. Grafiskt ser det ut som i diagrammet nedan.



1 = exklusivt religiösa; 2 = inklusivt religiösa; 3 = icke religiösa.

Som framgår blir skillnaden, sett utifrån T.P., mellan det ovägda och det på just beskrivna sätt vägda religiositetsindexet små.

Låt oss dock också här se hur religiositet enligt det vägda indexet fördelar sig på våra fyra huvudpopulationer.

TABELL 55B. ANDELEN EXKLUSIVT, INKLUSIVT OCH ICKE RELIGIÖSA ENLIGT "VÄGT" RELIGIOSITETSINDEX FÖRDELAT PÅ FYRA POPULATIONER.

Population	Exklusivt	Inklusivt	Icke religiös
Iran	7,6	11,4	81,0
Irak	23,1	7,7	69,2
Turkiet	72,4	22,1	5,5
Resten	48,9	35,9	15,2
P.2.	63,0	27,3	9,7
P.1.	11,7	14,5	73,8

Vi ser hur ca 19% av iranierna och 31% av Irakierna kan sägas vara religiösa i någon bemärkelse medan motsvarande siffror för den turkiska och de övriga är ca 99% respektive ca 85%. Motsvarande siffror för P.1. och P.2. är 26,2% respektive 90,3%. Inte heller här ser vi några större skillnader i förhållande till vårt ovägda index.

10. Uppfattningar.

Låt oss nu mot denna bakgrund se hur min *ip* upplever att det är att försöka leva som praktiserande muslim i Sverige.

För det första skal vi notera att det på denna fråga enbart är 14,8% (57 *ip*) av T.P. som uppger att de inte vet då de inte har försökt. **Av dessa** är 52,6% iranier (30 *ip* ≈ 27% av alla iranska *ip*) och 29,8% iraker (17 *ip* ≈ 45% av alla irakiska *ip*).¹³⁶ Av övriga är 15,5% (9 *ip*) turkiska och en *ip* marockan. Den irakiska och iranska populationen är alltså som väntat de som i minst utsträckning uppger att de försökt leva som praktiserande muslimer i Sverige. 45% respektive 27% av de totala delpopulationerna uppger, som vi såg, att de aldrig försökt. I den turkiska populationen är motsvarande siffra 6,2%. Hur T.P., med bortseende från dem som uppger sig aldrig försökt, upplever att det är att försöka leva som praktiserande muslim i Sverige framgår av Tabell 56.

TABELL 56. HUR ÄR DET ATT FÖRSÖKA LEVA SOM PRAKTISERANDE MUSLIM I DET SVENSKA SAMHÄLLET SÅSOM DET ÄR I DAG. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	13	4
Nästan Omöjligt	13	4
Mycket Svårt	51	15,5
Det Är Svårt, Men Det Går Om Man Verkligen Vill	185	56,4
Det Går Bra Om Man Bara Vill	42	12,8
Det Är Inte Speciellt Svårt	12	3,7
Det Går Mycket Bra	12	3,7
Totalt	328	100,0

Av den i tabellen ingående populationen uppger alltså en klar majoritet, 71,9%, att det är svårt eller mycket svårt att leva som praktiserande muslim i Sverige i dag. Det är dock endast få, 4%, som anser det är omöjligt. De som anser svårigheterna ringa eller små är också relativt få, 7,4%. Av de enskilda populationerna är det den turkiska som upplever svårigheterna som störst, sammanlagt 96,3% av dem som uppger sig försöka/ha försökt anser det som svårt (87,5%) eller mycket svårt (8,8%). Motsvarande siffror för de övriga grupperna är: Tunisien: 62,5% (37,5% respektive 25,0%), Iran: 58,5% (22,1/36,4%), Pakistan: 53,8% (0/53,8%). Marocko 51,9% (20,4/31,5%) och Irak: 42,8% (19,0/23,8%). Av könen upplever kvinnorna det som något mer problematiskt än männen.

¹³⁶ Vi kan här notera att det är 62 iranier och 24 iraker som uppger sig inte längre vara muslimer, men "bara" 30 respektive 17 som uppger att de inte försökt leva som praktiserande muslim i det svenska samhället.

Att det är just den turkiska populationen som upplever de största svårigheterna är mot bakgrund av gruppens ovan påvisade egenskaper som bl a den mest rurala och minst utbildade inte heller förvånande, då bl a dessa egenskaper ofta korrelerar positivt med tendensen att identifiera Islam och vad det är att leva som god muslim med ens ursprungsorts kultur och livsstil. Eller, annorlunda uttryckt, med att, som religionsvetare ofta uttrycker det, identifiera **islamskt** med **muslimskt**.

Islamskt refererar i denna användning, grovt uttryckt, till företeelser - trosföreställningar, lagar/bestämmelser, regler, normer, etc och därur sprungna institutioner, handlingar, beteenden och annan social praxis - som har att göra med i Islam som religion, juridiskt system och i viss mån samhällsordning, eller m a o sådant som går att härleda ur, eller finna stöd för i, Islams huvudsakliga källor eller rötter (*usul*): *Koranen* (Allahs eget ord såsom det är uppenbart genom ängeln Gabriel till profeten Muhammed) och profetens *sunna*, "sedvänja", d v s Muhammeds föredöme, såsom det finns kodifierat i *hadith*. Det är också framför allt ut dessa båda "rötter" *Shari'a*, den Islamska kanoniska lagen, är härledd. **Islamskt** är alltså allt det som en muslim måste/bör göra, tro, etc (respektive måste/bör avhålla sig från att göra, etc) för att från teologiskt håll betraktas som god muslim, betraktas som en som lever ett korrekt islamskt liv. Islamska är naturligtvis därmed också de institutioner i vid mening som är nödvändiga för ett sådant livs levande. Moskées och bönehallar (*musalla*), nödvändiga förutsättningar för att kunna slakta i enlighet med *Shari'as* bestämmelser och för att kunna genomföra tideböerna (*salat*), fastan (*sawm*) och för att organisera den religiösa avgiften (*zakat*) och vällfärden (*hadjdj*), möjlighet att genomföra omskärelse, bröllop, begravningar o dy i enlighet med islams sedvänja, liksom nödvändiga förutsättningar för existensen av religiösa ledare (*imamer, khojas, molvis*) och för dem att kunna anordna koranskolor och andra nödvändiga religiösa aktiviteter utgör här exempel.

Muslimskt refererar å andra sidan, lika grovt uttryckt, till företeelser vilka (åtminstone traditionellt) utgör viktiga inslag i muslimska samhällens och kommuniteters liv, men vilka **inte** kan härledas från *Shari'a* som pliktiga (*wajib*), och oftast heller inte som rekommenderade (*mandub*). De är företeelser vilka i stället i regel har sitt ursprung i lokal, regional och nationell historisk tradition och sedvänja. Det är alltså företeelser som man, för att vara korrekt, snarare borde benämna t ex Marockanska, Turkiska, Iranska eller Pakistanska än Islamska.¹³⁷ Det rör sig här om

¹³⁷ Ett i sammanhanget omdebatterat exempel utgörs av kvinnlig omskärelse, en företrädesvis nordostafrikansk sedvänja som i media inte sällan okvalificerat beskrivs som islamsk praktik, som något man gör för att man är muslim. Praktiken i fråga har dock inget stöd i *Koranen* och mycket ringa eller inget stöd i *hadith*. Till yttermera visso är sedvänjan i området av pre-islamskt ursprung och praktiser-

normer, seder och bruk rörande t ex släktskaps- och familjeorganisation, rörande kvinnans klädsel, beteende, position, ställning och roll inom familj och samhälle liksom normer, seder och bruk i samband med födelse, omskärelse, uppfostran, bröllop, sjukdom, död och andra livsriter (*rites de passage*). Likaså ingår naturligtvis här många av muslimska samhällens speciella former av liv och livsstil i allmänhet och de för detta liv mer eller mindre nödvändiga konkreta institutionerna - allt från kaféer, affärer, frisörer och nöjeslokaler till banker och politisk organisation.

Den indikerade distinktionen är naturligtvis inte skarp. Dessutom råder det även bland *'ulama*, de "lärde", inom Islam inte sällan delade meningar om vad som (egentligen) utgör en islamsk respektive en muslimsk företeelse. Detta beror bl a på ovan antydda faktum att Islam långtifrån är någon enhetlig företeelse. Olika uppfattningar råder inom olika tolkningstraditioner om t ex (exakt) vad som enligt Islam är pliktigt (*wajib*), rekommenderat (*mandub*), indifferent (*mubah*), förkastligt (*makruh*) - m a o i någon grad "tillåtet" (*halal*) liksom om vad som är förbjudet (*harm*). Dessa skillnader i uppfattning mellan olika former av "högislam" eller normativ Islam är naturligtvis mångdubbelt förstörade inom "lågislam" eller populär islam. Detta är inte att förvåna sig över. Det är t ex inte ovanligt inom *dar al-Islam* att s k "vanliga människor" är dåligt litterata, har dålig utbildning och dåliga kunskaper i arabiska - Koranens språk.¹³⁸ Bl a detta har lett till att många element av lokal livsstil, av lokala seder och bruk, ibland t o m strider mot Islam i den bemärkelse att de flesta *'ulama* skulle klassificera dem som varande från Islamskt perspektiv klandervärda eller förkastliga (*makruh*) eller t o m förbjudna (*haram*). Trots detta betraktas de inte sällan som mer eller mindre nödvändiga element av ett (korrekt) islamskt liv och en islamsk livsstil av människorna som praktiserar dem. Det är alltså inte ovanligt att människor lever i tron att de utför av Islam påbudna eller föreskrivna handlingar när de i realiteten utför handlingar som i varierande grad strider mot Islam.¹³⁹

Muslimska invandrade kan alltså uppfatta så att säga olika mycket av sin ursprungskultur med i den ingående trosföreställningar, beteenden, regler, normer, seder och bruk som essentiell eller "helig" del av deras liv som (goda) muslimer. Här

as av muslimer såväl som av icke-muslimer. Mer om kvinnlig omskärelse står att läsa i Huelsman 1976, Lyons 1981 och Tombia 1985. Kvinnlig omskärelse är heller inte den enda muslimska sedvänja som inte är islamsk. De faktiskt existerande muslimska kulturerna i världen innehåller alltså många element som ligger utanför det som kan härledas från Islam som religion och juridiskt system. Flera sådana står t o m i motsatsställning till Islam.

¹³⁸ Det är t ex enbart ca 15% av världens nu antagligen drygt 1 miljard muslimer (etniskt definierat) som behärskar arabiska. Och av dessa är antagligen en inte ringa del mer eller mindre illiterata.

¹³⁹ Jfr Geertz 1968, Gellner 1983, Sachs 1983 spec. kap 3.)

föreligger naturligtvis många möjligheter. Låt mig för enkelhet skull urskilja fyra huvudalternativ.¹⁴⁰ I grova drag är de som följer:

Det första är att betrakta hela, eller åtminstone den absolut största delen av, den (lokala) ursprungskultur, med dess uppfattningar, normer, värden, seder och bruk de förde med sig till Sverige, som "sakrosant". För människor ur denna grupp råder alltså i princip likhetstecken mellan islamskt och muslimskt, mellan Islam som religion och en viss speciell traditionell livsstil. Detta synsätt är antagligen vanligast bland förstagenerationsinvandrare från traditionella rurala områden med låg (formell) utbildning, vilka ofta har en stark tendens att se eller "tolka" sin religion i vardagsbeteendetermer, som en av Gud sanktionerad beteendekodex av i stor utsträckning moralisk/etisk natur i enlighet med vilken ett liv uppnår respekt, heder och ära, och genom brott mot vilken det fallerar att uppnå detta.

Det andra alternativet är att betrakta Koranen och Profetens *sunna* som det som utgör (skall/bör utgöra) (enda/huvudsakliga) kriterium för att skilja det som är essentiell ("Sann") Islam från vad som är sekundärt eller muslimskt. Människor ur denna grupp betraktar alltså inte element ur någon traditionell, lokal muslimsk livsstil som normerande - endast vad Koranen och *hadith* utsäger är det. Mer exakt vad som enligt Koranen etc är pliktigt, rekommenderat etc kan det dock, som vi sett, i viss mån råda delade meningar om. Bland dessa människor råder alltså i princip likhetstecken mellan Islam (religion) och Koranen och *sunna*. Detta synsätt är antagligen är vanligast bland någorlunda utbildade och i Islam - i Koranen, *hadith* etc - engagerade, intresserade och bevandrade personer. Detta är också de moderna s k Islamska väckelserörelsernas främsta alternativ.

Det tredje alternativet är att söka kombinera grundläggande element från Koranen etc och sin traditionella lokala kultur med element ur den "moderna" västerländska/svenska livsstilen. Människorna ur denna grupp tar alltså mer eller mindre reflekterat för givet att bästa sättet att, åtminstone på lite längre sikt, nå tillfredsställande lösningar på de både hermeneutiska och praktiska problem muslimska invandrare ställs inför i Västeuropa/Sverige är att försöka finna en islamskt (någorlunda) legitimerbar såväl som personligt tillfredsställande kombination av kulturella element med olika ursprung.¹⁴¹ Detta alternativ är antagligen vanligast bland

¹⁴⁰ Att detta inte är de enda alternativen bör väl vara klart.

¹⁴¹ Att detta alternativ förutsätter att man accepterar en form av Islam som accepterar, åtminstone de viktigaste av, våra Svenska generella principer för ett modernt demokratiskt samhälle och liv, inklusive en offentlig sekularism och därmed sammanhängande toleransbegrepp, är väl klart. Det är detta alternativ som leder i riktning mot vad jag ovan benämnde "funktionell kristendomisering".

någorlunda utbildade och i, åtminstone organiserad, religion och religiöst liv mindre involverade och aktiva människor. Den absoluta majoriteten av muslimerna i Sverige faller antagligen inom denna kategori.

Det fjärde alternativet är, naturligtvis, att inte betrakta något ur sin Islamska/-muslimska ursprungskultur och religion som "sakrosant", utan kanske tvärt om, som något man bör söka frigöra sig från.

Allmänt gäller här, som sagt, principen att ju mer en individs tanke- och livsmönster är format i/ av en traditionell rural miljö desto mer kan vi förvänta att finna henne inom det första av alternativen och, omvänt, ju mer hennes tanke- och livsmönster är format i/ av en modern urban miljö desto mer kan vi förvänta att finna henne inom någon av de senare.¹⁴² Som vi har sett är det individerna ur den turkiska gruppen som på det hela taget i störst utsträckning satisfiera kriterierna för traditionalitet. Att så är fallet visas även i ett flertal undersökningar från Tyskland.¹⁴³

Mot bakgrund av just, och tidigare om islams respektive vår kristna uppfattning om vad religion är och vad som är dess kompetens- och funktionsområde, sagda bör det inte vara svårt att se det är just medlemmarna ur den turkiska populationen med dess tendens att i stor utsträckning förstå eller "tolka" Islam i "vardagsbeteendetermer" som upplever de största problemen i de svenska samhället, ett samhälle med stor ovana vid och misstänksamhet mot just vardagsreligiositet.¹⁴⁴

Låt oss även se lite på **vilka** svårigheter man uppger som de största när det gäller att leva som praktiserande muslim i Sverige. På denna fråga kunde man ange flera svarsalternativ. 50,9% uppgav två alternativ, 33,8% tre och 12,7% fyra alternativ.¹⁴⁵ Sammanlagda antal "markeringar per svårighet" framgår av Tabell 57.

¹⁴² Jfr ftn 70 ovan.

¹⁴³ En av dem från (dåvarande) Västberlin uttrycker uttrycker saken så: "Det Islamska levnadssättet hos den turkiska arbetarbefolkningen är en blandning av folklig religiositet, nationella vanor, Islamska regler, mysticism, folkliga föreställningar med inslag av Islamska element. Allt förpackat i en traditionell föreställning om Islam som ursprungligen växt fram i Turkiet."

¹⁴⁴ Jfr det s k Homanska postulatet: "The more an actor's actions conform to the social norms in his action system, the more favored the evaluation of him and/or his actions tend to become in the system." (Citerat ur Mol 1959 s. 24)

¹⁴⁵ 14,8% av T.P. uppgav, som vi såg, att de aldrig försökt leva ett muslimskt liv i Sverige. 14,3% av T.P. svarade inte på denna fråga.

TABELL 57. VILKA ANSER DU ÄR DE STÖRSTA SVÅRIGHETERNA MED ATT LEVA SOM PRAKTISERANDE MUSLIM I SVERIGE. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	antal	Procent
Det Svenska Samhället Med Dess Organisation, Lagar, Regler, Normer och Värden	91	12,9
Att Svensk Lagstiftning Inte Tillåter Muslimer Att Tillämpa Och Leva Efter <i>Shari'a</i>	54	7,7
Att Svenska Arbetsförhållanden, t ex Arbetslokaler, Arbetstider och Arbetskamrater, Gör Det Svårt Att Praktisera <i>Salat, Sawam, Upprätthålla Muslimska Helger</i> etc	214	30,3
Brist På Religiösa Ledare, Lärare, Lokaler Och Därmed Sammanhängande Brist På Religiös Gemenskap, Stöd, Undervisning o dyl	142	20,1
Svårigheter Att Få Tillgång Till <i>Halal</i> -mat i Skolor, Restauranger etc Liksom I Affärer	144	20,5
Att Man Som Minoritet Starkt Påverkas Av Det Svenska Sättet Att Tänka, Värdera och Leva	33	4,7
Andra Orsaker	27	3,8
	705	100,0

Som synes kommer problem med "svenska arbetsförhållanden..." "på första plats" följt av "svårigheter med *halal*-mat...", vilket i sin tur är tätt följt av "brist på religiösa ledare...".

Sammanlagda antalet "markeringar per svårighet" fördelat på enskilda populationer framgår av Tabell 58.¹⁴⁶

TABELL 58. VILKA ANSER DU ÄR DE STÖRSTA SVÅRIGHETERNA MED ATT LEVA SOM PRAKTISERANDE MUSLIM I SVERIGE. ENSKILDA POPULATIONER.

% i land / / Svar	Turk N=325	Iran N=87	Irak N=48	Maroc N=160	Pakist N=52	Tunis N=32
Det Svenska Samhället ...	1,8	44,0	16,7	16,3	50,1	28,1
Svensk Lagstiftning ...	0,6	10,2	14,6	18,8	3,9	15,7
Svenska Arbetsförhållanden, ...	44,3	11,4	18,7	25,5	0	12,5
Brist På Religiösa Ledare, Lärare, ...	21,7	9,2	10,4	21,3	13,4	18,6
Svårigheter med Tillgång Till ...	27,1	16,1	14,6	11,3	11,5	15,7
Påverkas Av Det Svenska Sättet ...	3,6	6,8	12,5	3,1	13,4	9,4
Andra Orsaker	0,9	2,3	12,5	3,7	7,7	0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

¹⁴⁶ Andelen i de olika populationerna som inte svarade på denna fråga var: Turkiet: 2,1%, Iran: 29,0%, Irak: 34,2%, Marocko: 5,5%, Pakistan: 7,6% och Tunisien: 12,5%. Detta skall jämföras med att antalet i de olika populationerna som uppgett att de inte försökt leva islamskt liv i Sverige är: Turkiet 6,2%, Iran: 27,1%, Irak: 44,7%, Marocko: 1,8%, Pakistan: 0,0% och Tunisien: 0,0%.

Bland turkarna, marockanerna och Irakierna är det alltså "svenska arbetsförhållanden ..." som är den mest nämnda svårigheten, bland turkarna markant så. För turkarna följs den av "svårigheter med tillgång till *halal*-mat...", för marockanerna av "brist på religiösa ledare ..." och för Irakierna av "det svenska samhället...". För iranier, pakistaner och tunisier är det i stället "det svenska samhället ..." som upplevs som den största svårigheten. De två senare upplever "brist på religiösa ledare..." nästan medan den platsen för iranier tas av "svårigheter med tillgång till *halal*-mat...". "Brist på religiösa ledare..." upplevs alltså som ett av de mindre problemen bland iranier och iraker (på plats 5 resp 7), antagligen på grund av dessa gruppers relativt stora sekularisering. Av de övriga grupperna var den turkiska den som hade detta, i snäv bemärkelse religiösa, alternativt längst ner på sin lista. Och det hänger, såvitt jag kan se, ihop med ovan om vardagsreligiositet sagda.

Motsvarande beräkning vad gäller fördelningen på kön ger följande resultat:

TABELL 59. VILKA ANSER DU ÄR DE STÖRSTA SVÅRIGHETERNA MED ATT LEVA SOM PRAKTISERANDE MUSLIM I SVERIGE. POPULATIONEN FÖRDELAD PÅ KÖN.

Svar	antal Män	Procent Män	antal Kv	Procent Kvinnor
Det Svenska Samhället ...	65	14,4	26	10,2
Svensk Lagstiftning ...	44	9,8	10	3,9
Svenska Arbetsförhållanden, ...	125	27,8	89	34,9
Brist På Religiösa Ledare, Lärare, ...	87	19,3	55	21,6
Svårigheter med Tillgång Till ...	90	20,0	54	21,2
Påverkas Av Det Svenska Sättet ...	23	5,1	10	3,9
Andra Orsaker	16	3,6	11	4,3
	450	100,0	255	100,0

"Svenska arbetsförhållanden" kommer här i första rummet, och, vilket inte är att förvåna, mer utmärkande så för kvinnor än för män, "brist på religiösa ledare" kommer i andra hand för kvinnorna och i tredje för männen, medan tågordningen är den omvända för "svårigheter med *halal* mat". Skillnaderna mellan de två senare är dock som synes små. "Det svenska samhället" kommer på fjärde plats för båda grupperna, och tydligast så för männen.

Att leva som praktiserande muslim i Sverige upplevs alltså av en klar majoritet, 71,9%, som svårt eller mycket svårt, och de huvudsakliga svårigheterna anser de ha att göra med egenskaper i majoritetssamhället som t ex arbetsförhållanden och svårighet med tillgång på *halal*-mat.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Jag diskuterar denna typ av svårighet lite mer i detalj i Sander 1991 sekt. 3.

Enligt åtminstone en rimlig tolkning av våra svenska invandrapolitiska målsättningar, liksom av vår religionsfrihetslagstiftning, skall majoritetssamhället verka för att undanröja dessa typer av problem.¹⁴⁸ Hur upplever då muslimerna att majoritetssamhället faktiskt arbetar för denna målsättning inte bara i ord utan också i praktiken? För att få en indikation på detta bad vi dem ta ställning till följande påstående: *Svenska myndigheter gör allt vad de kan, och i religionsfrihetens namn bör göra för att underlätta för muslimer att leva som goda muslimer i Sverige.*

Resultaten framgår av Tabell 60.

TABELL 60. I VILKEN UTSTRÄCKNING STÄMMER ENLIGT DIN UPPFATTNING FÖLJANDE PÅSTÅENDE: SVENSKA MYNDIGHETER GÖR ALLT VAD DE KAN, OCH I RELIGIONSFRIHETENS NAMN BÖR GÖRA, FÖR ATT UNDERLÄTTA FÖR MUSLIMER ATT LEVA SOM GODA MUSLIMER I SVERIGE. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	26	6,7
Stämmer helt	35	9,1
Stämmer i stort sett	46	11,9
Stämmer ganska dåligt	47	12,3
Stämmer inte alls	92	23,9
Vet inte	139	36,1
Totalt	385	100,0

I den mån svaren utgör någon rimlig måttstock på myndigheternas faktiska agerande, vilket jag är benägen att tro,¹⁴⁹ är det ganska nedslående: 36,2% rapporterar att påståendet stämmer dåligt eller inte alls. "Vet Ej"-populationen är dock stor: hela 36,1%. Fördelat på enskilda populationer ser motsvarande siffror ut som framgår av Tabell 49.

TABELL 61. I VILKEN UTSTRÄCKNING STÄMMER ENLIGT DIN UPPFATTNING FÖLJANDE PÅSTÅENDE: SVENSKA MYNDIGHETER GÖR ALLT VAD DE KAN, OCH I RELIGIONSFRIHETENS NAMN BÖR GÖRA FÖR ATT UNDERLÄTTA FÖR MUSLIMER ATT LEVA SOM GODA MUSLIMER I SVERIGE. ENSKILDA POPULATIONER.

Svar	Turk N=144	Iran N=97	Irak N=34	Ö.L. N=84
Stämmer helt	7,6	8,2	17,6	11,9
i stort sett	4,9	13,4	17,6	23,8
ganska dåligt	9,7	12,4	20,6	16,7
inte alls	38,2	11,3	5,9	28,6
Vet inte	39,6	54,6	38,2	19,0
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

¹⁴⁸ Jfr t ex Sander 1992.

¹⁴⁹ Vissa argument för detta står att finna i andra av mina publikationer. Jfr också § 4.1. ovan.

Turkarna och "Ö.L.-ingarna" är de som i minst utsträckning anser att påståendet stämmer, 47,9% av de förra och 45,3% av de senare anser att det stämmer dåligt eller inte alls. Kvinnor anser i något högre grad än män att påståendet stämmer dåligt: 40,1% av kvinnorna mot 37,9% av männen uppger att påståendet stämmer dåligt eller inte alls.

Låt mig avslutningsvis i min primärt deskriptiva redogörelse för några av de empiriska resultaten från min Göteborgsundersökning som jag anser är av relevans för bestämmande av inställning till Islam, och därmed även för grad religiositet, redogöra för några i sammanhanget relevanta attitydvariabler. Att dessa attitydvariabler, med bortseende från den första och sista, dock snarare mäter om en individ är muslim i vad jag ovan kallat "kulturell bemärkelse" än i "religiös bemärkelse" bör väl vara klart. Då samtliga påståenden dock klart har att göra med inställning till Islam, och är påståenden som företrädare för (religiös) Islam i Västeuropa anser (religiösa) muslimer **bör** instämma i, bör min åsikt att attityderna i fråga ändock är av relevans för bestämmande av religiositet, åtminstone om vi använder ett inklusivt religiositetsbegrepp, inte vara alltför svåra att acceptera.¹⁵⁰

Det första av de påståenden mina *ip* ombads ta ställning till¹⁵¹ jag här skall redovisa är: *Barn till muslimer borde, i likhet med hemspråksundervisning, få möjlighet till undervisning om och i sin egen religion och tradition av muslimska lärare inom skolans ramar.*

I Tabell 62 nedan ser vi att lite drygt hälften av *ip*:na (50,7%) instämmer helt eller i stort sett medan en dryg fjärdedel (26,0%) anser att det stämmer dåligt eller inte alls. Av dem som har egna barn ≤17 år är det 57,6% som instämmer mot 21,2% som inte gör det (Tabell 63). Det kan jämföras med att motsvarande siffror för icke-föräldrpopulationen: 43,8% instämmande respektive 30,8% icke instämmande.¹⁵² Bland de enskilda populationerna tagna i sina helheter är det den Ö.L.-ska som i störst utsträckning instämmer - 67,4% instämmer helt och 18,0% gör det i stort sätt - och den iranska och den irakiska som i minst utsträckning gör så. Bland Irakierna instämmer 20,0% helt och 5,7% delvis. Motsvarande siffror för iranierna är 13,4%

¹⁵⁰ Jfr även ovan förda diskussion om religion och religiositet inom islamsk tradition.

¹⁵¹ När det gäller inställning till nedan redovisade påståenden ombads de redogöra för denna mot bakgrund av om de också anser dem uttrycka rimliga krav från muslimernas sida gentemot det svenska samhället, att de m a o uttrycker krav vilka svenskar och svenska myndigheter **borde** acceptera mot bakgrund av den svenska lagstiftningen rörande invandrare och religionsfrihet.

¹⁵² Jfr vad jag ovan sagt om sambandet mellan att vara förälder och vara intresserad i Islam och därmed sammanhängande ting.

respektive 15,5. Av turkarna instämmer 40,0% helt och 16,5 delvis. Andelen som inte instämmer alls är för Ö.L.-ingarna 6,7%, för turkarna 7,6%, för Irakierna 40,0% och för iranierna 39,2%. Fördelningen på kön visar för samtliga populationer att kvinnorna är något mer instämmande än männen.

TABELL 62. I VILKEN UTSTRÄCKNING STÄMMER ENLIGT DIN UPPFATTNING FÖLJANDE PÅSTÅENDE: BARN TILL MUSLIMER BORDE, I LIKHET MED HEMSPRÅKSUNDERVISNING, FÅ MÖJLIGHET TILL UNDERVISNING OM OCH I SIN EGEN RELIGION OCH TRADITION AV MUSLIMSKA LÄRARE INOM SKOLANS RAMAR. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	19	4,9
Stämmer helt	138	35,9
Stämmer i stort sett	57	14,8
Stämmer ganska dåligt	35	9,1
Stämmer inte alls	65	16,9
Vet inte	71	18,4
Totalt	385	100,0

TABELL 63. I VILKEN UTSTRÄCKNING STÄMMER ENLIGT DIN UPPFATTNING FÖLJANDE PÅSTÅENDE: BARN TILL MUSLIMER BORDE, I LIKHET MED HEMSPRÅKSUNDERVISNING, FÅ MÖJLIGHET TILL UNDERVISNING OM OCH I SIN EGEN RELIGION OCH TRADITION AV MUSLIMSKA LÄRARE INOM SKOLANS RAMAR. Populationen FÖRÄLDRAR TILL BARN ≤17 ÅR. (N=222)

Svar	Procent
Ej Svar	2,6
Stämmer helt	44,7
Stämmer i stort sett	12,9
Stämmer ganska dåligt	11,7
Stämmer inte alls	9,5
Vet inte	18,6
Totalt	100,0

Nästa påstående de ombads ta ställning till var: *Att riksdagen beslutar att muslimer får tillämpa islamsk rätt, Shari'a, när det gäller civilrätt, familjerätt, arv och liknande.*

Som framgår av Tabell 64 är det närmare dubbelt så många som anser att detta påstående stämmer dåligt eller inte alls som de som anser att det stämmer helt eller i stort sett, 29,4% mot 55,0%. Bland de enskilda populationerna är det Ö.L.-populationen som är mest instämmande: 56,0% respektive 7,7% instämmer helt eller i stort sett. Intressant är, tycks det mig, att så många som 17,3% av iranierna och 31,4% av Irakierna instämmer helt eller i stort sätt i detta påstående, och att åsiktsskillnaden mellan turkarna och iranierna här är i det närmaste negligerbar

(Tabell 65). När det gäller fördelningen på kön är det kanske inte att förvåna att långt färre kvinnor än män instämmer i detta påstående. Andelen män som instämmer helt eller i stort sett är 36,9%. Motsvarande andel bland kvinnorna är 17,2% (Tabell 66).

TABELL 64. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT RIKSDAGEN BESLUTAR ATT MUSLIMER FÅR TILLÄMPA ISLAMSK RÄTT, SHARI´A, NÄR DET GÄLLER CIVILRÄTT, FAMILJERÄTT, ARV OCH LIKNANDE. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	16	4,2
Stämmer helt	92	23,9
Stämmer i stort sett	21	5,5
Stämmer ganska dåligt	19	4,9
Stämmer inte alls	193	50,1
Vet inte	44	11,4
Totalt	385	100,0

TABELL 65. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT RIKSDAGEN BESLUTAR ATT MUSLIMER FÅR TILLÄMPA ISLAMSK RÄTT, SHARI´A, NÄR DET GÄLLER CIVILRÄTT, FAMILJERÄTT, ARV OCH LIKNANDE. ENSKILDA POPULATIONER.

Svar	Turk N=145	Iran N=98	Irak N=35	Ö.L. N=91
Stämmer helt	15,9	11,2	20,0	56,0
i stort sett	2,7	6,1	11,4	7,7
ganska dåligt	1,4	9,2	2,9	7,7
inte alls	73,1	54,1	54,3	16,5
Vet inte	6,9	19,4	11,4	12,1
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 66. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT RIKSDAGEN BESLUTAR ATT MUSLIMER FÅR TILLÄMPA ISLAMSK RÄTT, SHARI´A, NÄR DET GÄLLER CIVILRÄTT, FAMILJERÄTT, ARV OCH LIKNANDE. POPULATIONEN FÖRDELAD EFTER KÖN.

Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	2,9	3,6
Stämmer helt	30,7	12,9
Stämmer i stort sett	6,2	4,3
Stämmer ganska dåligt	3,7	7,1
Stämmer inte alls	46,9	57,1
Vet inte	9,6	15,0
Totalt	100,0	100,0

Som tredje påstående ombads de ta ställning till följande: *Att Islams viktigaste högtider förklaras som officiella helgdager för muslimska arbetare och skolelever.*

Här instämmer 61,5% av T.P. helt eller i stort sätt medan 27,6% tycker att påståendet stämmer dåligt eller inte alls (Tabell 67). Av de enskilda populationerna är det den turkiska som instämmer i största utsträckning (90,3%), följda av den Ö.L.-ska (70,7%). Mest negativa till det är den iranska populationen där drygt hälften inte tycker att det stämmer alls och endast 17,3% instämmer helt eller i stort sett (Tabell 68). Skillnaden mellan könen är marginell (Tabell 69).

TABELL 67. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ISLAMSKA VIKTIGASTE HÖGTIDER FÖRKLARAS SOM OFFICIELLA HELGDAGER FÖR MUSLIMSKA ARBETARE OCH SKOLELEVER. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	15	3,9
Stämmer helt	218	56,6
Stämmer i stort sett	19	4,9
Stämmer ganska dåligt	23	6,0
Stämmer inte alls	83	21,6
Vet inte	27	7,0
Totalt	385	100,0

TABELL 68. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ISLAMSKA VIKTIGASTE HÖGTIDER FÖRKLARAS SOM OFFICIELLA HELGDAGER FÖR MUSLIMSKA ARBETARE OCH SKOLELEVER. ENSKILDA POPULATIONER.

Svar	Turk N=145	Iran N=98	Irak N=35	Ö.L. N=92
Stämmer helt	90,3	10,2	34,3	70,7
i stort sett	2,1	7,1	8,6	6,5
ganska dåligt	4,1	7,1	5,7	8,7
inte alls	2,1	54,1	42,8	13,0
Vet inte	1,4	21,4	8,6	1,1
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 69. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ISLAM S VIKTIGASTE HÖGTIDER FÖRKLARAS SOM OFFICIELLA HELGDAGER FÖR MUSLIMSKA ARBETARE OCH SKOLELEVER. POPULATIONEN FÖRDELAT EFTER KÖN.

Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	3,3	2,9
Stämmer helt	56,4	58,6
Stämmer i stort sett	5,0	5,0
Stämmer ganska dåligt	6,6	5,0
Stämmer inte alls	21,2	22,1
Vet inte	7,5	6,4
Totalt	100,0	100,0

Fjärde påståendet de ombads ta ställning till var: *Att Islam och andra icke-kristna religioner i alla viktiga avseenden får samma status som kristendomen.*

I detta påstående instämmer 2/3 av T.P. helt eller i stort sett medan 16,9% tycker det stämmer ganska dåligt eller inte alls (Tabell 70). Av de enskilda populationerna är det den turkiska, den Ö.L.-ska och den pakistanska som i störst utsträckning instämmer helt (94,5% respektive 73,6%), och den iranska följd av den irakiska som i lägst utsträckning gör det. 28,4% respektive 44,1% av dem instämmer helt eller i stort sett och 42,1% respektive 35,3% av dem tycker det stämmer dåligt eller inte alls (Tabell 71). Den kvinnliga delen av populationen instämmer i något lite högre grad än den manliga (Tabell 72).

TABELL 70. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ISLAM OCH ANDRA ICKE-KRISTNA RELIGIONER I ALLA VIKTIGA AVSEENDEN FÅR SAMMA STATUS SOM KRISTENDOMEN. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	20	5,2
Stämmer helt	231	60,0
Stämmer i stort sett	24	6,2
Stämmer ganska dåligt	21	5,5
Stämmer inte alls	44	11,4
Vet inte	45	11,7
Totalt	385	100,0

TABELL 71. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ISLAM OCH ANDRA ICKE-KRISTNA RELIGIONER I ALLA VIKTIGA AVSEENDEN FÅR SAMMA STATUS SOM KRISTENDOMEN. ENSKILDA POPULATIONER.

Svar	Turk N=145	Iran N=95	Irak N=34	Ö.L. N=91
Stämmer helt	94,5	15,8	35,3	73,6
i stort sett	1,4	12,6	8,8	7,7
ganska dåligt	0,0	18,9	5,9	1,1
inte alls	0,7	23,2	29,4	12,1
Vet inte	3,4	29,5	20,6	5,5
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 72. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ISLAM OCH ANDRA ICKE-KRISTNA RELIGIONER I ALLA VIKTIGA AVSEENDEN FÅR SAMMA STATUS SOM KRISTENDOMEN. POPULATIONEN FÖRDELAT EFTER KÖN.

Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	4,6	3,6
Stämmer helt	58,9	63,6
Stämmer i stort sett	7,0	5,0
Stämmer ganska dåligt	6,2	4,3
Stämmer inte alls	10,4	13,6
Vet inte	12,9	9,9
Totalt	100,0	100,0

Det femte påstående de tog ställning till är följande: *Att muslimska barn ,men speciellt flickor, får gå i skola i särskilda klasser bara för flickor och bara för pojkar.*

Detta påstående är populationen som helhet tämligen massivt negativ till: 65,9% tycker att det stämmer dåligt eller inte alls, medan 21,1% tycker att det stämmer helt eller i stort sett. Det är främst den pakistanska populationen som har avvikande uppfattning: här instämmer 84,6% helt eller i stort sett med det. Den sammanlagda instämmandeandelen i den mest positiva delpopulationen, den Ö.L.-ska, var 39,0%. Intressant att notera är att den irakiska populationen här, liksom när det gällde påståendet om tillämpning av Shari'a, återigen är mer positiv än den turkiska. (Tabell 74). När det gäller fördelningen efter kön är skillnaderna mellan dem ganska marginella (Tabell 75). Skillnaden mellan delpopulationen föräldrar till barn ≤17 år och den delpopulation som inte har barn i den ålderskategorin är här inte heller påfallande stor. I föräldrapopulationen instämmer 23,1% helt eller i stort sett i påståendet mot 19,1% för icke-föräldrapopulationen. De som anser att det stämmer dåligt eller inte alls är i princip lika många i båda delpopulationerna (Tabell 76).

TABELL 73. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA BARN, MEN SPECIELLT FLICKOR, FÅR GÅ I SKOLA I SÄRSKILDA KLASSER BARA FÖR FLICKOR OCH BARA FÖR POJKAR. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	15	3,9
Stämmer helt	58	15,1
Stämmer i stort sett	23	6,0
Stämmer ganska dåligt	25	6,5
Stämmer inte alls	229	59,4
Vet inte	35	9,1
Totalt	385	100,0

TABELL 74. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA BARN, MEN SPECIELLT FLICKOR, FÅR GÅ I SKOLA I SÄRSKILDA KLASSER BARA FÖR FLICKOR OCH BARA FÖR POJKAR. ENSKILDA POPULATIONER.

Svar	Turk N=145	Iran N=101	Irak N=34	O.L. N=90
Stämmer helt	19,3	2,0	14,7	25,6
i stort sett	1,4	5,9	8,8	13,4
ganska dåligt	5,5	4,0	5,9	12,2
inte alls	71,0	81,2	64,7	24,4
Vet inte	2,8	6,9	5,9	24,4
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 75. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA BARN, MEN SPECIELLT FLICKOR, FÅR GÅ I SKOLA I SÄRSKILDA KLASSER BARA FÖR FLICKOR OCH BARA FÖR POJKAR. POPULATIONEN FÖRDELAT EFTER KÖN.

Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	3,3	2,8
Stämmer helt	17,8	10,7
Stämmer i stort sett	4,6	8,6
Stämmer ganska dåligt	8,3	3,6
Stämmer inte alls	60,2	59,3
Vet inte	5,8	15,0
Totalt	100,0	100,0

TABELL 76. I VILKEN UTSTRÄCKNING STÄMMER ENLIGT DIN UPPFATTNING FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA BARN, MEN SPECIELLT FLICKOR, FÅR GÅ I SKOLA I SÄRSKILDA KLASSER BARA FÖR FLICKOR OCH BARA FÖR POJKAR. POPULATIONEN FÖRÄLDRAR TILL BARN ≤17 ÅR. N=222.

Svar	Procent
Ej Svar	1,9
Stämmer helt	20,5
Stämmer i stort sett	2,6
Stämmer ganska dåligt	9,1
Stämmer inte alls	56,8
Vet inte	9,1
Totalt	100,0

Sjätte påstående de fick att ta ställning till var: *Att alla daghem, förskolor och skolor med muslimska barn kan erbjuda hala-mat.*

Även här ser vi stort instämmande, 63,6% tycker att det stämmer helt eller i stort sett mot 22,1% som tycker att det stämmer dåligt eller inte alls (Tabell 77). Fördelningen på enskilda populationer följer även här det nu, med ovan just nämnda undantag, ganska tydliga mönstret: den iranska och den irakiska populationen (p.1.) är de minst positiva och mest negativa och de övriga (P.2.) är i väldigt hög grad positiva och i väldigt liten negativa (Tabell 78). Inställningen till här diskuterade påstående fördelat efter kön visar att kvinnorna är mer positiva än männen, 71,5% av kvinnorna respektive 60,1% av männen instämmer helt eller i stort sett (Tabell 79). När det gäller skillnaderna mellan inställningen hos dem som är föräldrar till barn ≤17 år och dem som inte är det ser vi att 81,1% av den förra gruppen anser att påståendet stämmer helt eller i stort sett mot 46,1% av den senare gruppen. 11,8% av den förra tycker att påståendet stämmer dåligt eller inte alls mot 32,4% av den senare (Tabell 80). Detta stöder också, igen, den tidigare framlagda invandrarlivslöppshypotesen.

TABELL 77. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ALLA DAGHEM, FÖRSKOLOR OCH SKOLOR MED MUSLIMSKA BARN KAN ERBJUDA HALAL-MAT. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	20	5,2
Stämmer helt	222	57,6
Stämmer i stort sett	23	6,0
Stämmer ganska dåligt	25	6,5
Stämmer inte alls	60	15,6
Vet inte	35	9,1
Totalt	385	100,0

Tabell 78. I Vilken Utsträckning Instämmer DU I Följande Påstående: Att Alla Daghem, Förskolor Och Skolor Med Muslimska Barn Kan Erbjudas Halal-mat. Enskilda Populationer.

Svar	Turk N=142	Iran N=97	Irak N=34	Ö.L. N=92
Stämmer helt	85,9	14,4	26,5	83,7
i stort sett	4,3	9,3	5,9	6,5
ganska dåligt	3,5	12,4	14,7	3,3
inte alls	2,1	42,3	38,2	3,3
Vet inte	4,2	21,6	14,7	3,3
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 79. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ALLA DAGHEM, FÖRSKOLOR OCH SKOLOR MED MUSLIMSKA BARN KAN ERBJUDA HALAL-MAT. POPULATIONEN FÖRDELAT EFTER KÖN.

Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	5,0	3,6
Stämmer helt	56,0	62,2
Stämmer i stort sett	4,1	9,3
Stämmer ganska dåligt	6,7	6,4
Stämmer inte alls	17,8	11,4
Vet inte	10,4	7,1
Totalt	100,0	100,0

TABELL 80. I VILKEN UTSTRÄCKNING STÄMMER ENLIGT DIN UPPFATTNING FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT ALLA DAGHEM, FÖRSKOLOR OCH SKOLOR MED MUSLIMSKA BARN KAN ERBJUDA HALAL-MAT. POPULATIONEN FÖRÄLDRAR TILL BARN <17 ÅR. N=222.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	7	2,6
Stämmer helt	194	73,5
Stämmer i stort sett	20	7,6
Stämmer ganska dåligt	15	5,7
Stämmer inte alls	16	6,1
Vet inte	12	4,5
Totalt	264	100,0

Därefter bad vi dem att som sjunde påstående ta ställning till: *Att muslimska lärare får möjlighet att undervisa muslimska barn om Islam inom det statliga skolsystemet.*

Av totalpopulationen instämmer 55,1% helt eller i stort sett i detta påstående medan 32,2% anser att det stämmer ganska dåligt eller inte alls (Tabell 81). Fördelat på

föräldrar respektive icke-föräldrar till barn ≤17 år är motsvarande siffror: 66,3% mot 43,9% positiva respektive 23,5% mot 40,9% negativa. Bland föräldrar till barn ≤17 år är alltså 2/3 helt eller i stort sett positiva till påståendet (Tabell 84). När det gäller fördelningen på enskilda populationer faller dessa även här i det nu välbekanta mönstret: å ena sida den iranska och den irakiska och å den andra de övriga. 77,2% respektive 77,1% av *ip*:na i den Ö.L.-ska respektive den turkiska gruppen är helt eller i stort sett positiva mot 18,0% respektive 36,4 för den iranska respektive irakiska gruppen. Motsvarande siffror för dem som är i varierande grad negativa är 11,9%, 19,4%, 68,0% respektive 51,5%. Fördelningen på kön visar inte på någon nämnbar skillnad här (Tabell 83).

TABELL 81. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA LÄRARE FÅR MÖJLIGHET ATT UNDERVISA MUSLIMSKA BARN OM ISLAM INOM DET STATLIGA SKOLSYSTEMET. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	16	4,1
Stämmer helt	179	46,5
Stämmer i stort sett	33	8,6
Stämmer ganska dåligt	35	9,1
Stämmer inte alls	89	23,1
Vet inte	33	8,6
Totalt	385	100,0

TABELL 82. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA LÄRARE FÅR MÖJLIGHET ATT UNDERVISA MUSLIMSKA BARN OM ISLAM INOM DET STATLIGA SKOLSYSTEMET. ENSKILDA POPULATIONER.

Svar	Turk N=144	Iran N=100	Irak N=33	Ö.L. N=92
Stämmer helt	63,2	12,0	27,3	72,8
i stort sett	13,9	6,0	9,1	4,4
ganska dåligt	11,1	12,0	6,1	5,4
inte alls	8,3	56,0	45,4	6,5
Vet inte	3,5	14,0	12,1	10,9
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 83. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA LÄRARE FÅR MÖJLIGHET ATT UNDERVISA MUSLIMSKA BARN OM ISLAM INOM DET STATLIGA SKOLSYSTEMETS RAMAR. POPULATIONEN FÖRDELAT EFTER KÖN.

Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	4,1	2,1
Stämmer helt	47,8	45,8
Stämmer i stort sett	7,9	10,0
Stämmer ganska dåligt	9,5	8,6
Stämmer inte alls	24,1	21,4
Vet inte	6,6	12,1
Totalt	100,0	100,0

TABELL 84. I VILKEN UTSTRÄCKNING STÄMMER ENLIGT DIN UPPFATTNING FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMSKA LÄRARE FÅR MÖJLIGHET ATT UNDERVISA MUSLIMSKA BARN OM ISLAM INOM DET STATLIGA SKOLSYSTEMETS RAMAR. POPULATIONEN FÖRÄLDRAR TILL BARN ≤17 ÅR. N=222.

Svar	Procent
Ej Svar	1,1
Stämmer helt	56,8
Stämmer i stort sett	9,5
Stämmer ganska dåligt	8,0
Stämmer inte alls	15,5
Vet inte	9,1
Totalt	100,0

Som åttonde och sista påstående ombads *ip*:na ta ställning till följande: *Att muslimer får lagstadgad rätt till två timmars ledighet varje fredag i samband med Salat al-djuma.*

Av totalpopulationen ställer sig lite över hälften, 53,8%, helt eller i stort sett positiva till detta medan ca 1/3 (33,5%) ställer sig negativa (Tabell 85). Kanske något förvånande visar sig här inga skillnader mellan könen (Tabell 87). Inställningen till påståendet fördelat på enskilda populationer visar, som framgår av Tabell 86, den nu kända dikotomin mellan Iran och Irak å ena sida och de övriga populationerna å den andra.

TABELL 85. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMER FÅR LAGSTADGAD RÄTT TILL TVÅ TIMMARS LEDIGHET VARJE FREDAG I SAMBAND MED SALAT AL-DJUMA. TOTALA POPULATIONEN.

Svar	Antal	Procent
Ej Svar	15	3,9
Stämmer helt	186	48,3
Stämmer i stort sett	21	5,5
Stämmer ganska dåligt	14	3,6
Stämmer inte alls	115	29,9
Vet inte	34	8,8
Totalt	385	100,0

TABELL 86. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMER FÅR LAGSTADGAD RÄTT TILL TVÅ TIMMARS LEDIGHET VARJE FREDAG I SAMBAND MED SALAT AL-DJUMA. ENSKILDA POPULATIONER.

Svar	Turk N=144	Iran N=99	Irak N=34	Ö.L. N=93
Stämmer helt	76,4	7,1	17,6	67,7
i stort sett	4,8	5,0	5,9	7,5
ganska dåligt	2,1	2,0	8,9	6,5
inte alls	12,5	66,7	50,0	15,1
Vet inte	4,2	19,2	17,6	3,2
Totalt	100,0	100,0	100,0	100,0

TABELL 87. I VILKEN UTSTRÄCKNING INSTÄMMER DU I FÖLJANDE PÅSTÅENDE: ATT MUSLIMER FÅR LAGSTADGAD RÄTT TILL TVÅ TIMMARS LEDIGHET VARJE FREDAG I SAMBAND MED SALAT AL-DJUMA. POPULATIONEN FÖRDELAT EFTER KÖN.

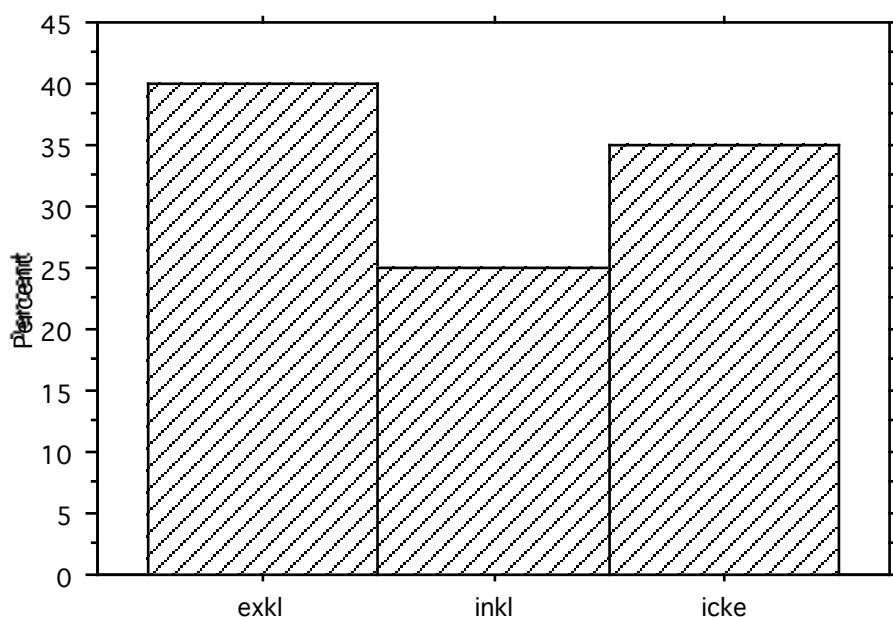
Svar	Män N=241	Kvinnor N=140
Ej Svar	3,3	2,8
Stämmer helt	47,8	50,8
Stämmer i stort sett	6,6	3,6
Stämmer ganska dåligt	4,1	2,8
Stämmer inte alls	29,1	31,4
Vet inte	9,1	8,6
Totalt	100,0	100,0

11. Kommentrar till attitydvariablerna.

Låt mig här, i analogi med vad jag gjorde i § 9, börja med att göra ett enkelt ovägt religiositetsindex utifrån de attitydvariabler vi just sett. Grundprincipen bakom indelningen i olika former av religiositet har här varit att en individ på en viss enskild variabel skall klassificeras som **exklusivt** religiös om hon uppger att hon "instämmer helt" i det angivna påståendet, som **inklusive** religiös om hon uppger att

hon "instämmer i stort" och som **icke** religiös om hon uppger "instämmer delvis" eller "inte alls". När resultaten från de sju olika variablerna sammanvägdes måste en individ för att klassificeras som **exklusivt** religiös i sina sju svar ha (motsvarande) minst tre "instämmer helt" och fyra "instämmer i stort sett", för att klassificeras som **inklusive** religiös måste hon på motsvarande sätt ha minst tre "instämmer i stort sett" fyra "instämmer delvis" i sina sju svar. Uppfyller man inte det senare villkoret klassificeras man som **icke** religiös.¹⁵³

Givet detta sätt att mäta blir 39,7% av T.P. religiösa i **exklusiv** bemärkelse, 24,9% i **inklusive** och 35,4% **icke** religiösa. Vi får igen alltså ungefär samma, om än inte riktigt lika "extrema", "hängmattfördelning" som vid beräkningen utifrån föregående uppsättning variabler, se diagram nedan.



Hur dessa inställningar fördelar sig på våra fyra huvudpopulationer framgår av Tabell 88.

TABELL 88. ANDELEN EXKLUSIVT, INKLUSIVT OCH ICKE RELIGIÖSA ENLIGT INSTÄLLNINGINDEX FÖRDELAT PÅ FYRA POPULATIONER.

Population	Exklusivt	Inklusivt	Icke religiös
Iran	11,1	7,8	81,1
Irak	32,3	16,1	51,6
Turkiet	53,9	34,0	12,1
Resten	72,3	8,4	19,3
P.2.	60,8	24,5	14,7

¹⁵³ Jfr ftn 135.

P.1.	16,6	9,9	73,5
------	------	-----	------

I jämförelse med i bl a a tabell 55 ovan visade religiositetsindex visar detta nya index *dels* i stort sett likartad fördelning mellan exklusivt, inklusivt och icke religiösa för T.P., *dels* likaså i stort sett likartad fördelning mellan dem mellan P.1. och P.2., respektive inom P.1. och P.2. Inom de respektive fyra huvudpopulationerna ser vi dock några nämnvärda förändringar mellan de olika indexen: *dels* är andelen icke religiösa iraker avsevärt mindre (ca 18%) enligt det senare sättet att mäta, *dels* är andelen icke religiösa turkar större (ca 5%). Denna "utjämning" beror, som vi sett, främst på att Irakierna visar betydligt högre grad av religiositet än tidigare på den första och fjärde av i senaste index ingående variabler, samtidigt som turkarna visar lägre.¹⁵⁴ Vidare ser vi hur populationen "övriga" är betydligt mycket mer "polariserad" i det senare sättet att mäta än i de tidigare. Jämför vi det ovägda och det vägda indexet på de tidigare variablerna ser vi en större polarisering i det förra än i det senare. Från detta - att ju mindre beteendevariabler tillåts spela roll desto mer exklusivt religiös blir gruppen - följer naturligtvis att denna grupp, så att säga, är betydligt "radikalare" i tanke än i handling.¹⁵⁵ Detta gäller speciellt i relation till den typ av uppfattningar som ingår i det senare index. I snitt svarade närmare 65% av Ö.L.-ingarna att de "instämmer helt" med de där givna påståendena. Den irakiska gruppen visar en likartad, men inte lika markant, tendens. I den turkiska är tendensen den motsatta, ju mer beteendevariablerna tilläts spela in desto större andel av dem blev exklusivt religiösa och desto mindre andel av dem blev icke religiösa. Detta är naturligtvis i överensstämmelse med tesen att turkarna i högre grad är traditionella och sätter likhetstecken mellan muslimskt och Islamskt, att de så att säga väljer alternativ ett av de ovan listade fyra alternativen; Ö.L.-ingarna väljer antagligen i större utsträckning alternativen två och tre, många av dem två.

Om vi gör motsvarande beräkning utifrån den delpopulation som svarat att de fortfarande betraktar sig som muslimer (77% av T.P.) få vi följande siffror: 56,3% blir religiösa i **exklusiv** bemärkelse, 23,3% i **inklusiv** och 20,4% blir **icke** religiösa. Av dem som uppger att de nu inte längre är muslimer blir 4,2% (3 *ip*) exklusivt, 5,6% (4 *ip*) inklusivt och 90,3% inte alls religiösa. Detta kan tas som intäkt för att mitt senaste index inte mäter religiositet i riktigt samma intuitivt höga bemärkelse som mitt förra

¹⁵⁴ Varför Irakierna är så, som jag ser det, förvånansvärt, positiva till *Shari'a* respektive till könsseparerade skolklasser skall jag dock inte spekulera om här.

¹⁵⁵ Orsakerna till detta skall jag dock inte heller spekulera i här och nu.

index, enligt vilket endast en (1) individ av dem som inte längre betraktade sig som muslim blev (inklusive) religiös.

Om vi även ser på hur grad av religiositet enligt detta index fördelar sig på kön finner vi att kvinnorna här, i motsats till för förra index, är något mindre religiösa än männen - 63,8% av kvinnorna är religiösa mot 65,1% av männen - samt att de som är religiösa i mindre grad är det i exklusiv bemärkelse - 47,2% av männen är exklusivt religiösa mot 41,7% för kvinnorna.

12. I vilken utsträckning är den Svenske muslimen religiös? Slutkommentar.

Mot bakgrund av hittills gjorda redogörelse för mitt göteborgsenkätmaterial torde man med kunna hävda att det är någorlunda rimligt att betrakta i runda tal¹⁵⁶ 40% av totalpopulationen som religiösa i en tämligen klar (exklusiv) bemärkelse, ytterligare runt 20% som religiösa i en mindre klar (inklusive) bemärkelse samt de återstående 40% som icke religiösa. Nedbrutet på delpopulationer blir motsvarande siffror i lika runda tal för: **i)** iranierna: knappt 10% exklusivt, runt 10% inklusivt och lite drygt 80% icke religiösa; **ii)** Irakierna: drygt 20% exklusivt, drygt 10% inklusivt och knappt 70% icke religiösa; **iii)** turkarna: drygt 65% exklusivt, runt 25% inklusivt och knappt 10% icke religiösa; **iv)** populationen "övriga": runt 55% exklusivt, runt 25% inklusivt och runt 20% icke religiösa. Sammanfattat i en tabell ser det ut som följer:

TABELL 89. SAMMANFATTNING AV RELIGIÖS UTSTRÄCKNING.
FYRA POPULATIONER.

Population	Exklusivt	Inklusivt	Icke religiös
T.P.	40	20	40
Iran	<10	10	>80
Irak	>20	>10	<70
Turkiet	>65	25	<10
Resten	55	25	20

Jag vill avslutningsvis även göra följande korta kommentar till dessa siffror: av de olika variablerna jag ovan har använt i mitt försök att mäta religiositet är det fyra som, beräknat på T.P., har visat en speciellt hög grad av **icke** religiositet, två ingående i det första indexet och två i det andra. De i det första är moskébesöksfrekvens och *Salat*-praktiseringsfrekvens, de i det andra är instämmandegrad i påståendena att muslimer skall ha rätt att tillämpa *Shari'a* och att muslimska barn

¹⁵⁶ Där siffrorna i det senare indexet skiljer sig från dem i de förra på något mer markant sätt har jag i sammanvägningen givit de förra något större tyngd än de senare i och med att de innehåller de enligt min mening i sammanhanget viktiga beteendevariablerna.

skall få gå i enkönade klasser. Andelarna som enligt ovan använda sätt att beräkna klassificerats som icke religiösa är för dessa variabler 66,2%, 51,1%, 55% och 65,9 respektive. Av dessa fyra är det framför allt den första, moskébesöksfrekvens jag kort vill kommentera *dels* därför att den är en i sammanhanget speciellt "tung" eller viktig faktor, *dels* därför att jag tror att det finns speciella skäl/orsaker till att den visar på såpass hög grad av icke religiositet som den gör.

Jag skall formulera min kommentar som en uppmaning till läsaren att när han/hon betraktar siffran för moskébesöksfrekvens här - och framför allt i del två av denna uppsats - väga in följande fakta:

1. den dag det är obligatoriskt för en muslimsk man att gå till moskén - fredag - är vanlig arbetsdag i Sverige;
2. antalet moskélokaler i Sverige är rent generellt, relativt sett, mycket begränsat;
3. Sveriges muslimer är en mycket heterogen grupp: de kommer från många olika kulturella, etniska, nationella och språkliga bakgrunder och representerar flera olika Islamska/muslimska skolor och traditioner, vilket i många fall gör möjligheten att finna en "acceptabel" eller passande moskélokal inom rimligt avstånd än mindre;
4. de existerande moskélokalerna i Sverige är i det närmaste samtliga i källarlokal, vilka dessutom oftast är både dåligt anpassade för sin nuvarande funktion och i allmänt dåligt skick;
5. en stor del av församlingar/moskélokalerna lider av vad vi kan kalla "kompetensbrist": de lider brist på religiösa och andra ledare/funktionärer som har hög kompetens i och om Islam **och** om hur man sköter en så pass komplex organisation som en religiös församling/moskélokal i ett byråkratiskt så komplicerat samhälle som det svenska;
6. den muslimska gruppen i Sverige skiljer sig i många avseenden (åldersstruktur, familjestruktur, social struktur, klasstruktur, utbildningsnivå, etc) från "genomsnittspopulationen" i Sverige liksom den, genom att till största delen bestå av immigranter och flyktingar, utmärks av många egenskaper som antagligen snarare har negativ än positiv inverkan på "kyrksamhet".

Omformulerat består min kommentar i att be läsaren försöka tänka sig in i vad som skulle hända med ovan visade "kyrksamhetsfrekvens" **om**

1. muslimerna i Sverige var lediga från arbetet - åtminstone några timmar - på fredagar;
2. antalet gudstjänstlokaler (*moskéer, musalla*) var av den omfattning att det var relativt enkelt att ta sig dit;

3. de var så många att alla relevanta riktningar (nationella/språkliga traditioner, "sekt" eller teologiska riktningar, etc) hade sina egna lokaler så att alla hade någon plats där de, så att säga, kunde känna sig hemma;
4. gudstjänstlokalerna var i jämförbart skick med t ex de svenska frikyrkornas lokaler;
5. de religiösa och andra ledarna/funktionärerna hade samma kompetens och kvalitet som inom de svenska kristna kyrkorna:
6. familjestruktur etc i relevanta avseende var jämförbar med den övriga befolkningens.

Man kan naturligtvis omvänt tänka sig in i vad som skulle hända med kyrksamheten inom de olika kristna kyrkorna om de skulle utmärkas av att ha huvudgudstjänst en arbetsdag, vara hänvisade till nedgångna källarlokalerna etc.

Givet att åtminstone flera av ovan nämnda faktorer är av kontingent, och därmed med viss sannolikhet tillfällig, natur är deras "försvinnande", "övervinnande" (eller vilken term man nu vill använda) något som kan förväntas leda till ökad "kyrksamhet". Naturligtvis är också andra faktorer, som vi sett, inblandade i förändringen av muslimernas i Sverige framtida "kyrksamhet". Viktigast härvidlag är antagligen, som jag argumenterat på annan plats, hur de lyckas med sin traditionsförmedling, liksom, vilket är förbundet därmed, naturligtvis, hur de lyckas med att motverka en "funktionell kristendomisering" och sekularisering av de framtida muslimerna i Sverige.

Hur som helst verkar det, bl a från diskrepansen mellan religiositetsgrad mätt med bortseende från moskébesöksfrekvens och mätt i termer av denna, att det, åtminstone just nu, så att säga, finns ett utrymme för en ökning av den senare om man kan övervinna ovan just nämnda på "kyrksamhet" med största sannolikhet negativt inverkan faktorer.

I vilken utsträckning är den svenske muslimen religiös?¹⁵⁷

Del II.¹⁵⁸

1. Inledning.

Att bedja i moskén är obligatoriskt endast för män (fr. ca. 12 år och uppåt) och endast vad gäller fredags-middagsbönen (*salat al-Juma*). Det är dock rekommenderat för män att i möjligaste mån utföra sina böner kollektivt och i moskén. Kvinnor å andra sidan rekommenderas i regel att utföra sina böner i hemmet. Normalt besöker de moskén endast i samband med större högtider (*'Id*) och vid för kvinnor (och/eller barn) speciellt anordnade aktiviteter. Beräkningar av antalet moskébesök bör därför i första hand baseras på den manliga populationen. Givet situationen i Sverige är det antagligen rimligast att använda populationen män 16 år och över som primär referensgrupp. Denna populations andel av totalpopulationen för några i Sverige relevanta länder framgår av Tabell 1 nedan.

¹⁵⁷ Med "religiös" kan man, som vi sett i Del I av denna rapport, mena många ting. I denna del används termen med följande mening: person som uppfyller SST's krav på att vara en sk "betjänande-enhet". (Se nedan ftn 3.)

¹⁵⁸ Detta är, som framgår av titeln, andra delen av ett lite större arbete. Tanken är dock att det skall gå att läsa delarna i fråga oberoende av varandra.

TABELL 1. ANDEL MÄN 16 ÅR OCH ÖVER I NÅGRA OLIKA NATIONS-POPULATIONER.

Nation	% män 16 år och över
Algeriet	65,6
Bangladesh	46,6
Etiopien*	47,5
Egypten	57,2
Gambia	55,3
Indonesien	26,2
Irak*	55,9
Iran*	44,3
Jugoslavien*	39,9
Libanon*	39,9
Marocko*	62,1
Pakistan	49,4
Somalia	49,0
Syrien*	41,1
Tunisien*	71,1
Turkiet*	37,3
Uganda	<u>44,4</u>
Genomsnitt samtl. länder	43,0
Genomsnitt * märkta länder	42,3
Genomsnitt omärkta länder	52,0
Genomsnitt Afrika totalt	51,6
Genomsnitt Asien totalt	37,9

Källa SCB tabell C 16. 1991-12-31

I **mycket** grova drag kan denna grupp, givet siffrorna i Tabell 1. och vad vi vet om övriga relevanta länder, uppskattas till ca 45% av det totala antalet **etniska** muslimer i Sverige. Om vi, som jag argumenterat som rimligt i Del I av denna rapport, utgår från en "råsiffra" på ca 130 000 etniska muslimer i Sverige kommer vi genom detta förfarande fram till en motsvarande "råsiffra" för antalet potentiellt "moskéaktiva" män ≥ 16 år på i runda tal 60 000.

När det gäller andelen kvinnor i populationerna framgår den för några i sammanhanget viktiga länder i tabell 2. (Källa SCB tabell C 16. 1991-12-31)

TABELL 2. ANDELEN KVINNOR I NÅGRA OLIKA NATIONS-POPULATIONER.

Nation	% kvinnor
Algeriet	27,2
Bangladesh	44,9
Etiopien	40,8
Egypten	33,4
Gambia	35,4
Irak	32,4
Iran	41,5
Jugoslavien	48,4
Libanon	42,7
Marocko	34,3
Pakistan	42,5
Somalia	37,3
Syrien	49,4
Tunisien	23,7
Turkiet	47,6
Genomsnitt	38,8
Genomsnitt Afrika totalt	38,7
Genomsnitt Asien totalt	47,5
Genomsnitt Afrika och Asien	43,1

Om vi vidare antar att resterande andel av de etniska muslimerna utgörs av *dels* kvinnor, *dels* barn ≤ 15 år så blir storleken på den populationen, likaså i runda tal, någon stans kring 70 000. Hur många av dessa kan nu antas ingå i det s k betjä-
andetalet?¹⁵⁹

2. Beräkning utifrån min göteborgsundersökning.

Låt mig efter dessa antaganden i detta försök att närma mig en någorlunda rimlig uppskattning av ett faktiskt betjäandetal först applicera resultaten från min under-
sökning i Göteborg vad gäller uppgiven moskébesöksfrekvens¹⁶⁰ på riket som hel-
het.¹⁶¹

¹⁵⁹ I detta tal skall, enligt SST's bestämning, ingå **i)** antal medlemmar i församlingarna, **ii)** antal barn och ungdomar i barn- och ungdomsverksamhet, **iii)** antal pensionärer i pensionärsverksamhet, **iv)** antal kvinnor i kvinnoverksamhet, **v)** antal deltagare i församlingsbaserad studieverksamhet och **vi)** antal deltagare i organiserad verksamhet som ej innefattas i någon av kategorierna i - v ovan. För samtliga kategorier gäller **a)** att det skall vara fråga om **nettoberäkningar**, m a o enskilda individer och **b)** att individerna skall vara **regelbundna** deltagare i verksamheten i fråga. Begreppet **regelbunden deltagare** definieras inte närmare. Rimligen kan man dock inte räkna någon som regelbunden deltagare med mindre än att han/hon deltar i någon av de i kategorierna i) - vi) nämnda aktiviteterna **åtminstone** 4 - 6 gånger per år. Det senare är också i överensstämmelse med vad man menar på SST.

¹⁶⁰ Jag bygger då i första hand på i Del I presenterade enkät. Så som enkäten var designad kunde varje individ **endast** fylla i ett alternativ vad gällde sin besöksfrekvens. De olika kategorierna bönefrekvens innehåller alltså **olika** individer.

¹⁶¹ Därefter skall jag, senare i denna rapport, göra en analog beräkning på basis av uppgifterna från 1991 års *Ramadanenkät*. Det rimliga i att på detta sett extrapolera från min göteborgsundersökning till

Att detta är ett förfaringsätt som ger upphov till en **icke ringa** osäkerhet måste starkt understrykas, och får vid beaktande av här givna resultat inte förglömmas. För tillfället är detta dock det bästa praktiskt genomförbara förfaringsätt vi har att tillgå.¹⁶²

TABELL 3. ÅTMINSTONE VECKOLIGA BESÖK. MÄN \geq 16 ÅR.

Land	Män \geq 16 år i %	Ung. antal män \geq 16 år	Uppgiven besöksfrekvens	Ung. antal moskébesök
Turkiet	37,3	8 100	68%	5 500
Iran	44,3	18 300	0%	500
Irak	55,9	5 600	20%	1 100
"Resten"	\approx 44	<u>25 000</u>	30%	<u>7 500</u>
		57 000	(14 600 = 25,4%)	14 600

TABELL 4A. EJ VECKOLIGA MEN ÅTMINSTONE MÅNATLIGA BESÖK. MÄN \geq 16 ÅR.

Land	Ung. antal män \geq 16 år	Uppgiven besöksfrekvens	Ung. antal moskébesök
Turkiet	8 100	6%	500
Iran	18 300	2%	500
Irak	5 600	6%	500
"Resten"	<u>25 000</u>	9%	2 250
	57 000	(3 750 = 6,6%)	3 750

hela riket är i dagsläget något som är i det närmaste omöjligt att ha någon kvalificerad uppfattning om.

¹⁶² Bl a på grund av denna osäkerhet har jag i tabellerna 2 - 8 nedan använt 500 som ett "minimital". Att på något rimligt sätt mer precist uppskatta här gällande osäkerhetsmarginal låter sig knappast heller göras. Alltför många olika o- eller dåligt kända faktorer är involverade. En osäkerhetsmarginal på åtminstone 10-15% bör man dock antagligen räkna med.

Jag vill här också göra några kommentarer till de i tabellerna uppgivna besöksfrekvenssiffrorna: i) I jämförelse med vad vi från olika källor vet om de här gruppernas religiösa beteende **dels** i ursprungsländerna, **dels** på andra håll i Västeuropa framstår siffror för den turkiska, och i viss mån den iranska, populationen vad gäller besöksfrekvens som något "förvånande". Speciellt gäller detta för dem i den turkiska populationen som uppger åtminstone veckoliga besök. Men även "slutresultatet", att, som vi skall se, ca 90% av männen och ca 80% av kvinnorna bland turkarna skulle besöka moskén åtminstone vid högtiderna verkar vara något i högsta laget. När det gäller de extremt låga siffrorna för den iranska populationen går "förvånningen" å andra sidan i omvänd riktning. De verkar vara i lägsta laget. Detta att några siffror är "förvånande" innebär dock, och det vill jag understryka, **inte** att de skulle vara felaktiga. Avvikelser från "det förväntade" kan i sammanhang som dessa ha många rimliga förklaringar. Om någon sådan, och i så fall vilken, i det här fallet är applicerbar har jag dock i dagsläget för lite information för att kunna säga något mer bestämt om. "Slutsiffrorna" för de övriga populationerna, som de såg ut vid tiden för undersökningen, verkar dock betydligt rimligare. ii) Siffran för populationen "resten" är vidare mer osäker än de övriga. **Dels** beror det på att en av de större grupperna - den "jugoslaviska" - som ingår i den inte alls är representerad i enkäten. Denna grupp verkar också ha ökat sin "kyrksamhet" under senare år. **Dels** beror det på att den gruppens sammansättning sedan undersökningstillfället har förändrats i ett väsentligt avseende: det har tillkommit en relativt stor mängd etniska muslimer med bakgrund i Etiopien (företrädesvis Eritrea) och Somalien. Vad gäller dessa grupper finns det vidare en hel del som tyder på att de skulle vara "kyrksamma" i relativt hög utsträckning. Sammantaget innebär detta att besöksfrekvensandelen för populationen "Turkiet" antagligen är något i överkant och för populationerna "Iran" och "resten" antagligen är i underkant. Sådana är mina intuitioner. Att i dagsläget "bevisa" dem har jag dock inga möjligheter till.

TABELL 4B. ÅTMINSTONE MÅNATLIGA BESÖK (ACCUMULLATIVT). MÄN ≥ 16 ÅR.

Land	Ung. antal män ≥ 16 år	Uppgiven besöksfrekvens	Ung. antal moskébesök
Turkiet	8 100	74%	6 000
Iran	18 300	2%	500
Irak	5 600	26%	1 500
"Resten"	<u>25 000</u>	39%	<u>9 750</u>
	57 000	(17 750 = 31,1%)	17 750

TABELL 5A. MÄN SOM UPPGER SIG BESÖKA MOSKÉN ENBART
VID SPECIELLA HÖGTIDER OCH HELGER.

Land	Ung. antal män ≥ 16 år	Uppgiven besöksfrekvens	Ung. antal moskébesök
Turkiet	8 100	16%	1 300
Iran	18 200	2%	500
Irak	5 600	3%	500
"Resten"	<u>25 000</u>	38%	<u>9 500</u>
	57 000	(11 800 = 20,7%)	11 800

TABELL 5B. MÄN SOM UPPGER SIG BESÖKA MOSKÉN ÅTMINSTONE VID
SPECIELLA HÖGTIDER OCH HELGER. (ACCUMULATIVT).

Land	Ung. antal män ≥ 16 år	Uppgiven besöksfrekvens	Ung. antal moskébesök
Turkiet	8 100	90%	7 300
Iran	18 200	4%	750
Irak	5 600	29%	1 600
"Resten"	<u>25 000</u>	69%	<u>14 750</u>
	57 000	(24 400 = 42,8%)	24 400

Beroende på vilken besöksfrekvens man skall kräva för att räknas som en "betjänandeenhet" har vi alltså för denna grupp antingen drygt 14 000, knappt 17 000 eller drygt 24 000 betjänandeenheter, motsvarande 25,4%, 31,1% och 42,8% respektive av totalpopulationen män ≥ 16 år.

Härtill kommer de individer som enkom besöker församlingarna/moskéerna i samband med andra aktiviteter som t ex pensionärs-, studie- och fritidsorienterade verksamheter¹⁶³ liksom de som endast gör besök mer sporadiskt, som t ex vid vad vi kan kalla kris- och livscykelmotiverade tillfällen. Att människor som normalt inte söker sig till religiösa organisationer och deras företrädare gör det i samband med existen-

¹⁶³ T ex lär det vid flera församlingar enligt en del jag talat med, speciellt bland äldre individer bland första generationens turkar, finnas ett icke negligerbart antal personer som regelbundet besöker församlingen för att läsa turkiska tidningar, dricka te/kaffe och umgås med varandra och som inte visar speciellt intresse av att delta i de mer specifikt religiösa aktiviteterna.

tiella och personliga krissituationer av olika slag är känt. Detta är vad jag vill benämna krismotiverade tillfällen. Likaså känt är att individer som normalt inte besöker religiösa institutioner gör det i samband med, oftast kulturellt betingade, livscykelmotiverade tillfällen som t ex *rites de passage* av olika slag, som t ex i samband med omskärelse-, namngivnings-, bröllops-, och begravningstillfällen. Huruvida dessa besökare i någon, och i så fall i vilken, mån skall räknas in i församlingarnas betjämandetal är dock en öppen fråga. Att de s k immigrantsamfundets roll i detta sammanhang är både viktigare och större än majoritetssamhällessamfundets motsvarande roll är dock klart. Att denna typ av verksamhet av bl a denna anledning på något sätt borde räknas in i bidragssammanhang är i mitt tycke dock rimligt. En anledning till detta är att många av de s k invandrarkyrkorna/-samfunden skiljer sig från de svenska fria samfunden i det avseendet att de är **enda** representanten för religionen ifråga. När det gäller lutherskt kristna frikyrkosamfund existerar det ju en av stat/skattemedel finansierad kyrka som för denna grupp kan ta hand om denna typ av speciella-tillfällen-besök. Dessutom finns för de etniska svenskarna "egen-kulturella" icke-religiösa alternativ. Så icke för de flesta invandrare och invandrarsamfund.

Generellt sett frekventerar, som vi såg i Del I, individer ur populationerna kvinnor och barn moskéerna i mindre utsträckning än populationen män.¹⁶⁴ Givet vad vi vet från bl a mina fältarbeten och min Göteborgsundersökning, liksom även i viss mån från "Ramadan-enkäten", verkar det vara rimligt att anta att av alla åtminstone veckoliga besökare utgör kvinnor och barn inte mer än 20% - 25%; av de ej veckoliga men åtminstone månatliga besökarna utgör de antagligen inte mer än 40%. Av dem som endast går vid speciella tillfällen verkar kvinnor och barn dock utgöra majoritet. Uppemot en 60-65% av dem som endast går vid enstaka tillfällen kan utgöras av kvinnor och barn.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Detta även om vi här räknar moské- eller församlingsbesök av **alla** slag, och alltså inte enbart dem för i **strikt** mening religiösa ändamål.

¹⁶⁵ Procentsatserna för de Turkiska kvinnornas besöksfrekvens i tabellerna 6 - 8 har jag nästan helt bygger på min enkätundersökning då den populationen där var stor nog att kunna ge ett rimligt resultat att utgå från.

TABELL 6. ÅTMINSTONE VECKOLIGA BESÖK. KVINNOR & BARN
(Barn = män och kvinnor ≤ 15 år).

Land	Kvinnor & barn i %	ung. antal	Uppskattad besöksfrekvens	Antal besök
Turkiet	62,7	13 600	26%	3 500
Iran	55,7	23 100	0%	500
Irak	44,1	4 500	5%	500
"Resten"	≈ <u>56,0</u>	<u>32 500</u>	5%	<u>1 600</u>
		73 800	(6 100 = 8,3%)	6 100

TABELL 7A EJ VECKOLIGEN MEN ÅTMINSTONE MÅNATLIGA BESÖK. KVINNOR & BARN.

Land	Ung. antal kvinnor & barn	Uppskattad besöksfrekvens	Antal besök
Turkiet	13 600	17%	2 300
Iran	23 200	1%	500
Irak	4 500	9%	500
"Resten"	32 500	8%	<u>2 600</u>
	73 800	(5 900 = 8,0%)	5 900

TABELL 7B ÅTMINSTONE MÅNATLIGA BESÖK (ACCUMULERAT). KVINNOR & BARN.

Land	Ung. antal kvinnor & barn	Uppskattad besöksfrekvens	Antal besök
Turkiet	13 600	43%	5 800
Iran	23 200	1%	500
Irak	4 500	14%	650
"Resten"	32 500	13%	<u>4 200</u>
	73 800	(11 150 = 15,2%)	11 150

TABELL 8A. KVINNOR & BARN SOM BESÖKER MOSKÉN VID SPECIELLA HÖGTIDER OCH HELGER.

Land	Antal män ≥ 16 år	Uppskattad besöksfrekvens	Antal besök
Turkiet	13 600	37%	5 000
Iran	23 200	3%	700
Irak	4 500	6%	500
"Resten"	32 500	30%	<u>9 750</u>
	73 800	(15 950 = 21,6%)	15 950

TABELL 8B. KVINNOR & BARN SOM BESÖKER MOSKÉN VID SPECIELLA HÖGTIDER OCH HELGER (accumulerat).

Land	Antal män ≥ 16 år	Uppskattad besöksfrekvens	Antal besök
Turkiet	13 600	80%	10 900
Iran	23 200	4%	1 000
Irak	4 500	20%	1 000
"Resten"	32 500	43%	<u>14 000</u>
	73 800	(26 900 = 36,4%)	26 900

Beroende på vilken besöksfrekvens man skall kräva för att räknas som en "betjänandeenhet" har vi alltså för denna grupp antingen lite drygt 6 000, lite drygt 11 000 eller knappt 27 000 betjänandeenheter, vilket innebär 8,3%, 15,2% och 36,4% respektive av totalpopulationen kvinnor och barn.

Härtill kommer, som ovan, de individer som enkom besöker församlingarna/-moskéerna vid s k kris- och livscykelmotiverade tillfällen o dyl.

Detta skulle innebära ungefärliga **totalsiffror** för veckoliga, månatliga och helg- och högtidstillfällesbesökare på i storleksordningen: 20 700, 28 800 och 51 300 respektive. **Om** vi räknar in kris- och livscykelmotiverade besök blir slutsiffran antagligen runt de 55 000.

2.1. Kommentar några år efter enkätundersökningens genomförande.

Givet **i)** vad vi vet om förändringar i populationen/populationerna vad gäller såväl storlek som sammansättning på basis migrationsorsak, nation, kön, ålder, etc¹⁶⁶, **ii)** vad som hänt med de Islamiska församlingarna vad gäller deras antal, organisering, ledarskap, etc,¹⁶⁷ **iii)** att det från flera håll kommer tecken som tyder på ett ökande religiöst engagemang bland flera grupper av etniska muslimer, även bland de yngre i grupperna - detta har på senaste tiden blivit tydligt kanske framför allt vad gäller de Jugoslaviska muslimerna; **iv.** de överväganden angående förändring och utveckling av individers inställning och attityd till religion och "religiositet" inom gruppen jag skisserade i Del I av denna rapport och **v)** mina, om än i någon striktare bemärkelse svårbevisbara, intuitioner och erfarenheter baserade på nu ganska många års arbete med "diasporamuslimer" i Sverige (men även övriga Västeuropa), tror jag det är rimligt att anta att siffran för antalet enskilda individer som inom någon av ovan diskuterade kategorier besöker någon islamsk församling tillräckligt regelbundet för

¹⁶⁶ Jfr vad som i del I ovan och Sander (kommande) sägs om bl a oberoende faktorer i samband med mätningar av en migrationsgrupps grad av religiositet.

¹⁶⁷ Se Del I av rapporten.

att med ett inte alltför exklusivt eller snävt betjärandebegrepp räknas som betjänad, snarare har ökat än minskat under de senaste åren. Jag tror därför att man på någorlunda goda grunder kan anta att siffran för antalet individer som inom ramarna för ovan diskuterade besökskategorier, och givet motsvarande sätt att beräkna som ovan använts på basis av göteborgsundersökningen, **i dag** med största sannolikhet kan antas ligga någonstans runt 60 000.

3. Beräkning utifrån Ramadan-enkäten.

Om vi jämför dessa siffror med vad vi fått fram från *Ramadan*-enkäten, vad händer då?

Först något mycket kort om enkäten.¹⁶⁸

I slutet av januari 1991 presenterade jag vid ett möte med Islamska Samarbetsrådet, vilket inkluderar företrädare för SST och de tre Islamska riksorganisationerna, ett antal förslag till uppläggning av en betjärandetalsundersökning vad gäller de muslimska församlingarna i Sverige. Vid detta möte kom vi fram till att det bästa vad gällde den empiriska delen av undersökningen skulle vara att göra en religionssociologisk undersökning av "traditionell" typ: från respektive församlingar fristående personer skulle besöka de olika moskélokalerna vid ett antal bestämda tillfällen och räkna gudstjänstdeltagarna. Vi kom också fram till att till att börja med göra räkningarna vid fredagsbönerna 22/3, 29/3 och 12/4, samtliga under *Ramadan* 1991. Därtill skulle församlingarna själva välja en dag under vecka 13 (25 - 31/3) då de hade aktiviteter riktade speciellt till kvinnor, ungdomar och barn så att även dessa kunde räknas och ingå i underlaget.¹⁶⁹

När ledarna för riksorganisationerna senare skulle förankra förslaget i de olika enskilda församlingarna uppstod dock en del problem, framför allt inom *Islamiska Centerunionen i Sverige* (ICUS). Vid deras årsmöte i slutet av februari motsatte sig en majoritet av medlemmarna att på detta sätt bli räknade under sin gudstjänstutövning. Det huvudsakliga skälet var religiöst, grundat i (en tolkning av) Koranen 9:17-18.¹⁷⁰ Ett annat skäl var att man var rädd att många muslimer skulle

¹⁶⁸ För en kort beskrivning av bakgrunden till projektet, se inledningen, Del I.

¹⁶⁹ På flera församlingar missförstod hur beräkningen vecka 13 skulle ske, och räknade alla deltagare under hela veckan i stället för att välja en enda dag, är siffrorna för denna kategori betydligt osäkrare än för de andra kategorierna.

¹⁷⁰ Där det, i 'Abdullah Yusef 'Ali's översättning (vilken rekommenderas av svenska Islamska ledare), heter: It is not for such as join gods with Allah, to visit or maintain the mosques of Allah while they witness against their own souls to infidelity. The works of such bear no fruit: in Fire shall they dwell. The mosques of Allah shall be visited and maintained by such as believe in Allah and the Last Day, establish regular prayers, and practise regular charity, and fear none (at all) except Allah. It is they who are expected to be on true guidance.

uppfattat ett dylikt räknande som ett försök till kontroll av eller över muslimerna i Sverige, något som naturligtvis var speciellt känsligt i efterdyningarna av det nys avslutade s k Gulf-kriget. Andra skäl mot figurerade också. Vid ett nytt möte med Islamska Samarbetsrådet i början av mars beslutades därför att göra följande förändring i den ursprungliga planen: räkningen sker, förutom vid ovan angivna tidpunkter, även vid *ʿid al-fitr* och utförs av församlingarna själva utan inblandning av utomstående person. Resultatet rapporteras på särskild blankett som skrivs under av församlingens imam/religiöse ledare, som därmed garanterar resultatens riktighet.

Enkäten sändes sedan ut till samtliga vid tiden kända Islamska församlingar. Den åtföljdes av dels ett brev i vilket jag kort förklarade undersökningen, dels ett brev från de tre Islamska riksorganisationerna där de förklarade att de stod bakom och stödde undersökningen samt uppmanade församlingarna att på bästa sätt delta i den. I det första brevet uppmanades de också att sända informationen vidare till eventuellt nya och av oss okända församlingar.

Den primära utskickslistan utgjordes av den senaste av SST upprättade förteckningen över de muslimska församlingar som sökt s k verksamhetsbidrag. Listan, som innehöll 59 församlingar, var, såvitt företrädarna för de Islamska församlingarna i Islamska Samarbetsrådet kunde bedöma, komplett sånär som på två nya församlingar. Inklusivt dessa två var antalet församlingar enkäten gick ut till 61. Enkäten besvarades av 46 församlingar. Av de 15 "bortfallsförsamlingarna" var fyra (4) kvinnoföreningar, två (2) ungdomsföreningar, en (1) en informationsförening, en (1) hade upphört och en (1) var alldeles nystartad. Av de övriga sex (6) hade hälften (3) till SST tidigare uppgivit 0 i betjäandetal. Man får förmoda att dessa tolv (12) församlingar för tillfället inte bedrev någon i sammanhanget relevant verksamhet.¹⁷¹ De övriga tre var *Islamiska förbundet*, Malmö, *Islamiskt Center*, Trelleborg och *Islamiska Kulturföreningen*, Solna. Samtliga dessa hade till SST uppgivit relativt stora betjäandetal: 2 146, 690 och 1 485 respektive. Av dem verkar man på tämligen goda grunder kunna anta att *Islamiska Kulturföreningen*, Solna aldrig varit annat än en ren "skrivbordsprodukt". Vad gäller de två andra, och framför allt då *Islamiskt Center*, Trelleborg, var det vidare genuint oklart huruvida de faktiskt bedrev någon verksamhet eller ej. Flera försök att bringa klarhet i detta gjordes. Samtliga dock utan framgång. Såvitt jag kan bedöma bör därför även dessa två församlingar, åtminstone tills vidare, avskrivnas från de vid tillfället aktivas skara. Detta ger ett

¹⁷¹ Att de kvinno- och ungdomsorienterade föreningarnas verksamhet dock är sådan att de som deltar i den skall ingå i betjäandetalet såsom det definieras av SST är dock klart.

”verkligt” bortfall på maximalt ett par tre religiöst aktiva församlingar, vilket måste sägas vara ett acceptabelt resultat.

Enkäten besvarades alltså av 46 församlingar, och bortfallet av aktiva församlingar verkar ha varit litet. Av de som deltog var det 39 som uppgav att de anordnade *salat* fredagarna 22/3 och 12/4. 29/3 uppgav 40 att de gjorde det. Lejonparten av övriga församlingar var i första hand orienterade mot kvinno- och ungdomsverksamhet och bedrev inte själva *salat* på fredagar.¹⁷² Några uppgav att de för tillfället saknade *imam* och av den anledningen inte kunde erbjuda *salat*. Givet detta, och det eventuella bortfallet, skall jag räkna med att det under våren 1991 fanns 44 i rimlig grad aktiva församlingar i landet vid tiden för *Ramadan*enkätens genomförande.

Det totala antalet uppgivna besök vid de tre fredagarna var 16 411.¹⁷³ i genomsnitt 5 470 per fredag. Det blir i snitt ca 140 besökare per församling vid de 39 deltagande församlingarna.¹⁷⁴ Detta under förutsättning att vi inte ifrågasätter att de i enkäten uppgivna siffrorna i rimlig grad speglar verkligheten.

Det har dock höjts röster för att detta i vissa fall skulle vara ett lite väl naivt antagande. Jag har för tillfället inga möjligheter att göra någon kvalificerad bedömning av den kritik som framlagts av dem som hävdar just refererade antagandes naivitet. Jag kan alltså på något kvalificerat sätt lika lite ta ställning mot som för kritikerna. Det mest salomoniska är därför antagligen att *dels* redogöra för kritiken, *dels* framgent räkna på två sätt: *dels* som vore den, åtminstone till dels, berättigad, *dels* som vore den obefogad.¹⁷⁵

¹⁷² Fem av dessa enkät deltagande församlingar som enbart rapporterade kvinno- och barnverksamhet tillhörde ICUS.

¹⁷³ $4\ 775 + 5\ 950 + 5\ 686 = 16\ 411$.

¹⁷⁴ Besöksantalet för dessa tre fredagar fördelar sig, i grova drag, på de olika riksorganisationerna enligt följande: FIFS ca 40%, SMUF ca 40%, ICUS ca 20%. Jag vill i detta sammanhang på förekommen anledning **mycket starkt** understryka att de siffror som här, liksom nedan i ftn 35 och 36, anges för de olika riksförbundens relativa storlek helt bygger på sammanställningar av från församlingarna själva uppgivna tal och enbart skall tas som sådana. Att utifrån bl a dessa siffror försöka komma fram till hur dessa relationer ”i verkligheten” ser ut ingår inte i vad jag av SST har blivit anmodad att försöka göra. Varje påstående om att jag i denna rapport skulle ha hävdad något i frågan om de olika riksförbundens relativa storlek är alltså fel. Egna slutsatser kan jag naturligtvis dock inte förhindra någon att dra. Dessa bör dock, när de ges offentlighet, redovisas som sådana.

¹⁷⁵ Min personliga gissning är dock att **det medvetna** ”bedrägeriet”, om det alls förekommer, är **mycket** begränsat. På det stora hela synes mig - givet det lilla jag vet om många av församlingarna - de erhållna uppgifterna rimliga. Min utgångspunkt är därför att vi ö h t inte skall spekulera om eller räkna med något sådant. Detta innebär dock inte att man inte kan rikta kritik mot och ifrågasätta av vissa siffror. Många andra faktorer än medvetet bedrägeri kan vid denna typ av beräkningar vara inblandade.

Följande huvudsakliga skäl har anförts för att man - framför allt när det gäller vissa av till SMuF knutna församlingar - skall ta den uppgivna totalsiffran med en viss "nypa salt":

1. Det genomsnittliga antalet uppgivna besökare för till SMuF anknutna församlingar är för de tre här relevanta fredagarna ca. 180. För de till FIFS och ICUS anknutna församlingarna är motsvarande siffra ca 125 och 99 respektive. Det är vidare svårt att finna några goda skäl till att SMuF-siffran skulle vara högre än FIFS-siffran. Ungefär så låter kritiken.
2. När det gäller ekonomi redovisar FIFS en genomsnittlig egeninsats per medlem på ca. 52 kr/år, ICUS 95 kr/år och SMuF 19 kr/år. Det är likaså här svårt att finna goda skäl till att SMuF-siffran skulle vara så pass skild från FIFS-siffran.¹⁷⁶ Det verkar finnas två möjliga/rimliga tolkningar till dess litenhet: **a)** att man håller sig med en avsevärd "svart" ekonomi och **b)** att man överskattar antalet medlemmar. Det senare är det mest troliga. Så går kritiken.
3. För vissa församlingar uppger man större tal bedjande för enskilda fredagar än vad som är fysiskt möjligt att få in i lokalerna. Så påstår kritikerna.
4. Vidare har det hävdats att det från ledare vid vissa SMuF församlingar, som också har kontakter inom icke-religiösa organisationer för etniska muslimer, hade skett en viss "mobilisering" av människor därifrån som normalt aldrig besöker moskén till de ju på förhand kända dagarna för besöksfrekvensräkning. Så argumenterar vissa kritiker.

Denna kritik kan dock bemötas på olika sätt, bl a följande:

1. Att det är fler besökare per församling vid de till SMuF knutna församlingarna kan bero på att SMuF som, mycket grovt uttryckt, i första hand kan sägas representera turkarna, representerar ett större antal medlemmar än de övriga riksförbunden och att antalet församlingar i proportion till antalet medlemmar är mindre. Det finns alltså inom SMuF, relativt sett, fler medlemmar per församling. Genomsnittliga antalet medlemmar per församling är¹⁷⁷ för SMuF 2591. Motsvarande siffror för FIFS och ICUS är 1150 och 1430. Jämfört på detta vis blir skillnaden mellan SMuF och

¹⁷⁶ Att ICUS' skulle vara avsevärt högre än de båda andras är dock inte att förvåna.

¹⁷⁷ Denna beräkning är, väl att märka, baserad på siffror givna av församlingarna själva till SST i samband med verksamhetsbidragsansökning för 1992.

ICUS mindre än skillnaden mellan dessa två å ena sidan och FIFS å den andra. Dividerar vi "antalet genomsnittliga besök per fredag" med (uppgivet) "antalet medlemmar per församling" får vi för SMuF's del ca .07, för ICUS' del ca .05 och för FIFS del .11. Sett på det här viset är det alltså FIFS församlingar som "avviker" mest. Det är, annorlunda uttryckt, hos FIFS medlemmar vi finner den högsta relativa besöksfrekvensen - i genomsnitt ca 11% av medlemmarna besöker en församling varje fredag - och hos ICUS vi finner den lägsta besöksfrekvensen - i genomsnitt ca 5% av deras medlemmar besöker en församling varje fredag. SMuF medlemmar däremellan. I genomsnitt ca 7% av deras medlemmar besöker en församling varje fredag.¹⁷⁸ Kritik av typ 1. ovan bör vi alltså antagligen lämna utan beaktande.

2. Allmänt gäller om den s k egeninsatsen att den består av **dels** medlemsavgifter, **dels** gåvor (allmosor *zakat*). Alla, eller åtminstone de allra flesta, församlingarna verkar ha någon typ av medlemsavgifter. Från flera håll uppges dock att det finns ett visst, och i vissa fall inte så litet, motstånd mot detta då en moské traditionellt inte är något man är "medlem" i och betalar medlemsavgift till. Att **vid behov** ge gåvor för täckande av dess utgifter verkar de som utnyttjar den dock både vana och villiga att göra.

Mot denna bakgrund kan den huvudsakliga anledningen till den låga siffran för SMuF ses som en funktion av en kombination av följande två faktorer: i) hur mycket pengar medlemmarna ger till sin församling är starkt kopplat till dess akuta behov av pengar och ii) de till SMuF knutna församlingarna har i mycket högre grad än de till de andra riksorganisationerna knutna församlingarna sina *imamer* finansierade på annat sätt än via egeninsatserna. Detta beror främst på att SMuF, som sagt, i stor utsträckning organiserar församlingar dominerade av turkar och att dessa har möjlighet att få *imamer* via turkiska statens "direktorat för religiösa affärer", *Diyanet Isleri Başkanlığı*, vilket också står för hans lön etc. I dagsläget (tidigt 1992) verkar antalet *Diyanet-imamer* vid SMuF-församlingarna vara sex stycken.¹⁷⁹ Dessutom verkar man vid de till SMuF knutna församlingarna ha en större del av sina *imarer* anställda med lönebidrag än vad som är fallet vid de till de övriga riksorganisationerna knutna församlingarna. I dagsläget uppgår också dessa till sex stycken.¹⁸⁰ Åtta av deras sam-

¹⁷⁸ Jfr gärna här också de i Del I av denna rapport visade uppgivna moskébesöksfrekvenserna för de där redovisade olika delpopulationerna.

¹⁷⁹ En vid Islamiskt Centrum, Göteborg, en vid Islamska kulturföreningen, Haninge, en vid Islamska kulturföreningen, Spånga-Rinkeby, en vid Islamska kulturföreningen, Tensta, en vid Islamska kulturföreningen, Botkyrka och en vid Islamska kulturföreningen, Huddinge.

¹⁸⁰ En vid Islamska kulturföreningen, Haninge, en vid Islamska kulturföreningen, Botkyrka, två vid Islamska kulturföreningen, Skärholmen och två vid Islamska församlingen, Malmö.

manlagt 14 aktiva församlingar har alltså sina *imam* kostnader, åtminstone delvis, täckta av "externa" medel. Detta innebär med största sannolikhet att det akuta behovet av gåvor generellt är mindre vid SMuF-församlingarna än vid de övriga församlingarna, vilket i sin tur också med största sannolikhet innebär att medlemmarna faktiskt lämnar mindre bidrag.

Den låga genomsnittliga egeninsatsen per medlem **behöver** alltså inte innebära varken att man håller sig med "svart" ekonomi eller att man överskattar sitt medlemsantal. Även kritik av typ 2. ovan bör vi alltså antagligen lämna utan beaktande.

3. Mer exakt hur stor yta en person **minimalt** behöver för att kunna utföra *salat* är svårt att säga. Att man kan utföra bönen i (för mig till synes) god ordning med dubbelt så många personer i en lokal som dess kvadratmeteryta har jag dock själv flera gånger bevittnat. Möjligen kan man "packa" något lite mer. Vid de jämförelser jag gjort mellan antal uppgivna besökare och existerande storlek på gudstjänstrummet i församlingens moskélokal har jag bara funnit ett **mycket** litet antal fall där det är **genuint** tveksamt om lokalerna skulle vara tillräckligt stora. Det är fall där man är "uppe i" tre personer och mer per m².¹⁸¹ I alla utom ett av dessa fall är lokalerna, åtminstone på papperet, dock sådana att man genom att också utnyttja "biutrymmen" skulle kunna hysa den uppgivna mängden bedjande. Även om vi här skulle bestämma oss för att acceptera max 2 personer per m² så skulle det i sammanhanget inte göra någon märkbar skillnad då det i samtliga "problematiska" fall rör sig om församlingar med relativt sett små lokaler och små uppgivna besöksnumerärer.

Även kritik av typ 3. ovan bör vi således antagligen kunna lämna utan större beaktande.

4. Vad gäller denna kritik har jag, trots vissa försök till efterforskning, inte kunnat finna något som skulle styrka dess riktighet. Även denna typ av kritik bör vi därför lämna utan beaktande.¹⁸²

Trots dessa överväganden beslutades, bl a på grund av här framförda kritik, i samråd med representanter för samtliga de Islamiska riksorganisationerna att jag och representanter för SST under *Ramadan* 1992 skulle göra "stickprov" vid några för-

¹⁸¹ Jag har haft tillgång till detaljplaner över 18 av församlingarna. Dessutom har jag själv sett ett antal och fått andra beskrivna för mig av tillförlitliga personer.

¹⁸² Att jag här inte anser mig finna **goda skäl** att beakta den under 1. - 4. nämnda kritiken innebär naturligtvis inte att det inte skulle ligga någonting i den, utan enbart att det i dagsläget inte verkar finnas just **goda** skäl för att den skulle vara riktig.

samlingar. "Stickproven" skulle omfatta besök vid sammanlagt sju församlingar knutna till FIFS (2) och SMuF (5) vid två olika fredagar.

Resultatet av dessa "stickprov" blev följande: Vid tre av församlingarna var antalet besökare nu 1992 lite drygt 25% färre än genomsnittet för de tre fredagarna 22/3, 29/3 och 4/4 1991.¹⁸³ Vid en av dem var de närmare 50% färre¹⁸⁴ och vid ytterligare en var antalet ungefär det samma som året innan. Vid en FIFS-församling var, å andra sidan, slutligen antalet besökare ca. 25% fler än 1991.¹⁸⁵ Stickproven indikerar alltså i de flesta fallen avsevärt färre besökare 1992 än de för 1991 uppgivna. Om vi jämför "stickprovssiffrorna" med enbart den av förra årets *Ramadan*-fredagar som hade lägsta antal uppgivna besökare (22 mars) är minskningen - givet ett försök till "kompensation" för det i fotnoterna till de just redovisad siffrorna för 1992 sagda - med största sannolikhet någonstans runt 15%.

Vilka, om några, generella slutsatser man kan dra från detta rörande de för 1991 uppgivna siffrorna är dock av flera lätt insebara skäl mycket oklart. Flera förklaringar till skillnaderna mellan 1991 och 1992 års deltagarfrekvens är möjliga. En förklaring är naturligtvis att det - som flera "vanliga moskébesökare" också uppgav - faktiskt var färre besökare vid moskéerna i år än förra året. Att ovan indikerade skillnader mellan årets och förra årets siffror också, åtminstone delvis, skulle kunna förklaras på detta sätt är inte heller orimligt. Men också detta kan ha flera olika orsaker, av vilka en är följande: **dels** sammanföll *Ramadan* 1991 delvis med påskhelgen (en av *Ramadan*-fredagarna var t ex 1991 långfredagen) vilket antagligen gjorde det lättare för många muslimer att "komma ifrån" sina arbeten o dyl för att delta i moskén, **dels** är det rent allmänt "kärvare" tider på arbetsmarknaden i år än förra året vilket kan innebära att många, så att säga, drar sig för att begära / ta ledigt från arbetet för att gå i moskén. En annan är naturligtvis att "sekulariseringen" skulle ha ökat.¹⁸⁶

¹⁸³ Vid en av dessa tre församlingarna hade man dock redan brutit fastan. "Stickprovsbesöket" skedde därför vid "en vanlig" fredags-middags-bön", *salat al-juma*, vilken **dessutom** var alldeles efter morgonens stora fastebrytandehögtid. Att antalet besökare därför var mindre är alltså inget att förvåna sig över. Tvärt om!

¹⁸⁴ Besöket vid den församlingen skedde dock **dagen innan** *Id al-Fitr*, fastebrytandehögtiden, vilket med största sannolikhet innebar att många, så att säga, "sparade sig" till denna festlighet morgonen efter. Vid *Id al-Fitr*-högtiden var lokalen i fråga också minst sagt "överfull". Enligt rapport från min medarbetare kom inte alla in. "Det stod folk ute på gatan" som han uttryckte det.

¹⁸⁵ Vid den sjunde och sista "stickprovsförsamlingen" hade man också brutit fastan, och firat *Id al-Fitr*, dagen innan (på torsdagen), och som ett resultat därav mer eller mindre "ställt in" aktiviteterna den dag vi var där.

¹⁸⁶ Av dessa två är jag personligen mer benägen att tro på den förra. Men det finns, som sagt, fler alternativ.

Hur som helst verkar det på basis av ovan sagda¹⁸⁷ inte orimligt att - åtminstone som ett tankeexperiment - så att säga "räkna ner" de för 1991 uppgivna siffrorna lite. En rimlig, men konservativ, storlek på "nedräkningen" verkar vara i storleksordningen 5 - 10%. En dylik "nedräkning" kan, naturligtvis, göras på olika sätt. Jag kommer här - på basis av ovan förda "kritik-diskussioner" - att välja att, så att säga, ta ut hela nedskrivningen på SMuF-församlingarna.¹⁸⁸ Jag kommer i det följande därför att "räkna ner" SMuF's siffra med 15%.¹⁸⁹ Deras siffra för de tre fredagarna 1991 skulle då bli ca 6 000 snarare än ca 7 000. Motsvarande siffror för FIFS och ICUS är, som vi sett, ca 6 750 och 2 700 respektive. Det totala antalet besökare dessa tre fredagar i *Ramadan* 1991 skulle i så fall ha varit ca 15 450 snarare än de uppgivna ca 16 450. Det innebär i snitt ca 5 150 besök per fredag snarare än ca 5 480.

Exakt hur många församlingar som totalt i Sverige vid tidpunkten bedrev vad som kan betraktas som någorlunda regelbunden religiös verksamhet, inkluderande *salat*, är, som vi sett, inte helt klart. Rimligt verkar dock - åtminstone mot bakgrund av den information som vid tiden fanns tillgänglig - att anta att det var 44 församlingar som bedrev vad vi kallat någorlunda regelbunden religiös verksamhet inkluderande åtminstone *salat* på fredagar.¹⁹⁰ Av dessa tillhörde 20 FIFS, 14 SMuF och 10 ICUS.

Om vi utgår från dessa siffror blir det genomsnittliga antalet besökare per församling och fredag för de till de olika riksförbunden knutna församlingarna följande: FIFS: 125, SMuF: 154 och ICUS: 100.¹⁹¹ Givet att vi inte "räknar ner" SMuF utan tar de

¹⁸⁷ Och då inte minst det redan nämnda faktum att självuppskattningar av det slag vi här har att göra med i regel - och det även givet de bästa av intentioner - snarare tenderar att bli för höga än för låga.

¹⁸⁸ Jag vill dock å det skarpaste understryka att detta **inte** skall tolkas som något speciellt mistroende från min sida gentemot just SMuF. Som framgick ovan vid diskussionen av den mot dem framlagda kritiken anser jag **inte** att det finns några övertygande skäl för att den skulle vara riktig. Att den existerar, och att det inte heller finns några övertygande skäl mot att den, åtminstone delvis, skulle kunna vara riktig, gör dock att jag finner det **lämpligare** att ta ut hela "nedräkningen" på dem snarare än att, så att säga, sprida ut den jämt på samtliga församlingar.

¹⁸⁹ Vilket motsvarar en generell, eller rakt-över, nerdragning på 6 - 7%.

¹⁹⁰ För några få av dessa har det ifrågasatts att de faktiskt har **regelbunden** religiös verksamhet i bemärkelsen *salat* åtminstone varje fredag. Nämnas i sammanhanget bör kanske också att det förutom de, vad vi kan kalla, "etablerade" eller "officiella" församlingarna existerar platser där muslimer under mer eller mindre organiserade och mer eller mindre regelbundna former träffas och bedriver religiös verksamhet. Antalet sådana platser är antagligen även, i förhållande till antalet "etablerade" församlingar, relativt stort. Dessa är dock inte av direkt relevans för problemet att få fram en bejämnadesiffra, såsom den är definierad här. De är dock relevanta vid varje försök att säga något om muslimernas i Sverige allmänna grad av "religiositet". Det bedjes etc alltså antagligen en hel del mer än vad som framgår av här redovisade siffror. (Jfr i Dal I av denna rapport.)

¹⁹¹ Siffrorna är baserade på siffrorna för antalet församlingar som i enkäten har angivit att de "gav" *salat* de tre fredagarna. För FIFS var det 18 församlingar, för SMuF var det 13 och för ICUS var det 9. **Om** vi, som ett experiment, utifrån detta **och** det ovan angivna procenttalet för hur många medlemmar som i genomsnitt besöker de olika riksförbundens församlingar varje fredag räknar fram ett totalt medlemstal för de olika riksförbunden får vi följande: i) FIFS: Varje fredag besöker i snitt 125

uppgivna siffrorna för sitt "face value" blir de i stället: FIFS: 125, SMuF: 179 och ICUS: 100. Låt mig fortsättningsvis räkna med båda siffrorna för SMuF.¹⁹²

Om vi räknar med dessa just redovisade "genomsnitt-per-församling-och-fredag-siffror" kommer vi fram till ett totalt antal besökare vid landets 44 olika församlingar på 5 556 (alt. 6 006).¹⁹³

Sannolikt besöks landets moskéer varje/en genomsnittlig fredag **under Ramadan** alltså av ca. 5 500 (6 000) personer. Av dessa utgörs, enligt enkätresultaten, ca 78% av män och ca 22% av kvinnor (9,3%) och barn (12,8%). Detta indikerar att andelen kvinnor och barn bland *salat al-Juma* besökarna under *Ramadan* är ganska mycket högre än under resterande delar av året. Deras andel "en vanlig fredagsbön" överstiger, enligt mina egna erfarenheter såväl som enligt andra källor, normalt inte 10 - 15%. Att kvinno- och barnandelen är högre vid här mätta tillfällen bekräftar också deras karaktär som, vad vi kan kalla, "speciella tillfällen". Detta torde också innebära att antalet män är högre än vid, vad vi kan kalla, "normala fredagar".

Av dessa totalt ca 5 500 (6 000) besökare skulle, baserat på *Ramadan*enkäten och ovan givna framräkning av 44 församlingar A-länsförsamlingarna (20) ha ca 47%,¹⁹⁴ O-Länsförsamlingarna (3) ca 14%,¹⁹⁵ M-länsförsamlingarna (5) ca 8,4%¹⁹⁶ och landets övriga (16) församlingar ca 30,4%.¹⁹⁷ I den utsträckning detta är korrekt är besöksfrekvensen i förhållande till andelen muslimer i länet relativt sett högre i A-länet¹⁹⁸ och relativt sett lägre i M-länet¹⁹⁹. O-länet hade också en överrepresentation av besö-

personer deras 20 församlingar. Det blir totalt $125 \times 20 = 2\,500$. Som vi såg besöker i snitt ca 11% av medlemmarna församlingarna varje fredag. Om $2\,500 = 11\%$ blir $100\% = 22\,727$; **ii**) motsvarande siffror för SMuF blir: $154 \times 14 = 2\,156$. Om $2\,156 = 7\%$ blir $100\% = 30\,800$; och **iii**) för ICUS: $100 \times 10 = 1\,000$. Om $1\,000 = 5\%$ blir $100\% = 20\,000$. Detta skulle innebära att det totala medlemstalet för de tre riksorganisationerna - givet detta sätt att räkna - skulle ligga på 73 527. Detta skulle innebära att den relativa fördelningen av medlemmar mellan de olika riksförbunden är ungefär följande: FIFS 30,9%, SMuF 41,9% och ICUS 27,2%. (Jfr kommentaren till ftn 18!!)

¹⁹² I detta fallet skulle, med motsvarande beräkningssätt som i föregående fotnot, SMuF's medlemstal bli 35 800; riksorganisationernas totala medlemstal 78 527 och den relativa medlemsfördelningen mellan dem: FIFS 28,9%, SMuF 45,6% och ICUS 22,9%. (Jfr kommentaren till ftn 18!!)

¹⁹³ $20 \times 125 = 2\,500$ (FIFS), $14 \times 154 = 2\,156$ (alt. $14 \times 179 = 2\,506$) (SMuF) och $10 \times 100 = 1\,000$ (ICUS)

¹⁹⁴ $2\,500 - 2\,600$ besökare/fredag \approx ca 127 besökare per församling/fredag

¹⁹⁵ ca 750 besökare/fredag \approx ca 258 besökare per församling/fredag

¹⁹⁶ 485 besökare/fredag \approx ca 97 besökare per församling/fredag

¹⁹⁷ ca 1 670 - 1825 besökare/fredag \approx 110 besökare per församling/fredag

¹⁹⁸ 47% av besökarna mot 38,5% av landets muslimer

¹⁹⁹ 8,5% av besökarna mot 10% av landets muslimer

kare, om än liten²⁰⁰. Övriga län var som helhet underrepresenterade vad gäller besökare.²⁰¹ Detta är dock inte att förvåna. Tvärt om.²⁰²

Om vi för tillfället accepterar 5 500 (6 000) besök per fredag under *Ramadan* som en rimlig siffra, vad kan detta då säga om det **totala** antalet besökare (\approx betjänade) per år? Här några spekulationer.²⁰³

Givet mina Göteborgs-enkätdata utgörs totala antalet uppgivna besökare till ca 50% av "vecko-besökare", till ca 13% av "månads-besökare" och till ca 37% av "speciella-tillfällen-besökare". Givet att enbart en mycket liten del av de sista ingår i "en vanlig" fredagspopulation kan vi spekulativt anta²⁰⁴ att en sådan population består av ungefär följande kategorier: vecko-besökare (eller moskéns "stamgäster"): ca 80% och månads-besökare: ca 20%.²⁰⁵ De speciella-tillfällen-besökarna kan här i stort sett negligeras. Deras deltagande är i det närmaste helt koncentrerat till helger och andra "festtillfällen".²⁰⁶

Låt oss också, i enlighet med olika rapporter om saken, anta att fredagsbesöksfrekvensen vad gäller fredagar i allmänhet inte är enhetligt stor över året utan varierar beroende på "vad typ" av fredag det är fråga (t ex fredag under *Ramadan*, respektive "vanlig fredag"). Vad gäller de "vanliga" fredagarna varierar det vidare beroende på vilken del av året det är fråga (under sommarmånaderna är det, p g a semestrar med åtföljande utlandsvistelser etc, färre besökare än under andra delar av året) och liknande faktorer. På basis av bl a denna typ av överväganden kan vi med rimligt stor sannolikhet göra följande antagande: Om vi sätter "specialfredagarna" till 100% kan "normalfredagarna" antagligen sättas till ca 75% och "sommarsfredagarna" till ca

²⁰⁰ 14% av besökarna mot 13,5% av landets muslimer

²⁰¹ 30,4% av besökarna mot 38% av totala antalet etniska muslimer

²⁰² Huvudsaklig anledning till att A-länet är överrepresenterat och "övriga" län underrepresenterade är antagligen att de i § 11 av Del I av denna rapport uppräknade faktorerna i minst grad gäller i A-länet och i störst grad i "övriga" län.

²⁰³ För om något annat kan det naturligtvis här inte vara fråga med tanke på det i många avseenden bristfälliga material som finns till mitt förfogande och det relativt sett stora antalet ej så säkra antaganden jag därför varit tvungen att göra.

²⁰⁴ Denna spekulation är dock inte helt grundlös. Flera, vad vi kan kalla, kyrkosociologiska undersökningar - om än på kristna populationer - stöder i allt väsentligt denna spekulation.

²⁰⁵ Sätt N=100 för totala antalet uppgivna besökare. Då blir 50 personer veckobesökare, 13 månadsbesökare och 37 "speciella-tillfällen-besökare". Om vi då räknar bort de senare får vi N=63. 50 personer av 63 \approx 80% och 20 av 63 \approx 20%.

²⁰⁶ För Islams del är detta huvudsakligen 'Id al-Fitr (slutet på *Ramadan*, 1 *Sjawwaal*), 'Id al-Adha (10 *dzoel-hiddja*), början av *Ramadan* samt i viss mån fredagarna däremellan och Profetens födelsedag (*Maulid an-nabi*, 12 *rabie'*). Dessutom tillkommer naturligtvis även här olika kris- och livscykelmotiveerade besökstillfällen som t ex olika *rite de passage* som tillfällen i samband med omskärelse, bröllop och begravning.

50%.²⁰⁷ Låt oss vidare sätta antalet "specialfredagar" till 10²⁰⁸, antalet "sommarsfredagar" till 10²⁰⁹ och därmed antalet "normalfredagar" till 32.²¹⁰ Detta skulle innebära ungefär följande vad gäller totala antalet **fredagsårsbesök**:

TABELL 9A. TOTALT ANTAL FREDAGSÅRSBESÖK.

Fredagstyp	antal fredagar	besök/fredag	totalt
"Special" (100%)	10	5 500	55 000
"Normal" (75%)	32	4 125	132 000
"Sommar" (50%)	<u>10</u>	2 750	<u>27 500</u>
Totalt	52		214 500

TABELL 9B. TOTALT ANTAL FREDAGSÅRSBESÖK.

Fredagstyp	antal fredagar	besök/fredag	totalt
"Special" (100%)	10	6 000	60 000
"Normal" (75%)	32	4 500	144 000
"Sommar" (50%)	<u>10</u>	3 000	<u>30 000</u>
Totalt	52		234 000

Låt oss nu titta på de olika fredagstypspopulationerna var och en för sig. Vi börjar med "**normalfredagar**". (Den läsare som inte är intresserad av de enskilda beräkningarna för varje fredagstyp kan gå direkt till sista paragrafen i avsnittet för varje fredagstyp där resultatet presenteras i fetstil.)

3.1. Normalfredagarna.

Vad gäller de ca 132 000 (144 000) årsbesökarna i denna kategori kan, enligt ovan gjorda antaganden, följande sägas:

Låt oss här först anta²¹¹ att en typisk veckobesökare har en fredagsbönebesöksfrekvens på ca 80%, m a o går dit (åtminstone) ca 42 fredagar/år och att den typiske

²⁰⁷ Denna relation mellan "specialfredagar", "normalfredagar" och "sommarsfredagar" är ett antagande baserat på framför allt informationer/uppskattningar från informanter. Det finns i dagsläget inga "starkare" empiriska belegg för det.

²⁰⁸ Vilket antagligen är något generöst beräknat. Å andra sidan räknas 'Id al-Fitr som speciealfredag här, vilket antagligen något jämnar ut denna "generositet".

²⁰⁹ Vilket antagligen är något konservativt beräknat.

²¹⁰ Det hela kompliceras naturligtvis "i verkligheten" bl a av att den Islamiska religiösa kalendern - och därmed helgerna/specialfredagarna - följer månkaledern varvid t ex Ramadan under vissa år kommer att inträffa under sommaren. Detta är dock inget vi varken kan eller behöver ta hänsyn till här.

månads-besökaren även han har en besöksfrekvens på (åtminstone) 80%, m a o går dit (åtminstone 10 gånger / år). Vi negligerar här, i enlighet med ovan, de som endast är speciella-tillfällen-besökare. Då får vi följande beräkning för antal **enskilda individer** i denna kategori:

Av de ca 4 125 (4 500) genomsnittsbesökarna per fredag utgörs 80% (= 3 300 (3 600)) av "stambesökare". En "stambesökare" är en som besöker moskén vid (åtminstone) 80% av fredagarna under en given period. 80% av de i perioden "normalfredag" ingående fredagarna är 25,6 - låt oss säga 26. En "stambesökare" är alltså en person som gör i genomsnitt 26 besök under perioden "normalfredag". Härigenom är varje "stambesökare" alltså räknad i genomsnitt 26 gånger under perioden i fråga. Av de 132 000 (144 000) totalbesöken under perioden utgör "stambesökarnas" besök alltså $3\ 300 \times 26 = 85\ 800$ ($3\ 600 \times 26 = 93\ 600$).

Besökarna i denna kategori utgörs vidare till 20% av månads-besökare (= $4\ 125 \times .20 = 825$ ($4\ 500 \times .20 = 900$)). En månadsbesökare är en som besöker moskén (åtminstone) en gång i månaden (åtminstone) 80% av månaderna under en given period. Låt oss för enkelhets skull säga att det går fyra fredagar på en månad. "Normalfredagsperioden" består då av 8 månader. Månadsbesökaren är därmed en person som i genomsnitt gör (åtminstone) 6 besök under perioden. Härigenom är varje månadsbesökare alltså räknad 6 gånger under perioden. Av de 132 000 (144 000) totalbesöken under perioden utgör månadsbesökarnas besök alltså $825 \times 6 = 4\ 950$ ($900 \times 6 = 5\ 400$).

För att få fram hur många **enskilda individer** som gör de under perioden ingående 132 000 (144 000) besöken får vi alltså minska totalsumman med först 85 800 (93 600) och sedan med 4 950 (5 400). $132\ 000 - (85\ 800 + 4\ 950) = 39\ 578$ ($144\ 000 - (93\ 600 + 5\ 400) = 45\ 000$) enskilda personer.

"Normalfredagsbesökarpopulationen" kan alltså²¹² sägas bestå av ca 39 500 (45 000) enskilda individer, vilket då är ett rimligt mått på betjäandetalet för kategorin i fråga.

3.2. Sommarfredagsbesökare

²¹¹ Detta är ytterligare ett antagande som primärt vilar på olika informanternas "intuitioner" och därmed på svag empirisk grund. Orimligt verkar det dock inte.

²¹² Utifrån Ramadanenkäten och här gjorda antaganden av olika slag.

Låt oss därefter titta på populationen "**sommarfredagsbesökare**". Här gäller samma beräkningsgrunder som för föregående population. Av de 2 750 (3 000) genomsnittsbesökarna per fredag utgörs 80% (= 2 200 (2 400)) av "stambesökare". En "stambesökare" är även här en som besöker moskén vid (åtminstone) 80% av fredagarna under en given period. 80% av de i perioden "sommarfredag" ingående fredagarna är 8. En "stambesökare" är alltså en person som gör i genomsnitt 8 besök under perioden "sommarfredag". Härigenom är varje "stambesökare" alltså räknad i genomsnitt 8 gånger under perioden i fråga. Av de 27 500 (30 000) totalbesöken under perioden utgör "stambesökarnas" besök alltså $2\,200 \times 8 = 17\,600$ ($2\,400 \times 8 = 19\,200$).

Även besökarna i denna kategori utgörs vidare till 20% av månads-besökare (= $2\,750 \times .20 = 550$ ($3\,000 \times .20 = 600$)). En månadsbesökare är även här en som besöker moskén (åtminstone) en gång i månaden (åtminstone) 80% av månaderna in en given period. Låt oss för enkelhets skull säga att det går fyra fredagar på en månad. "Sommarfredagsperioden" består då av 2,5 månader. Månadsbesökaren är därmed en person som i genomsnitt gör (åtminstone) 2 besök under perioden. Härigenom är varje månadsbesökare alltså räknad 2 gånger under perioden. Av de 27 500 (30 000) totalbesöken under perioden utgör månadsbesökarnas besök alltså $550 \times 2 = 1\,100$ ($600 \times 2 = 1\,200$).

För att få fram hur många **enskilda individer** som gör de under perioden ingående 27 500 (30 000) besöken får vi alltså minska totalsumman med först 17 600 (19 200) och sedan med 1 100 (1 200). $27\,500 - (17\,600 + 1\,100) = 8\,800$ ($30\,000 - (19\,200 + 1\,200) = 9\,600$) enskilda personer.

"Sommarfredagsbesökarpopulationen" kan alltså sägas bestå av ca 8 800 (9 600) enskilda individer, vilket är ett rimligt mått på betjärandetalet för kategorin i fråga.

Dessa personer skall dock **inte** adderas till de ovan för normalfredagspopulationen nämnda ca 39 500 (45 000) enskilda individerna då det med **största sannolikhet** här är fråga om **samma** fysiska personer som under normalfredagarna. Antalet personer som besöker församlingarna **enbart** under sommarperioden är antagligen helt negligerbart.

3.3. Speciella-tillfällen-besökare

Låt oss slutligen också titta på populationen "**speciella-tillfällen-besökare**". Det är med största sannolikhet mycket rimligt att anta att "normalfredagsbesökarna" besö-

ker de "speciella" fredagarna i (åtminstone) lika stor utsträckning som de besöker "normalfredagarna". Givet detta kan vi behandla den del av den totala genomsnittliga "specialfredagspopulationen" som utgörs av "normalfredagsbesökare" (4 125 (4 500)) enligt samma riktlinjer som vi behandlade den under "normalfredagsrubriken" ovan. Då får vi följande: Av de 4 125 (4 500) som utgör genomsnittsbesökarna per "normalfredag" utgörs ca 80% (= 3 300 (3 600)) av "stambesökare". En "stambesökare" är, igen, en som besöker moskén vid (åtminstone) 80% av fredagarna under en given period. 80% av de i perioden "specialfredag" ingående fredagarna är 8. En "stambesökare" är alltså en person som gör i genomsnitt 8 besök under perioden "specialfredag". Härigenom är varje "stambesökare" alltså räknad i genomsnitt 8 gånger under perioden i fråga. Av de 55 000 (60 000) totalbesöken under perioden utgör "stambesökarnas" besök alltså $3\,300 \times 8 = 26\,400$ ($3\,600 \times 8 = 28\,800$).

Besökarna i denna kategori utgörs vidare till ca 20% av månads-besökare (= $4\,125 \times .20 = 825$ ($4\,500 \times .20 = 900$)). En månadsbesökare är en som besöker moskén (åtminstone) en gång i månaden (åtminstone) 80% av månaderna i en given period. Låt oss för enkelhets skull säga att det går fyra fredagar på en månad. "Specialfredagsperioden" består då av 2,5 månader. Månadsbesökaren är därmed en person som i genomsnitt gör (åtminstone) 2 besök under perioden. Härigenom är varje månadsbesökare alltså räknad 2 gånger under perioden. Av de 55 000 (60 000) totalbesöken under perioden utgör månadsbesökarnas besök alltså $825 \times 2 = 1\,650$ ($900 \times 2 = 1\,800$).

Resterande del av den totala genomsnittliga "specialfredagspopulationen", $5\,500 - 4\,125 = 1\,375$ ($6\,000 - 4\,500 = 1\,500$) individer, är alltså specifikt "endast-vid-speciella-tillfällen-besökarna". Givet, vilket verkar relativt rimligt, att de gör i genomsnitt fyra besök per år utgör deras andel av det totala antalet "specialfredagsbesökare" $1\,375 \times 4 = 5\,500$ ($1\,500 \times 4 = 6\,000$).

För att få fram hur många **enskilda individer** som utgör de under perioden i fråga totalt ingående 55 000 (60 000) besöken får vi alltså minska totalsumman med först 26 400 (28 800), sedan med 1 375 (1 500) och sist med 5 500 (6 000). $55\,000 - (26\,400 + 1\,375 + 5\,500) = 21\,725$ ($60\,000 - (28\,800 + 1\,500 + 6\,000) = 23\,700$) enskilda personer.

”Specialfredagsbesökarpopulationen” kan alltså sägas bestå av ca 21 700 (23 700) enskilda individer, vilket är ett rimligt mått på betjäandetalet²¹³ för kategorin i fråga.

Enligt dessa beräkningarna når vi alltså *för samtliga ovan angivna tre kategorier besökstillfällen* en **totalsumma** för antalet betjänande under ett år på 61 200; (68 700).²¹⁴

Härtill skall även här läggas de individer som ingår i de övriga kategorier som enligt SST bygger upp betjäandetalet, t ex ”kvinnor och barn” som **endast** besöker församlingarna/moskéerna vid för dem speciellt arrangerade tillfällen²¹⁵ och pensionärer engagerade i pensionärsverksamhet.²¹⁶ Hur många individer som deltar i någon sådan typ av verksamheter men **inte** i deltar några av de ovan redan diskuterade, i lite striktare bemärkelse religiösa, tillfällena/verksamheterna, och därmed redan är inkluderade, har jag inga rimliga informationer om. Det torde dock, så vitt jag kan se, röra sig om ett relativt begränsat antal. Min gissning är dock att det antagligen är så begränsat att det så att säga ”försvinner” i här redan ingående relativt stora felmarginaler. Säker kan man dock inte vara. Och då man från muslimskt håll menar att denna grupp vid vissa församlingar utgör en tämligen rejäl del av dess totala antal besökare/klienter, är det antagligen inte helt orimligt att anta att denna grupp skulle kunna lägga något eller några tusen till slutsumman. Rimligen är också en del av dessa verksamhetstyper sådana som kommer att få större betydelse inom församlingarna framöver allteftersom den muslimska gruppen i Sverige, som jag bedömer det, i allt flera avseenden kommer att likna övriga grupper av svenskar.

Härtill kan vi, om vi vill göra en ytterligare vidgning av betjäandebegreppet, eventuellt också lägga de individer som **enbart** besöker församlingarna/moskéerna i samband med ”livscykelmotiverade” tillfällen som t ex olika *rite de passage* som i samband med omskärelse-, namngivnings-, bröllops- och begravningscerimonier, och som därför inte ingår i ovan nyss gjorda beräkningar. Om, och i så fall hur, den sista av här just nämnda kategorier skall räknas in i betjäandetalet ö h t kan diskuteras. Med tanke på att de Islamska församlingarna, som redan nämnts, skiljer sig

²¹³ Igen givet en tämligen inklusiv eller vid användning av termen.

²¹⁴ $39\,500 + 21\,700 = 61\,200$; $(45\,000 + 23\,700 = 68\,700)$.

²¹⁵ Detta antal är antagligen dock ringa då de flesta kvinnor och barn som besöker de olika för dem speciellt arrangerade tillfällena antagligen också besöker församlingarna i samband med de speciella tillfällena. Därmed är de redan inräknade i underlaget.

²¹⁶ Jfr ftn 1. och 52 ovan.

från de kristna frikyrkoförsamlingarna bl a däri att de är de **enda** Islamska institutionerna (det finns alltså ingen allomfattande statskyrka bakom) så måste de i någon mening ta sig an dessa typer av service även om det gäller individer som aldrig annars skulle vända sig till församlingen. Att dessa individer, trots att de inte satisfierar begreppet **regelbunden deltagare**, därför ändå **på något sätt** (som t ex någon fraktion av en betjänandeenhet) borde kunna räknas in i underlaget tycker jag personligen verkar rimligt.

Givet att vi **inte** räknar in dem kommer vi, som vi såg - med utgångspunkt från "Ramadanenkätens" siffror **och** med här gjorda antaganden och beräkningssätt²¹⁷ - fram till en totalsiffra för antalet betjänade enskilda fysiska individer på någonstans mellan 60 000 och 70 000.

4. Avslutande kommentarer.

Med *Ramadanenkäten* som utgångspunkt hamnar vi alltså på en totalsiffra som är någonstans mellan kanske något och 10 000 (ca ett par - 15%) högre än den vi kom till utifrån min göteborgsundersökning.

Vi har dock sett att besöksfrekvensen i förhållande till antal muslimer i regionen är större i det relativt "muslimtäta" A-länet (Stockholm) än i det relativt mindre "muslimtäta" O-länet (Göteborg), liksom att det finns vissa skäl att tro att tiden mellan min göteborgsundersökning och *Ramadanundersökningen*, så att säga, kan ha verkat till muslimernas fördel i detta avseende.²¹⁸ Om vi tar med bl a detta i beräkningarna blir skillnaden mellan göteborgsenkäts- och *Ramadan*-enkätssiffrorna antagligen mindre. Ja, om vi - vilket jag personligen finner det rimligaste - utgår från en siffra någonstans i den lägre delen av intervallet från *Ramadanundersökningen* blir skillnaden antagligen t o m så liten att den p g a här gällande osäkerhetsmarginaler med största sannolikhet mer eller mindre helt kan negligeras.

²¹⁷ Antaganden, beräkningssätt, tolkning av betjänandebegreppet etc vilka antagligen snarare speglar en "för muslimerna" positiv än negativ attityd när det gäller att i osäkra situationer göra utgångsantaganden, avrunda siffror etc. När det gäller felmarginall är det m a o antagligen snarare så att den är, så att säga, till muslimernas fördel än till deras nackdel.

²¹⁸ Dessutom finns det, som jag indikerat, vissa skäl som tyder på att 1991 skulle kunna ha varit, vad vi kan kalla, "ett speciellt gott år" med avseende på moskébesöksfrekvens under *Ramadan*. Jag har sett vissa uppgifter på att det skulle ha varit lika dant på andra ställen i Nordvästeuropa. En av orsakerna till detta som nämns är att det nyss avslutade Gulfkriget skulle ha haft en "mobiliserande" effekt på Nordvästeuropas muslimer. En annan är att den s k Rushdieaffären skulle ha haft samma effekt, och att vi då fortfarande hade "efterdyningarna" av den. Jag har dock inte sett någon undersökning som på något mer systematiskt sätt undersökt dessa saker.

Givet ovan sagda blir min slutsats att det rimligaste och mest realistiska antagandet för antalet betjänande muslimer i Sverige under 1991 låg någonstans mellan 60 000 och 65 000.

I den mån man vill stanna för ett mer precist antal är det min uppfattning att man antagligen hamnar vid intervallets lägre siffra om man bestämmer sig för att använda *betjäna*d med samma mening för de muslimska församlingarna som för övriga svenska kristna fria samfund, och vid - eller kanske t o m något över - intervallets högre del om man²¹⁹ bestämmer sig för att använda *betjäna*d i en något inklusivare bemärkelse.

Jag vill dock åter **kraftigt** understryka att dessa slutsatser är nådda givet det relativt stora antal osäkra antaganden²²⁰, och därmed vidhängande felkällor, som ingår i här gjorda beräkningar. Tills vi empiriskt har lyckas stänga dessa öppna portar av antaganden är de nämnda slutsatserna dem jag bäst anser mig kunna ställa mig bakom.

5. Ad finem

Ett av de få helt klara resluten av denna undersökning är att våra kunskaper om väldigt många aspekter om Islam och muslimerna i Sverige är mycket bristfälliga. Detta gäller inte minst ur "religiös synvinkel": Här **några** av områdets öppna kunskapsportar vars stängande förutsätter ytterligare forskning:

- vilka är de etniska muslimernas attityder till Islam som religion samt, och framför allt, till de religiösa organisationerna och deras företrädare;
- hur är muslimerna organiserade i religiöst hänseende och hurdan är deras religiösa aktivitetsgrad i olika typer av organisationer och aktiviteter;
- vilka (nya) funktioner och uttryck får lojalitet till Islam i Sverige;
- hur tolkar man sin situation som muslim i diaspora utanför *umma*, och vilka praktiska konsekvenser får olika sådana tolkningar i liv och leverne;
- hur hanteras och uttrycks de teologiska, etniska, etc oenigheter som faktiskt existerar bland Sveriges muslimer och deras ledare och organisationer, och vad får dessa oenigheter och därav genererade debatt för konsekvenser i teologiska, etniska, organisatoriska, medlemsenrollerande och -mobiliserande, etc termer;

²¹⁹ Som jag, som tidigare nämnts, personligen tycker är rimligt med tanke på de muslimska församlingarnas speciella situation.

²²⁰ Att få dessa antaganden mindre osäkra var dock inte möjligt inom ramarna för detta projekts bl a tids- och resursmässigt etc begränsade ramar. Huvudanledningen till detta är att det i dag saknas tillgänglig empirisk information av tillförlitlig natur om väldigt många aspekter av Islam och muslimer i Sverige. Och att införskaffa denna skulle kräva både tidsmässiga och ekonomiska resurser som vida skulle spränga detta projekts ramar.

- hur ser muslimernas i allmänhet, och de Islamska församlingarnas i synnerhet, organisationsprocess ut - sker den t ex efter "ursprungslandsförebilder" eller pressar Sverige och dess bidragssystem etc fram en "frikyrkomodell" - och hur representativa blir de på detta sätt framsprungna organisationerna;
- i vilken utsträckning existerar det en religiös mobilisering och organisationsutveckling vid sidan av (eller kanske snarare: under) och i opposition till de etablerade organisationerna och av vilka skäl upplevs de etablerade inte tillfredsställande på de nya entreprenörerna;
- i vilken utsträckning finn det en "dold" religiositet, en "dold" Islam, bland muslimerna i Sverige som inte representeras av det mer officiella institutions- och moské-Islam, och hur ser i så fall detta Islam ut;
- vad gör man inom den muslimska/ Islamska komuniteten för att lösa, och hur väl lyckas man i sina försök att lösa, traditionsförmedlingsproblemet, att överföra Islam som religion och kommunikations-, tanke- och livsmönster till kommande generationer muslimer i Sverige;
- finns det skillnader i tolkning av, inställning och lojalitet till, etc Islam och vad det är att vara och leva som muslim mellan olika generationer muslimer i Sverige, och i så fall, hur ser dessa skillnader ut;
- vilka typer av Islam attraherar andra och följande generationer muslimer i Sverige, och hur förhåller de typerna sig till *dels* den etablerade svenska Islam, *dels* det svenska tanke- och livsmönstret i stort.

En någorlunda begränsad forskningsinsats som antagligen *dels* skulle vara av stort värde för SST, *dels* genomförbar med relativt blygsamma ekonomiska och andra medel jag skulle vilja rekommendera SST att försöka få till stånd är en församlingsbesöks-frekvens undersökning av "traditionell" empirisk religionssociologisk natur. M a o att man *dels* upprättar och kontinuerligt uppdaterar ett register över alla Islamska församlingar av olika slag man kan få kännedom om, inkluderande deras lokaltyp och lokalstorlek, deras ledare/ personal och deras kompetens, vilka typer av aktiviteter man bedriver, vilken teologisk inriktning man företräder, hur många s k registrerade medlemmar av olika slag man uppger, vilken ekonomi man uppger och dylika basdata om församlingen, *dels* att man med hjälp av oberoende observatörer vid ett par tillfällen per gång, vart eller vartannat år, besöker samtliga församlingar, talar med dess ledare och räknar dess gudstjänst- etc deltagare. Enbart en sådan undersökning skulle undanröja många av de osäkerhetskällor med vilka denna undersökning tyvärr är behäftad och därmed kunna komma fram till ett avsevärt mer säkert och precist svar på frågorna om i vilken utsträckning den svenske muslimen är religiös respektive hur stort betjämandetal man totalt skall räkna med för de

Islamska församlingarna i Sverige. Även den både besvärliga och känsliga frågan om de tre olika riksorganisationernas relativa storlek skulle genom en sådan undersökning kunna bringas närmare sin lösning.

Bibliografi.

- Abdalati, H. *Islam in Focus*. Leicester, 1978
- Ahmad, K. (ed) *Islam: Meaning and Message*, Leicester 1976
- Ahmad, K. *Family Life in Islam*, Leicester 1981
- Al-Kaysi, M.I. *Morals and Manners in Islam. A guide to Islamic adab*, Leicester 1986
- Anwar, M. *Between Two Cultures. A Study of Relationships Between Generations in the Asian Community in Britain*, London 1976
- Asad, M. *The Spirit of Islam*, Leicester 1979
- Berger, P. *The Sacred Canopy*, Garden City, New York 1967
- Berger, P, Berger, B. & Kellner, H. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. New York 1974
- Berger, P. & Kellner, H. *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation*, Garden City, New York 1981
- Berger, P. & Luckmann, T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in Sociology of Knowledge*, Garden City, New York 1966
- Bergman, E. *Fostran till tolerans. Etniska relationer i skolan*. Stockholm 1983
- Faruqi, I.R. *TAWHID: Its relevance for thought and life*, International Islamic Federation of Student Organizations 1983
- Ferne, E.W. (ed) *Women and Family in the Middle East*, Austin 1985
- Firth, L. & Mellor, D. *The Relationship Between Swedish and Immigrant Adolescents. An Analysis of Attitudes and Understanding of Attitudes*. Ds U 1983:4
- Gauhar, A. (ed) *The Challenge of Islam*, London 1978
- Geertz, C. *Islam Observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven 1968
- Gellner, E. "A Pendulum Swing Theory of Islam", i: Robertson, R.R. (ed) *Sociology of Religion*, Harmondsworth 1969
- Gellner, E. *Muslim Society*, Cambridge 1983
- Gerholm, T. & Lithman, Y. (eds) *The New Islamic Presence in Western Europe*, London & New York 1988
- Gluck, C.Y. & Stark, R. *Religion in Society and Tension*, Chicago m fl 1965

- von Grunebaum, G.E. *Muhammadan Festivals*, London & Dublin 1988
- Hamady, S. *Temperament and Character of the Arabs*, New York 1960
- Hedin, C. *Alla är födda muslimer*, Stockholm 1988
- Hick, J. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendental*. London 1989
- Hill, M. *A Sociology of Religion*, London 1980
- Hjärpe, J. *Politisk Islam. Studier i muslimsk fundamentalism*, Stockholm 1983
- Hjärpe, J. *Islams värld*. Stockholm 1987
- Invandrarrådslaget 1990. 90-talets invandrarpolitik*. Arbetsmarknadsdepartementet, Stockholm 1991
- Huelsman, B.R. "An anthropological view on clitoral and other genital mutilations", i: Lowry, T.P. & Lowry T.S. (eds) *The Clitoris*, St. Louis 1976
- Irving, T.B. *Islam and Social Responsibility*, Leicester 1980
- Jansen, G.H. *Militant Islam*, London 1979
- Joly. D. "Making a Place for Islam in British Society: Muslims in Birmingham", i: Gerholm, T. & Lithman, Y. (eds) *The New Islamic Presence in Western Europe*, London & New York 1988
- Jonsson, B. & Lahdenperä, P. *En riktig svensk ropar inte svartskalle*, Stockholms skolförvaltning, Stockholm 1982
- Kettani, M. *Muslim Minorities in the World Today*, London & New York 1986
- The Holy Qur'an*, 'Abdullah Yusuf 'Ali's översättning och kommentarer, Brentwood, Maryland 1989
- Kyrkor och samfund i Sverige* SOU 1963:39
- Laffin, J. *Rhetoric and Reality. The Arab Mind Considered*, New York 1975
- Lenski, G.E. *The Religious Factor: A sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Westport, Conn. 1977
- Lemu, A.A. & Heeren, F. *Woman in Islam*, Leicester 1978
- Lundberg, P. *Utbildning och träning för interkulturell kommunikativ kompetens*. Lund 1991
- Lyons, H. "Anthropologists, moralities and relativities: the problem of genital mutilation", *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Vol. 18 1981
- Mawdudi, A. *Towards Understanding Islam*, (Ed. Ahmad), K. Leicester 1981
- Mawdudi, A. *Islams Principer*, International Islamic Federation of Student Organizations 1983
- Mawdudi, A. *The Islamic Way of Life*, (Ed. Murad K. & Ahmad, K.) Leichester 1986
- McDermott, M.Y. & Ahsan, M.M. *The Muslim Guide for Teachers, Employers, Community Workers and Social Administrators in Britan*, Leicester 1986

- Mol, H. *A Theoretical Frame of Reference for the Interaction Patterns of Religion and the Adjustment of Immigrants*, R.E.M.P. Bulletin Vol. 7 1959:2
- Nasr, S.H. *Traditional Islam in the Modern World*, London 1987
- Nydell, M. *Understanding Arabs*, Yarmouth, Maine 1987
- Patai, R. *The Arab Mind*, New York 1973
- Rahman, F. *Islam*, (2:nd ed) Chicago & London 1979
- Robertson, R.R. (ed) *Sociology of Religion*, Harmondsworth 1969
- Robertson, R.R. *The Sociological Interpretation of Religion*, New York 1970
- Rodinson, M. *Europe and the Mystique of Islam*, Seattle & London 1987
- Sachs, L. *Onda ögat eller bakterier. Turkiska invandrarkvinnors möte med svensk sjukvård*, Stockholm 1983
- Said, E.W. *Orientalism*, New York 1979
- Said, E.W. *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, London m fl 1985
- Sander, Å. *En Tro - En Livsvärld. En fenomenologisk undersökning av religiös erfarenhet, religiöst medvetande och deras roller i livsvärldskonstitutionen*. Vol I och II. Göteborg 1988a
- Sander, Å. "Några Reflektioner Kring Framställningen av och Undervisningen om Icke-Kristna Religioner", i: Strömquist, S. & Strömquist, G. (reds) *Kulturmöten, Kommunikation och Skola*, Stockholm 1988b
- Sander, Å. *Kan Koranskolan Fungera som Medium för Traditionsförmedling? En introduktion till Islam som tanke- och livsmönster och dess roll i traditionsförmedlingen*. Göteborg 1988c
- Sander, Å. "Islam and Muslims in Sweden", i: *Migration: A European Journal of International Migration and Ethnical Relations*, Berlin 1990:8
- Sander, Å. "The Road from Musalla to Mosque" i: Shadid, W.A.R. & van Koningsveld, P.S. (eds) *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Leiden 1991
- Sander, Å. "Får man slå sin fru om man är ivandrare? Några reflektioner rörande valfrihetens gränser för minoritetsgrupper i Sverige". i: Kós-Dienes, D. (red) *Valfrihetens Gränser*, KIM-rapport nr 13, Göteborg 1992
- Skorupski, J. *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge 1976
- Smart, N. *The Religious Experience of Mankind*, Glasgow 1968
- Smart, N. *World- Views. Cross-cultural Explorations of Human Beliefs*, New York 1983
- SOU 1989:13 *Mångfald mot enfald. Slutrapport från kommissionen mot rasism och främlingsfientlighet*, del 1, Stockholm 1989
- SST, Årsbok 1991, Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund, Älvsjö, 1992

- Takac', M. *Skolelevers attityder till utälningar och svenskar*, Göteborgs skolförvaltning, Göteborg 1978
- Tema Invandrare*, SCB, Stockholm 1991
- Tombia, N.F. The Social and Political Implications of Female Circumcision in Sudan, i: Fernea, E.W. (ed) *Women and Family in the Middle East*, Austin 1985
- Wach, J. *The Comparative Study of Religion*, New York 1958
- Wach, J. *The Sociology of Religion*, Chicago & London 1962
- Weeks, R. *Muslim People: A World Ethnographic Survey*, West Port, Conn. 1978
- Westermarck, E. *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, London 1933
- Westin, C. *Majoritet om minoritet. En studie i etnisk tolerans i 80-talets Sverige*. En rapport från diskrimineringsutredningen, Stockholm 1984
- Westin, C. *Den toleranta opinionen. Inställningen till invandrare 1987*. DEIFO Rapport nr. 8. Stockholm 1987
- Westin, C. Svenska folkets inställning till invandrare 1987. i: *Kommunerna och invandrarna. I går, i dag, i morgon*. Kommunförbundet, Stockholm 1988
- Yinger, M. *The Scientific Study of Religion*, New York 1970