

Simon Sorgenfrei

Sufism i Sverige

– En lägesrapport från Stockholm,
Göteborg och Malmö



SST:s skriftserie
Nr 6



Nämnden för
Statligt Stöd till Trossamfund

Nämnden för statligt stöd till trossamfund

Nämnden för statligt stöd till trossamfund (SST) är en statlig nämndmyndighet. Syftet med det statliga stödet är att det ska bidra till att trossamfunden (vid sidan av Svenska kyrkan, som får stöd av staten på annat sätt) kan bedriva aktiv och långsiktig inriktad religiös verksamhet.

SST:s uppdrag är att

- Förmedla statsbidrag
- Ge allmänt stöd till trossamfund
- Samordna samfundens roll i krisberedskapssamordning
- Vara ett dialogforum kring bland annat värderingar, respekt och tolerans
- Vara ett expertorgan åt regeringen när det gäller allmänna trossamfunds- och religionsfrågor och projekt.

SST:s skriftserie:

Nr 1

Klas Borell:

"Islamofobiska fördomar och hatbrott: En kunskapsöversikt" 2012

Nr 2

Trudy Fredriksson:

"Uppvaknandets vägar, från buddhistisk historia till nutidens utövning och gemenskapsliv" 2013

Nr 3

Göran Larsson och David Thurfjell:

"Shiamuslimer i Sverige — en översikt" 2013

Nr 4

Göran Larsson:

"Islam och muslimer i Sverige - en kunskapsöversikt" 2014

Nr 5

Thomas Arentzen:

"Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige" 2015

Sufism i Sverige

– En lägesrapport från Stockholm,
Göteborg och Malmö

Simon Sorgenfrei

Nämnden för statligt stöd till trossamfund,
Stockholm 2016

Simon Sorgenfrei

Sufism i Sverige – En lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö

SST:s skriftserie, nr 6

Nämnden för statligt stöd till trossamfund

Box 14038, 167 14 Bromma

Tel 08-453 68 70, fax 08-453 68 29

info@sst.a.se, www.sst.a.se

Form: Helena Wikström, HewiDesign – www.hewistuff.se

Tryck: DanagårdLiTHo , 2016

ISBN: 978-91-983453-0-8

Innehåll

| | |
|---|----|
| Förord | 7 |
| Inledning | 8 |
| 1. Metodologiska avvägningar | 9 |
| Hur avgränsas sufism i rapporten? | 9 |
| Metod och frågeställningar | 12 |
| Termer och transkription | 14 |
| 2. Historisk bakgrund | 15 |
| Vad är sufism? | 15 |
| <i>Ordensväsende</i> | 16 |
| <i>Figur 1. Framträdande sufiordnar</i> | 18 |
| <i>Relationen lärare – elev</i> | 19 |
| <i>Praktiker</i> | 19 |
| Sufisk fi osofi och poesi | 20 |
| Sufismens senare historia | 21 |
| Sufism i svensk historia | 22 |
| Sufisk litteratur på svenska | 23 |
| <i>Senare översättningar av sufisk litteratur</i> | 26 |
| <i>Svensk forskning om sufism</i> | 27 |
| 3. Sufigrupper i Stockholm, Göteborg och Malmö | 29 |
| <i>Figur 2. Sufigrupper i Stockholm, Göteborg och Malmö</i> | 29 |
| Chishtiyya | 30 |
| Darqawiyya | 37 |
| Mevleviyya | 39 |
| Mouridiyya | 40 |
| MTo Shammaghssoudi | 45 |
| Naqshbandiyya | 47 |
| Qadiriyya | 50 |
| Rifa'iyya | 55 |
| Shadhiliyya | 58 |
| Tijaniyya | 60 |

| | |
|--|---------------|
| 4. Tendenser och teman | 65 |
| Hur många sufier finns det i Sverige? | 65 |
| När etablerade sig grupperna i Sverige? | 66 |
| Från <i>ad hoc</i> -grupper till starka organisationer | 67 |
| Genus | 69 |
| Etnicitet | 70 |
| Vad gör man inom grupperna? | 71 |
| Relationer mellan sufi-grupperna..... | 73 |
| Religiös orientering..... | 73 |
| Relationer till andra muslimska grupper..... | 75 |
| 5. Avslutande ord | 79 |
| 6. Referenser | 81 |
| Appendix..... | 89 |
| Frågeformulär..... | 89 |
| ordlista..... | 91 |

Bildregister:

| |
|----------------------------------|
| Sid. 35: Foto: Max Dahlstrand |
| Sid. 42: Foto: Abdou Diagne |
| Sid. 64-65: Foto: Max Dahlstrand |
| Sid. 66: Foto: Abdou Diagne |
| Sid. 67: Foto: Simon Sorgenfrei |
| Sid. 67: Foto: xamxamle.com |
| Sid. 68: Foto: Simon Sorgenfrei |
| Sid. 69: Foto: Amer El-Jechi |
| Sid. 70: Foto: Max Stockman |
| Sid. 71: Foto: Max Dahlstrand |
| Sid. 74: Foto: Ebrima John |
| Sid. 75: Foto: Ebrima John |

■ Förord

I detta korta förord vill jag passa på att tacka några av de personer som bidragit till att föreliggande text blivit möjlig. Först och främst vill jag uttrycka min uppskattning till Andreas Ali Jonasson och Atila Pişkin Drugge – som båda var mastersstudenter i religionsvetenskap vid Södertörns högskola under arbetet med rapporten – som assisterat mig. Arbetet hade varit mycket svårare, och framför allt mycket tråkigare, att genomföra utan er hjälp. Jag vill också speciellt tacka Göran Larsson, professor i religionsvetenskap vid Göteborgs universitet, som läst och kommenterat under arbetets gång. Det har som alltid varit värdefullt att få bolla texter och idéer med dig. Max Stockman, handläggare på SST, har varit behjälplig med material, siffror och kontaktuppgifter. Din hjälp och ditt kunnande om landets religiösa nätverk har varit ovärderlig.

Jag vill också tacka Coumba Cisse, Max Dahlstrand, Abdou Diagne, Jakob Domargård, Amer El-Jechi, Kristina Forsman, Ebrima John och Seref Kamere för att ni låter oss använda ert fotomaterial i rapporten. Det ger välkommet liv åt texten. Slutligen vill jag uttrycka min tacksamhet gentemot alla de personer – Sveriges sufimuslimer – som gett av sin tid och låtit sig frågas ut om den religiösa verksamhet som speglas i texten. Utan er hade det naturligtvis inte blivit något alls.

Simon Sorgenfrei
Södertörns högskola

Inledning

Föreliggande rapport syftar till att kort presentera sufigrupper verksamma i Sveriges tre största städer. Trots sufismens betydelse i islams historia och de sufiska ordnarnas inflytande över muslimers religiösa och sociala liv är sufism mindre känt för den större allmänheten. Som kommer att visas har sufism en relativt lång historia i Sverige, men trots detta är kunskapen om sufism och sufisk verksamhet i Sverige mycket begränsad. Denna lägesrapport syftar därför till att fylla en kunskapslucka vad gäller islamiska organisationer och muslimsk praktik i Sverige.

Rapporten inleds med en redogörelse för metodiska avväganden kring avgränsningar, materialinsamling och tematisering. Därpå följer en kort redogörelse för sufismens historia, samt några framträdande drag som fått betydelse för hur sufism avgränsas i texten. Här redovisas också exempel på intresset för sufism genom svensk historia.

Därefter presenteras de grupper som lokaliserats i de tre städerna. Efter en kort historisk presentation av de olika ordnarnas historiska bakgrund presenteras ordensverksamheten i Stockholm, Göteborg och Malmö. I rapportens avslutande del identifieras och analyseras några tendenser och trender som framträder i materialet.

1. Metodologiska avvägningar

Hur avgränsas sufism i rapporten?

Sufismens historiska utveckling och uttryck ska översiktligt presenteras nedan. Men redan här är det på sin plats att framhålla att sufism är en heterogen och svårdefinierad tradition. De flesta muslimer har genom historien på olika sätt påverkats av sufiska riter och föreställningar i sin religionsutövning, utan att för den skull kanske identifiera sig som annat än just bara (sunni- eller shia-) muslimer. De sufiska ordnarna, *tariqa*,¹ har haft stort inflytande på muslimers sociala och religiösa liv, och ofta även haft framträdande roller i muslimska dynastier och nationer. Samtidigt har det genom historien funnits muslimer som tagit starkt avstånd från uttryck för sufism, och menat att sufiska riter och trosföreställningar ska uppfattas som oislamiska. Sådana motsättningar speglas även i det svenska materialet.

Under 1900-talet bröts ordensväsendets historiska strukturer och organisationsformer på flera håll ned. Inte minst gällde detta i Turkiet där sufism förbjöds av Kemal Atatürk (d. 1938) år 1925, två år efter det moderna Turkiets grundande. Det har medfört att vi idag känner flera rörelser – som exempelvis Nurculuc-, Süleymanci- och Gülen-rörelserna – vilka har sina rötter i sufiska läror och ordnar, men som inte kallar sin verksamhet för sufism. Dessa rörelser har lämnat de strukturer som förknippats med de historiska sufi-ordnarna varför fenomenet ibland kallats för *post-tariqa*-sufism.² I Sverige finns rörelser vilka vuxit fram ur sådana miljöer. Ett exempel är Islamiska Kulturcenter Unionen i Sverige (IKUS), vilken är knuten till Süleymanci-rörelsen och ingår i ett transnationellt nätverk av likartade organisationer. IKUS är också en av de muslimska riksorganisationer som får stöd av SST. På sin websida uppger de att de har ”ca 7.500 medlemmar i 14 lokala moskeér och under ledning av ca 30 utbildade imamer, kvinnor och män.”³ De beskriver sig vidare:

IKUS tillhör och företräder uteslutande Ahl-i Sunnah wa'l Djamaat, alltså sunniislam. [...] IKUS började sin verksamhet i Sverige 1979 och registrerades som

-
1. Dessa heter *tariqa* (pl. *turuq*) på arabiska. Vanligen översätts detta ord till order/ordnar (eng. order/orders) på svenska, varför jag genomgående jag kommer att använda detta ord i rapporten.
 2. Westerlund 2001. Sådana moderna former av sufism har även studerats av Olivier Roy, som väljer att definiera sådana organisationsformer som neo-brödraskap (Roy 2004: 220-232)
 3. <http://www.ikus.nu/om-oss> besökt 2016-04-08

ideell förening 1984 med namnet Islamiska Centerunionen i Sverige (ICUS). Vi har vårt ursprung i det som är känt som "Koranskolorna" i Turkiet, en islamisk verksamhet som startades av en stor islamisk alim (lärd), Suleyman Hilmi Tunahan, redan 1936. IKUS utbredning började genom att imamer från Turkiet skickades till de länder dit turkiska gästarbetare emigrerat, (först till Tyskland), i slutet på 1960-talet. 1987 blev ICUS statsbidragsberättigat och senare ändrades namnet till det nuvarande. 2002 blev IKUS ett registrerat trossamfund enligt den nya lagen om trossamfund.⁴

Suleyman Hilmi Tunahan (d.1959), som nämns i presentationstexten, var ursprungligen en ledare i sufiorden Naqshbandiyya-Khalidiyya som efter den lag mot sufism som utfärdades av Atatürk fortsatte sin undervisning under nya former. Tunahan riktade in sin verksamhet på utbildning inom vad han menade var traditionell hanafitisk⁵ sunniislam med fokus på andlighet och undervisning (Cornell & Kaya 2015, Svanberg 1999).

Respondenten Hüseyin Ayata från IKUS bekräftar att de inte ska förstås som en sufiorganisation, men att de baserar sin islamsyn på vad han uppfattar vara traditionell hanafitisk islam och sufisk etik. Inom IKUS uppskattar han att något hundratal personer praktiserar en mer ordensorienterad sufism.⁶

I Sverige finns även Dialogslussen, vilken är en organisation med kopplingar till Gülen-rörelsen. Rörelsen har ett starkt fokus på kunskap och undervisningsverksamhet och har etablerat fler än tusen skolor runt om i världen. I Stockholm drivs två grundskolor och en gymnasieskola av personer med kopplingar till rörelsen⁷ och i Göteborg driver Dialogslussen även läxhjälpprojektet Lära för Livet.⁸ Gülen-rörelsen har på senare år rönt en hel del uppmärksamhet på grund av de konflikter som uppstått mellan dem och den turkiska AKP-regeringen.⁹

Dessa grupper har alltså etablerat starka band till det svenska civilsamhället och engagerar en relativt stor mängd människor. Enligt uppgift från företrädare för Dialogslussen har rörelsen inga medlemsregister i Sverige,

4. <http://www.ikus.nu/om-oss> besökt 2016-04-08

5. Hanafiyya är en av de fyra sunnitiska rättstraditionererna och den dominerande muslimska rätts-traditionen i osmanska riket och sedermera Turkiet.

6. Intervju (SS) med Hüseyin Ayata 2016-03-15

7. Uppgift från Ömer Eken 2016-04-18. För Gülen-rörelsens skolverksamhet i Sverige, se Kerpeten 2010

8. <http://www.laraforlivet.org/> besökt 2016-04-26

9. <http://www.mei.edu/content/clash-former-allies-akp-versus-gulen-movement> besökt 2016-04-14

men uppskattar att de samlar ungefär 1 000 medlemmar.¹⁰ Så här presenterar de sig på sin websida:

Dialogslussen är en interkulturell dialogförening som bildades för att uppnå ökat samförstånd och acceptans, sammanhållning och integration i vårt mångfaceterade samhälle. Det är av största vikt för vårt arbete att vi som är engagerade i Dialogslussen själva är förebilder och accepterar varandras mångfald och olikheter. På det sättet stöttar och bidrar vi kontinuerligt till förståelsen kring hur ett välfungerande mångkulturellt samhälle kan uppnås.

Dialogslussen startades 2006 av en grupp frivilliga entusiaster inspirerade av författaren och tänkaren Fethullah Gülen. Organisationen består nu av tre dialogföreningar i tre olika städer, Stockholm, Göteborg och Malmö.¹¹

Det finns också stora grupper eller individer som identifierar sig med någon orden eller lära men som inte har någon gemensam verksamhet i Sverige. Dessa är svårstuderade på grund av att det inte finns någon ledargestalt i landet, för att man inte har någon lokal eller för att man bor utspridda på ett sätt som gör det svårt att hålla sammankomster och möten. Exempelvis i Stockholm och Göteborg bor personer med historiska kopplingar till Mevleviyya – den orden som kommit att kallas för de ”dansande dervischerna” – vilka inte har en gemensam ordensverksamhet, utan istället deltar i andra ordnars verksamhet.¹² I Sverige, som i resten av världen, finns också många som kanske kan kallas ”privatsufiska”, vilket utmärks av att de inspireras av sufiska läror eller praktiker i sitt religiösa liv, utan att för den skull vara initerade i någon sufiorden eller följa någon sheikhs vägledning.

Värt att nämna är också grupper med rötter i Turkiet och Kurdistan som har historiska band till sufi-ordnar, men som idag inte ser sig som sufiska. Ett exempel är aleviterna med historiska kopplingar till främst bektashi-sufism. Idag uppger dock företrädare för Alevi-Bektashi i Sverige att de inte praktiserar sufism. Alevitiska riksförbundet har ca 3 500 medlemmar (för Aleviter i Sverige, se Svanberg 1999, Markussen 2016).¹³

Dessa grupper har inte tagits in i denna rapport, istället begränsas

10. Mejl (SS) från Ömer Eken 2016-03-14

11. <http://www.dialogslussen.se/om-oss.html> besökt 2016-04-08

12. Intervju (SS) 2016-05-08 (Några sådana individer har dock fångats upp i materialet och ingår i den grupp av Naqshbandiyya/Mevleviyya/Qadiriyya-sufier om träff s i en moské i Vårby Gård.)

13. Intervju (SS) med Eraslan Örgün 2016-03-01. Ingvar Svanberg (1999) har behandlat aleviternas historia i Sverige. Hans arbete skulle kunna utgöra ett intressant jämförelsematerial för en studie om den senare utvecklingen inom gruppen.

sufism till att gälla grupper som själva identifierar sin verksamhet som sufism, som har koppling till någon av de etablerade sufiordnarna, och som uppvisar något eller några av de strukturella eller rituella uttryck som kan sägas vara utmärkande för sufism. Några av dessa ingår även i muslimska församlingar och föreningar som får statsbidrag av SST, medan de flesta står utanför Islamiska samarbetsrådet och SST:s nätverk.¹⁴

Metod och frågeställningar

Studien bygger huvudsakligen på ett drygt trettiotal intervjuer med företrädare för sufigrupper verksamma i Stockholm, Göteborg och Malmö. Intervjuerna genomfördes under januari-maj 2016 och har utgått från ett frågeformulär (se appendix A) som framställts av rapportens författare Simon Sorgenfrei tillsammans med Atila Pişkin Drugge och Andreas Ali Jonasson, båda masterstudenter i religionsvetenskap vid Södertörns högskola.¹⁵ Intervjufrågorna har tagits fram för att få svar på frågor kring a) gruppernas historia och etablering i Sverige, b) gruppernas medlemsstrukturer, c) aktivitet inom grupperna och d) gruppernas relationer till andra muslimska grupper i Sverige. Alla respondenter har informerats om syftet med studien och att denna ska offentliggöras av SST. Alla respondenter har också erbjudits möjlighet att vara anonyma och att få läsa och godkänna texten innan publicering. Under slutarbetet med rapporten fick miljöpartisterna Mehmet Kaplan och Yasri Khan, som båda är muslimer, mycket medial uppmärksamhet och lämnade båda sina politiska uppdrag. I Kaplans fall bland annat på grund av misstankar om samröre med organisationen Milli Görüş som i medierna beskrevs som islamistisk, och i Khans fall på grund av att han inte velat ta en kvinnlig journalist i hand utan istället hälsa med handen mot hjärtat.¹⁶ I samband med den massiva medierapportering dessa fall genererade uttryckte många muslimer i Sverige att de kände sig miss-tänkliggjorda. Det kan ha påverkat i vilken utsträckning respondenter velat att uppgifter från intervjumaterialet publiceras eller i vilken mån de velat framträda anonymt.

14. För en närmare presentation av Islamiska samarbetsrådet se Larsson 2014: 58-69, 157-164

15. I fotnoter liksom i rapportens referenslista förkortas namnen på den eller de personer som genomfört intervjuerna enligt följande, Andreas Ali Jonasson (AJ), Atila Pişkin Drugge (APD), Simon Sorgenfrei (SS).

16. Här finns en sammanfattning av vad som skedde under perioden, <http://www.svd.se/mp-krisen--detta-har-hant#sida-4> besökt 2016-05-11

Redan initialt bestämdes att studien skulle koncentreras till Sveriges tre största städer – Stockholm, Göteborg och Malmö – då det är här vi har de största muslimska populationerna och sannolikt därför också de flesta sufigrupperna i landet (för en aktuell översikt av islam i Sverige, se Larsson 2014). Inom de tidsramar som sattes för projektet fanns inte möjlighet att vidga upptagningsområdet, trots att vi vet att det finns sufiverksamhet runt om i hela landet. Här finns alltså behov av både vidgade och fördjupande studier.

Atilla Pişkin Drugge har haft det huvudsakliga ansvaret för att söka upp och intervjua grupper i Malmö och Andreas Ali Jonasson har på samma sätt ansvarat för Göteborg. 28-29 januari 2016 besökte Atilla Pişkin Drugge och Simon Sorgenfrei Malmö, och 12-14 februari besökte Jonasson och Sorgenfrei Göteborg för att genomföra intervjuer. Intervjuerna med grupper i Stockholmsområdet är utförda av Simon Sorgenfrei, över telefon, mejl och genom möten med respondenter. Allt material är sedan sammanfört och bearbetat av Sorgenfrei som står som ensam rapportförfattare.

Studien är huvudsakligen inriktad på samtida varför gruppernas historia i Sverige inte fokuseras i rapporten. Detta vore emellertid ett arbete av stort värde, som också börjar bli akut då första generationens invandrare – som etablerade vissa av dessa grupper i Sverige – börjar bli till åren komna.

Under arbetets gång har vi också ständigt uppmärksammats på ytterligare grupper, ofta små samlingar av personer med koppling till någon av ordnarna vars medlemmar samlas mer eller mindre ofta, som vi inte hunnit intervjua. Föreliggande rapport ska alltså inte anses som en fullständig kartläggning av samtida sufism i Sverige, eller ens av sufism i de tre aktuella städerna. Men det är en förhoppning att de större grupperna fångats upp, samt att studien bidrar till utökad kunskap om sufism i dagens Sverige. I rapportens avslutande del diskuteras också trender och tendenser i materialet, vilka har en vidare relevans än för de grupper som ingår i materialet. Det finns alltså behov av ytterligare forskning, såväl i storstadsområdena som ute i landet.

Termer och transkription

Liksom andra religiösa traditioner är sufism behäftat med en rad interna begrepp och termer, som dessutom skiljer sig åt beroende på gruppernas geografiska historia. Materialet innehåller därför en rad termer och begrepp på arabiska, turkiska, wolof och andra språk. För att öka textens läsbarhet och tillgänglighet har sådana termer fått lämna plats för svenska översättningar. I de fall originalspråkens begrepp behållits används en förenklad transkription. Generellt används också de mest etablerade begreppen, där det finns kulturella och språkliga variationer. Det medför exempelvis att det arabiska ordet sheikh används för sufiledare i den löpande texten. Språkliga varianter som exempelvis marabout, murshid, serigne eller pir kan dock förekomma i citat eller i relation till specifika grupper. Arabiska pluralformer har också undvikits. En kort ordlista finns inkluderad i slutet av rapporten (appendix B).

2. Historisk bakgrund

Vad är sufism?

Sufism växte fram samtidigt med andra traditioner, som islamisk juridik och fi osofi, från 700-800-talet och framåt. Sufism kom att förknippas med en specifi grupp lärda i Bagdad, som samlades kring ett gemensamt intresse för vad som kanske kan kallas ”sjäslivet” och möjligheten att nå upplevelsebaserad erfarenhet av Gud. Detta brukar inom religionsvetenskapen definieras som mystik. Asketiska övningar som syftar till mystiska upplevelser har också ofta stått i fokus för sufiska traditioner, men genom historien har sufism tagit sig många olika uttryck och det är inte självklart att strävan efter sådan gudsnärhet stått i centrum för sufisk praktik. Askesens och fromhetsövningarnas betydelse för den tidiga sufiska rörelsen kan troligtvis anas redan i begreppet sufism, som ofta härleds till arabiskans ord för ylle, *suf*. Det tycks nämligen ha varit vanligt bland asketiskt orienterade grupper och individer att klä sig i obearbetat ylle som en symbol för askes och fattigdom i de delar av Mellanöstern där sufism tog form som tradition (Sviri 2010).¹⁷

Flera av de tidiga sufier vi känner till, liksom senare framträdande sufiska lärare ansågs ha uppnått stor insikt och själslig renhet och kom att kallas gudsvänner, *wali*. Ofta översätts detta med helgon i västerländsk litteratur. Fenomenologiska likheter till trots finns det en viktig skillnad i det att dessa gudsvänner inte nått denna status genom någon officiell kanonisering, som fallet är med katolska helgon, utan att de tillskrivs sin status av efterföljande och efterlevande. Det är också en status som kan vara starkt ifrågasatt av andra grupper av muslimer (Buehler 1998: 39).

Snart växte också föreställningar om att dessa gudsvänner kunde agera som mellanled eller medlare mellan människor och Gud, *tawassul*, och att de besatt välsignande kraft, *baraka*, som dröjde sig kvar även efter deras död. Detta har föranlett att kult uppstått kring sådana gudsvänners gravar, *ziyara* (Green 2012: 20). Sådana föreställningar har ibland också kommit att knytas till sheikher under deras levnadstid, som exempelvis Ahmad Tijani (d. 1815) som anses ha etablerat Tijaniyya-orden.

17. För en översiktlig introduktion till sufism på svenska, se Sorgenfrei 2015. För mer omfattande introduktioner, se Green 2012 och Schimmel 1975

Ordensväsende

Sådana sufiordnar som nämnts ovan börjar växa fram redan under 900- och 1000-talet, och blir allt fler under senare århundraden. De sufiska ordnarnas namn bygger på en arabisk adjektiveringsform som kallas *nisba*. Denna markerar släktskap, ursprung eller geografisk härkomst och skrivs som en ändelse i form av ”-i” eller ”-iyya”. Orderna tog vanligen namn efter den sheikh vars läror medlemmarna följde. Således fick Qadiriyya-orden sitt namn efter Abd *al-Qadir* Gilani (d. 1166). Ett annat exempel är Naqshbandiyya, som har sitt ursprung i dagens Uzbekistan och har fått sitt namn från Baha al-Din *Naqshband* al-Bukhari (d. 1389). En följeslagare till Baha al-Din Naqshband kallas således en naqshibendi. Den troligtvis mest kända orden i västvärlden är Mevleviyya, som oftast kallas ”de dansande dervischerna” på grund av sin sama-ritual. De har tagit sitt namn efter sufipopen *Mevlana* Jalal al-Din Rumi (d. 1273) som huvudsakligen var verksam i det seljuk-turkiska riket (1037-1187).

Tariqa kan alltså syfta såväl till en individs väg till Gud, en sheikhs läror och rituella system, liksom till ett sufiskt nätverk eller organisation – en orden. Det är i den sista betydelsen ordet huvudsakligen används i denna rapport.

Orderna etablerade sig snart som transnationella nätverk med lokala grupperingar runt om i olika länder. Det har också blivit relativt vanligt att populära sheikher inom en orden tillskrivits en egen gren, eller version av den ursprungliga orden, vilket medfört att de stora orden ofta har underavdelningar. I denna rapport finner vi exempelvis Naqshbandiyya-Khalidiyya, eller Chishti-Saberi-Imdadi som avgreningar av större traditioner.

Från att ha varit en intellektuell och urban strömning, kom sufism från 1100-talet att i allt högre grad ta sig folkliga uttryck. Inom den sufiska traditionen utvecklades en hermeneutik som på ett effektivt sätt kunde införliva lokala, förislamiska, föreställningar och riter i en sufisk terminologi och förståelsehorisont. Det innebär att lokala förislamiska traditioner kunde leva vidare, vilket bidrog till sufismens popularitet, liksom till sufissionärens framgång i Afrika, Asien och på andra håll i världen. Men sufismen har också beskyllts för att ha bevarat eller infört oislamiska traditioner. Denna kritik hörs främst från fundamentalistiska eller vissa politiskt orienterade islamtolkningar, idag representerade av salafistiska/wahhabitiska och islamistiska grupper (Sirriyeh 1999, DeJong & Radtke 1999).

Salafism

Salafism går tillbaka på begreppet *al-salaf al-salih*, vilket betyder "de fromma föregångarna" och anspelar på de första tre generationerna av muslimer. Salafism bygger på föreställningen att det finns en autentisk islam – uppenbarad i Koranen och exemplifierad av Muhammed och de första generationerna. Salafister menar dock att muslimer har frångått ren islam genom att införa en rad innovationer eller avvikelser, *bida*. Främst identifieras sådana avvikelser hos shia- och sufimuslimer, men även de islamiska lagskolorna och andra uttryck för traditionsorienterad islam ses som avvikelser. Utmärkande för salafister är att de vill "reformera" islam, genom att rensa ut alla innovationer för att återskapa vad de uppfattar som autentisk islam. En viktig inspirationskälla för salafister är teologen Ibn Taymiyya (d. 1326).

Wahhabism

Salafism och wahhabism är överlappande fenomen och begreppen används ofta synonymt. Wahhabismen har sitt namn från grundaren Muhammad ibn Abd al-Wahhab (d. 1792), som även han var starkt influerad av Ibn Taymiyya i sin strävan att återskapa en autentisk islam. Medan salafister som regel betraktar lagskolorna som avvikelser, grundar sig wahhabismen på den hanbalitiska rättskolan. Denna anses vara den mest restriktiva rättskolan, som i högre grad än de övriga hållit fast vid arvet efter Muhammed och de första generationerna muslimer.

Islamism

Islamism kan kortfattat definieras som politiskt orienterad islam. Jan Hjärpe definierar som islamistiska "politiskt verksamma rörelser, organisationer och grupper som åberopar islam och hävdar att islam (också) är en samhällsordning. Det är rörelser, organisationer och tankeströmmar som pläderar för islam som en grund för administration och rättssystem." (Hjärpe 2010: 7) Islamism betraktas alltså som en paraplyterm för en mångfald av idéströmningar vilka kan vara mycket olika sinsemellan och använda sig av olika metoder, men som förenas av tanken att islam bör få spela en roll för hur samhället organiseras. Islamism kan tolkas och användas för att legitimera våld och förtryck, som exempelvis inom den sydostasiatiska organisationen Jemaah Islamiah, men också verka inom ramarna för parlamentarisk demokrati, vilket exemplifieras av det tunisiska partiet Ennahda (för utförligare redogörelser för dessa traditioner i historia och samtid, se Hjärpe 2010, Lagervall 2015).

Då allt fler attraherades av och anslöt sig till sufiska traditioner ökade sheikernas inflytande och rikedom. Orden kunde förvalta stora landområden och därför erbjuda arbete och mark för lantbrukare, liksom utbildning, andlig guidning och rådgivning. I många områden och länder har människor fötts in i en sufiorden – i vilken grad man varit engagerad i ordens verksamhet eller troslära har emellertid varierat. Från 1100-talet och i alla fall fram till 1900-talet var sufislam i all sin mångfald dominerande bland världens muslimer. Ibland framställs sufism som en tredje gren av islam, utöver sunni- och shiaislam. Men snarare än som en egen tradition, ska sufism förstås som ett sätt att förhålla sig till islam, oavsett om någon är sunni- eller shiamuslim. Det finns både sunnimuslimska och shiamuslimska sufiordnar.

Denna heterogena mångfald till trots kan man säga att de rörelser och grupper som brukar definieras in under begreppet sufism har några strukturella, terminologiska och rituella uttryck gemensamt. Nedan ska några sådana presenteras.

| Ordensnamn | Grundare | Ursprungsområde | Huvudsaklig geografisk spridning |
|--------------------------------------|--|-----------------|---|
| Bektashi | Haji Bektash Veli (d. 1271) | Turkiet | Turkiet och Balkan |
| Chistiyya | Abu Ishaq Shami (d. 940) | Afghanistan | Afghanistan och Sydästen |
| Darqawiyya | Mawlay al-Arbi al-Darqawi (d. 1823) | Marocko | Marocko, Algeriet |
| Khalvatiyya | Umar al-Khalwati (d. 1397) | Afghanistan | Turkiet, Balkan |
| Maktab Tariqat Oveyssi Shahmaghsoudi | Mir Qutb al-Din Mohammad Angha (d. 1962) | Iran | Europa, Nordamerika |
| Malamatiyya | Rörelse som växte fram på 800-talet | Afghanistan | Turkiet, Balkan |
| Mevleviyya | Husam al-Din Çelebi (d. 1284) | Turkiet | Turkiet (det osmanska rikets utbredningsområde) |
| Naqshabandiyya | Baha al-Din Naqshband al-Bukhari (d. 1389) | Uzbekistan | Centralasien och Mellanöstern |
| Nimatullahi | Shah Nimatullah (d. 1431) | Iran | Europa, Nordamerika |
| Qadiriyya | Abd al-Qadir Gilani (d. 1166) | Irak | Mellanöstern |
| Rifa'iyya | Ahmad al-Rifa'i (d. 1182) | Irak | Mellanöstern |
| Shadhiliyya | Abu al-Hasan al-Shadhili (d. 1258) | Marocko | Nordafrika |
| Suharwardiyya | Abu al-Najib al-Suhrawardi (d. 1168) | Kurdistan | Indiska subkontinenten |
| Tijaniyya | Ahmad al-Tijani (d. 1815) | Marocko | Senegal, Nigeria |

Figur 1. Framträdande sufiordnar

Relationen lärare – elev

Centralt inom de flesta suftraditioner har förhållandet mellan de sufiska lärde, *sheikherna*, och deras adepter eller elever, *murider*, varit. Sufism föreställs ofta som en specifi metod och som en väg mot större gudsmedenhet och andlig utveckling, längs vilken läraren leder eleven. Målet med denna träning är idealiskt sett att praktisera islam och leva sitt liv på ett fulländat sätt, men också att upprätta en stark personlig gudsrelation. I vissa traditioner föreställer man sig att det mänskliga självet eller egot, *nafs* ska renas och helt genomlysas av eller försvinna in i den gudomliga anden eller varat (Wilcox 2011). Denna sorts mystik, som sufism ofta förknippas med, ska dock inte behandlas vidare i föreliggande rapport (för den som är intresserad rekommenderas exempelvis Schimmel 1975, eller Geels 1999).

Lärarens legitimitet vilar på att denne kan uppvisa en lista över de mästare som föregått honom eller henne, en traditionskedja, *silsila*, hela vägen tillbaka till Muhammed. En elev svär sig till en lärare genom att ge ett trohetslöfte, *baya*. Det har emellertid varit vanligt förekommande att personer har följt flera sheikher, eller deltagit i olika ordnars praktiker (för ordensväsendets utveckling och riter, se Abun-Nasr 2007).

Praktiker

Besök och böner vid döda sheikhers eller gudsvänners gravar kan utföras såväl individuellt som kollektivt. Det samma gäller den kanske vanligast förekommande sufiska riten, *dhikr*. Dhikr betyder åminnelse och idealet är att erinra sig Gud med varje hjärtslag och varje andetag. Sufimuslimer kopplar ofta praktiken till Koranen, i vilken det bland annat står att Gud leder dem till sig ”som tror och vars hjärtan blir stilla när Guds namn nämns” (Sura 13:28). I Sura 3:190-191 står att man ska erinra sig Gud när man sitter, står och när man lägger sig att vila. Men för att uppnå en sådan koncentration måste man träna, och inom de sufiska grupperna har man utvecklat kollektiva *dhikr*-riter där man tillsammans – i tystnad eller ljudligt – erinrar sig Gud. Dessa riter kan ta sig olika uttryck. Vanligt är att man sitter tillsammans i ring och rytmiskt upprepar exempelvis den muslimska trosbekännelsen, *la illaha il-allah*, ”ingen gud, utom Gud”, eller endast *Allah, Allah, Allah*.

Inom vissa ordnar har det också blivit vanligt att lyssna, *sama*, på ex-

empelvis Koran- eller poesirecitation eller sång, *nasheed*, under rituella former. Ibland är recitationen också ackompanjerad av musik. Detta har skapat kontrovers eftersom vissa andra muslimer kan mena att musik är förbjudet enligt islam, eller ska brukas under restriktiva former. Den mest kända – men mycket ovanliga – formen av sama är Mevlevi-ordens, där sufierna snurrar runt i vita kläder till osmansk musik (för Mevlevi-*sama* och mellanmuslimska diskussioner om dess legitimitet, se Sorgenfrei 2013).

Sufisk filosofi och poesi

Ett ytterligare exempel på hur sufism utvecklats är förmågan att införliva äldre kulturuttryck är den ursprungligen profana persiska sångdiktningen – med sina bilder från tavernor och bordeller – vilken snart blev en livfull del av sufism. I sufisk poesi har vinberusningen tolkats som en metafor för gudsberusning, tavernorna för sufiernas bönehus, och de sköna ynglingarna eller flickorna diktarna åtrår får representera Gud själv (Utas 2011, Dahlén & Sorgenfrei 2008).



Jalal al-Din Rumi

Bruket av poesi på folkspråken – vare sig det rör sig om exempelvis persiska, hindi eller afrikanska språk – bidrog till sufismens breda folkliga popularitet, då en majoritet av världens muslimer inte behärskat arabiska. Mest känd av de sufiska poeterna är sannolikt Jalal al-Din Rumi (d. 1273), vars välbesökta grav finns i Konya i Turkiet, och vars läror ligger till grund för Mevlevi-orden (för Rumi, se Lewis 2008). Så här kan en dikt av Rumi låta, i svensk översättning:

*Jag är inte jag, du är inte du och inte heller är du jag.
Men ändå är jag jag och du är du och du är jag.
På grund av dig, ack skönhet från Khotan, är jag idag
förvirrad över huruvida jag är du eller du är jag.*

(Översättning, Simon Sorgenfrei)

Rumi var samtida med en annan av de mest kända sufierna, Muhyi al-Din ibn al-Arabi (d. 1240). Ibn Arabi föddes i Cordova i dagens Spanien, men kom att leva ett kringresande liv och avled i Damaskus där hans grav också finns. Ibn Arabi fick en klassisk bildning i de muslimska vetenska-

perna, och ska dessutom ha studerat under två kvinnliga sufisheikher – Jasmin från Marchena och Fatima från Cordova. Ibn Arabi skrev en lång rad böcker och traktater. Mest känt är flerbandsverket *Meckanska visioner* (*Futuhāt al-makkiya*), som samlar filosofiska utläggningar, texter om sufisk praktik och inte minst beskrivningar av en rad visioner. Senare i livet skrev han också *Vishetens ädelstenar* (*Fusus al-hikam*), vilken kan sägas sammanfatta hans läror (för Ibn Arabi, se Addas 1993).

Sufismens senare historia

Från 1100-talet kom sufism i allt högre grad att bli en majoritetens islam, och flera av de stora muslimska dynastierna – som exempelvis det osmanska riket, moguldynastin i Indien eller det shiitiska, safavidiska Persien – växte fram och utvecklades i nära relation till sufiordnar och sufiska islamtolkningar.

Men i alla dessa dynastier – och speciellt den safavidiska – utvecklades också sufismkritiska tendenser. Bland de mest inflytelserika kritikerna av vissa sufiska uttryck var traditionalisterna Ibn Taymiyya (d. 1326) och abd al-Wahhab (d. 1792). I dag finns de mest tongivande kritikerna av sufiska islamtolkningar inom så kallade salafistiska eller wahhabitiska strömningar som hämtar inspiration bland annat från Ibn Taymiyya och abd al-Wahhab. De menar att förislamiska traditioner som införlivats i islam, eller föreställningar och praktiker som blivit del av muslimsk tradition efter Muhammed är oislamiska tillägg, *bida*. Hit räknar de vanligt förekommande sufiska föreställningar och riter, som kollektiv *dhikr*, böner och besök vid döda sheikhers gravar eller föreställningar om sheikhers möjligheter att vara en förmedlande instans mellan människor och gud (Sirriyeh 1999, De Jong & Radtke 1999).

Redan med de muslimska dynastierna på iberiska halvön från 700-talet och framåt, och senare bland annat genom osmanska rikets utbredning, kom sufism att vara även en europeisk angelägenhet. Till andra delar av Europa, och senare USA, har ordensväsendena kommit i och med muslimsk invandring, inte minst med efterkrigstidens arbetskrafts- och flyktinginvandring.

Sufism i svensk historia

Sufism har en relativt lång historia i Sverige, som kan sägas ta sig början med den svenske konstnären och sökaren Ivan Aguéli (d. 1917). Aguéli kom att leva ett stormigt liv, i Paris, Egypten och Spanien. Han intresserade sig tidigt för Emanuel Swedenborg (d. 1772) och senare för teosofin,¹⁸ men konverterade 1897 eller 1898 till islam och bosatte sig under många år i Egypten, där han stu-



Ivan Aguéli

derade arabiska och muslimsk teologi. Aguéli intresserade sig inte minst för Ibn Arabi och initierades 1902 i sufiorden Shadhiliyya-Arabiyya. Han fick senare status som *muqaddam*, vilket innebär att han fick auktoritet att initiera andra i orden. Bland hans viktigaste adepter var den franske perennialisten¹⁹ René Guénon (d. 1951), som blev en viktig förgrundsgestalt för den så kallade traditionalistiska rörelsen²⁰ och för västerländsk sufism (för Aguéli, se Wessel 1988).

I Sverige fick Guénon, hans adept Frithjof Schuon (d. 1998) och den traditionalistiska rörelsen efterföljare i bland andra Tage Lindblom (d. 2001) och Kurt Almqvist (d. 2001) som i varierande grad kom att intressera sig även för sufism. Framför allt Kurt Almqvist, som under namnet Abd al-Muqsit blev lärjunge till Schuon och medlem i dennes sufiorden Alawiyya-Mariamiyya. Dessa fick i sin tur några efterföljare och under 2000-talet tillhörde exempelvis den svenske poeten Mohamed o mar (f. 1976) och iranisten och översättaren Ashk Dahlén (f. 1972) den traditionalistiska sufiska miljön. Enligt mejluppgift från Ashk Dahlén, som sedan 2007 inte längre tillhör gruppen, var sju, åtta personer aktiva då. Idag rör det sig om två eller tre individer²¹ (För den traditionalistiska rörelsen, se Sedgwick 2004, för rörelsen i Sverige se Dahlén 2003).

18. Teosofi r en esoterisk, religionsfilosofisk riktning som grundades 1875 av Helena Blavatsky (d. 1891).

19. Perennialism är likaså en esoterisk, religionsfilosofisk riktning som uppvisar likheter med teosofin i sökandet efter en för alla religiösa traditioner gemensam, underliggande och evig (*perenn*) sanning.

20. Traditionalismen står perennialismen nära, och är en anti-modern rörelse löst samlad just kring perennialistiska föreställningar.

21. Mejl (SS) från Ashk Dahlén 2016-02-10

Mindre än tio år efter Aguélis död, 1924, fick Stockholm besök av den indiske musikern och sufisheikhen Inayat Khan (d. 1927) som, vad vi vet, var den första muslimska missionären i Sverige. Khan föddes år 1882 i Baroda i Indien och var initierad i sufior-den Chishtiyya-Nizamiyya. Som exemplet Aguéli antyder hade sufism under det sena 1800-talet och tidiga 1900-talet blivit populärt i just esoteriska kretsar i Europa och Nordamerika och förstods ofta som ett uttryck för en religiöst obunden form av universell religiositet utan dogmer och regler. Denna föreställning om sufism var i hög grad i samklang med vad Inayat Khan predikade. Mellan åren 1910 och 1926 reste Khan flitigt runt i Europa och USA och föreläste om universell sufism, gav konserter samt bildade små lokala sufigrupper.



Inayat Khan

Inayat Khans korta vistelse i Sverige resulterade i att den första svenska sufiska gruppen bildades under namnet Svenska Sufirörelsen. Ledare blev först Elsa Haglund (d. 1943), som tog sig namnet Ulma och sedan Anna-Greta Karima Ångström (d. 1999). Svenska Sufirörelsen blev aldrig så värst stor, och medlemmarna tycks inte ha konverterat till islam utan praktiserat sufism just som ett uttryck för universell andlighet, men de var verksamma fram till slutet av 1990-talet (för sufirörelsen i Sverige, se Westerlund 2001, Sorgenfrei kommande).

Sufisk litteratur på svenska

Sedan hundra år har vi också en stor mängd sufiska litterära verk översatta till svenska. Främst tack vare den svenske baronen och översättaren Eric Hermelin (d. 1944). På 1880-talet tog Hermelin värving först i den amerikanska och senare i den brittiska armén och hamnade i Indien där han lärde sig persiska och kom i kontakt med sufisk litteratur. På grund av framförallt alkoholmiss-



Erik Hermelin i sin färskinsrock.

bruk tillbringade Hermelin långa perioder i fängelse eller på sjukhus och slutligen fick hans familj honom inlåst på St. Lars hospital utanför Lund från 1909 fram till hans död 1944. Under sin långa vistelse på St. Lars över-satte Hermelin omkring 10 000 sidor medeltida persisk sufilyrik till svenska (om Hermelin, se Lindahl 1976). Bland titlarna kan nämnas:

- Sādi, *Lustgården* (1918)
- Hussain Āzad, *Persiska dikter* (1921)
- Mahmūd Shabistari, "*Gulshan-i-Rāz*" / "*Mystikens rosegård*" (1926)
- 'Umr Khaiyām, *Rubā Iyāt* (1928)
- Hakīm Sanāi, Hadiqat, "*Sanningens inhägnade Örtagård*" (1928)
- Bīdpāi, Sagor ur "*Anwār-i-Suhaili*" (1929)
- Shaihk 'Attār, Pand-Nāmāh I-II, "*Rådsboken*" (1929)
- Shaihk 'Attār, Mantiq-ut-Tayir, "*De bevingades språk*" I-II (1929)
- Shaihk 'Attār, Ur Tazkiratū 'l-Awliyā, "*Vännernas minne*" I-IV (1931-1943)
- Firdausi, Shāh-Nāmāh I-V (1931)
- Shaikh Nizāmī, Sikāndar-Nāmāh I-XV (1933)
- Djalālu 'd-din Rūmī, Mesnavi I-VI (1933-1939)
- Kalilah I-III (1938-1942)²²

Detta innebär att det är få länder i Europa, eller Nordamerika, som har mer klassisk persisk sufi yrik översatt än Sverige. Hermelin översatte dock enligt ålderdomliga språkregler vilket medför att hans översättningar kan upplevas som tunglästa idag. Böckerna trycktes också i mycket små upplagor och är därför svåra att få tag på. Några av titlarna, som o mar Khayams Rubaiyat (1993), Sadis Lustgården (2010) och Shabistaris Mystikens rosegård (2011), har getts ut i nyutgåvor. Erik Hermelin var, vad vi vet, själv inte sufi. I alla fall inte i mening att han blev medlem i någon *tariqa*. Han tycks ha hållit fast vid sin kristna tradition livet igenom. Men det är tydligt att han inspirerades av de sufiska diktarna och använde dessa texter för vägledning i sitt eget liv, bredvid en rad andra författare som de kristna mystikerna Emanuel Swedenborg (d. 1772) och Jacob Böhme (d. 1624).

Sannolikt finns det många individer i Sverige som läst eller regelbundet läser sufisk litteratur och likt Hermelin inspireras av denna i sitt privata liv, utan att kalla sig sufi. Speciellt, naturligtvis, bland landets muslimer. Men även bland ickemuslimer. Många av dessa har sannolikt också läst de urval av Hermelins översättningar som sammanställts och introducerats av Carl-Göran Ekerwald (f. 1922). Den första av dessa, *Den persiska antologin*, gavs

22. Här används den stavning och de diakritiska tecken Hermelin själv använde i sina översättningar.

ut på Cavefors förlag 1976 och har sedan blivit något av en kultbok som getts ut i tre nyutgåvor och sålt i mer än 10 000 exemplar.²³ År 2007 sammanställde Ekerwald en andra samling sufisk lyrik i Hermelins översättning, med titeln *Persisk balsam*. Ekerwald har själv låtit sig inspireras och guidas av den sufiska diktningen, som han kom i kontakt med via Hermelins översättningar redan 1940 då han gick på läroverket i Östersund (för Ekerwalds personliga läsning av Rumi, se Ekerwald 2017).

Det är också främst den sufiska litteraturen och fi osofin som attraherat västerlänningar, framför riter och praktiker. Sverige har också sedan första halvan av 1900-talet haft en rad framstående författare som intresserat sig för sufism på olika sätt. Poeten Gunnar Ekelöf (d. 1968) fångades redan i unga år av sufism, och då främst av Ibn Arabis diktverk *Längtans tolk (Tarjuman al-Ashwaq)* vilken kom att inspirera flera av hans tidiga dikter (Utas 2014, Gustavsson 2009, Retsö 1997). Även prosaisten Willy Kyrklund (d. 2009) intresserade sig för sufism, vilket märks inte minst i hans reseskildring *Till Tabbas* (1959) där han också översätter en rad sufiska lyriker.

En samtida författare som låtit sig inspireras av sufism är göteborgsförfattaren Claes Hylinger (f. 1943). Han har bland annat låtit översätta den afghansk-brittiske sufiförfattaren Idries Shahs (d. 1996) historier om Mulla Nasruddin till svenska och intresset för sufism märks även i romaner som *Det hemliga sällskapet* (1986) och *Kvällarna på Pärulan* (1995).

Prosaisten Torbjörn Säfve (f. 1941) samt poeterna Bo Gustavsson (f. 1946) och ovan nämnde Mohamed o mar sticker ut i raden av svenska författare som inspirerats av sufism då de även konverterat till islam och under perioder i sina liv varit praktiserande sufier. I Säfves produktion märks detta främst i romaner som *Ivan Aguéli – en roman om frihet* (1981) och *Var inte rädd* (en roman om Ibn Arabi) (1992) samt i den lilla antologin *Den stulna bönemattan: sufisk visdom* (1990). Gustavssons diktsamling *Qasida om de tre portarna. En sufisk dokumentärdikt* (2006), liksom o mars *Tregångare* (2005) och *Parakletos* (2008) är även de tydligt påverkade av sufisk tankevärld.²⁴

23. Samtal (SS) med Carl-Göran Ekerwald 2016-03-16

24. Mohamed o mar meddelade i januari 2016 att han lämnat islam, i vilken mån han fortfarande identifierar sig med sufism är oklart, se <https://samtiden.nu/23429/tillbaka-till-framtiden/> besökt 2016-05-10

Senare översättningar av sufisk litteratur

Det finns även en rad översättningar av sufisk litteratur till svenska efter Hermelin. Bland översättarna utmärker sig Bo Utas, professor emeritus i iranska språk vid Uppsala universitet och Ashk Dahlén, docent i iranska språk vid Uppsala universitet. Utas översättningar till svenska av den persiska, och inte minst sufiska, litteraturen samlades i två volymer 2011, *Den persiska litteraturen: översättningar* och *Den persiska litteraturen: essäer*. Dahlén har översatt bland andra Jalal al-Din Rumi *Vassflötens sång* (2001) och *Kärleken begär att detta tal skall fram – Jalal al-Din Rumi liv, lära och lyrik* (2008) – denna volym samlar även översättningar av Erik Hermelin, Gunnar Ekelöf, Eric von Post, Bo Utas och Simon Sorgenfrei. Bland Dahléns övriga översättningar av sufisk litteratur bör nämnas Fakhr al-Din Araqi, *Gnistornas bok* (2005) och Shams al-Din Hafez, *Dikter* (2007) till svenska. Hafez har även översatts i *Östanvindens ande* (2007) av Fateme Behroz (f. 1944). Det finns också två äldre återgivningar på svenska av Hafiz lyrik, i *Hafis* (tolkad efter Hans Bethge av Erik Blomberg) (1921) och *Kärleksdikter* (tolkade av Jan Östergren) (1991).

År 1998 kom en bok med texter om och av Ibn Arabi på svenska, *Muhyiddin ibn 'Arabī: en minnesbok*, med Stephen Hirtenstein och Michael Tiernan som redaktörer. År 2013 gav översättaren Namdar Nasser (f. 1963) ut ett urval persisk lyrik på svenska, *Nya persiska antologin*, som innehåller en del sufisk dikt. Bokförlaget Alhambra har också gett ut två samlingar med dikter av Rumi, *Ljuvligt skratt* (2010) och *Den enhänte korgmakaren* (2012) översatta av Astrid Ericson Bahari (f. 1959) från den amerikanske poeten Coleman Barks (f. 1937) versioner av bland andra Reynold A. Nicholsons (d. 1945) och Arthur Arberrys (d. 1969) översättningar från persiska. Göran o gén (f. 1947) har gjort översättningar av Abd al Jabbar al-Niffari (d. 965), Abu al-Qasim al-Qushayri (d. 1072) och Ibn Ata Allah (d. 1309) vilka alla finns tillgängliga online.²⁵ Niffaris *Anhalternas bok* gavs också ut av förlaget Alhambra 2013, i översättning av Öjevind Lång (f. 1948) och Hesham Bahari (f. 1954). År 2006 gav Abdulwahid Morrone och Ann-Catrin Nilsson ut en översättning av Imam Abdallah ibn Alawi al-Haddads (d. 1132) *Profetens böner* och året därpå *Råd på den andliga vägen* av samma författare.

25. <http://www.ogen.se/sufiskatexter/index.htm> besökt 2016-04-08

Det finns också några översättningar av senare sufisk litteratur, som boken *Sufism* (1991) av sheikhen Fadhlalla Haeri, eller sheikh Nazim al-Haqqanis (d. 2014) *Sufism: ett urval föreläsningar av en sufimästare* (2012). Ashk Dahlén gav 2006 ut ett urval översättningar av den iranske perennialisten och shadhiliyya-mästaren Seyyed Hossein Nasr (f. 1933), *Vid det klara morgonljuset: es-säer om islams andliga liv*. Den ovan nämnde poeten Bo Gustavsson har också översatt den turkiske helveti-jerrahi-sheikhen Muzaffer Özak (d. 1985) i boken *Kärleken är vinet: en sufimästares samtal i Amerika* (2013).



Imam al-Haddads Råd på den andliga vägen.

Svensk forskning om sufism

Det har även bedrivits forskning om sufism av svenska forskare. Bland de första, och mest inflytelserika, svenska sufismforskarna var Tor Andrae (d. 1947) vars postumt utgivna *I Myrträdgården – studier i sufisk mystik* (1948) räknas till klassikerna och har blivit översatt bland annat till engelska. År 2006 gav religionspsykologen Antoon Geels (f. 1946) ut introduktionsboken *Muslimsk mystik: ur psykologisk synvinkel*.²⁶

Få har dock intresserat sig för hur sufism praktiserats i Sverige. Ingvar Svanberg och David Westerlund har båda skrivit översiktligt om sufism i Sverige i antologin *Blågul islam? Muslimer i Sverige* (1999) som de båda stod som redaktörer för och Gudmar Anéer har skrivit ett kapitel om MTo Shahmaghsoudi i antologin *Levande sufism* (2001) redigerad av David Westerlund. I samma bok berör också Westerlund kort sufirörelsen samt den perennialistiska sufismen i Sverige i Aguélis efterföljd.

26. Andra svenska forskare som ägnat sig åt sufism är: Bo Utas (f. 1938), Eva Evers Rosander (f. 1941), Tord o lsson (1942-2013), Gudmar Anéer (f. 1942), David Westerlund (f. 1949), Göran o gén (f. 1949), Ingvar Svanberg (f. 1953), Leif Stenberg (f. 1959), Catharina Raudvere (f. 1960), Ask Gazi (f. 1961), Ashk Dahlén (f. 1972), Simon Sorgenfrei (f. 1975), Simon Stjernholm (f. 1979)

3. Sufigrupper i Stockholm, Göteborg och Malmö

I följande avsnitt presenteras mer utförligt de grupper som identifierats i Stockholm, Göteborg och Malmö. Efter en kort historisk bakgrund fokuserar rapporten på verksamheten idag, utifrån respondenternas berättelser. Under arbetet med rapporten har nya grupperingar uppdagats, varför föreliggande översikt inte ska ses som fullständig. Förhoppningsvis täcks dock de flesta och största grupperna in i rapporten. Dessutom lyfter den avslutande diskussionen teman och trender av generaliserbart värde.

Som framgår av tabellen nedan varierar grupperna i storlek, från en handfull till några tusen medlemmar. Flertalet av grupperna har heller inte tydliga medlemskapsformer, varför det är svårt att uppskatta hur många som ska räknas in i gruppen. Siffrorna som presenteras i tabellen nedan bygger på respondenternas egna uppskattningar om medlemsantal och ska läsas som en fingervisning om ungefär hur många individer som praktiserar en ordensorienterad sufism i de tre städer som fokuserats i studien.

| Orden | Representation | Antal | Ledare i Sverige |
|---|----------------|--------------------|---|
| Chishti-Saberi-Imdadi | Sthlm, Gbg | 100-140 | Mohammad Muslim (Sthlm) |
| Darqawiyya | Mö | Ca 5? | - |
| Mouridiyya | Sthlm, Mö | 200-300 | Modou Sene (Sthlm) |
| MTO Shahmaghsoudi | Sthlm, Gbg | Ca 300 | Mehdi Safaye (Sthlm) |
| Naqshbandi/Qadiri/Chishti | Gbg | 5-10 | - |
| Naqshbandi/Mevlevi/Qadiri | Sthlm | 10-20 | - |
| Naqshbandi-Iskanderpaşa | Sthlm | - | - |
| Naqshbandi-Khalidiyya | Sthlm, Gbg, Mö | 700-1000 | 9-10 vekiler till Abdalbaki el-Husseini i Turkiet |
| Naqshbandi-Suleymaniyya | Gbg | Ca 50 | 1 vekil i Gbg |
| Qadiriyya Rooh ul-Madina | Sthlm | Ca 15 | Muhammad Ali Nazar Qadri |
| Qadiriyya-Ghosiah | Mö | Ca 500 | - |
| Qadiriyya | Sthlm | Ca 200 | Hüseyn Avni Baba, Konya i Turkiet |
| Qadiriyya-Oweysiyya | Sthlm, Gbg | Ca 2000 | Sheikh Abdirahman |
| Qadiriyya-Zayla'iyya | Sthlm | 10-1500 | - |
| Rifa'iyya | Mö | Ca 1000 | Shaikh Dia'uddin |
| Shadhiliyya-Haydariyya | Sthlm, Gbg | 5-10 | Mohammad Muslim |
| Tijaniyya | Sthlm, Gbg, Mö | 200-300 | - |
| Tijaniyya (Mutawaqqilun/Dairatul ehlamol Islam) | Sthlm, Gbg, Mö | Ca 200 | Seyt Embay, Sthlm |
| SUMMA | | 3 700-7 550 | |

Figur 2. Sufigrupper i Stockholm, Göteborg och Malmö

■ Chishtiyya

Chishtiyya härleder sig tillbaka till Abu Ishaq Shami (d. 940) från Syrien, men verksam i staden Chisht nära Herat i dagens Afghanistan. Chishtiyya har sedan utvecklats till en av den indiska subkontinentens mest populära och inflytelserika sufiordnar. Chishtiyya kom till Indien med Mu'in al-Din al-Chishti (d. 1236) på 1100-talet och fick snart stor betydelse bland muslimer i Indien.

Liksom många andra ordnar har Chishtiyya genom åren förgrenats i en rad undergrupper. På 1400-talet grundade Sheikh Ahmad Abd al-Haqq (d. 1436) en subgren av Chishtiyya som kom att kallas Saberiyya (Nizami 2012). Inom denna gren framträdde i slutet av 1800-talet Haji Imdad Allah (d. 1899) vars aktivitet ligger till grund för en ytterligare avgränsning kallad Chishtiyya-Saberiyya-Imdadiyya (Schimmel 1975: 209f).

Chishtiyya har historiskt sett inte krävt formell konvertering till islam av *murider*. Snarare än ett krav vid inträde i orden, har man sett konvertering till islam som ett önskvärt resultat av ordenspraktiken (Nizami 2012).

Chishtiyya i Sverige

Som vi kunde se under rubriken Sufism i svensk historia, tillhörde den indiske sufimissionären Inayat Khan en gren av Chishtiyya, och även den Svenska Sufirörelsen som var aktiv mellan 1924 och 1999 kan alltså sägas stå i en Chishti-tradition. Det innebär att Chishtiyya är den orden som har längst kontinuerlig verksamhet i Sverige.²⁷ Idag finns Chishtiyya-grupper på olika håll i Sverige, exempelvis i Märsta, men denna rapport begränsar sig till de grupper som samlas i Stockholm, Göteborg och Malmö. Grupper med koppling till Chishtiyya har identifierats i de två första städerna, och de ingår båda i ett nätverk kring sheikhen, imamen och konvertiten Mohammad Muslim Eneborg. Mohammad Muslim har själv fått sin islamiska utbildning i Indien och Storbritannien där han också blev initierad i Chishti-Saberi-Imdadi-orden och fått status som sheikh med rätt att initiera andra i orden.

I England var Muslim också verksam som imam, innan han återvände till Sverige i mitten av 1990-talet då han också initierade bland andra Max Abd al-Salam Dahlstrand i orden. De båda har sedan samarbetat med var-

27. Aguéli initierades i en Shadhiliyya-orden redan 1902, men de ovan nämnda Kurt Almqvist och Tage Lindbom kom först senare i kontakt med sufism, varför man inte kan tala om en kontinuerlig Shadhiliyya-närvaro i Sverige sedan 1902

andra. I nuläget uppger Mohammad Muslim att han inte betonar någon officiell koppling till Chishtiyya och att han inte betraktar den grupp han leder som en Chishti-orden. Istället uttrycker han att han allt mer börjar tänka i termer av *post-tariqa* och *post-madhab* – alltså att ordensväsendet liksom de muslimska rättstraditionerna som institutioner kanske har spelat ut sin roll och att man idag bör organisera sig och orientera sig under andra former.²⁸

Mohammad Muslim leder idag vad som i denna rapport kallas en *ad hoc*-samling, vilket kan beskrivas som ett löst sammanhållet nätverk av personer med olika (eller ingen) *tariqa*-tillhörighet, som träffas på grund av praktiska eller personliga skäl snarare än att de delar samma initiering och *tariqa*-tradition. Muslim säger att alla som har ett seriöst andligt intresse är välkomna till hans samlingar – oavsett religionstillhörighet (eller avsaknad av religion).

Några i kretsen, liksom Mohammad Muslim och Max Dahlstrand själva, har sedan en tid etablerat kontakt med Fadhlalla Haeri, sheikh i Shadhiliyya-Haydariyya, och den Academy of Self-Knowledge som han driver med bas i Sydafrika (mer om denna nedan).²⁹ Sedan några år reser flera i kretsen regelbundet till Sydafrika för att delta i Haeris aktiviteter, och de har också bjudit representanter för gruppen till Sverige.

Mohammad Muslim samlar enligt uppgift cirka 100 personer som ibland kommer till gruppens träffar, då man samlas för bön, *dhikr*, samtal och gemensam måltid. Av dessa kan mellan 30 och 50 formellt ses som initierade i Chishtiyya-orden av Muslim. Mellan 20 och 30 kommer mer regelbundet på fredagskvällarna – då de har sin *dhikr*-samling. Förr träffades de oftast i Aysha-moskén på St. Eriksgatan i Stockholm men nu sker träffarna vanligtvis hemma hos någon i kretsen. Mohammad Muslim har även skapat en sufisk samlingsplats, *zawiya*, i sin egen bostad på Ekerö, men denna har inte blivit det centrum för gruppen som man först planerade.

I Göteborg leder Ashar Khan, som tagit Mohammad Muslim som sheikh, *dhikr* i en liknande *ad hoc*-grupp. De träffas regelbundet i Mölndals moské och samlar vanligen mellan 3 och 15 personer en vanlig lördag, då de har sina *dhikr*-träffar. Men på den sms-lista som är kopplad till verksamheten finns ett drygt 40-tal namn. Gruppen träffas sedan 2011/2012 en gång i

28. Intervju (SS) Muhammad Muslim och Max Dahlstrand 2016-02-11

29. Se Haeris websida för mer information <http://www.shaykhfadhlallahhaeri.com> besökt 2016-04-08

veckan i Mölndals källarmoské, men samlingarna går tillbaka till 1998/1999 då Max Dahlstrand ledde aktiviteten i området. I Göteborgsgruppen idag har de flesta inte tagit Mohammad Muslim som sheikh och flera av dem som kommer på samlingarna är istället initierade i andra ordnar.³⁰

En kvinnlig deltagare i nätverket kring Muslim i Stockholm berättar att de har träffar för båda könen och att det oftast är några kvinnor med på *dhikr*-träffarna. Hon hör själv till dem som engagerat sig i Fadhlalla Haeris aktiviteter och säger sig uppskatta att Haeri samlar starka kvinnor kring sig.³¹ Enligt Mohammad Muslim är det mest män som kommer på *dhikr*-kvällarna, medan kvinnor dominerar under retreat.³² I gruppen kring Ashar Khan i Göteborg separerar man istället könen i *dhikr*-sammankomster-na ”för att det stärker sammanhållningen bröder emellan.”³³ I andra sammanhang har man dock ingen uppdelning mellan könen. Det är ett exempel på hur praktiker och könsrelationer kan ta sig olika lokala uttryck, inom samma tradition.

Gemensamt för grupperna i Stockholm och Göteborg är att de under sina *dhikr*-sammankomster, vilka sker en gång i veckan, samlar personer med olika etnisk bakgrund. Detta har medfört att svenska eller engelska har blivit det gemensamma språket under samlingarna, men att man ibland även använder arabiska och urdu. På websidan dyt.se (Det Yttersta Trädet) som är kopplad till gruppen beskrivs deras *dhikr* enligt följande:

Wird 'amm

Den vanliga dhikrn som görs varje morgon och kväll. Denna dhikr kräver inga särskilda omständigheter. Den kan göras ljudligt eller tyst, sittande eller gående.

100 ggr: ”Subhānallāhi wal-hamdu lillāhi wa lā ilāha illallāhu wallāhu akbar”; Gud är upphöjd, lov och pris tillkommer Gud, det finns ingen gud utom Gud, Gud är störst.

100 ggr: ”Sallallāhu ‘alan-nabiyyil-ummiyy” (eller annan valfri salawāt över Profeten)

100 ggr: ”Astaghfirullāh” (eller annan valfri istighfār, bön om förlåtelse)

Wird khass

Den specifika dhikrn som vi gör tillsammans.

30. Intervju (AJ) med Ashar Khan 2016-01-23

31. Intervju (SS) 2016-02-10

32. Intervju (SS) 2016-02-11

33. Intervju (AJ) 2016-01-23

Dhikr sirri

Den ”inre, dolda dhikrn”. Sitt på golvet riktad mot qibla med wudú’ och hänge ca 5 minuter per övning.

Pås anfås

Att vakta andningen. Tänk ordet ”Alláh” vid inandningen och ”hu” vid utandningen. Andas som vanligt. ”Alláh... hu...”. Gud är.

Dhikr qalbi

Hjärtats dhikr. Lyssna på hur hjärtat säger ”Alláh” vid varje slag.

Muraqaba ma’iyya

Meditation över Guds närhet. Meditera över Alláhs närhet genom att säga till dig själv: ”Alláhu hádirí, Alláhu nádhírí, Alláhu ma’ í ”; Gud är närvarande, Gud ser mig, Gud är med mig.

Murâqaba du’âiyya

Bön i form av meditation. I ditt hjärta ber du direkt och spontant till Alláh.

Dhikr jahri

Den ljudliga dhikrn. Det är rekommenderat att ha wudú’, sitta på golvet vänd mot qibla med alla elektriska ljus släckta samt att uttala orden ljudligt, men inte så högt att man stör någon annan.

Innan man börjar: 11 ggr: ”Alláhumma salli ‘alá sayyidína Muhammad” (eller annan valfri salawât) 13 ggr: Surat al-Ikhlâs. Börja med ”a’ûdhu billáhi minash-shaytânir-rajím” och inkludera ”bismillâhir-rahmânir-rahím” före varje gång man läser suran. Ha för avsikt att skänka belöningen för recitationen till shaykherna i tariqan.

Båra tasbîh – 12 tasbîh dhikr

200 ggr: ”lá iláha illalláh” med ”Muhammadur rasûlulláh” var elfte gång. Man drar ut all kärlek till denna värld från hjärtat vid nafi / negationen ”lá iláha”, och ersätter den med kärleken till Gud vid ithbat /affirmationen ”illalláh”.

400 ggr: ”illalláh”

600 ggr: ”Alláhu Alláh”

Dhikr ismidh-dhât – dhikr av Guds personliga namn: 100 ggr eller mer:

”Alláh”³⁴

Dhikr-sammanslagningarna står alltså i centrum, men de drivande personerna i nätverket är också engagerade i en rad andra aktiviteter, kopplade till den sufimuslimska praktiken. Gruppen i Göteborg har exempelvis startat en koranskola för barn och vuxna/föräldrar. Ashar Khan berättar att föreningen Månsken sedan tre år driver en koranskola dit föräldrar går med sina

34. <http://www.dyt.se/aktiviteter-dhikr-wird.html> besökt 2016-03-14

barn. ”Grundtanken är att man inte bara lämnar barnen där utan också föräldrarna lär sig *sira*, *adab* och enklare *fiqh*.” De träffas tre gånger i veckan, på måndagar, onsdagar och lördagar.³⁵

I vissa fall kan det vara svårt att avgöra vad som görs som ett uttryck för sufism, och vad som kanske rör en annan sfär. Mohammad Muslim är delvis verksam som imam och utför i den rollen alla de sysslor som följer med uppgiften. Han leder också organisationen Det Yttersta Trädet. Inom ramarna för föreningen Det Yttersta Trädet driver de hemsidan dyt.se, erbjuder studiebesök i moskéer (huvudsakligen Aysha-moskén på St. Eriks-gatan), gör besök på skolor, i kyrkor, kommuner, hos föreningar et cetera och håller då kurser och föreläsningar om islam. Mohammad Muslim är även aktiv i religionsdialog och i styrelsen för Guds hus, som på hemsidan beskriver sig som:

*... ett interreligiöst fredsprojekt i Fisksätra där Svenska kyrkan, St Konrads katolska församling och Muslimernas förening i Nacka samverkar. Tanken är att skapa en mötesplats för kristna och muslimer, motverka främlingskap och istället utveckla vänskap och respekt för varandra.*³⁶

Flera gånger om året anordnar Det Yttersta Trädet också retreatter och läger som lockar personer med koppling till olika muslimska och sufimuslimska kontexter. En av dessa aktiviteter är en verksamhet för barn som kallas ”Kids Sufi-läger”, i den muslimska scoutrörelsen Swedish Mektebs lokaler i Tullinge. Lägret 2015 beskrivs enligt följande på Det Yttersta Trädets hemsida:

*Vi kommer lära barnen lite om islams grunder: de fem pelarna, vad man tror på som muslim, samt den andliga aspekten i islam; meningen med livet. Vi kommer använda oss mycket av Gabriel-hadithen.*³⁷

Barnen får lära sig lite om:

- vad *shahada* betyder
- varför man ber till Gud, vad *wudu* är, samt bönen positioner
- vad *zakat* är
- varför man *fastar*

35. Intervju (AJ) med Ashar Khan 2016-01-23. *Sira* betecknar en biografi över profeten Muhammed. *Adab* är i sufi- ammanhang namnet på en sorts etiska läror, en beteendekodex, och *fiqh* är namnet på muslimsk rättslära.

36. <https://www.svenskakyrkan.se/nacka/vi-bygger-ett-guds-hus-i-fisksatra> besökt 2016-04-15

37. Detta är en hadith, en tradition om vad Muhammed gjort och sagt, som lägger ut vad som kallas islams tre dimensioner: islams fem pelare, islams sex trossatser och ett etiskt/andligt ideal. I sufiisk diskurs ses ofta denna sista dimension som synonym med sufism. För hadithen se exempelvis: <http://sunnah.com/nawawi40> besökt 2016-04-26

- pilgrimsfärden
- tron på Gud, vem Gud är, några av Guds namn
- änglar
- Guds böcker
- Profeterna
- domedagen
- att allt kommer från Gud
- hur man renar sitt hjärta, hur man blir en god människa
- om Guds förlåtelse
- hur man kan påminna sig om Gud
- hur man kan öka sin kärlek till Gud

Vi har ju bara en dag på oss, och vi ska även hinna med lite roliga aktiviteter också (vilka det blir får vädret vara med och bestämma), så vi kommer inte hinna gå så djupt i varje fråga. Men syftet är att på ett så lättfattligt sätt som möjligt ge barnen lite mer förståelse om islams grunder.³⁸



Förberedelse inför gemensam dhikr vid retreaten Where Lands meets Sea utanför Göteborg.

Man anordnar också varje år en retreat med namnet Where Land Meets Sea i Åsa utanför Göteborg.³⁹ År 2015 hade man bjudit in Qadiriyya-sheikhen Afeefuddin al-Jailani al-Qadiri al-Baghdadi från Kuala Lumpur, den brittiske läraren och översättaren Abdalaziz Ahmed Fredericks, imamen Nusrah Cassiem ad-Darqawi Ash-Shadhili som är knuten till sufisheikhen Fadhlalla Haeri, verksam i Sydafrika, samt Rayana Edwards, också från Sydafrika, som talade om sufism och kvinnligt entreprenörskap. Moham-

38. http://www.dyt.se/aktiviteter-lager-kids_sufi_150531_tml besökt 2016-04-06

39. För en beskrivning av en sådan sammankomst se Larsson 2014: 45

mad Muslim själv deltog också som talare på retreaten, som på hemsidan beskrivs enligt följande:

During the three days of the retreat, our respected speakers will enlighten and inspire us through formal lectures as well as more informal/interactive seminars and workshops. We will also sing spiritual hymns (qasidas and ilahis) and perform dhikr together. Activities will begin at 10.00 on Saturday and Sunday, and continue until 22.00 in the evening, culminating in a joint dhikr session. The programme will leave time for personal reflection and opportunities to enjoy the beautiful natural surroundings.

[...]

The theme for Imam Nusrah's talks will be "Mysteries of the Ruh, Qalb and Nafs Expounded – Soul, Self and Heart". He will be exploring the inward path which amounts to recognition.⁴⁰

Mohammad Muslim och gruppen kring honom var också engagerade i en rad föreläsningar mot den så kallade Islamiska staten, vilka hölls i Ayshamoskén i Stockholm 2015. Han berättar att detta skapade en del oro för att moskén eller inblandade i aktiviteterna skulle utsättas för någon sorts angrepp. Respondenter ur gruppen berättar också att de allt mer sällan gör aktiviteter kopplade till sufism i moskéer, och att de upplever att grupper och individer som de identifierar som salafistiska eller islamistiska får allt mer inflytande eller har en större närvaro i moskéerna. De talar inte öppet om sig själva som "sufi" eftersom det kan skapa spänningar och otrygghet i relation till salafistiskt eller islamistiskt orienterade muslimer.

När jag intervjuar Mohammad Muslim och Max Dahlstrand om eventuella hot eller motsättningar i det svenska samhället menar de att det nästan uteslutande är andra muslimer som ger uttryck för kritik, men att det även förekommer på websidor som exempelvis Avpixlat, vilken av stiftelsen EXPo beskrivs som en högerextrem sida med nära band till Sverigedemokraterna,⁴¹ efter tillfällen då de har förekommit i medier.

Gruppen kring Mohammad Muslim har inga officiella medlemsregister, och tar heller inga medlemsavgifter. Retreaten och läger är avgiftsbelagda, och de tar betalt för studiebesök och liknande, annars är verksamheten öppen och gratis för deltagare och besökare.

40. http://www.dyt.se/aktiviteter-wlms_7_150430.html besökt 2016-04-06

41. http://expo.se/2015/rasideologi-och-antisemitism-i-propagandafilmm-pa-avpixlat_6976.html besökt 2016-04-26

■ Darqawiyya

Darqawiyya grundades av Mawlay al-Arbi al-Darqawi (d. 1823) i Marocko. Darqawi själv hade sin bakgrund i Shadhiliyya-orden, med vilken Darqawiyya fortfarande har en tät koppling. Rörelsen har sitt centrum i Amjot i Marocko där man har en stor samling i september varje år. Inom Darqawiyya har man ett starkt fokus på bön och *dhikr*, men använder sig även av poesi och musik i sina riter.

Darqawiyya kom huvudsakligen att spridas i Marocko och Algeriet, fram till modern tid då rörelsen etablerat sig i Nordamerika och Europa främst genom sheikhen Abdalqadir us-Sufi. us-Sufi hette ursprungligen Ian Dallas (f. 1930) och är en skottländsk före detta skådespelare som under en resa till Marocko 1967 konverterade till islam och initierades i Darqawiyya. Han blev senare *muqaddam* med auktoritet att initiera andra i orden. År 1980 grundade han the Murabitun World Movement som enligt egen utsago vill praktisera vad han kallar en ortodox sufism grundad i *sharia* (Tourneau 2012).

Darqawiyya i Sverige

Darqawiyya tycks endast ha representation i Malmö. Vår respondent framhåller att man inte längre kallar sig för Darqawiyya efter ett påbud från sin sheikh Abdalqadir us-Sufi. Anledningen till detta är att de vill motverka sekterism. Medlemmarna följer den malikitiska rättsskolan, och lyfter fram denna tillhörighet framför den sufiska. Ett exempel på detta är hur deras webbsida bytt namn från www.darqawiyya.se till www.malikiyya.se. På sidan presenteras texter och videoklipp med material som huvudsakligen diskuterar olika frågor utifrån malikitisk rättstradition.⁴²

Enligt respondenten utgör de en löst sammanhållen gemenskap. De har ingen samlingslokal utan träffas för *dhikr* hemma hos varandra. Ibland besöker de en Naqshbandi-*dhikr*, men inte som grupp utan endast som individer. Gruppen försöker att träffas en gång i veckan, men det kan i perioder bli mer sporadiskt. Under träffarna praktiserar man gemensam *dhikr* och diskuterar tillsammans kring olika frågor utifrån den malikitiska rättsskolan.

Gruppen i Malmö leddes förr av vår respondent, men sedan en tid har ordens internationella ledare Abdulqadir us-Sufi velat tona ner ledarens

42. Intervju (APD) med respondent 2016-01-28

och grupptillhörighetens roller ”för att komma bort från sektarism.” Detta genomsyrar intervjun. Respondenten berättar att sheikh Abdalqadir us-Sufis mest centrala lära fokuserar på elevens utveckling, på att motverka stagnation och längtan efter bekvämlighet. Detta genom ”självisfrågasättande” och ”jag-distans”, eller genom att elevers individuella och kollektiva projekt och planer rycks upp med rötterna. ”Uppbyggandet jämte förstörandet och upphöjandet jämte det medvetna nedrivandet är en integrerad del av sheikhens metod. För utomstående kan detta tyckas oöppbart och ryckigt men just detta är syftet.”⁴³

Gruppens lösa och föränderliga struktur bidrar också till att respondenten inte kan uppge hur många medlemmar de har i Sverige eller Malmö utan framhåller istället att de är öppna och välkomnar alla. Det tycks dock vara en mindre samling som huvudsakligen samlar svenska konvertiter och någon eller några medlemmar med rötter i Marocko. Under samlingsarna används främst engelska och svenska, samt en del arabiska (troligtvis främst i rituella sammanhang).

Man säger sig vara öppen för alla, och har vissa kontakter med Naqsh-bandiyya i Malmö, men samarbetar annars inte med andra muslimska grupper. Respondenten uttrycker att de islamiska riksförbunden och deras verksamhet kan ses om ett uttryck för den sorts sektarism deras sheikh vill att de ska undvika. Respondenten säger dock att de ibland träffar andra från Darqawiyya, bland annat från Norwich i England och Stralsund i Tyskland. Detta bygger dock på individuella initiativ och individuell finansiering. Det finns också tillfällen när internationella kontakter kommer till Malmö, och det sker oftast genom inbjudan från gruppen. De som kommer är oftast rättslärda, inbjudna att hålla föredrag kring specifika teman. Inom gruppen – både på nationell och internationell nivå – håller de kontakt via direkta möten, telefon och Internet.

Respondenten talar om vissa spänningar mellan sufiskt och salafistiskt orienterade muslimer i Malmö – men också att det finns fördomar inom båda grupperna som de behöver arbeta med.

43. Mejl (SS) från respondent 2016-05-11

■ Mevleviyya

Mevleviyya växte fram bland anhängare till poeten och sufisheikhen Mevlana Jalal al-Din Rumi (d. 1273) i staden Konya i Turkiet och kom att utvecklas inom det osmanska riket. Mevleviyya utvecklade nära kontakter med den osmanska eliten, flera av sultanerna var initierade i orden, och huvudsakligen kom mevlevi-sufism också att bli en osmansk angelägenhet. Därför påverkades Mevleviyya hårt i och med det osmanska rikets fall, och grundandet av det moderna Turkiet då Kemal Atatürk utfärdade en lag mot sufism 1925.

Utöver Rumis poesi har Mevleviyya kommit att förknippas med sin *sama*-ritual, där dervischerna till osmansk musik snurrar i vita klädnader och högra ljusbruna hattar. Sedan 1950-talet har ritualen varit tillåten som ett uttryck för turkisk folklöre och blivit en populär turistattraktion. Men orden har också fört en fortsatt underjordisk tillvaro, och även etablerats i europeisk och amerikansk nyandlig miljö sedan 1960- och 1970-talen (se Sorgenfrei 2013).



Mevlevi-dervischer visar upp sin *sama*-ritual i Istanbul.

Mevleviyya i Sverige

Kanske på grund av att Mevleviyya så starkt förknippades med osmanska riket och dess kultur, och även identifierats med den krävande och komplicerade *sama*-ritualen har orden inte fått samma utbredning som exem-

pelvis Naqshbandiyya eller Qadiriyya efter osmanska rikets fall. Det finns ingen Mevlevi-orden i Sverige, men många ”privatsufiska” individer som influeras av Rumis dikter i sina liv. Det finns också personer som identifierar sig som Mevlevi, men som på grund av att det inte finns någon ordensverksamhet i Sverige istället deltar i andra gruppers sammankomster. Exempelvis i moskén i Vårby Gård samlas regelbundet en grupp personer med olika ordensbakgrund, däribland Mevlevi, för gemensam bön och andliga samtal, *sohbet*.⁴⁴

■ Mouridiyya

Mouridiyya är en av de senare sufiordnarna och växer fram i Senegal först under andra halvan av 1800-talet. Orden grundades av Ahmad Ibn Muhammad ibn Habib Allah (d. 1927), mer känd under namnet Ahmadou Bamba, som själv hade en familjebakgrund i Qadiriyya-orden. Detta är ett av många exempel på hur ordnar kan korsbefrukta varandra och ge upphov till nya förgreningar.

I samband med den så kallade Wolofstatens sönderfall och den franska kolonialmaktstiden (i vad som skulle komma att bli Senegal) samlade Bamba ett följande av människor med olika bakgrund – muslimer och andra, krigare och tjänstemän – som enades kring motståndet mot kolonialväldet. Hans karisma och popularitet oroad fransmännen som fängslade honom mellan 1895 och 1912. Under några perioder deporterades även Bamba till Gabon respektive Mauretania.

Detta är ett av flera exempel på hur sufiorganisationer tagit politiska uttryck och mobiliserat i motstånd mot europeiska kolonialmakter. Medan Bamba och Mouridiyya förespråkade ett fredligt motstånd, har andra sufi-grupper även stått för väpnad kamp mot vad de uppfattat som illegitima härskare och kolonialmakter. Mest känd är kanske den somaliska Saalihiyya-sheikhen Muhammed Abdullah Hassan (d. 1920) som regerade den så kallade Dervisch-staten (1896-1920) i dagens Somalia och därifrån förde krig mot de Brittiska, Italienska och Etiopiska kolonisatorerna. I Storbritannien har han gått till eftervärlden som ”The Mad Mullah”, medan han i Somalia ses som en frihetskämpe. Då sufism i västerländsk kontext ofta ses om en fredlig och politisk form av islam och kontrasteras mot islamism

44. Intervju (SS) med Galip Bozkürt 2016-05-08

och salafism, är detta en påminnelse om att även sufiska tolkningar kan användas för olika former av politiskt motstånd (en diskussion om denna aspekt av sufism återfinns i exempelvis Heck 2007. För salafism och sufism i Afrika, se Westerlund & Rosander 1997).

Centrum för Mouridiyya är staden Touba i Senegal där Bamba ska ha fått en vision av profeten Muhammed. Efter Bambas död har också moskén i Touba kommit att bli ett viktigt pilgrimsmål för mourider (för många viktigare än Kaba i Mecka). Från 1920-talet har Mouridiyya utvecklat en social organisation där lokala sheikher leder *dairas* (skolor, lärocirklar) vars elever har i uppgift att arbeta för sheikhen som, mot löfte om deras totala lydnad och hängivenhet, ger dem beskydd och välsignelse, *baraka* (Triaud 2012, Curtis 2014). Eva Evers-Rosander har i en uppdaterad studie beskrivit kulten kring Ahmadou Bambas mor Mame Diarra Bousso, som huvudsakligen rör kvinnors religiösa praktik. Mame Diarra Bousso lyfts fram som en underdånig och därför idealisk hustru och kvinna på ett sätt som har kunnat användas för att bibehålla patriarkala strukturer inom orden. Men i Evers-Rosanders studie visas också hur kvinnorna finner vägar till viss autonomi inom ramarna för mouridismen (Evers-Rosander 2011).

Mouridiyya i Sverige

Mouridiyya började enligt uppgift att etablera sig i Sverige under 1980- och 1990-talen kring centralgestalter som Malick Sosseh, musikern och skådespelaren Mamadou Sene och musikern och skådespelaren Maudo Sey, sångerskan Seinabo Seys far. Grupperna tar alltså form efter den invandring från Senegal som ökade i och med inbördeskriget i som startade 1982. Även Tijaniyya, med rötter i samma västafrikanska område som Mouridiyya, tar form under denna period. Idag samlar man 200-300 personer i Sverige, varav den största gruppen finns i Stockholm. I arbetet med rapporten har vi intervjuat två kvinnliga mourider, Aminata i Stockholm och Anna i Malmö.⁴⁵

De 200-300 mouriderna i Sverige är indelade i mindre grupper eller cirklar, *daira*, och samlas hemma hos någon av medlemmarna, om man inte hyr lokaler för större samlingar. Malmögruppen har ingen *daira*, efter-

45. Informationen i detta avsnitt bygger på intervjuer med respondenter i Stockholm (APD) 2016-01-26 och Malmö (APD & SS) 2016-01-29, samt på mejl-kontakt med respondenten Aminata i Stockholm.



Medlemmar ur Mouridiyya reciterar religiös poesi i ABFs lokaler i Stockholm.

som ingen sheikh⁴⁶ eller lärare bor i staden, men samlas ibland ändå under lösare former. Inom Stockholms *daira* ryms tre avdelningar. Det finns en avdelning kallad kvinnodaira som leds av Fatou Maneh och samlar kvinnor som bjuds in eller träffas separat i olika sammanhang. Det finns också en avdelning för *baye fall* ("de som följer Fall") som leds av Malick Sosseh. Baye fall gör det mesta av det praktiska tyngre arbetet medan kvinnorna oftast är ansvariga för maten vid större arrangemang. Slutligen finns också ett slags kör, *kourel*, som sjunger tonsatt poesi av Ahmadou Bamba. I nuläget är Modou Sene ordförande i *dairan* och Malick Sosseh är vice ordförande, i styrelsen sitter även Fatou Maneh med flera.⁴⁷

Baye fall, liksom *yaye fall* som kvinnorna inom samma grupp kallas, härleder sig till sheikh Ibrahima Fall (d. 1930) som var anhängare till Ahmadou Bamba. Baye fall är starkt kopplade till musik i Senegal, vilket även kommer till uttryck i diasporan. Flera av de framträdande namnen inom Mouridiyya i Sverige är också yrkesverksamma musiker. *Dairans kourel* träffas varje lördag för att sjunga Bambas poesi. Ibland sker detta i gruppens lokal i Solna, ibland hemma hos medlemmar av *dairan*. Mer sällan förekommer också *dhikr*, och då främst bland de män inom rörelsen som tillhör baye fall. Under ritualen går medlemmarna runt i cirklar medan de reciterar och sjunger Ahmadou Bambas poesi. Ofta pågår ritualen hela natten, från kvällen fram till morgonbönen. Ritualen leds oftast av en försång-

46. Sheikh kallas serigne inom Mouridiyya

47. Denna information om Stockholmsgruppens organisationsstruktur bifogades i ett mejl från Aminata 2016-05-12

are, som sjunger stroferna medan de församlade svarar. Män och kvinnor praktiserar vanligen tillsammans, men ju fler som deltar desto mer uppdelat blir det mellan könen, med en kvinnoring och en mansring. När de patriarkala strukturer som studerats i Senegal förs på tal under intervjun i Malmö känner Anna personligen inte igen sig i dessa. Mame Diarra Bouso spelar en central roll som andligt ideal, men inte som en förebild för kvinnlig underordning, säger hon.

Många av mouriderna i Sverige är just *baye fall*, som nämns ovan, vars huvudsakliga uppgift är att tjäna sheikhen. I Sverige utförs denna tjänst huvudsakligen genom att man samlar in pengar som skickas till sheikher i Senegal för att stödja deras verksamhet. Vid *grand magal*, en stor minneshögtid kring Ahmadou Bamba, samlas mourider från hela landet. Man anordnar också konferenser som lockar många deltagare från hela världen. I samband med dessa träffar samlas pengar in och representanter från *dairorna* skickas till Mouridiyyas överhuvud för att ge pengar direkt till honom, detta gör *dairor* över hela världen. Sheikher från Senegal kommer också för att besöka Sverige och för att hålla föreläsningar. Besöken blir ofta kostsamma för anhängarna, eftersom de då förväntas bistå såväl med mat och husrum som med pengar under denna vistelse, både för sheikherna och för deras gäster. Ändå är det många som vill erbjuda logi eftersom det anses vara välsignande för hyresvärderna och dennes familj.⁴⁸ Dessutom, berättar respondenten, får man tillbaka en inbjudan till Toubas, Mouridiyyas ”heliga stad”, där sheikhen i sin tur erbjuder mat och husrum.

Utöver kontakterna inom Sverige, mellan Sverige och Senegal eller Sverige och Danmark har man träffar med andra mourider i Europa, inte minst under konferenser. Runt om i Europa, bland annat i Spanien och Tyskland, har medlemmar köpt hus kallade *Keur Serigne Toubas* som fungerar som en fast punkt dit sheikher kan komma på besök, där *dhikr* och minneshögtider kan hållas och där besökande mourider från andra länder kan bo under sina besök. Anhängare av Mouridiyya i Sverige drömmer om att få möjlighet att köpa en sådan lokal, och uttrycker att de gärna skulle ha ett samarbete med SST för att få bidrag till ett sådant inköp.

Gruppen i Malmö har både färre medlemmar och är mindre organiserad än den i Stockholm. Vår respondent i Malmö och hennes man har en

48. Ett historiskt exempel på detta och de spänningar som kan uppstå kring denna praktik finns beskriven i Taha Hussains (d. 1973) roman *Dagarna*. Se även Larsson & Olsson 2013

ledande funktion för gruppen, vars cirka 10 medlemmar är bosatta runt om i Skåne. De träffas hemma hos varandra, oftast hos vår respondent. De har ingen fast mötestid, och om något större händer i Köpenhamn åker de ofta dit. Under träffarna åter de tillsammans, pratar och lyssnar på musik. Ibland gör de även *dhikr*.

Förutom en mindre grupp svenska konvertiter är de flesta medlemmarna från Senegal och Gambia, men det finns också en mindre grupp medlemmar från Mauretanien. Det gemensamma språket är wolof. Gruppen i Stockholm har också täta kontakter med senegalesiska och gambianska Tijaniyya-sufier.

Anna i Malmö uttrycker att hon och hennes man inte känner sig välkomna bland andra muslimer för att de har en avvikande praktik och för att män och kvinnor praktiserar tillsammans inom Mouridiyya. Hon berättar att de undviker moskéerna, och beskriver att de är mer eller mindre isolerade i relation till övriga muslimska eller sufiska grupper. De besöker *dairor* i Stockholm och Köpenhamn, men har inga kontakter utöver det. Hon beskriver också rent negativa erfarenheter med möten med andra muslimer. Delvis kopplar hon detta till att de rent visuellt sticker ut – hon berättar att många baye fall bär färgglada kläder och har håret i dreadlocks – och berättar hur hennes man fått höra nedsättande, rasistiska kommentarer från andra muslimer. De muslimer hon identifierar som salafister är de hon upplever som de hårdaste kritikerna av deras praktik.

Aminata i Stockholm ger en lite annorlunda bild och berättar att medlemmar går till exempelvis moskén vid Medborgarplatsen vid större högtider som *eid al-fitr*, då man bryter fastan efter Ramadan. I ett mejl skriver hon att:

en del imamer säger öppet att de anser att sufier är hädare, att sufier dyrkar människor istället för gud. Det här är ju också vad IS säger och det är även anledningen till att IS har sprängt helgedomar runt sufiska helgons gravar, både i Mali och i Syrien. Både i Senegal och i ännu högre grad i Gambia finns det också många personer som anser att islam inte har plats för helgon och [sheikher]. Som mourid har jag upplevt att ett slags strängare islam till viss del trängt djupare in också bland mouriderna.⁴⁹

Liknande attityder beskrivs även av informanter från andra grupper och detta är ett tema som ska diskuteras mer utförligt i rapportens avslutande del.

49. Mejl (SS) från Aminata 2016-05-12

■ MTO Shahmaghsoudi

Maktab Tarighat Oveyssi (MTO) Shahmaghsoudi grundades i början av 1900-talet av Mir Qutb al-Din Mohammad Angha (d. 1962), även kallad Hazrat Shah Maghsoud, och attraherade tidigt en inflytelserik grupp i Teheran, bland annat bestående av medlemmar ur Mohammad Reza Shahs (d. 1980) hov. Inom MTO upplever man dock inte orden som ny. Angha ska ha kommit ur en sufiskt orienterad familj, och inom MTO leder man ordens ursprung tillbaka till profeten Muhammed genom en kedja, *silsila*, av sheikher.⁵⁰ Angha själv ska ha varit ovillig att anta rollen som sheikh, och tycks ha velat reformera ordensväsendet och dess hierarkiska strukturer. Han kan alltså ses om en bland flera reformistiskt orienterade sufi edare under 1800- och 1900-talet (se till exempel Howell & Bruinessen 2007). Inom MTO ville Angha förena äldre sufiska läror med moderna vetenskapliga rön. På ordens internationella websida står att läsa:

*The teachings of Hazrat Shah Maghsoud opened a new chapter in Sufism, and the reality of Islam became known like never before. Due to Hazrat Shah Maghsoud's immense knowledge in many fields, his voluminous writings and ceaseless efforts, Sufism became accessible to the seekers around the world. Therefore, the school is known as Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi.*⁵¹

MTO:s ledarskikt lämnade Iran efter revolutionen 1979 och kom att få sitt huvudsäte i San Rafael i Kalifornien, och spreds sedan med exiliranier runt om i Nordamerika och Europa. Trots grundarens ovilja att definiera sig som sheikh har MTO utvecklats till en ledarstyrd orden där adepten måste få regelbunden vägledning av sin mästare genom olika andliga övningar (Spellman 2004). Idag har MTO center runt om i världen och samlar enligt egen utsaga cirka 500 000 medlemmar.⁵²

Gruppen fick internationell uppmärksamhet sommaren 2014, då medlemmar i MTO i Nordamerika och Europa protesterade mot att modeskaparen Roberto Cavalli på en av sina produkter använt sig av en symbol

50. Denna presenteras på ordens internationella websida <http://mto.org/main/history/past-sufi-masters/> besökt 2016-04-15

51. <http://mto.org/main/history/hazrat-shah-maghsoud-sadegh-angha/> besökt 2016-04-15

52. <http://mto.org/main/about-m-t-o/centers/> besökt 2016-04-15

vilken de menade var i kopia av MTO Shahmaghsoudis symbol. Protester genomfördes även i Sverige.⁵³

MTO Shahmaghsoudi i Sverige

MTO Shahmaghsoudi har haft kontinuerlig verksamhet i Sverige sedan 1981 och är idag organiserade både i Stockholm och Göteborg. Enligt uppgift träffas de regelbundet, varannan lördag i Göteborg och var fjärde söndag i Stockholm. Gruppen leds av Mehdi Safaye och samlar cirka 300 medlemmar. Både män och kvinnor är välkomna och träffas gemensamt under ordens aktiviteter. En majoritet av medlemmarna har rötter till Iran.

Enligt mejl från respondenten Ghandom Kharrazi inleds samlingarna med diktrecitation, vilket hon kallar *dhikr*, på persiska. Efter den persiska inledningen reciteras "Fatehe & Niyaz"⁵⁴ gemensamt. Därefter meddelas vilka koranverser som kommer att reciteras följt av själva recitationen på arabiska och därefter översättningar till persiska och svenska. Senare visas en föreläsning av Hazrat Pir, som man kallar den internationelle ledaren Salaheddin Ali Nader Anghas (f. 1945), via en storbildsprojektor. Efter föreläsningen talar ledaren för den svenska gruppen Mehdi Safaye på Stockholmsgruppens samlingar, och svarar därefter på frågor från de församlade. Föreläsningen fortsätter med ytterligare *dhikr* och en bönestund. Som avslutning reciterar man åter igen Fatiha och gör bön, *niyaz*. Kharrazi beskriver vidare att:

MTO föreningens mål är att informera om sufismen via föreläsningar och workshop samt aktiv deltagande i seminarier om islam. Allt samarbete och samverkan som är i enlighet med vår förenings stadgar är välkomna.

Enligt vår respondent är alla välkomna som medlemmar, oavsett religions-tillhörighet. I ett sms svarar hon att "eftersom det är öppet för alla frågor vi aldrig om religionstillhörighet. Sufism är en bro mellan religioner (finns en bok med samma namn från MTO)"⁵⁵ På frågan om någon religiös tillhörighet är vanligare bland medlemmarna, och om grunden kan sägas vara

53. Se exempelvis <http://www.svd.se/sufister-anklagat-roberto-cavalli-for-varumarkesindestrang> besökt 2016-04-15. Symbolen ser ut som huvudet på en yxa eller en hillebard och beskrivs som en kombination av namnet Ali, ordet Allah, och bokstäverna alif, lam, mim, vilken inleder den andra suran i Koranen. Det finns en rad olika spekulationer om dessa bokstävers innebörd. För MTO:s egen beskrivning se <http://mto.org/main/what-is-sufism/the-sacred-emblem/> besökt 2016-04-26

54. *Fatiha* är det första kapitlet i Koranen, *niyaz* syftar till den muslimska tide- eller kontaktbönen som idealiskt ska utföras fem gånger om dagen.

55. SMS (SS) från Ghandom Kharrazi 2016-03-16

islamisk – med hänvisning till att man på MTo :s internationella hemsida presenterar sig som MTo Shamaghsoudi School of Islamic Sufism svarar respondentent:

The school dates back 1400 years to the time of Prophet Mohammad (peace be upon him), and the founder of the school, Hazrat Oveys Gharani. The knowledge and practices of the school have been handed down heart to heart through an unbroken succession of Masters from Hazrat Oveys to the Sufi Master, Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha.

Jag klistrade in en paragraf från hemsidan. Vi har inga grupperingar, vägen är individuell.⁵⁶

MTO verkar ha en samtidigt både mer informell och mer formell medlemsskapstruktur, där man får söka inträde i föreningen genom att skriva brev till styrelsen. Majoriteten av medlemmarna i Sverige har sina rötter i Iran och under samlingarna används persiska ”med möjligheten till översättning till andra språk så som svenska och engelska.”

På frågan om internationella kontakter svarar respondenten att MTo är en världsorganisation vars riktlinjer skall följas av alla medlemmar oavsett i vilket land man är medlem. Vad gäller kontakten med andra sufigrupper, respektive andra muslimska grupper i landet, svarar respondenten att ”MTo alltid är öppen för dialog med andra föreningar, trossamfund både nationellt och internationellt.” Man säger sig inte uppleva någon hotbild eller negativa attityder.⁵⁷

■ Naqshbandiyya

Naqshbandiyya växte troligtvis fram kring Khwaja Baha al-Din Naqshband (d. 1389) i Bukhara och utvecklades till en orden i Centralasien under 1400- och 1500-talen. Orden upplevde svår förföljelse under de shiitiska Safaviderna (1501-1736) varför den istället kom att spridas utanför det persiska kulturområdet, i det osmanska riket och i Indien där reformatorn Ahmad Sirhindi (d. 1624) spelade en viktig roll för dess utveckling.

Under 1800-talet återetablerade sig orden i Persien och där framträdde Mawlana Khalid Baghdadi (d. 1827), som under en tid även levde i Indien och influerades av Sirhindi. Khalid Baghdadi kom att bli en av de mest in-

56. Sms från Ghandom Kharrazi 2016-03-16

57. Intervju (AJ) med Ghandom Kharrazi 2016-02-21

flytelsrika sheikherna i orden och grundare av grenen Naqshbandiyya-Khalidiyya som fick stort inflytande i hela Mellanöstern, inte minst i kurdiska områden, från 1800-talet och framåt (Nizami 2012).

En av Baghdadis adept, Ahmad Suleyman al-Arwadi (d. 1858), etablerade Khalidiyya-grenen i Istanbul, Turkiet, och gav genom sin efterföljare Ahmad Ziyauddin Gümüşanevi (d. 1893) upphov till en gren som kallas Naqshbandi-Iskanderpaşa och som fått sitt namn efter en samlingslokal i stadsdelen Iskanderpaşa i Istanbul. Naqshbandi-Iskanderpaşa har fått betydelse för den politiska utvecklingen i Turkiet sedan 1950-talet med grenar in i dagens AKP-styre. En av de ledande sheikherna i Iskanderpaşa-gruppen var Esad Coşan (d. 2001), som också hade inverkan på gruppens etablering i Sverige under 1980- och 1990-talen (se Svanberg 1999).

Från Naqshbandiyya-Khalidiyya-grenen stammar även *post-tariqa*-grupper som ovan nämnda Nurculuc-, Süleymanci- och Gülen-rörelserna (Cornell & Kaya 2015). Flera Naqshbandiyya-grupper i Sverige har också kopplingar till Khalidiyya-grenen. Den största Naqshbandigruppen i landet kallar sig Semerkand och utgörs av just Naqshbandiyya-Khalidiyya och har närvaro i alla de tre städerna som fokuseras i rapporten. I Stockholms finns också Iskanderpaşa-grenen representerad. Som vi ska se nedan finns det också pakistanska Naqshbandi som ingår i lösare *ad hoc*-nätverk med andra sufier från Pakistan.

Naqshbandiyya i Sverige

Naqshbandiyya-Khalidiyya är den av grupperna som undersöks i denna rapport som kan redogöra för längst kontinuitet, med en organiserad närvaro i landet sedan 1970-talet. Iskanderpaşa-grenen tog form under tidigt 1980-tal då den sheikhen Mahmoud Esad Coşan besökte landet (Svanberg 1999).

Khalidiyya-gruppen är kanske den starkast organiserade sufigruppen i Sverige, med egna lokaler i de tre städerna, samt ett tydligt organisatoriskt och hierarkiskt nätverk som sträcker sig till Turkiet. Naqshbandiyya-Khalidiyya leds internationellt av sheikh Abdülbaki el-Hüseini i Turkiet⁵⁸ som i sin tur utsett företrädare, *vekil*, i Sverige. Enligt uppgift finns fyra eller fem sådana företrädare i Stockholm, tre i Malmö och minst en i Göteborg. Dessa har i sin tur grupper och center knutna till sig.⁵⁹

58. <http://www.naksibenditarikati.com/detay.asp?icerikID=18> besökt 2016-04-04

59. Intervju (SS) 2016-03-09

Både i Sollentuna utanför Stockholm och vid Videdalstorg i Malmö har gruppen egna lokaler, där man även har restaurang och viss affärsverksamhet. Under samlingarna har män och kvinnor egna aktiviteter och respondenten uppskattar att det regelbundet kommer ett 50-tal män på samlingarna i Malmö och cirka 20 i Stockholm, samt troligtvis ungefär samma antal kvinnor (alltså cirka 100 vuxna personer i Malmö och 40 i Stockholm). Sammanlagt uppskattar han att de är mellan 700 och 1 000 medlemmar i landet.⁶⁰ I Göteborg delar Naqshbandiyya-Khalidiyya lokal på Vågmästortorget med en annan gren av Naqshbandiyya som heter Süleymaniyya. Enligt uppgift är de tillsammans ungefär ett 100 personer som regelbundet deltar i Göteborg.⁶¹

Inom Naqshbandiyya-Khalidiyya tillåts endast personer initierade i orden närvara och delta i *dhikr*⁶² och man träffas dagligen för *dhikr* i Malmö och en gång i veckan i Stockholm och Göteborg, på lördagar. Gruppen i Malmö har flera dagliga verksamheter och kvällsverksamhet för barn och vuxna, med fokus på ämnen som Koranen, islamisk troslära, *aqidah*, sufismens historia och läror et cetera. Men också idrottsverksamhet, där man spelar fotboll tillsammans, går på badhus eller anordnar lägerverksamhet.

Även Naqshbandi-Iskanderpaşa i Stockholm har utöver den interna verksamheten bedrivit visst utåtriktat, socialt arbete. Bland annat i form av föreningen Takva, som under ramadan delat ut mat till hemlösa på Medborgarplatsen i Stockholm (Berglund & Sorgenfrei 2009:12).

Flera av Naqshbandi-grupperna i alla tre städerna samlar huvudsakligen personer med rötter i Turkiet och har därför turkiska som dominerande språk. Undantaget är Naqshbandiyya-Khalidiyya i Malmö som samlar medlemmar med rötter i en lång rad olika länder, varför svenska och till viss del engelska har blivit det gemensamma språket.⁶³

Naqshbandiyya-Khalidiyya uttrycker ett tydligt behov av att profi era sig som representanter för vad de ser som traditionell islam, i konkurrens med vad de kallar salafistiska/wahhabitiska grupper samt ikhwan/islamister.⁶⁴ Respondenten från Naqshbandiyya-Khalidiyya i Göteborg berättar

60. Intervju (SS) 2016-03-09, även intervju (AJ) 2016-01-26 och (AJ & SS) 2016-02-12

61. Intervju (AJ) 2016-01-26. I Göteborg finns också en liten grupp som följer Shaykh Mohammed o sman Sirajjedin Al-Naqshbandi – men de har ingen lokal

62. Intervju (SS) 2013-03-09

63. Intervju (AJ) 2016-01-26

64. Ikhwan anspelar på det arabiska namnet på Muslimska brödraskapet, al-Ikhwan al-muslimin. Som flera av respondenterna i föreliggande rapport använder det görs det närmast till synonym till begreppet islamism, politiskt orienterad islam.

till och med om direkta hot och konfrontationer genom åren, både med företrädare för dessa grupper och för andra muslimer som inte är sufiskt orienterade.⁶⁵

Khalidiyya-grenens verksamhet finansieras genom medlemsdonationer, samt viss affärsverksamhet.

■ Qadiriyya

Qadiriyya söker sig tillbaka till Abd al-Qadir al-Jilani (d. 1166) från Jilandistriket i dagens Iran, men som senare var verksam bland annat i Bagdad. al-Jilani var en respekterad lärd inom den hanbalitiska rättsskolan, och en populär sufisheikh som ska ha predikat en sufism inom ramarna för hanbalitisk tradition. Den hanbalitiska rättstraditionen uppfattas som den mest restriktiva av de fyra sunnitiska rättsskolorna och ur denna kommer flera av de mest kända kritikerna av sufiska praktiker, som till exempel Ibn Taymiyya (d. 1326) och wahhabismens grundare Muhammed ibn Abd al-Wahhab (d. 1792). Vi känner till tidiga sufisheikher ur hanbalitisk tradition, men under senare historia har ofta hanbaliyya och sufism kommit att föreställas som motsatta traditioner (se till exempel Makdisi 1979, Melchert 2001, Yazaki 2013).

Qadiriyya blev tidigt den kanske mest geografiskt spridda av de sufiska ordnarna och redan på 1400-talet fanns Qadiriyya-grenar över hela den arabiska världen, i områden som motsvarar dagens Marocko, Spanien, Turkiet, Indien, Etiopien, Somalia och Mali. Hundra år senare fanns rörelsen även i Kina och Malaysia och under 1600-talet spreds orden i det osmanska rikets europeiska provinser.

orden har historiskt inte haft ett överhuvud som bestämt riktning och utveckling inom alla dessa grenar, utan familjen al-Jilani har presiderat i Bagdad, medan lokala sheikher kunnat utveckla Qadiriyya-sufism utifrån egna intressen eller lokala förutsättningar (Abun-Nasr 2007:86-96).

Qadiriyya kom att bli mycket inflytelserikt i Somalia, främst den gren som utgår från sheikh Uways Muhammad al-Barawi (d. 1909), Qadiriyya-Uwaysiyya, som blivit dominerande speciellt i de södra delarna av landet. Men där finns även en annan gren, Qadiriyya-Zayla'iyya, som utgår från Abd al-Rahman al-Zayla'i (d. 1882) som har varit vanligare i o gadenpro-

65. Intervju (AJ & SS) 2016-02-12

vinsen och i norra Somalia (för sufism i Somalia se exempelvis Lewis 1998, Kapteijns 2000).

Qadiriyya i Sverige

Det finns olika grenar av Qadiriyya representerade i de tre städerna, där de flesta medlemmarna är från Somalia. I Göteborg finns även en Qadiriyya-grupp som samlar medlemmar med rötter i Indien, Pakistan, Bangladesh och Afghanistan, liksom en grupp i Stockholm med medlemmar från Turkiet.

De somaliska Qadiriyya-grupperna började etablera sig i Sverige under 1990-talet, alltså i relation till den ökade invandringen från Somalia som blev fallet efter det att diktatorn Mohammed Siad Barre (d. 1995) störtades 1991 och landets drogs in i en spiral av konflikter som pågår än idag (se exempelvis Brinkemo 2015). Majoriteten av de somaliska Qadiriyya-sufierna tillhör grenen Uweysiyya, men det finns även en mindre grupp Qadiriyya-Zayla'iyya, huvudsakligen representerade i Stockholm.

Vår respondent från Qadiriyya-Uweysiyya i Göteborgsförorten Bergsjön berättar: "1995 började man [träffas] hemma. Man började organisera och hitta varandra och göra det hemma hos folk, *dhikr*-kvällar hos folk, sen hyrde man lokaler. o ch sen var det inget mer. Det blev en paus. Sen 1999 då gjorde man Sveriges första Qadiri-konferens."⁶⁶ Under 2000-talet har man sedan haft en kontinuerlig och växande aktivitet, i hög grad på grund av sheikh Abdirahman Muhadin, som kom till Göteborg 1995 och sedan dess kommit att inta en ledande position för Qadiri-somalier i Sverige generellt.⁶⁷

Qadiriyya-Uwaysiyya i Bergsjön i Göteborg träffas varje torsdag för *dhikr* och "då kommer ett tjugotal personer vid bra väder. Men om det regnar kommer ingen."⁶⁸ Men det kan komma långt många fler vid speciella högtider eller riter. Respondenten förklarar att man i Somalia vanligen föds in i en av de existerande ordnarna, men att det sedan skiljer sig åt hur mycket man engagerar sig i ordens verksamhet. De som samlas regelbundet för *dhikr* är alla initierade och mer dedikerade medlemmar, medan andra kommer vid speciella tillfällen. Detta illustrerades även av Qadiriyya-Zayla'iyya i Tensta utanför Stockholm. Där samlas mellan tre och tio perso-

66. Intervju (AJ) 2016-01-22

67. Se Åkerdahl 2013 för Abdirahmans verksamhet i Sverige

68. Intervju (AJ) 2016-01-22

ner för *dhikr* en vanlig torsdag, men under firandet av profetens födelsedag, *mawlid*, samlas mellan 1 000 och 1 500 personer.⁶⁹ Detta är ett exempel på hur svårt det är att sätta en siffra på hur många sufimuslimer eller sufiskt orienterade muslimer som finns i Sverige, eller hur många som är engagerade i de olika ordnarna i Sverige.

Inom Qadiriyya tar sig ibland *dhikr* livliga uttryck och det är vanligt att man står i ring och använder överkroppen rytmiskt, i bugningar, medan man allt mer högljutt upprepar de fraser – som exempelvis *la illaha il-allah* (ingen gud förutom Gud) eller *allah hu* (Gud är [det ytterst existerande]) – som utgör *dhikr*-recitationen. Den grupp av huvudsakligen turkar och kurder som samlas i Fittja i Stockholm, med koppling till sheikh Avni Baba i Turkiet, är ett exempel på en grupp som praktiserar en mycket kraftfull *dhikr*, där det även förekommer att individer hamnar i extatiska tillstånd.⁷⁰

Liksom inom de flesta andra grupperna delar Qadiriyya-Uwaysiyya i Göteborg upp sina aktiviteter mellan män och kvinnor. Respondenten berättar att kvinnorna inte deltar i ritualerna, men är en del av ordens aktiviteter genom att laga mat och ordna annat praktiskt runt träffarna. I Stockholm, fortsätter han, ser det annorlunda ut och där finns kvinnor som både leder och deltar i *dhikr*.⁷¹ Detta är ett exempel på lokala variationer, och på hur individuella initiativ kan utveckla sufitraditioner åt olika håll. Generellt är mäns sufiaktiviteter mer studerade, varför det finns behov av fler studier av kvinnors sufiaktivitet (en av få studier som behandlar kvinnors sufism i Sverige är Chin 2011).

Det finns även en mindre Qadiriyyagrupp som huvudsakligen samlar ca 10-15 män i 20-årsåldern, huvudsakligen av pakistansk bakgrund, i Tumba moské utanför Stockholm. Gruppen, som etablerades under 2015, kallar sig Rooh ul Madina och är en gren av Rooh ul Madina Academy som finns etablerad i Karachi i Pakistan. På gruppens websida finns följande presentation:

*Rooh Ul Madina Academy is a Sincere Islamic Academy that aims to spread the light and the knowledge of Islam to all the brothers and sisters who live in or outside of Islamic countries through online teaching of the pure knowledge of Islam.*⁷²

69. Intervju (SS) 2016-03-16

70. Det finns en rad filmer från sådana sammankomster på youtube, ett exempel är <https://www.youtube.com/watch?v=GLk4evBkap4> besökt 2016-05-09

71. Intervju (AJ) 2016-01-22

72. <http://www.roohulmadinaacademy.com> besökt 2016-05-11

Gruppen i Sverige leds av Muhammad Ali Nazar Qadri, medan den internationella ledaren heter Muft Haider Ali Qadri. Rooh ul Madina i Tumba träffas för föreläsningar kring olika ämnen första lördagen varje månad. Under våren 2016 har de ägnat sig åt en serie föreläsningar om ”Hjärtats sjukdomar”. De har även kurser i ämnen som ”tvagningens regler och *tajweed* (korrekt läsning av Koranen).”

I nuläget utgörs gruppen endast av män i 20-årsåldern, men man hoppas i framtiden även få kvinnor som medlemmar. Medlemmarna har huvudsakligen sin bakgrund i Pakistan och använder svenska, engelska och urdu på sina samlingar. Man har ännu inte etablerat relationer med andra grupper i Sverige, men har i Pakistan kontakt med exempelvis Naqshbandi-, Suharwardi-, Chisti- och Attari-ordnarna. Respondenten berättar att de generellt dock har bra relationer med andra muslimer i Sverige, men nämner att man har sämre relationer med vad man kallar wahhabiter.⁷³

En annan nyetablerad grupp är Ghosiah–Qadiria, som kallar sig Ghosiah Academy Sverige⁷⁴ och träffas i olika lokaler i Rosengård i Malmö, eller lånar Islamic Centers lokaler i Malmö. Gruppen säger sig inte ha någon officiell ledare, varken i Sverige eller internationellt. Medlemmarna kommer huvudsakligen från Indien, Pakistan, Bangladesh och Afghanistan och enligt uppgift är de cirka 500 personer i Malmö, även om alla inte är aktiva. Under mötena används en rad språk som urdu, hindi, svenska, pashto, persiska och arabiska.

De träffas fredag, lördag och söndag kväll och ägnar sig då åt bön, *dhikr* vad de kallar sufisk sång, *naat*, och olika akademiska föreläsningar om samhället, kunskap, natur, hälsa och humanitär hjälp. Vidare säger de sig vilja arbeta för kunskap, fred och kulturell kommunikation och mångkultur.⁷⁵

Det finns även en grupp som utgörs huvudsakligen av turkar och kurder med rötter i området kring Kulu och Konya i Anatolien.⁷⁶ Gruppen leds av sheikh Hüseyin Avni Baba, som är bosatt i Konya i Turkiet. De träffas varje torsdag efter kvällsbönen i Fittja, samt i mindre antal även på lördagar. Hur

73. Intervju (SS) 2016-03-31

74. <http://ghosiah.se/index.html> besökt 2016-05-11

75. Intervju (APD) 2016-03-03

76. Detta var det område som majoriteten arbetkraftinvandrare från Turkiet kom ifrån i mitten av 1960-talet. Enligt Svanberg (1999: 65) utmärktes grupperna bland annat av att de som kom ingick i tätslutna befriade nätverk. Vissa av dessa var sannolikt sufiska, men här behövs mer forskning.

många som kommer på *dhikr*-träffarna varierar. Enligt respondenten kommer mellan 40 och 50 personer på träffarna, men man uppskattar att gruppen samlar omkring 200 mer eller mindre aktiva medlemmar. Samtliga aktiva är enligt respondenten män. Det ska dock ha gjorts försök att starta en parallell kvinnogrupp, utan resultat.

I det kulturområde medlemmarna kommer ifrån föds man vanligen in i ordens-gemenskapen, men i vilken grad man är engagerad varierar. Men vissa kan sedan välja att ge *baya* till en sheikh i en annan orden och enligt respondenten finns en viss konkurrens mellan Qadiriyya och Naqshbandiyya inom de aktuella etniska grupperna. Majoriteten av medlemmarna är alltså turkar och kurder, men det finns även några bosnier samt medlemmar av finländsk eller sverigefinsk bakgrund.

Före *dhikr*-riten håller man andliga, vägledande samtal, *sohbet*, på turkiska. Man sjunger också vissa sånger på kurdiska. Inom gruppen praktiserar man en högljudd *dhikr*, med trumma, *daf*, och sång. Rytmen markeras genom deltagarnas häft ga, högljudda andning och i ritualen förekommer att deltagare hamnar i ”extatiska tillstånd”, *wajd/hal*. Gruppen har kontakter med andra Qadiriyya-sufier från samma geografiska ursprungsområde, men som nu är bosatta i Rotterdam, Köpenhamn och Helsingfors. Under våren 2016 arrangerade gruppen en tredagarsretreat i Fittja, som även lockade medlemmar från Rotterdam och Köpenhamn.⁷⁷

Liksom representanter för Naqshbandiyya-sufism uttrycker flera av Qadiriyya-grupperna ett behov av att profi era sig som representanter för vad de anser vara traditionell islam, i konkurrens med vad de kallar salafistiska/wahhabitiska grupper samt ikhwan/islamister. Respondenten från Qadiriyya-Uweisiyya i Göteborg lyfte exempelvis fram rättstraditionens betydelse såhär:

*Ahlu Sunna Waljama'a*⁷⁸ är nätverkets namn som startade 1983 när wahhabismen gjorde sitt intrång i Somalia, då behövde vi framhäva att vi är sunnimuslimerna, och då startade man [Ahlu Sunna Waljama'a]. Innan detta så såg man de tre turuq [Qadiriyya, Idrisiyya och Salihyya] som rivaliserande grupper, det var ju politiska ledare kom från olika tariqa-familjer, men när wahhabismen kom så såg alla att ”subhanAllah,⁷⁹ wahhabismen är en förvrängd form av sun-

77. Intervju (SS) 2016-04-12

78. Ungefär Anhängarna av profetens tradition och de lärdes koncensus, vilket syftar till att signalera att man står i en traditionell islamisk position.

79. Ungefär ”ära vare Gud”.

niislam”, då samlades alla [sufiordnarna] och kallade sig bara för Ahlu Sunna Waljamaa som våra sheikher valt att kalla oss, det är bättre än att kalla sig qadiriyya, ”vi är ju också shafi’i⁸⁰ och sunnimuslimer.”⁸¹

Respondenten berättar vidare att de inte använder ”ordet sufism eller sufiyya, för ordet har förvrängts av västerländska orientalister ... om någon frågar oss vad vi tycker om sufiyya så säger vi självklart sufiyya är en del av islam, men vi kallar oss inte sufiyya, vi säger att vi är muslimer. Vi är sunnimuslimer, det räcker.”⁸²

Även respondenten från den somaliska Qadiri-gruppen i Tensta berättar om motsättningar mellan den egna gruppen och vad han identifierar som al-Shabaab, en militant salafistisk grupp aktiv i Somalia, med sympatisörer även bland somalier i diasporan. Han berättar att de inte öppet pratar om att de är sufi eftersom detta kan leda till konflikter mellan grupperna.⁸³

■ Rifa’iyya

Rifa’iyya, med rötter i södra Irak, är en av de äldre av de sufiska ordnarna och söker sig tillbaka till Ahmad al-Rifa’i (d. 1182). Både al-Rifa’i själv och den orden som bär hans namn har vidhäftats myter och legender – redan teologen, juristen, vetenskapsmannen och biografen Ibn Khallikan (d. 1282) vet att berätta att Rifa’i-dervischer red på lejon, livnärde sig på levande giftdjur och gick på glödande kol. Orden förknippas ofta med en våldsamt och högljudd *dhikr*, där deltagarna ibland genomborrar sig med svärd och knivar eller bränner sig med eld.

Rifa’iyya spreds tidigt i Egypten och Syrien, och blev under osmanska rikets första århundraden populär även i Turkiet och på Balkan. På 1800-talet blev Rifa’i-dervischer kända som de ”ylande dervisherna” genom västerländska orientalisters storögda beskrivningar av deras *dhikr*-riter. De mer extrema uttrycken kom dock att avta och förbjudas i bland annat Egypten under 1800- och 1900-talen (Boswoth 2012).

80. Shafi’iyya är en av de fyra sunnitiska rättskolorna.

81. Intervju (AJ) 2016-01-22

82. Intervju (AJ) 2016-01-22

83. Från alla tre städerna som fokuseras i materialet har yngre personer med bakgrund i Somalia rest för att ansluta sig till al-shabaab, och i media har flera gånger rapporterats om konflikter i svenska stortadsförorter, mellan personer som stödjer al-shabaab och andra muslimska grupper. Se exempelvis <http://www.fokus.se/2010/10/sa-varvas-svenskar-till-al-shabaab/> besökt 2016-04-26

Rifa'iyya i Sverige

Malmö är den enda stad där vi funnit representanter för Rifa'iyya, och gruppen där har sina rötter i den libanesiska Ahabash-rörelsen som grundades 1983 av etiopiern Abdallah al-Harari al-Habashi (d. 2008). Ahabash är plural av habash och betyder ”etiopier”, med anspelning på grundarens etniska härkomst. Ahabash-rörelsen kännetecknas av en starkt polemisk inställning gentemot salafism och islamism (främst Muslimska brödraskapet), i Libanon kallar sig gruppen ”medelklassens svar på islamismen” (Berglund 2008: 251). Ahabash gör själva anspråk på att följa ”de fromma företrädarnas”, *al-salaf al-salihs*, religiösa tradition. Men till skillnad från vad som är vanligt bland salafister inspireras man inte av personer som Ibn Taymiyya eller Ibn Abd al-Wahhab. Som Rickard Lagervall och Leif Stenberg påpekar anklagar de salafistiska och islamistiska ideologer för att ha infört *bida*, innovationer, i islams lära och rituella liv. Samtidigt försvarar man sufiska praktiker som att vallfärda till helgongravar och fira profetens födelsedag, *mawlid*, vilket exempelvis Taymiyya och al-Wahhab förkastade som just *bida* (Lagervall & Stenberg 2016). Detta är en påminnelse om att termerna salafist och salafism kan ges olika betydelser och olika tolkningar, liksom hur samma historiska epoker och teologiska termer kan användas på olika sätt inom olika muslimska traditioner.

Rifa'iyya-gruppen kallar sig för Islamiska Fatwabyrån i Malmö. Gruppen har sitt ursprung bland invandrare från Libanon och Palestina på 1990-talet, vilket troligtvis kan knytas till en ökande invandring relaterad dels till konflikten mellan Syrien och Libanon som inleds 1982, dels till den så kallade andra intifadan, upprорот mot den israeliska ockupationsmakten, som inleddes i Palestina i 1987. o fфициellt blev dock Fatwabyrån i Malmö en förening först 2011.⁸⁴ I Sverige och Malmö leds gruppen av Shaikh Diaa'uddin och i Libanon av sheikh Husamuddin Qaraqirah.⁸⁵ Under Diaa'uddin finns sedan flera personer inom rörelsen i Sverige som har ledarskapsroller inom rörelsens olika aktiviteter.

Islamiska Fatwabyrån har nyligen köpt loss en stor fastighet på Västanförsгатan 21 i Malmö där man inrett såväl moské som undervisningslokaler och kontor i början av 2016. Gruppen har cirka 1 000 aktiva medlemmar

84. Intervju (APD & SS) 2016-01-28. Alla som kommer till fatwabyrån är inte initierade i Rifa'i, men en klar majoritet enligt respondenten.

85. Intervju (APD & SS) 2016-01-28



Skärmdump från Islamiska Fatwabyråns Facebooksida.

och cirka 250 personer kommer regelbundet till deras *dhikr*-sammansamlingar.

Respondenten, Amer el-Jechi, uppger att de har aktiviteter alla dagar i veckan. De har gemensam *dhikr* – som inte är av det högljudna och extatiska slag som ofta förknippas med Rifa'iyya-orden, utan är mer meditativ. Man har även en hel del undervisningsverksamhet för både vuxna och barn. Orden har som mål att hjälpa medlemmarna att nå "själens längtan" som Amer säger finns i varje människa. Varje lördag har de undervisning för barn 7-15 år vilken enligt uppgift från respondenten samlar cirka 130 barn, i samarbete med en annan förening på en privatskola. Kurserna behandlar olika dimensioner av islam och sufism men även arabiska. Inom ramarna för verksamheten har de även en kör som sjunger traditionella islamiska sånger, *nasheed*.

Inom ramarna för verksamheten erbjuds också andra former av fritidsaktiviteter, man driver exempelvis ett fotbollslag för barn och ett för män i division 7. Laget är öppet även för fotbollsintresserade som inte är initierade i orden. De anordnar även resor och lägerverksamhet för barn och vuxna, eller åker till någon simhall med barn och ungdomar aktiva i orden.

Amer el-Jechi håller också föreläsningar om islam på skolor i Skåne och de två senaste åren har de också haft mindre *eid al-adha*-festivaler för att fira offerhögtiden. Allt detta kan ses som en del i vad som kallas *dawa*-verksamhet,⁸⁶ via festivaler, föreläsningar, och fotbollslagen och i samband

86. *Dawa* innebär att man ska visa fram islam på ett inbjudande sätt och kan liknas vid kristen missionsverksamhet.

med det stora firande av profeten Muhammeds födelsedag, *mawlid*, som anordnas varje år. De bjuder då även in stadens Naqshbandiyya- och Qadiriyya-sufier, liksom opinionsbildare, lärare och journalister som kan tänkas vara intresserade. Amer berättar: ”Vi försöker nå ut så mycket vi kan till allmänheten, delar ut broschyrer på staden, berättar om Muhammed, bjuder in till mawlidfest i Amiralen i Malmö”. Han uppskattar att det kommer cirka 1 500 personer varje gång, med bakgrund i olika länder, både muslimer och icke-muslimer.

Amer betonar vikten av rätt kunskap om vad han definierar som traditionell islam, och att de representerar traditionell islam i konkurrens med vad han kallar Salafiyya och Ikhwan, alltså fundamentalister och islamister. Hans sätt att positionera sig liknar i hög grad det respondenterna från Naqshbandiyya och Qadiriyya gav uttryck för. Amer el-Jechi uttrycker det som att ”det finns som ett slags svart moln som har lagt sig över sufismen och de som utövar den, där en del människor tror att det inte är en del av det islamiska arvet och inte bör praktiseras”. De kallar sig Islamiska Fatwa-byrån just för att betona detta, säger han. Termen *fatwa* betecknar ett rådgivande svar, grundat i muslimsk rättslära, på en specifik fråga och enligt Amer har de valt namnet för att signalera att de vill sätta ”så stor vikt som möjligt på kunskapen [om islam] ... här kan ni få svar på religiösa frågor, om allt från samhälleliga frågor till mer privata frågor.”⁸⁷

■ Shadhiliyya

Shadhiliyya-orden, som söker sitt ursprung tillbaka till den marockanske sheikhen Abu al-Hasan al-Shadhili (d. 1258) är en av de mest spridda och inflytelserika ordnarna. Shadhiliyya utvecklades tidigt till ett löst grenverk som spreds över Nordafrika och senare i andra delar av Mellanöstern, Asien, Europa och Nordamerika. Kombinationen av ett decentraliserat styre som gav de enskilda sheikherna hög grad av autonomi, en relativt konservativ sunnitisk framtoning som inte stuckit i ögonen på lokala härskare samt Shadhili-gruppernas roll i kampen mot kolonialmakterna i Nordvästafrika från 1500-talet och framåt tros ha bidragit till Shadhiliyyas framgång och popularitet (Lory 2012).

87. Intervju (APD & SS) med Amer el-Jechi 2016-01-28

Under 1800- och 1900-talen kom olika Shadhiliyya-grenar att attrahera européer och amerikaner. Flera av dessa grenar går tillbaka på Shadhiliyya-Darqawiyya och bland de mest inflytelserika är Shadhiliyya-Alawiyya, som söker sig tillbaka till Ahmad al-Alawi (d. 1934) (Lings 1973) och Shadhiliyya-Arabiyya (de Jong 1978), vilken var den gren ovan nämnde Ivan Aguéli initierades i och alltså fått betydelse för den svenska traditionalistiska sufism som berördes i rapportens historiska bakgrundskapitel. För samtida sufism i Sverige spelar grenen Shadhiliyya-Haydariyya, som introducerades i Sverige på 1990-talet av sheikh Fadhlalla Haeri, större roll. Haeri, som idag lever i Sydafrika och där driver den sufiskt orienterade organisationen Academy of Self Knowledge (ASK), är av shiitisk bakgrund men menar att sunni-shia-indelningen inte har någon relevans. Vår respondent, som var en av Haeris första svenska följare, menar vidare att Haeri tycker att såväl ordensväsendet som de islamiska lagtraditionerna spelat ut sin roll (*post-tariqa, post-madhhab*). Han företräder vad som beskrivs som en universalistisk muslimsk sufism och välkomnar även icke-muslimer in i rörelsen.⁸⁸

Shadhiliyya i Sverige

Sheikh Fadhlalla Haeris Shadhiliyya-grupp har en relativt brokig historia i Sverige. Haeri själv besökte Göteborg första gångerna 1990 och 1991, och i samband med dessa besök bildades en liten grupp på tjugo till fyrtio personer – med bakgrund i den svenska new age-miljön – som följde hans läror. De hyrde ett hus – ”Rosa huset” i Gråbo utanför Göteborg – där de träffades för koranläsning på måndagar och *dhikr* på torsdagar. Under den här perioden kallades gruppen Föreningen Sophia. 1994 eller 1998 lämnade Haeri över gruppen till Rifa’i-Helveti-sheikhen Aasif Durakovic och under slutet av 1990-talet och början av 2000-talet tycks verksamheten mer eller mindre ha upphört på grund av interna meningsmotsättningar. Sheikh Aasif var mer traditionellt orienterad inom den sunnitiska hanafitiska lagskolan vilket kan ha bidragit till slitningar inom gruppen.

År 2011 tog den ovan nämnde Chishtiyya-sheikhen Mohammad Muslim över gruppen från sheikh Aasif, och som vi kan se i materialet har kontakterna mellan honom, hans grupp och Haeris verksamhet stärkts sedan dess. Idag finns 5-10 personer som tillhör Shadhiliyya-Haydariyya-grenen i Sverige, genom Haeris organisation Academy of Self Knowledge (ASK)

88. Intervju (AJ) 2016-01-19

vilken han grundade 2003. På sin websida presenteras organisationen enligt följande:

Now more than ever is a time to transform our consciousness. The Academy of Self Knowledge (ASK) delivers a range of dynamic courses, workshops and seminars in the journey of self-discovery.

Universal, soulstirring questions are addressed, such as: What is happiness? Does my life have a purpose? How can I find harmony in my relationships? What does it mean to be in connection with my soul? Is it possible to live joyfully in today's world?⁸⁹

Anhängarna i Sverige leds alltså av Chishtiyya-sheikhen Mohammad Muslim, men reser regelbundet till Sydafrika för att träffa sheikh Haeri och gruppen där. Gruppen är etniskt blandad med män och kvinnor från olika europeiska länder liksom med medlemmar med rötter i Mellanöstern. ”Svenskar är i minoritet, men före detta kristna som konverterat till islam är i majoritet.” Enligt respondenten har de få och ganska dåliga relationer med andra muslimska grupper. Han upplever att muslimer betraktar dem som ”avfallingar”, vilket medfört att de inte försöker nå ut till andra muslimska grupper.⁹⁰ Dock tycks intresse för ASK och Haeri öka bland personer i kretsen kring Mohammad Muslim.

■ Tijaniyya

Orden grundades av Ahmad al-Tijani (d. 1815) i Algeriet 1781-82 och lockade tidigt muslimer från Västafrika. Idag är orden spridd över stora delar av Afrika och Mellanöstern, liksom i Europa och USA. Störst koncentration har orden i Senegal och Nigeria. Tijani gjorde anspråk på att vara gudsvännernas (de sufiska helgonens) sigill, *khatm al-awliya*, liksom Muhammed föreställs vara profeternas sigill. Det är dock oklart vad han menade med detta. Vissa menar att det skulle uppfattas som att han var det sista ”sufi el-gonet” och att inga fler skulle komma efter honom, medan andra menar att senare sufisheikher får sin kunskap förmedlad genom Ahmad Tijani. o beroende av tolkning förbjöd Tijani sina anhängare att vända sig till andra ordnar och sheikher, och menade också att hans följare hade en högre andlig rank än andra sufier. Detta har inneburit att Tijaniyya mött kritik, både

89. <http://www.sfhoundation.com/ask/about-a-s-k.html> besökt 2016-05-11

90. Intervju (AJ) med respondent 2016-01-19, samt utdrag ur Yusuf Muslims kommande avhandling om Haeri och hans verksamhet i Sverige.

från andra sufigrupper och från salafistiskt inriktade grupper.

Efter andra världskriget revitaliserades rörelsen av senegalesen Ibrahim Niasse (d. 1975) som menade sig i en dröm ha blivit utsedd av Ahmad Tijani till en kanal för Guds och Tijanis nåd och barmhärtighet till sina följeslagare (Abun-Nasr 2012).

Tijaniyya i Sverige

Det finns flera Tijaniyya-grupper i Sverige. I Stockholm finns en Tijaniyya-grupp bestående av män och kvinnor huvudsakligen från Senegal och Gambia. De träffas på fredagar i Skogås moské eller hemma hos varandra för bön och *dhikr*. Gruppen samlar idag cirka 100 personer i Stockholm och har varit verksam i Stockholm sedan 12 år. Varje år anordnar de en stor Tijaniyya-konferens som attraherar anhängare från såväl Senegal och Gambia som från Sverige och andra europeiska länder.⁹¹ Liknande grupper ska finnas i Malmö och Göteborg, men har tyvärr inte kunnat nå under arbetet med denna rapport.


Utöver dessa finns också ett nätverk av Tijaniyya-grupper som alla är knutna till den senegalesiske sheikhen Abdulrahman Barry. I Stockholm heter gruppen *Dairatul ehlamol Islam* och leds av Seyt Embay. Knuten till denna är även imamen och sheikhen Abd al-Haqq Kielan, som leder en grupp i Eskilstuna där han är bosatt. Gruppen i Stockholm grundades 1995 och träffades förr i en moskélokal i Årsta söder om Stockholm. Nu hyr gruppen olika lokaler eller träffas hemma hos varandra för den gemensamma *dhikr* de håller på lördagar. Under träffarna diskuterar man även mer vardagliga frågor som rör exempelvis integration, familjeangelägenheter och liknande. Idag räknar man med ”några hundra” medlemmar, utspridda i Stockholm, Örebro, Hallsberg, Göteborg, Malmö, Eskilstuna och Karlskoga. Medlemmarna har olika etnisk bakgrund. Senegaleser och gambier dominerar, men där finns även svenska konvertiter och andra. Både män och kvinnor är medlemmar i orden. Under träffarna används svenska, wolof, fula, mandinka och engelska. Samtliga medlemmar är också medlemmar i Svenska Islamiska Samfundet, som leds av Abd al-Haqq Kielan. Därigenom får de också statsstöd genom SST.⁹²

I Göteborg finns också en grupp knuten till Abdurahman Barry, som

91. Intervju (SS) 2016-05-06

92. Intervjuer (SS) med Seyt Embay 2016-02-24 och Abd al-Haqq Kielan 2016-03-22

Daira al-Mutawattidin presenterar en konferens med



Cherno

Abdurrahman Barry

| | | | |
|--------------------------------|--|-------------------------------|-----------------------------------|
| Abd al-Haq Kielan (TUNA) | Abdurrahman Sheikh Mubadin Eli (GBG) | Muhammad Muslim (STHLM) | Muhammad Lamin Laye (STHLM) |
|--------------------------------|--|-------------------------------|-----------------------------------|

ATT LÄRA KÄNNA GUD

L ö r d a g 1 7 / 1 - 2 0 1 5

Reklamblad för Tijaniyya-konferens med den senegalesiske sheikhen Abdurrahman Barry.

alltså är del i samma nätverk som *Dairatul ehlamol Islam* i Stockholm, som heter *Tijaniyya-Mutawaqqilun*, vilket betyder de med fromhet, *taqwa*. Gruppen, där Jakob Domargård har en drivande position, samlar till skillnad från de andra Tijaniyya-grupperna inga senegaleser eller gambier. Istället är gruppen etniskt differentierad, med en majoritet svenska konvertiter och medlemmar med rötter på Balkan. De ställer inga speciella krav på dem som vill delta i gruppens *dhikr*, få av dem som kommer regelbundet är initierade i orden och även icke-muslimer är välkomna. Gruppen är också öppen för både kvinnor och män och enligt uppgift från respondenten deltar ungefär lika många kvinnor som män i aktiviteterna. De deltar samtidigt, i samma rum och i samma cirkel i *dhikr*, men denna är uppdelad i en kvinnodel och en del för männen. Själva *dhikr*-verksamheten är gruppens huvudsakliga aktivitet och syfte, ”själva vitsen med *tariqan* är bara att den ska vara något för att folk ska göra *dhikr*”⁹³

93. Intervju (SS & AJ) 2016-02-13

De initierade förväntas göra tre uppgifter varje dag: två gånger per dag ska man sitta själv och göra *dhikr* och meditera, och en gång under dagens ska man träffas i grupp och göra gemensam *dhikr*. Jakob Domargård säger dock att detta inte är möjligt ”i dagens samhälle”, men att han och hans fru försöker följa dessa rekommendationer. Inom den större gruppen träffas man en gång i månaden hemma hos någon av medlemmarna. De har inte någon föreningslokal.

Gruppen ingår i ett transnationellt nätverk och har goda internationella relationer. Två veckor efter intervjun skulle några av dem exempelvis åka till Fez i Marocko. Om deras sheikh kommer till Sverige, kommer *murider* från andra länder också till Sverige, om sheikhen åker någon annanstans reser svenska *murider* dit. De har också ett bra samarbete med den somaliska Qadiriyya-gruppen i Göteborg och gör ibland gemensam *dhikr* med dem.

Liksom de flesta grupper vi talat med upplever representanter från Tijaniyya dåliga relationer med grupper som man kallar salafister eller islamister. Respondenten i Göteborg är exempelvis engagerad i att samla företrädare för de olika sufigrupperna i Göteborg ”så att det inte bara är salafister”, och hoppas att de i framtiden ska kunna ha en gemensam moskélokal där de kan samla alla sufiordnar. ”Det är ett projekt som vi har, en ambition. Man kan inte sitta hemma bara. Och det är inte bra att vi inte syns. Det blir ett argument mot oss.”⁹⁴

94. Intervju (AJ) 2016-01-25



Nasheed-sång ackompanjerad av en trumma vid retreaten Where Land Meets Sea utanför Göteborg.



Mohammad Muslim Eneborg och imam Nusrah Cassiem vid Where Land Meets Sea utanför Göteborg.



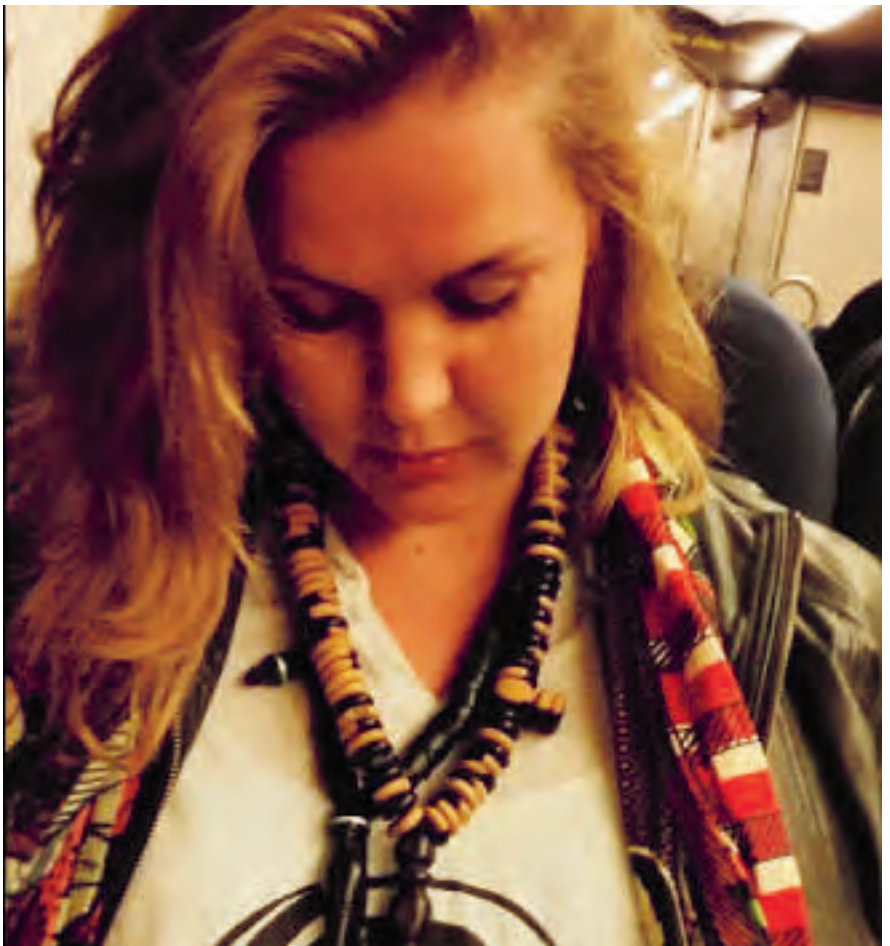
Mohammad Muslim Eneborg leder förbön.



Royana Edwards (till höger) samtalar med deltagare på Where Land Meets Sea.



Baye fall-anhängare (Mouridiyya) i Stockholm firar Magal Mame Sheikh Ibrahima Fall under Ramadan.



Respondenten Anna Diop från Mouridiyya i Malmö.



Mouridiyya-daira i Stockholm.



Amer el-Jechi, vice ordförande i Islamiska Fatwabyrån i Malmö (Rifa'iyya), i organisationens nya moské i Malmö.



Varje år organiserar Rifa'iyya i Malmö en offentligt firande av profeten Muhammeds födelsedag.



Seref Kamere, representant för föreningen Semerkand med koppling till Naqshbandiyya-Khalidiyya-orden, utanför föreningens lokaler i Malmö.



Leif Abd al-Haqq Kielan leder Svenska islamiska församlingarna. Kielan har sedan många år ett engagemang inom Tijaniyya-orden i Sverige.



Dansande dervisher vid Rumi-festival.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُ

مُحَمَّدٌ

- 1 - Hz. Muhammed Mustafa (sav)
- 2 - Hz. Ebubekr Sıddık (ra)
- 3 - Selman-ı Farisi Hz. (ra)
- 4 - Kasım bîn Muhammed Hz. (ks)
- 5 - İmam Cafer-i Sadık Hz. (ks)
- 6 - Bayezid-i Bistami Hz. (ks)
- 7 - Ebu Hasan Harakani Hz. (ks)
- 8 - Ebu Ali Farmedi Hz. (ks)
- 9 - Hacı Yusuf Hemedani Hz. (ks)
- 10 - Abdülhalık Gündevani Hz. (ks)
- 11 - Hacı Arif-i Rivegeri Hz. (ks)
- 12 - Hacı Mahmud İnciri Fağnevi Hz. (ks)
- 13 - Hacı Ali Ramitani Hz. (ks)
- 14 - Muhammed Baba Semmasi Hz. (ks)
- 15 - Seyyid Emir Kûlal Hz. (ks)
- 16 - Şah-ı Nakşibend Hz. (ks)
- 17 - Alaeddin Attar Hz. (ks)
- 18 - Yakub-i Çerhi Hz. (ks)
- 19 - Ubeydullah Ahrar Hz. (ks)
- 20 - Mevlana Muhammed Zahid Hz. (ks)
- 21 - Mevlana Derviş Muhammed Hz. (ks)
- 22 - Hacı Muhammed Emkeneki Hz. (ks)
- 23 - Muhammed Baki Billah Hz. (ks)
- 24 - İmam-ı Rabbari Hz. (ks)
- 25 - Muhammed Ma'sum Hz. (ks)
- 26 - Mevlana M. Seyfeddin Faruki Hz. (ks)
- 27 - Seyyid Nur Muhammed Bedauni Hz. (ks)
- 28 - Mirza Mazhar Can-ı Cananı Hz. (ks)
- 29 - Abdullah-ı Dehlevi Hz. (ks)
- 30 - Mevlana Halid-i Bağdadi Osman-i Hz. (ks)
- 31 - Mevlana Seyyid Abdullah Şemdinli Hz. (ks)
- 32 - Seyyid Taha-yı Hakkari Hz. (ks)
- 33 - Seyyid Muhammed Salih Hz. (ks)
- 34 - Seyyid Muhammed Felhın Arvasi Hz. (ks)
- 35 - Seyyid Abdülhakim-i Arvasi Hz. (ks)
- 36 - Hacı Hamdi Turabi Van-i Hz. (ks)
- 37 - Seyyid Ahmed Turan Hz. (ks)
- 38 - EşŞeyh Hüseyin Altıparmak Hz. (ks)

Tarikat-ı Aliyye Nakşibendiyye-i Halidiyye Arvasi Kolu



Manliga medlemmar ur Tijaniyya i Skogås.



Manliga medlemmar ur Tijaniyya i Skogås.



Kvinnor ur Tijaniyya firar Mawlid i Årsta folkets hus.

4. Tendenser och teman

Redogörelsen ovan för de olika gruppernas historia och etablering, organisationer, aktiviteter och erfarenheter i Sverige uppvisar både intressanta likheter och skillnader. Några sådana ska lyftas fram och diskuteras även i relation till globala trender och internationell forskning kring samtida sufism i detta avslutande avsnitt.

Hur många sufier finns det i Sverige?

Som framgått är det svårt att svara på hur många sufier det finns i Sverige. Siffran beror dels på hur man väljer att definiera sufism som fenomen, och dels på vilken betydelse sufism ska ha i en persons liv för att de ska tas med i statistiken. Föreliggande rapport bygger på en relativt snäv avgränsning, där endast personer engagerade inom ramarna för ordenssufism beaktats (se vidare i rapportens metodavsnitt). Även inom dessa ramar visar det sig svårt att svara på frågan, eftersom medlemskapsformerna i dessa ordensnätverk oftast är flytande eller oprecisa. Det kanske mest talande exemplet på detta är den huvudsakligen somaliska Qadiri-kommunitet som samlas i och omkring Tensta och Rinkeby utanför Stockholm. Historisk sett har människor i Somalia fötts in i en sufi-gemenskap, men sedan har graden av engagemang varierat från person till person. I Tensta träffas endast ett tiotal personer regelbundet för *dhikr*, medan uppemot 1 500 personer kan ansluta sig vid större högtider, som exempelvis firandet av profeten Muhammeds födelsedag. För att veta hur många av dess 1 500 personer som verkligen identifierar sig med Qadiriyya skulle man behöva intervjua dem individuellt. Med olikheter vad gäller medlemskapsformer i åtanke kanske förhållandet ändå kan jämföras med det vi finner inom Svenska kyrkan, där endast uppskattningsvis ca 5 % av det totala antalet medlemmar regelbundet deltar i gudstjänsterna, medan besöksantalet ökar under storhelgerna (Willander 2014).

Föreliggande undersökning från Stockholm, Göteborg och Malmö bygger på respondenternas självuppskattning av de olika sufigruppernas storlek. Utifrån dessa självuppskattningar är mellan 3 700 och 7 550 personer engagerade inom de olika sufiordnarna i dessa städer. En vidare definition av sufism, där även individer engagerade inom vad som kallats *post-tariqa*-sufism skulle öka siffran med mellan 8 000 och 10 000 individer. Skulle även personer som kallats privatsufiska – som inspireras av olika aspekter av

sufism i livet, utan att för den skulle engagera sig i någon organisation – räknas skulle siffran sannolikt bli avsevärt högre.

För att få en mer fullständig bild av såväl antalet praktiserande och organiserade sufier, som av sufismens betydelse för individer som inte engagerar sig i organisationsverksamhet behövs mer forskning, även utanför storstadsområdena.

När etablerade sig grupperna i Sverige?

I relation till hur länge muslimer levit i Sverige kan grupperna representerade i materialet redovisa en relativt kort historia. Rimligtvis praktiserade redan arbetskraftsinvandrare på 1950- och 1960-talen olika former av sufism i Sverige inom ramarna för de traditioner de fört med sig hit, även om de inte organiserade sig eller bildade bestående strukturer. De första arbetskraftsinvandrarerna tillhör, i den mån de ännu är i livet, en snabbt åldrande generation svenskar. Intervjustudier med individer ur denna grupp, som var starkt bidragande i arbetet med att etablera muslimska organisationer och traditioner i Sverige, är därför ett angeläget arbete.

I materialet kan vi se att de flesta ordnarna grundas i relation till att större invandrargrupper etablerar sig i Sverige. Turkiska Naqshbandiyya etablerar sig under 1970- och 1980-talen – i samband med politiska oroligheter i Turkiet vilket bland annat drabbade religiösa grupper.⁹⁵ MTo Shahmaghsoudi grundades i Sverige 1983, vilket kan kopplas till den ökade invandringen från Iran i samband med revolutionen 1979 och det efterföljande kriget mellan Iran och Irak. Mouridiyya och Tijaniyya, två ordnar som huvudsakligen samlar västafrikaner, tar form efter den invandring som ökade i och med inbördeskriget i Senegal som startade 1982. Somaliska Qadiriyya etablerades under 1990-talet, i relation till den ökade invandringen från Somalia efter inbördeskriget som bröt ut 1991. Rifa'i i Malmö började ta form bland invandrare från Libanon och Palestina 1990-talet, vilket kan kopplas till en ökad invandring relaterad dels till konflikten mellan Syrien och Libanon som inleds 1982, dels till den så kallade andra intifadan 1987.

Sufiordnarnas etablering i Sverige hänger alltså samman med politiska

95. De turkiska grupperna har ofta, som vi sett ovan, kopplingar till khalidi och iskanderpaşa-grenarna av naqshbandiyya, grenar som också organiserat sig politiskt i Turkiet. Bland andra var ovan nämnde Necmettin Erbakan medlem i iskanderpaşa-grenen. Mellan 1980 och 1987 var Erbakan och hans politiska gruppering förbjuden i Turkiet (se Karlsson 2015).

händelser runt om i världen och detta har medfört att de flesta grupperna också är mer eller mindre etniskt homogena, och kan förstås som ett uttryck för vad forskaren Nile Green kallar ”kommunitets-sufism”. Denna utmärks just av att den praktiseras inom ramarna för etniskt mer eller mindre homogena grupper som ”tagit med sig” ordensgemenskapen och dess strukturer i migrationsprocessen (Green 2012: 221ff).

Men även de lösare organiserade *ad hoc*-grupperna relaterar till migration. I några fall utgörs dessa av individer med olika ordenstillhörighet, som i stället delar etnisk bakgrund och som under en kortare eller längre tid vistas i Sverige. Kanske i samband med arbete eller studier.

En ytterligare tendens är att grupper samlas kring drivande konvertiter, som ofta gör ett stort individuellt arbete för att etablera och hålla samman grupper i de tre städerna. Exempelvis tog Chishtiyya-gruppen form kring Mohammad Muslim Eneborg när han i mitten av 1990-talet återvände till Sverige efter flera år i Indien och England. Darqawiyya i Malmö representeras även de av en konvertit. Det samma gäller Tijaniyya-Mutawaqqilun i Göteborg, vars centralgestalt är Jakob Domargård, och i Eskilstuna Leif Abd al-Haqq Kielan. Gemensamt för dessa grupper är också att de är mer etniskt heterogena och att de samlar en högre andel konvertiter än kommittetsgrupperna.

Från *ad hoc*-grupper till starka organisationer

De grupper som finns representerade i materialet ser alltså mycket olika ut vad gäller medlemsantal och organisationsformer. Materialet spänner från löst organiserade grupper som samlar personer från olika traditioner och etniska bakgrunder, till starkare organisationer med fasta mötesplatser, medlemsregister och många och regelbundet återkommande aktiviteter. De senare samlar oftare också medlemmar med gemensam etnisk bakgrund.

Härigenom kan vi se hur olika globala trender tar sig uttryck också i Sverige. Som utmärkande drag för samtida sufism har nämnts uppbrutna ordensformer (Voll 2007), shekhers minskande inflytande och auktoritet (Genn 2007), och att de sufiska organisationerna, riterna och strukturerna får mindre inflytande i medlemmarnas vardag (Sorgenfrei 2014). Medan man tidigare i muslimska kulturer ofta föddes in i en ordensgemenskap, är det idag vanligare att ordensgemenskapen är något man aktivt väljer

(Werbner & Basu 1998; för en diskussion om efterkrigstidens utveckling se Green 2012: 214-228, liksom Roy beskrivning av vad han kallar neo-brödraskap, Roy 2002: 220-232). I många av de lösare organiserade grupperna, liksom hos personer med lägre grad av engagemang, är relationen mellan individ, sheikh och orden ofta otydlig eller flytande (Nielsen, Draper & Yemelianova 2006), vilket i materialet illustreras huvudsakligen av de så kallade *ad hoc*-grupperna, och kanske speciellt uttalat i kretsen kring Mohammad Muslim där de aktiva inte primärt uppfattar sig som anslutna till en sufiorden, utan snarare som att de står i relation till en sheikh. Den personliga relationen är här viktigare än den formella (se Chih 2007 för en liknande observation).

Men materialet visar också på grupper som har starkare organisationsformer, som Naqshbandiyya-Khalidiyya i Stockholm och Malmö, eller Rifā'iyya i Malmö. Dessa grupper har egna lokaler och erbjuder sina medlemmar regelbundna, ibland dagliga aktiviteter, från koranskola till badhusbesök och fotbollsträning. Här har därför orden större möjligheter att erbjuda social gemenskap och att gripa in i de aktiva medlemmarnas vardagsliv. Tillsammans med flera av Qadiri-grupperna utmärks dessa grupper också av att vara relativt etniskt homogena, och kan alltså förstås som ett uttryck för komunitets-sufism.

De starkare organisationerna tycks i högre grad också ha behållit strukturer som gör att nationella ledare utses av ordens centrala ledare i det land där orden har sin sitt centrum. Men även de lösare organiserade grupperna ingår i transnationella nätverk vilka upprätthålls inte minst via sms, skype eller andra tekniska hjälpmedel, liksom genom resor och ekonomiska transaktioner (för jämförelser, se Malik 2006, Voll 2007).

Vad som är frånvarande i det svenska materialet, med undantag för den Svenska sufirörelsen och kanske Föreningen Sophia och den tidiga Haerigruppen, är vad som kallats *new age*-sufism (Genn 2007) eller *ny-sufism* (Hammer 2001) och som utmärks av att ha frigjort de sufiska traditionerna ur en islamisk ram. Sådana uttryck för sufism kan dock praktiseras inom ramen för vad som ovan kallats ”privatsufism”. Detta är ett lite studerat område, där vi har stora kunskapsluckor.

Däremot finns antydningar till grupper som i forskningslitteraturen kallas hybrider (Hermansen 1998), alltså grupper som samlar personer med olika religiös traditionstillhörighet. Exempel på sådana grupper fin-

ner vi i MTo Shahmaghsoudi som enligt vår informant är ovilliga att definiera verksamheten inom ramarna för någon religiös tradition. Darqawiyya i Malmö, Tijaniyya i Göteborg och de båda Chishtiyya-grupperna sade sig uttryckligen vara öppna för icke-muslimar och sheikhen Mohammad Muslim uttryckte att han gärna skulle se att man kunde överbrygga religionsgränserna. Hur sekulära personer, eller individer med annan religiös identifikation än muslimsk, praktiserar sufism i Sverige är likaså ett område där vi saknar forskning.

Genus

Generellt kan sägas att den svenska sufiaktiviteten är tydligt könssegregerad. Några av grupperna samlar endast män, medan andra har separata träffar och aktiviteter för män och kvinnor. Chishtiyya-gruppen i Göteborg har könsblandade aktiviteter, men separerar könen under *dhikr* för att det ”stärker sammanhållningen bröder emellan.”⁹⁶ Vi fick tyvärr ingen möjlighet att tala med någon ur kvinnogruppen i Göteborg för att höra deras uppfattning om uppdelningen. En kvinnlig deltagare i gruppen kring Mohammad Muslim berättar dock att det oftast är några kvinnor med på deras *dhikr*-träffar.⁹⁷ Enligt Mohammad Muslim själv är det mest män som kommer på *dhikr*-kvällarna, medan kvinnor dominerar under retreat.⁹⁸ Även Tijaniyya-Mutawaqqilun har gemensamma träffar med ungefär hälften kvinnor, hälften män. Kvinnor och män sitter då i samma rum och i samma cirkel under *dhikr*, men de har samtidigt delat upp det så att kvinnorna utgör en del av cirkeln och män den andra delen.⁹⁹ Det samma har gällt för de Mouridiyya-grupper som finns representerade i materialet.

Andra grupper har aktiviteter huvudsakligen för män. Vad gäller Qadiriyya-Uwaysiyya i Göteborg till exempel deltar inte kvinnorna i riterna, men är en del av ordens aktiviteter genom att laga mat och ordna annat runt träffarna. Vår informant berättar dock att gruppen i Stockholm har kvinnor som både leder och deltar i *dhikr*.¹⁰⁰

Detta är ett av flera exempel på hur det kan finnas stora lokala eller individuella variationer inom traditioner, lika väl som mellan traditioner. Så-

96. Intervju (AJ) 2016-01-23

97. Intervju (SS) 2016-02-10

98. Intervju (SS) 2016-02-11

99. Intervju (AJ) 2016-01-25

100. Intervju (AJ) 2016-01-22

dana skillnader förklaras troligtvis bäst genom lokala initiativ, beroende på drivande personer i de lokala cirklarna (för litteratur om kvinnor i historisk sufism, se Sulami 1999, för studier av nya roller för kvinnor i samtida sufism, se Raudvere 2002, Sorgenfrei 2013).

Etnicitet

En majoritet av grupperna vi träffat kan med Nile Greens term ovan kallas kommunitets-ordnar, och samlar individer med bakgrund i samma geografiska område. Som vi sett finns Qadiriyya-grupper som huvudsakligen samlar somalier eller turkar och kurder i exempelvis Stockholms- och Göteborgsområdet. Mouridiyya och Tijaniyya samlar i hög grad personer från Senegal och Gambia. Flera av Naqshbandi-grupperna i alla tre städerna samlar personer med rötter i Turkiet. Ghosiah-Qadiriyya i Malmö samlar personer från Indien, Pakistan, Bangladesh, Afghanistan medan MTO Shahmagsoudi har en stor majoritet medlemmar med bakgrund i Iran. För en *ad hoc*-grupp i Göteborg är det de gemensamma rötterna i Pakistan som är sammanbindande, inte ordenstillhörigheten, vilken skiljer sig åt mellan personerna som kommer till *dhikr*-träffarna.

Den etniska sammansättningen avspeglas också i de språk som används under samlingarna. De flesta använder arabiska som rituellt språk, men har sedan majoritetsgruppens hemspråk som arbetspråk – wolof i de senegalesiska eller gambiskt dominerade grupperna, turkiska i de turkiska, persiska hos MTO Shahmagsoudi och urdu eller punjabi i grupper som huvudsakligen samlar personer från Indien och Pakistan.

Men inom de grupper som samlar individer med olika etnisk bakgrund blir svenska och engelska dominerande. Här kan vi också se regionala skillnader. Naqshbandiyya-Khalidiyya i Göteborg och Stockholm samlar huvudsakligen medlemmar med turkisk bakgrund och har därför turkiska som dominerande språk, medan gruppen i Malmö samlar medlemmar med rötter i en lång rad olika länder, varför svenska och till viss del engelska har blivit det gemensamma språket.¹⁰¹ Det samma gäller Chishti-grupperna i Stockholm och Göteborg, liksom Tijaniyya-Mutawaqqilun i Göteborg, vilka samlar många konvertiter och personer med rötter i olika kulturer varför arbetspråket blivit svenska.¹⁰² Att Naqshbandiyya-gruppen i Malmö

101. Intervju (AJ) 2016-01-26

102. Intervju (AJ) 2016-01-25

eller Chishtiyya-grupperna blivit så heterogena beror i hög grad på enskilda personers initiativ eller förmåga att attrahera följare.

Vad gör man inom grupperna?

Som vi kunde se i det introducerande avsnittet om sufismens historia och framväxt har *dhikr* varit en rituell form gemensam för sufiska grupper genom historien. Detta gäller också för sufism i Sverige, och alla de grupper som finns representerade i detta material uppger att de har *dhikr* som sin mest återkommande gemensamma aktivitet (utom Mouridiyya i Malmö). Respondenten från Tijaniyya-Mutawaqqilun i Göteborg menar till och med att ”själva vitsen med *tariqan* är bara att den ska vara något för att folk ska göra *dhikr*, och *tariqorna* hjälper till så att folk blir aktiva och gör *dhikr*.”¹⁰³

Det vanligaste är att träffas för *dhikr* en gång i veckan. Några har dagliga träffar, medan några ses mer sporadiskt. Det är också vanligt att ritualen inringas av andra aktiviteter, som den muslimska tidebönen, *salat*, koranläsning och diskussioner kring religiösa frågor. Ritualen kan också utföras på olika sätt. Inom Naqshbandiyya är det vanligt att man utför ritualen tyst, och endast upprepar guds namn ”i hjärtat”, medan ritualen inom Qadiriyya kan ta sig mer livliga uttryck. Som i fallet med den turkisk-kurdiska Qadiriyya-gruppen i Stockholm finns det även exempel på hur individer kan arbeta sig upp i extatiska tillstånd.

Inom flera av grupperna, kanske främst Mouridiyya, Chishtiyya och Qadiriyya, spelar musik och sång i form av recitation av religiös lyrik en stor roll. Ibland är musiken viktigare än själva *dhikr*-ritualen. Anna, från Mouridiyya i Malmö, berättar att de försöker att träffas en gång i veckan, men att det vanligen blir mer sällan. När de väl kommer samman bjuds det på mat, spelas musik och man umgås. Vid enstaka tillfällen gör de också gemensam *dhikr*.¹⁰⁴ Musik i form av recitation av religiösa texter, *nasheed*, praktiseras också i samband med *dhikr* av exempelvis de olika Chishtiyya- och Tijaniyya- och Qadiriyya-grupperna. Rifa'iyya-gruppen i Malmö har även en körverksamhet där man gemensamt framför *nasheed*.¹⁰⁵

Utöver rituella eller ceremoniella sammankomster bedriver även en del

103. Intervju (AJ) 2016-01-25

104. Intervju (APD & SS) 2016-01-29

105. Intervju (APD & SS) 2016-01-28

av grupperna en rad andra verksamheter. Såväl Rifā'iyya som Naqshbandiyya-Khalidiyya i Malmö har dagliga aktiviteter, med undervisning och studiecirklar för vuxna och barn kring exempelvis Koranen, sufisk litteratur eller islams historia.

Det ovan nämnda firandet av profeten Muhammeds födelsedag, *mawlid*, är en ceremoni som kommit att förknippas med sufism, även om firandet går tillbaka på traditioner som tros ha tagit form mellan 1300- och 1500-talet och som sedan kommit att bli en populär högtid med bred folklig förankring. I många länder med muslimsk majoritetsbefolkning är *mawlid* nationell högtidsdag, men sedan slutet av 1800-talet och in i modern tid har firandet kommit att ifrågasättas av olika reformistiska och fundamentalistiska grupper och i allt högre grad kommit att förknippas med sufiska traditioner (för litteratur om *mawlid* se Katz 2007, Svensson 2015).

Inte alla grupper har nämnt *mawlid* som en återkommande eller gruppemensam aktivitet, men några framhåller firandet av profetens födelsedag som extra viktig. Som vi såg ovan kan *mawlid*-firandet samla många somalier med koppling till Qadiriyya i Stockholm, och det samma gäller för gruppen i Göteborg. Även Rifā'iyya i Malmö organiserar ett stort firande och hyr en lokal i staden för detta ändamål. De bjuder då även in andra sufigrupper, liksom journalister, politiker, lärare et cetera. Amer berättar: ”Vi försöker nå ut så mycket vi kan till allmänheten, delar ut broschyrer på stan, berättar om Muhammed, bjuder in till *mawlid*fest i Amiralen i Malmö”. Han uppskattar att det kommer cirka 1 500 personer varje gång, med bakgrund i olika länder, både muslimer och icke-muslimer.

I bland annat England har orden Naqshbandi-Haqqani använt just *mawlid* som ett sätt att markera mot salafistiska eller islamistiska grupper, liksom för att locka till sig unga muslimer och samtidigt visa så väl gemene man som politiker och opinionsbildare ”ett annat islam” (se Stjernholm 2011). Kanske ska vi förstå även några av de svenska gruppernas fokus på *mawlid* som ett uttryck för en pågående konkurrens och konflikt om tolkningsföreträde och rätt att representera islam.

Relationer mellan sufi-grupperna

Materialet antyder att man etablerat goda relationer mellan olika sufigrupper i de tre städerna. Inom *ad hoc*-grupper samlas personer med anslutningar till olika ordnar, och det är heller inte ovanligt att man besöker andra ordnars sammankomster och deltar i deras *dhikr*. Det finns också en rad gemensamma och orden-överbryggande aktiviteter. Ett exempel är de konferenser som anordnats av Jakob Domargård (Tijaniyya, Göteborg) till vilka man bjuder in sheikher både från ordnar i Sverige och utlandet. Dessa konferenser, som hålls kring ett i förhand utvalt tema, har samlat 300-400 personer.¹⁰⁶

Tijaniyya och Mouridiyya tycks ha bra kontakter och samarbete - inte minst syns detta genom instiftandet av det senegambianska trossamfundet¹⁰⁷ vars drivande personer och medlemmar i hög utsträckning har kopplingar till ordnarna. Men här kan vi också se regionala skillnader. Medan Mouridiyya i Stockholm har regelbunden verksamhet och bra samarbete speciellt med Tijaniyya, redogör informanten från Mouridiyya i Malmö för att de är en relativt liten och isolerad grupp som träffas sporadiskt och inte känner någon gemenskap varken med andra sufigrupper eller muslimer mer generellt i Malmöområdet.¹⁰⁸

Gruppen kring Mohammad Muslim i Stockholm anordnar också, i form av Det Yttersta Trädet, aktiviteter som lockar personer med koppling till olika ordnar, speciellt i samband med retreaten Where Land Meets Sea i Åsa utanför Göteborg.

Religiös orientering

Alla grupper representerade i rapporten, utom MTo Shahmaghsoudi som inte vill definiera sig, har huvudsakligen samlat sunnimuslimer. För ett tiotal år sedan var den shiitiska Khanegah-i Nimatullahi verksam i Duvbo, Sundbyberg. Då träffades de regelbundet en gång i veckan och samlade cirka 5-6 personer.¹⁰⁹ Gruppen har inte gått att nå under arbetet med denna rapport. Det telefonnummer som anges på hemsidan¹¹⁰ går direkt till en telefonsvarare och trots upprepade påringningar och lämnade meddelanden

106. Intervju (AJ & SS) med Jakob Domargård 2016-02-13

107. <http://www.ssgts.info/> besökt 2016-04-26

108. Intervju med Anna (APD & SS) 2016-01-29

109. Sorgenfrei 2005, opublicerat fältarbete.

110. <http://www.nimatullahi.org/se/> besökt 2016-05-11

har ingen svarat eller ringt tillbaka. Den mejladress som anges på hemsidan är inte längre i bruk utan resulterar i ett felmeddelande. Kanske ligger aktiviteten helt enkelt nere.

För de flesta grupperna verkar det också viktigt att lyfta fram hur man står i en muslimsk tradition och praktiserar sin sufism inom ramarna för någon av de fyra sunnitiska rättstraditionerna. För några av grupperna verkar det extra viktigt att lyfta fram rättstraditionens betydelse. Rifa'iyya i Malmö kallar sig Islamiska Fatwabyrån just för att markera att man verkar i en lagorienterad muslimsk tradition. Ett ytterligare exempel är Darqawiyya i Malmö, som bytt namn på sin websida från darqawiyya.se till malikiyya.se. Malikiyya är namnet på en av de fyra sunnitiska rättstraditionerna. Websidan behandlar i liten utsträckning frågor och praktiker som relaterar till sufism, utan kan snarare ses som en portal för diskussioner om rätt och fel praktik i de mest olika frågor, utifrån malikitisk rättstradition. I ett relativt långt inlägg diskuteras exempelvis *dhikr*. I slutet av inlägget sammanfattas den malikitiska inställningen enligt följande:

Standardåsikten (mashur) i malikiskolan är att gemensam koranläsning med en röst och grupp-dhikr räknas som en ogillad innovation (bida makruha). Det är dock en fråga varom det råder menings skilljaktigheter (ikhtilaf) bland de lärda. Det är därför inte tillåtet för individer att attackera eller klaga på de som väljer att utföra gemensam dhikr, eftersom flera stora lärda – däribland flera sentida malikiter – har tillåtit grupp-dhikr och t o m ansett det vara en positiv handling. Däremot är det fullt tillåtet, som Sadiq al-Ghiriyanis ord visar, att påminna andra malikiter om standardåsikten i skolan och Imam Maliks hårda ord om religiösa påfund som saknar företräde bland de fromma föregångarna (salaf). Detta räknas till som en uppriktig inrådan (nasiha) och inte som ett förkastande av något varom de lärda tvistar (inkar fi-masa'il al-khilaf).¹¹¹

Några av respondenterna vill hellre helt enkelt prata om sig som muslimer, än som sufier. Respondenten från Qadiriyya-Uwaysiyya säger exempelvis ”vi är sunnimuslimer, det räcker.” Även Jakob Domargård från Tijaniyya-mutawaqqul ställer sig skeptisk till sufism, vilken han upplever som en akademisk term.

Även behovet av att betona rättstraditionen, att man är sunnimuslimer först och främst kan ses i relationen till konkurrens och konflikt med rörelser som salafism och wahhabism, liksom det västerländska – orientalistiska

111. <http://malikiyya.se/2015/11/22/grupp-dhikr-ar-bida-enligt-malikiskolan-2/> besökt 2016-04-07

– studiet av islam. Kritik mot vissa sufiska riter och trosföreställningar har varit framträdande i så kallade fundamentalistiska och reformistiska riktningar sedan lång tid, men kom att få allt större inflytande under 1900-talet, parallellt med framväxten av västerländska studier av islam. Dessa var inte sällan påverkade av islamiska reformtänkare som exempelvis Mohammed Abduh (d. 1905) i Egypten (Jung 2011), vilket har bidragit till att såväl muslimska fundamentalister som västerländska orientalister tenderat att behandla sufism som en avvikelse från vad de uppfattar som ortodox islam (för en mer utförlig diskussion se Sorgenfrei 2013b). Mot bakgrund av en sådan historia kan vi förstå behovet av att betona hur och varför många av de intervjuade anser att de står för traditionell islam – att man i högre grad än salafisterna representerar sann islam.

Relationer till andra muslimska grupper

Alla grupper förutom Mouridiyya i Malmö har uttryckt att de har bra relationer till muslimska grupper generellt. Mourider från både Malmö och Stockholm beskriver hur andra muslimer kritiserar hur de firar profetens födelsedag, eller hur de relaterar till sina sheikher. Respondenten i Stockholm upplevde även att moskéerna ville dela upp män och kvinnor på ett sätt hon inte kände igen från Mouridiyya-verksamheten. Trots detta besöker många mourider till exempelvis moskén vid Medborgarplatsen i Stockholm.¹¹² Åter ser vi en regional skillnad och Anna från Mouridiyya i Malmö berättar att hennes man fått höra nedsättande kommentarer och att han inte är muslim. Detta gör att han undviker att gå till moskén generellt. De hon beskriver som salafistiska muslimer är värst i denna kritik, men den återfinns även bland andra muslimer.¹¹³

Materialet visar att relationer mellan sufiorienterade och vad respondenterna definierar som salafistiskt eller islamistiskt orienterade muslimer är spända i Sverige. Oftast tycks motsättningarna stanna vid diskussioner, men i några fall beskrivs hur individer ur dessa konkurrerande grupper ”infi trerat” sufiska organisationer och därigenom tagit över styrelser eller lokaler (se Larsson 2014 för diskussioner om konflikter och konkurrens mellan olika muslimska grupper i Sverige). En respondent från Naqshbandiyya-Khalidiyya i Göteborg berättar till och med om direkta hot och kon-

112. Intervju (APD) 2016-01-26

113. Intervju med Anna (APD & SS) 2016-01-29

frontationer genom åren.¹¹⁴ Så gör även representanter för Qadiriyya i Tenta utanför Stockholm, där man upplevt motsättningar med individer som identifieras som al-Shabaab.¹¹⁵ Respondenter i Stockholm meddelar att de börjat dra sig för att besöka vissa moskéer, och att de inte längre gör *dhikr* eller andra sufiaktiviteter i moskéer på grund av sådana motsättningar.

Materialet visar också på exempel där sufimuslimer tar aktiv del i denna tolkningskonflikt, och hur de kan lyfta fram sin islamtolkning i opposition till islamism eller salafism. Ett exempel är den föreläsningsserie som arrangerades av bland andra Mohammad Muslim i Aysha-moskén Stockholm 2015.¹¹⁶ Det finns också en ambition inte bara att representera islam bland muslimer, utan även i medier och i relation till politiker och beslutsfattare. Betoningen av ”traditionen” ska alltså förstås som en strategi i en inom-muslimsk konflikt över representation och tolkningsföreträdare. Simon Stjernholm har visat på en liknande tendens i sin avhandling om Naqshbandi-Haqqani i England. Den engelska gruppen har grundat institutionen Sufi Muslim Council (SMC) utifrån en vilja att lyfta fram (sin) sufism som ett uttryck för vad de anser vara en traditionell, sann, islam i konkurrens med vad de kallar islamistiska eller extremistiska grupper (Stjernholm 2011). SMC skapades efter bomberna i Londons kollektivtrafik 2005 och är ett exempel på hur sufimuslimer vill lyfta fram sin tradition och praktik i en markering mot extremistiska grupperingar som al-Qaida eller den så kallade Islamiska staten.

Dessa spända relationer kan förstås som lokala uttryck för globala trender. Reformistiska och fundamentalistiska muslimska grupperingar har ofta kritiserat vissa uttryck för sufism för att vara oislamiska innovationer eller avvikelser. Konflikter mellan sufi- och salafi-muslimer är, bredvid konflikter mellan salafi- och shia-muslimer, bland de mest framträdande inom islam under 1900- och 2000-talet (Sirriyeh 1999, De Jong & Radtke 1999, Ridgeon 2015). Sådana sekteristiska motsättningar har ökat i modern tid, inte minst under de pågående konflikterna i Syrien och Irak.

Det är dock viktigt att komma ihåg att materialet endast bygger på intervjuer med representanter för sufigrupper, och att ambitionen inte varit att undersöka om de individer och grupper som pekats ut som salafistiska

114. Intervju (AJ & SS) 2016-02-10

115. Intervju (SS) 2016-03-16

116. Detta uppmärksammades bland annat av Sverige radio <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=416&artikel=6283626> besökt 2016-04-07

eller islamistiska faktiskt tillhör eller identifierar sig med dessa traditioner. Liksom i samhället i övrigt är ”salafist” och ”islamist” nedsättande ord i en allmän sufidiskurs, och kan ibland användas strategiskt och oprecist om muslimer med konkurrerande islamtolkning. Vad materialet hur som helst visar, och som påpekats i tidigare rapporter (Larsson & Thurffell 2013, Larsson 2014), är att svenska muslimer vittnar om mellanmuslimska motsättningar. Såväl sufimuslimer som ahmadiyyamuslimer och företrädare för de större shiitiska och sunnitiska grenarna uttrycker oro över situationen. Hur dessa motsättningar ser ut i Sverige och hur de har förändrats över tid har vi dock dålig kunskap om i nuläget.

5. Avslutande ord

Rapporten visar att sufism är en vital och heterogen tradition i Sverige, som praktiseras av tusentals – kanske tiotusentals – individer företrädesvis av muslimsk tillhörighet. De sufiska ordnarna och grupperna har organiserat sig parallellt med att olika etniska grupper etablerat sig i Sverige under efterkrigstiden och kan alltså huvudsakligen ses som ett resultat av migration. Detta avspeglas också i de språk som används under sammankomsterna – de mer etniskt homogena grupperna använder medlemmarnas hemspråk, medan de etniskt blandade grupperna blir hänvisade till svenska eller engelska.

Gruppernas migrationsbakgrund medför också att de ingår i nationella och transnationella nätverk som binder samman Sverige med världen, och som bidrar till omfattande kommunikation och transaktioner över landsgränser och kontinenter. Medlemmar håller kontakter över nationsgränserna huvudsakligen via mejl och andra sociala medier, med besöker och bjuder också in personer av samma ordensgemenskap runt om i världen. I vissa fall förekommer även ekonomiska transaktioner.

Sufigemenskaperna uppvisar också variation i sina organisationsformer. I vissa fall rör det sig om löst organiserade etnisk-religiösa gemenskaper där få kommer till regelbundna bönemöten, men desto fler ansluter sig vid årliga firanden och fester. Där finns också starkare och delvis hierarkiska organisationer som arrangerar en rad olika aktiviteter för sina medlemmar. Slutligen finns också löst sammanhållna nätverk vars medlemmar huvudsakligen samlas för gemensamma böneriter. Få av organisationerna har dock upprättat formaliserade medlemskapsformer eller –register varför det är svårt att uppskatta hur många personer som praktiserar en ordensorienterad sufism i Sverige.

Generellt är grupperna könssegregerade vad gäller de mer renodlat religiösa aktiviteterna, med olika roller och sfärer för män och kvinnor. Men vi kan också se att sådana mönster brutits upp inom olika grupperingar, och att dessa mönster kan variera inom sufitraktioner likaväl som mellan traditioner. Vid mindre religiöst kodade aktiviteter bryts likaså dessa mönster upp. Hur grupperna organiserar sig och hur deras aktivitet ser ut tycks vara beroende av individuella initiativ och lokala förutsättningar. Vissa grupper samlas endast för gemensamma böneträffar - oftast en gång i veckan -, medan andra erbjuder medlemmar daglig verksamhet med såväl böneträff-

far som lägerverksamhet och idrottsaktiviteter.

Materialet visar också att företrädare för de olika ordnarna vill betona att de praktiserar en traditionell sunnitisk islam, och inte sällan framhålls denna traditionella och ibland konservativa hållning i opposition till vad man inom grupperna benämner som fundamentalistiska eller islamistiska grupper i samhället. Denna konkurrens mellan sufiska, salafitiska och islamistiska grupper ska förstås som lokala uttryck för globala trender. Med tanke på de ökade mellanmuslimska konflikter vi kan se inte minst i Mellanöstern är detta en delvis oroande utveckling.

Denna rapport ska ses som en lägesrapport och syftar till att översiktligt beskriva sufigrupper och sufiaktivitet i Sveriges tre största städer. Mer forskning behövs, både vad gäller ordnarnas etablering, historia och utveckling som om deras aktiviteter, medlemsantal och organisationsformer idag.

6. Referenser

Litteratur

Abun-Nasr, Jamil M. (2007). *Muslim communities of grace: the Sufi brotherhoods in Islamic religious life*. London: Hurst & Company

Abun-Nasr, Jamil M. (2012b) "Tidjaniyya." i *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill online, 2016.

Addas, Claude (1993). *Quest for the red sulphur*. Cambridge: Islamic Texts Society

Alestig, Peter (2014). Sufister anklagar Roberto Cavalli för varumärkesintrång, *Svenska dagbladet* 2014-09-12, <http://www.svd.se/sufister-anklagar-roberto-cavalli-for-varumar-kesintrang> besökt 2016-04-15.

Berglund, Jenny & Sorgenfrei, Simon (red.) (2009). *Ramadan: en svensk tradition*. Lund: Arcus

Bosworth, Clifford, Edmund (2012) "Rifā'īyya." i *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill online, 2016

Buehler, Arthur F. (1998). *Sufi heirs of the Prophet: the Indian Naqshbandiyya and the rise of the mediating sufi shaykh*. Columbia: Univ. of South Carolina Press

Chin, Johanna Lindgren (2011) *Sufikvinnors meningsskapande inom en svensk naksbandi-orden*. Magisteruppsats, Södertörns högskola

Christopher Melchert (2001), "The Hanabila and the Early Sufis". *Arabica* 48 (2001)

Cornell, Svante & Kaya, M.K (2015) *The Naqshbandi-Khalidi Order and Political Islam in Turkey*, Hudson Institute. Tillgänglin online: <http://www.hudson.org/research/11601-the-naqshbandi-khalidi-order-and-political-islam-in-turkey> besökt 2016-05-11

Dahlén, Ashk (2003), Inledning, i Lindbom, Tage *I Frithjof Schuons fotspar*. Stockholm: Prisma

Dahlén, Ashk & Sorgenfrei, Simon (2008). *Kärleken begär att detta tal skall fram – Jalal ud-Din Rumis liv, lära och lyrik*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei

Draper, Mustafa; Nielsen, Jørgen S. & Yemelianova, Galina (2006): "Transnational Sufism – The Haqqaniyya." i *Sufism in the West*. Eds. John Hinnells & Jamal Malik. London & New York: Routledge.

Ekerwald, Carl-Göran (2017) *En vrede att stilla begäret. En läsares introduktion till Rumi*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei

Evers Rosander, Eva (2011). *Nyckeln till paradiset: Senegalesiska kvinnors livsvägar*. Stockholm: Carlsson

- Evers Rosander, Eva & Westerlund, David (red.) (1997). *African Islam and Islam in Africa: encounters between Sufis and Islamists*. Athens, o hio: o hio Univ. Press in co-operation with the Nordic Africa Institute, Uppsala, Sweden
- Geels, Antoon (1999). *Muslimsk mystik: ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Norma
- Genn, Celia (2007): "The Development of Modern Western Sufism." i *Sufism and the 'Modern' in Islam*. Ed. Martin van Bruinessen & Julia Day Howell. London: I.B. Tauris. pp. 257–278
- Green, Nile. (2012). *Sufism: a global history*. Malden, MA: Wiley-Blackwee.
- Gustavsson, Bo (2008). Att förvalta Rumis nyckel, i Dahlén, Ashk & Sorgenfrei, Simon (2008). *Kärleken begär att detta tal skall fram – Jalal ud-Din Rumis liv, lära och lyrik*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Hammer, o lav (2001): "Sufism som nyandlighet." i *Levande sufism*. Ed. David Westerlund. Falun: Nya Doxa.
- Heck, Paul L. (red.) (2007). *Sufism and politics: the power of spirituality*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Hellqvist, Per-o lof (2013) *Sufism inom den somaliska diasporan i Göteborg*. Kandidatuppsats. Högskolan i Gävle.
- Hermansen, Marcia (1998): "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials." i *New Trends and Developments in the World of Islam*. Ed. Peter B. Clarke. London: Luzac o riental.
- Howell, Julia Day & Bruinessen, Martin van (eds.) (2007): *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London, I.B. Tauris.
- Jong, Frederick de (1978). *Turuq and turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt: a historical study in organizational dimensions of Islamic mysticism*. Leiden: Brill
- Jong, Frederick de & Radtke, Bernd (red.) (1999). *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics*. Leiden: Brill
- Jung, Dietrich (2011): *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere: A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. Sheffield & o akville: Equinox.
- Kapteijns, Lidwien (2000). Ethiopia and the Horn of Africa, i Levtzion, Nehemia & Pouwels, Randall L. (red.) (1999). *The history of Islam in Africa*. Athens: o hio Univ. Press
- Karamustafa, Ahmet T. (2007). *Sufism: the formative period*. Berkeley: University of California Press
- Katz, Marion Holmes (2007). *The birth of the prophet Muhammad: devotional piety in Sunni Islam*. London: Routledge
- Kerpeten, Hulya (2010) *Güleninspirerade skolor i Skandinavien: Gülenrörelsen och dess skolor runt om i världen*. Kandidatuppsats i religionsvetenskap, Södertörns högskola
- Lagervall, Rickard (2015) Modern politisk sunniislam, i o lsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (Red.) *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber.

Lagervall, Rickard & Stenberg, Leif (2016) *Muslimska församlingar och föreningar i Malmö och Lund – en ögonblicksbild*. Centrum för Mellanösternstudier, Lunds universitet http://www.cmes.lu.se/uploads/media/Malmo__rapporten_20160415.pdf besökt 2016-05-12

Larsson, Göran (2014). *Islam och muslimer i Sverige: en kunskapsöversikt*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund

Larsson, Göran & Thurff ll, David (2013). *Shiamuslimer i Sverige: en kortfattad översikt*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund

Lewis, Franklin (2008). *Rumi: past and present, east and west: the life, teaching and poetry of Jalāl al-Din Rumi*. Rev. ed. oxford: o newworld

Lewis, Ioan Myrrdin (1998). *Saints and Somalis: popular Islam in a clan-based society*. Lawrenceville, N.J.: Red Sea Press

Lindahl, Per-Erik (1976). "Ångest-hjulets svängningar": en biografi om Eric Hermelin. 1. uppl. Lund: Cavefors

Lings, Martin (1973). *A Sufi saint of the twentieth century: Shaikh Ahmad al-'Alawī, his spiritual heritage and legacy*. New ed. Berkeley: University of California press

Lory, Pierre (2012). "Shādhiliyya." i *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill online, 2016.

Makdisi, George (1979). The Hanbali School and Sufism, i *Humaniora Islamica, vol 2 1979*. The Hague & Paris: Mouton

Malik, Jamal (2006): "Introduction.", i *Sufism in the West*. Eds. John Hinnells & Jamal Malik. London & New York: Routledge. pp. 1–27.

Markussen, Hege Irene (2016) Aleviternas historia, i *Årsbok 2016*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund

Nizami, Khaliq Ahmad "Āshītiyya.", i *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill online, 2016.

o mar, Muhamed (2016) Krönika: Tillbaka till framtiden. I *Samtiden.nu*. Tillgänglig online <https://samtiden.nu/23429/tillbaka-till-framtiden/>

o tterbeck, Jonas (2015). Det rituella livet, i o lsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (Red.) *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber

Raudvere, Catharina (2002): *The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul (Transactions 12)*. Stockholm & London: Swedish Research Institute in Istanbul & I.B. Tauris.

Retsö, Jan (1997). *Ordet "Henne" är mitt mål: Gunnar Ekelöf och Ibn al-Arabi, i Drago-manen 1*. Stockholm: Föreningen Svenska Istanbulinstituttets vänner

Ridgeon, Lloyd V. J. (red.) (2015). *Sufis and salafis in the contemporary age*. London: Bloomsbury

Roy, o livier (2004). *Globalised Islam: the search for a new Ummah*. London: Hurst

Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press

- Sedgewick, Mark (2004): *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford UP.
- Sirriyeh, Elizabeth (1999): *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. London: Routledge.
- Sistek, Hanna (2010). Så värvas svenskar till al-Shabaab. *Fokus*, nr. 40. <http://www.fokus.se/2010/10/sa-varvas-svenskar-till-al-shabaab/> besökt 2016-04-26
- Sorgenfrei, Simon (2013). *American Dervish: making Mevlevism in the United States of America*. Diss. Göteborg : Göteborgs universitet, 2013
- Sorgenfrei, Simon (2013b): "Islam & sufism - om en oklar relation." i *Mystik och andlighet - kritiska perspektiv*. Ed. Simon Sorgenfrei. Stockholm: Dialogos
- Sorgenfrei, Simon (2014) Sufism och terränglöpning – om religion i livspusslet, i o lsson, Susanne, Sundqvist, o lof & Thurfj ll, David (red.) (2014). *Zlatan frälsaren och andra texter om religion och idrott: en festskrift till David Westerlund*. Farsta: Molin & Sorgenfrei
- Sorgenfrei, Simon (2015) Sufism, i o lsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (Red.) *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. Stockholm: Liber.
- Spellman, Kathryn. (2004). *Religion and nation: Iranian local and transnational networks in Britain*. New York: Berghahn
- Stjernholm, Simon (2011): *Lovers of Muhammad: A Study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the Twenty-First Century*. Lund: Lund Studies in History of Religion 29.
- Sulamī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn (1999): *Early Sufi women: Dhikr an-niswa al-mutaabbidāt aṣ-ṣūfiyyāt*. Louisville: Fons Vitae.
- Svanberg, Ingvar (1999) Alevismen och invandrade sufiordnar, i Svanberg, Ingvar, & Westerlund, David (Red.), *Blågul islam?* Nora: Nya Doxa
- Svensson, Jonas (2015). *Människans Muhammed*. Farsta: Molin & Sorgenfrei
- Sviri, Sara (2012) *Sufism: Reconsidering Terms, Definitions, and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism*. I G. Gobillot & J.-J. Thibon (red), *Les Maîtres Soufis et Leurs Disciples IIIe-Ve Siècles de l'hégire (IXe-XIe s.) Enseignement, Formation et Transmission*. Beirut: Institut Français du Proche-orient.
- Tol, Gönül (2014) *The Clash of Former Allies: The AKP versus the Gulen Movement*. *The Middle East Institute*. Tillgänglig online: <http://www.mei.edu/content/clash-former-allies-akp-versus-gulen-movement> besökt 2016-04-14
- Tourneau, R. le. (2012) "Darkāwa." i *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill online, 2016
- Triaud, Jean-Louis (2012) "Muridiyya." i *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill online, 2016.
- Utas, Bo (2011). *Den persiska litteraturen: essäer*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei
- Utas, Bo (2011). *Den persiska litteraturen: översättningar*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei

Utas, Bo (2015) Gunnar Ekelöfs väg till – och från – den islamiska mystiken. *Dragomanen* 17. Stockholm: Föreningen Svenska Istanbulinstituttets vänner

Voll, John o . (2007): "Contemporary Sufism and Current Social Theory." i *Sufism and the 'Modern' in Islam*. Eds. Martin van Bruinessen & Julia Day Howell. London: I.B. Tauris

Werbner, Pnina & Basu, Helene (1998): *Embodying Charisma: Modernity, Locality and Performance of Emotion in Sufi Cults*. London & New York: Routledge.

Wessel, Viveca (1988). *Ivan Aguéli: porträtt av en rymd*. Stockholm: Författarförl.

Westerlund, David (red.) (2001). *Levande sufism*. Nora: Nya Doxa

Willander, Erika (2014). *What counts as religion in sociology?: the problem of religiosity in sociological methodology*. Diss. Uppsala : Uppsala universitet, 2014

Willcox, Andrew (2011). The Dual Mystical Concepts of Fana' and Baqa' in Early Sūfism, i *British Journal of Middle Eastern Studies*. 38(1)

Yazaki, Saeko. (2013). *Islamic mysticism and Abu Talib al-Makki: the role of the heart*. Abingdon, o xon: Routledge

Internetsidor refererade till i texten

Acadamy for Self Knowledge: www.sfhfoundation.com/ask/about-a-s-k.html besökt 2016-05-11

Det Yttersta Trädet: www.dyt.se/aktiviteter-dhikr-wird.html besökt 2016-03-14

Det Yttersta Trädet: www.dyt.se/aktiviteter-lager-kids_sufi_150531.html besökt 2016-04-06

Det Yttersta Trädet: www.dyt.se/aktiviteter-wlms_7_150430.html besökt 2016-04-06

Dialogslussen (Gülen): www.dialogslussen.se/om-oss.html besökt 2016-04-08

EXPO: expo.se/2015/rasideologi-och-antisemitism-i-propagandafi-m-pa-avpixlat_6976.html besökt 2016-04-26

Ghoshiah: ghoshiah.se/index.html besökt 2016-05-11

IKUS websida: www.ikus.nu/om-oss besökt 2016-04-08

Lära för livet (Gülen): www.laraforlivet.org/ besökt 2016-04-26

Malikiyya (Darqawiyya): malikiyya.se/2015/11/22/grupp-dhikr-ar-bida-enligt-maliki-skolan-2/ besökt 2016-04-07

MTO Shahmaghsoudi: mto.org/main/about-m-t-o/centers/ besökt 2016-04-15

MTO Shahmaghsoudi: mto.org/main/history/hazrat-shah-maghsoud-sadegh-angha/ besökt 2016-04-15

MTO Shahmaghsoudi: mto.org/main/history/past-sufi-masters/ besökt 2016-04-15

MTO Shahmaghsoudi: mto.org/main/what-is-sufism/the-sacred-emblem/ besökt 2016-04-26

Naqshbandiyya: www.naksibenditarikati.com/detay.asp?icerikID=18

Nimatullahi: www.nimatullahi.org/se/ besökt 2016-05-11

Qadiridhikr: www.youtube.com/watch?v=GLk4evBkap4 besökt 2016-05-09

Rooh ul-Madina Academy: www.roohulmadinaacademy.com besökt 2016-05-11

Shaykh Fadhlalla Haeri: www.shaykhfadhlallahaeri.com besökt 2016-04-08

SR:s Människor och tro, om Aysha-moskéns föreläsningar mot IS: sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=416&artikel=6283626 besökt 2016-04-07

Sufiska texter: www.ogen.se/sufiskatexter/index.htm besökt 2016-04-08

Sunna.com: unnah.com/nawawi40 besökt 2016-04-26

Svensk Senegambisk Trossamfund: www.ssgts.info/ besökt 2016-04-26

Svenska Dagbladet, sammanfattning av händelserna kring Mehmet Kaplan och Yasri Khan: www.svd.se/mp-krisen--detta-har-hant#sida-4 besökt 2016-05-11

Svenska Kyrkan: www.svenskakyrkan.se/nacka/vi-bygger-ett-guds-hus-i-fisksatra besökt 2016-04-15

Intervjuer

Intervju (AJ) med respondent 2016-01-19

Intervju (AJ) med respondent 2016-01-22

Intervju (AJ) med Ashar Khan 2016-01-23

Intervju (AJ) med respondent 2016-01-23

Intervju (AJ) med respondent 2016-01-25

Intervju (APD) med Aminata Merete 2016-01-26

Intervju (AJ) med respondent 2016-01-26

Intervju (APD & SS) med Amer el-Jechi 2016-01-28

Intervju (APD) med respondent 2016-01-28

Intervju (APD & SS) med Anna Diop 2016-01-29

Mejl (SS) från Ashk Dahlén 2016-02-10

Intervju (SS) med respondent 2016-02-10

Intervju (AJ & SS) med respondent 2016-02-10

Intervju (SS) med Mohammad Muslim och Max Dahlstrand 2016-02-11

Intervju (SS) med respondent 2016-02-11

Intervju (AJ & SS) med respondent 2016-02-12

Intervju (AJ & SS) med respondent 2016-02-12

Intervju (AJ & SS) med Jakob Domargård 2016-02-13

Intervju (AJ) med Ghandom Kharrazi 2016-02-21

Intervjuer (SS) med Seyt Embey 2016-02-24
Intervju (SS) med Eraslan Örgun 2016-03-01
Intervju (APD) med respondent 2016-03-03
Intervju (SS) med respondent 2016-03-09
Intervju (SS) med Hüseyin Ayata 2016-03-15
Intervju (SS) med Carl-Göran Ekerwald 2016-03-16
SMS (SS) från Ghandom Kharrazi 2016-03-16
Intervju (SS) med respondent 2016-03-16
Intervju (SS) med Abd al-Haqq Kielan 2016-03-22
Intervju (SS) med respondent 2016-03-31
Intervju (SS) med respondent 2016-04-12
Mejl (SS) från Ömer Eken 2016-04-18
Intervju (SS) med respondent 2016-05-06
Intervju (SS) med Galip Bozkürt 2016-05-08
Mejl (SS) från respondent 2016-05-11
Mejl (SS) från Aminata Merete 2016-05-12

■ Appendix

Appendix A

Frågeformulär

- Vad heter gruppen?
- Var finns gruppen (adress/er)?
- När och hur ofta träffas ni?
- Vad gör ni inom gruppen, vilka aktiviteter har ni?
- Vem leder gruppen – i Sverige, internationellt?
- Hur länge har gruppen funnits i Sverige (vem grundande)?
- Ungefär hur många är ni, har ni ”medlemskap”?
- Vilka är medlemmar i gruppen, hur blir man medlem?
- Hur många av medlemmarna skulle ni uppskatta också är medlemmar i något av de islamiska riksförbunden (Bosniakiska islamiska samfundet (BIS), Förenade islamiska föreningar i Sverige (FIFS), Islamiska kulturcenterunionen i Sverige (IKUS), Islamiska shia samfundet i Sverige (ISS), Svenska islamiska församlingarna (SIF), Sveriges muslimska förbund (SMF))
- Vad använder ni för språk under gruppens aktiviteter?
- Hur ser relationerna ut till:
 - Andra i samma tariqa i Sverige, och internationellt?
 - Till andra turuq i Sverige (och internationellt)?
 - Till andra muslimer/muslimska grupper?
- Tillhör medlemmarna någon speciell Madhhab?
- Upplever ni att det finns en hotbild eller negativa attityder mot er?
Från vilka?
- Har den rådande flyktingsituationen påverkat er på något vis?
- Söker flyktingar upp er?
- Hur finansieras verksamheten?
- Skulle ni vilja ha mer samverkan med staten/SST och vilka behov det i så fall skulle tillgodose?

Appendix B

Ordlista

A

Adab, i sufisammanhang namnet på etiska läror, en beteendekodex
al-salaf al-salih, ”de fromma föregångarna”, syftar på de första generationerna muslimer
al-Shabaab, militant salafistisk (se nedan) grupp från Somalia
Aqidah, islamisk troslära

B

Baraka, välsignande kraft
Baya, ett trohetslöfte murider (se nedan) svär sina sheikher
Baye fall, manliga sufier som följer sheikh Ibrahima Fall (d. 1930). Se även Yaye fall
Bida, innovation eller avvikelse, syftar till vad vissa menar vara oislamiska tillägg till religionen

D

Daira, skola, lärocirkel
Dawa, att visa fram islam på ett inbjudande sätt, missionsverksamhet
Dervisch, annat namn för sufist
Dhikr, (guds)åminnelse, namnet på en kollektiv böneform

E

Eid al-adha, ”offerfesten”, muslimsk högtid som iakttas efter pilgrimsfärden till Mecka
Eid al-fitr, festen då man bryter fastan efter Ramadan

F

Fatiha, det första kapitlet i Koranen
Fatwa, rådgivande svar grundat i muslimsk rättslära
Fiqh, namnet på muslimsk rättslära, jurisprudens

H

Hal, extatiskt tillstånd

I

Islamism, modernistisk, politiskt orienterad islamtolkning

M

Madhhab, muslimsk rättstradition eller lagskola
Mawlid, firandet av profetens födelsedag
Muqaddam, auktoritet att initiera andra i en suforden
Murid, adept som följer en sheikhs läror

N

Naat, hyllningsdikt till profeten som ofta sjungs fram
Nafs, självet eller egot
Nasheed, koran- eller poesirecitation eller sång

Niyaz, den muslimska tide- eller kontaktbönen (se även salat) som idealiskt ska utföras fem gånger om dagen

S

Salafism, fundamentalism, rörelse som vill ”rena” islam för att i så hög grad som möjligt efterlikna hur de inom rörelsen uppfattar att islam har uppenbarats i Koranen och som religionen praktiserades av Muhammed och de första generationerna muslimer

Salat, den muslimska tidebönen (se även Niyaz)

Sama, ”lyssna” (till koranrecitation, eller musik exempelvis), namnet på Mevlevi-ordens ritual som gett dem namnet de dansande dervischerna

Sheikh, sufi edare/-lärare

Silsila, en traditionskedja som leder en sheikhs lärar hela vägen tillbaka till Muhammed

Sira, biografi över profeten Muhammed

Sohbet, andliga, vägledande samtal

T

Tajweed, koranrecitation

Tariqa, sufiordern, kan syfta såväl till en individs väg till Gud, en sheikhs lärar och rituella system, liksom till ett sufiskt nätverk eller organisation – en orden

Tawassul, föreställningar om att gudsvänner/helgon kan agera som mellanled mellan människor och Gud

V/W

Vekil, en sheikhs företrädare

Wahhabism, en form av salafism (se ovan) som utgör ”statsreligion” i Saudiarabien

Wajd, extatiskt tillstånd

Wali, gudsvän, helgon

Y

Yaye fall, kvinnliga sufier som följer sheikh Ibrahim Fall (d. 1930). Se även Baye fall

Z

Zawiya, sufisk samlingsplats, ordenshus

Ziyara, besök vid gudsvänners/helgons gravar

Sufism i Sverige

– En lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö

Sufism brukar beskrivas som den gren av islam som lägger särskild tonvikt vid själslivet och strävan att genom andliga övningar nå upplevelser av gudsnärvaro. Sufier har vanligen organiserat sig i ordnar som finns spridda över nästan hela världen – och sträcker mer än tusen år tillbaka i tiden.

I *Sufism i Sverige – En lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö* ges för första gången en mer övergripande presentation av hur sufism organiseras och praktiseras i Sverige.

Publikationen är framtagen av Simon Sorgenfrei,
lektor vid Södertörns högskola.



Nämnden för
Statligt Stöd till Trossamfund