

"Profeten sade: Konsultera ditt hjärta."

– hadither och sunnah som meningsskapande
referens i en moskégrupp i Sverige

Av: Susanne Lundgren
Handledare: Rannveig Haga

Abstract

This essay examines the processes of interpretations of hadith within a group of muslim women in Stockholm, Sweden. The readings and interpretation of hadith took place in a smaller mosque. The practices of interpretation was studied by the authour through observations and further discussed with informants in interviews. Meaningmaking processes which connected the hadith readings with the everyday life of the group participants; related to questions of moral and etics, relations between men and women and other specific issues, has been highlighted through the observations. The material from observations and interviews has been examined hermeneutically through a narrative model of analysis, revealing structures of interpretation which includes local perspectives as well as connections to a global islamic discourse. The analysis shed a light on the interconnections between the sayings of the Prophet, the religious self and the everyday life of the participants of the group.

On the authority of Wabisa ibn Ma'bad (may Allah be pleased with him) who said:

I came to the Messenger of Allah (may the blessings and peace of Allah be upon him) and he said: You have come to ask about righteousness? I said: Yes. He said: Consult your heart.

Righteousness is that about which the soul feels tranquil and the heart feels tranquil, and wrongdoing is that which wavers in the soul and moves to and fro in the breast even though people again and again have given you their legal opinion [in its favor].

from the two musnads of the two Imams Ahmad ibn Hanbal and ad-Darimi

ur *An-Nawawi's forty hadith*; nr 27 s91

Förord

Mitt varmaste tack till var och en av er som jag mött i moskén.

Tack för att ni välkomnat mig. Tack för att ni med vänlighet, öppenhet och tålamod förklarat och översatt texter, diskussioner, islamiska budskap och berättelser.

Min uppsats behandlar hadither och annan litteratur om profeten Muhammed som ni läst och diskuterat i moskén. Ni har med tydlighet talat om Koranen som heliga Guds ord och att ni som muslimer följer Koranen och dess budskap. Ni har också lyft fram att hadithernas funktion är att förklara Koranen och visa på profeten Muhammeds exempel. Att jag fokuserar på hadither och andra texter i denna uppsats innebär inte att jag bortser från det ni vittnat om - Koranens helighet. Jag ämnar inte ifrågasätta den hierarki som placerar Koranen allra högst.

Däremot har jag i mina observationer i moskén uppfattat att mycket tid avsätts för läsning av hadither och andra texter och att diskussionerna kring dessa är livliga. Jag studerar hur islam praktiseras, på vilka sätt islams olika texter görs relevanta här och nu, i Sverige. Därför är haditherna och andra islamiska texter ni läser och diskuterar intressanta för mig.

Än en gång, stort tack till Er alla

Susanne Lundgren

Stockholm augusti 2009

Innehållsförteckning

1.0 INLEDNING	7
1.1 Syfte.....	8
1.2 Frågeställningar.....	8
1.3 Disposition.....	8
1.4 Bakgrund.....	9
1.4.1 Islam och den svenska kontexten	9
1.4.2 Text, tolkning och traditionsförmedling	11
1.5 Material.....	12
1.6 Avgränsningar.....	13
1.7 Reflexivitet.....	14
1.8 Forskningsläge	14
2.0 TEORI	17
2.1 Teoretiska utgångspunkter.....	17
2.1.1 Postkolonial feministisk teori.....	17
2.1.2 Hybriditet och subaltern positioner.....	18
2.1.3 Intersubjektiv förståelse	19
2.2 Teoretiska analysredskap.....	21
2.2.1 Hermeneutik.....	21
2.2.2 Global islamdiskurs	23
2.3 Metod.....	24
2.3.1 Observationer	24
2.3.2 Intervjuer.....	25
2.3.3 Anonymisering	26
3.0 RESULTAT OCH ANALYS	27
3.1 Söndagar i moskén	27
3.1.1 Redogörelse för praktiker.....	27
3.1.2 Social struktur	28
3.1.3 Presentationer av intervjupersoner	28
3.2 Läsning och tolkning.....	29
3.2.1 Meningsskapande på flera nivåer	29
3.2.2 Förhandlingar och positionering	32

3.2.3	Imamens undervisning.....	35
3.2.4	Genus: Islam och traditioner.....	37
3.2.5	Individens val och ansvar.....	40
3.2.6	Urval och auktoritet.....	42
3.2.7	Hadither och sunnah i centrum.....	44
4.0	SLUTSATSER OCH REFLEKTION.....	46
4.1	Frågeställningarna besvaras.....	46
4.2	Islam i hjärtat av Sverige.....	51
5.0	SAMMANFATTNING.....	54
	Källförteckning.....	55
	Bilaga 1.....	58

1.0 INLEDNING

Den etniska grupp, invandrad till Sverige från en del av Mellanöstern, som står i fokus för mitt uppsatsarbete är väl bekant för mig. Jag har många vänner som tillhör denna ”invandrargrupp” varav alla är mer eller mindre uttalat icke-religiösa – möjligen tror vissa på något, en och annan kallar sig ateist men framför allt vill ingen av dem benämnas ”muslim”.

Utifrån mina uppfattningar om det svenska samhället, om rasism och diskriminering, funderade jag kring hur de personer, inom denna invandrargrupp, som *vill* identifiera sig som muslimer uppfattar sin situation. Jag ville träffa praktiserande muslimska kvinnor inom denna grupp - deras flerfaldigt marginaliserade, sociala position intresserade mig: som muslimer i en etnisk grupp där en stor del är anti-islamiska, som en minoritet i det sekulära och icke-religiösa majoritetens Sverige och dessutom kvinnor i islam vars religiösa auktoriteter huvudsakligen utgörs av män.

Jag undrade om dessa kvinnors religiösa praktik formades av deras position som de subalternas subaltern?..¹ Kunde urval av religiösa narrativ, texter och tolkningar kopplas till ett meningsskapande i marginalerna av det svenska samhället?..

Sannolikt påverkas urval och tolkningar av religiösa texter av sociala och politiska omständigheter men samspelet mellan det religiösa självet och omgivningen framstår som mycket komplext. Gemenskap och motsättningar, samförstånd och konflikter, makt och motstånd låter sig inte enkelt kartläggas utan tycks vara en ständigt föränderlig väv av yttre samhälleliga fenomen, individuella erfarenheter och mellanmännsliga relationer. Vem som är dominerande och vem som är marginaliserad tycks avhängigt vem som ställer frågan, och i vilket sammanhang.

Läsningen av hadither och andra berättelser om profeten Muhammed, och tolkningarna av meningen i dessa, gavs avsevärd tid under mina besök i moskén. Diskussionerna var livliga och stämningen var mycket engagerad och dynamisk. I dessa stunder var min förförståelse kring marginalisering och den förväntade känslan av att vara bland ”de subalternas subaltern” långt borta... Argumentationen i moskégruppen, om tolkning och tillämpning av rätt islam, utvecklades med kopplingar till individernas bakgrund, traditioner, individuell kompetens och kunskapsreferenser. Därmed blev det under studiens gång alltmer intressant att undersöka hur meningsskapandet kring läsningen av islamiska texter influerades på olika sätt av olika faktorer inom och utom gruppen.

¹ *Subaltern* betyder ”lägre”, ”underordnad” på engelska och är ett begrepp som används av postkoloniala teoretiker, initierat av Gayatri Chakravorty Spivak i den nu mera berömda artikeln *Can the subaltern speak?* (1988). Begreppet subaltern syftar i det postkoloniala teoretiska sammanhanget främst på marginaliserade, icke-vita människor i väst (Europa och USA). På svenska är subaltern ett ord kopplat till det militära med betydelsen ”underofficer”. Inom ramen för denna uppsats ska begreppet subaltern förstås och läsas som del av den postkolonial teoribildningen med betydelsen ”marginaliserad” eller ”underordnad” i ett samhälleligt socialt perspektiv.

1.1 Syfte

Uppsatsens huvudsyfte är att undersöka hur hadither används i den aktuella moskégruppen som del i religiös meningsskapande praktik. Studien syftar till att belysa mosképraktikernas upplägg och utförande med särskilt fokus på läsning och tolkning av hadither och annan islamisk litteratur. Hadithlitteraturens roll i moskégruppen, i förhållande till Koranen och till andra islamiska texter, kommer också särskilt att utredas tillsammans med frågor kring urval av texter. Jag avser även undersöka på vilka sätt tolkningar av texter ges legitimitet och hur genusrelationer uttrycks med koppling till hadither. Undersökningen ämnar också belysa och utreda eventuella samband mellan moskégruppens praktiker och en global islamdiskurs.

1.2 Frågeställningar

1. Kan läsning och tolkning av hadithlitteraturen i moskégruppen ses som uttryck för socialt meningsskapande med koppling till en svensk kontext?
2. Vem/vilka har auktoritet att tolka hadithernas innebörd?
3. Hur framställs frågor om genus inom ramen för tolkningar av hadither och/eller andra texter?
4. Hur görs urval av hadither?
5. Vilken plats ges haditherna inom ramen för mosképraktikerna i förhållande till annan islamisk text/litteratur?
6. Finns kopplingar mellan moskégruppens läsningar av hadither och/eller andra islamiska texter och den globala islamdiskursen?

1.3 Disposition

Uppsatsen är indelad i fem avsnitt.

Första delen startar med uppsatsens inledning, redogör sedan för studiens syfte och frågeställningarna presenteras. Därefter ges en bakgrundbeskrivning som i överblick belyser islam i den svenska kontexten samt texttolkning i islam med resonemang kring Koranen och hadithernas roll. Uppsatsens material presenteras och studiens avgränsningar redogörs för. Därefter följer ett reflexivt avsnitt där författaren resonerar kring egna utgångspunkter. Forskningsläge inom områdena islam i väst och/eller Sverige, global islam, islam som meningsskapande praktik samt hadithlitteraturens roll presenteras under nästföljande stycke.

Uppsatsens andra del redogör för studiens teoretiska utgångspunkter. Inledningsvis görs en genomgång av postkolonial feministisk teori vilken utgör uppsatsens bas. Sedan presenteras teoretiska resonemang kring postkolonial identitet samt uppsatsens premisser om en möjlig intersubjektiv förståelse. De teoretiska verktyg som används för analys av uppsatsens material framställs därefter: De grundläggande dragen i hermeneutisk teori redogörs för och uppsatsens analysmodell presenteras. Utmärkande drag i teorin om en global islamdiskurs lyfts fram, och de begrepp som kommer användas i uppsatsens analysdel definieras. Uppsatsens metod framställs med beskrivningar av observationer och intervjuers genomförande.

Del tre utgör uppsatsens huvuddel. Denna presenterar uppsatsens undersökning och resultat. Inledningsvis redogörs för praktiker i den aktuella moskén. Moskégruppens sociala struktur tydliggörs och de tre mest centrala informanterna presenteras. Under rubriken Läsning och Tolkning följer uppsatsens undersökning med redogörelser av händelseförlopp, tolkningsmönster och uttalanden vilka vävs samman med en löpande analys som kopplas till teorier och frågeställningar. De meningsskapande mönstren i moskégruppens läsningar och tolkningar av texter lyfts särskilt fram. Gruppens resonemang framställs också med kopplingar till särdragen i den globala islamdiskursen.

I *del fyra* presenteras uppsatsens slutsatser. Frågeställningarna besvaras i kortfattade resonemang som återknyter till analys och teori. Därefter avslutas uppsatsen med författarens reflektioner kring undersökningen och vidare forskning.

Del fem utgör en kort sammanfattning av uppsatsen i sin helhet.

1.4 Bakgrund

1.4.1 Islam och den svenska kontexten

Antalet muslimer i Sverige är runt 300 000² och har sannolikt ökat under de senaste åren i samband med invandring från länder i Mellanöstern. Islam är en påtaglig del av det svenska samhället och det finns många aktiva islamiska organisationer, tidningar, webplatser, skolor med mera.³ Det finns idag ett 20-tal större moskéer i Sverige och ett stort antal mindre moskéer som drivs av enskilda muslimska grupper eller kulturföreningar.⁴ Uppmärksamheten kring islam och muslimer i media tycks också ökat de senaste åren med debatt kring islamofobi, dokumentärer om svenska muslimer och omstridda program som

² Pia Karlsson Minganti: *Muslima – Islamisk väckelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige* Carlssons bokförlag; Stockholm 2007. s21

³ exempelvis: organisationerna Sveriges Muslimska Råd, Muslimer för fred, Riksförbundet Sveriges unga muslimer. Tidningarna Minaret, Salaam. Hemsidor www.islamguiden.com , www.islam.nu . Muslimska skolor: al-Gazali skolan i Bromma och Muslimska friskolan i Malmö.

⁴ www.islamguiden.com/moskeguiden hämtad 2009-08-05

”Halal-tv”. Vid vissa tidpunkter har diskussionerna kring islam särskilt aktualiserats exempelvis vid publicering av ”Muhammed-karikatyren”, nyheter om svenska moskébränder och publiceringen av ”Rosengårdsrapporten” vilken utredde misstänkta islamiska terrorhot i den aktuella stadsdelen.

Pernilla Ouis och Ann Sofie Roald pekar i sin bok *Muslim i Sverige* på hur muslimer tvingas förhålla sig till och parera negativa uttryck för islam i media och för islamofobi i det svenska samhället. De menar att diskussioner kring islam ofta är generaliserande och inte tydligt klargör ifall det är islam som ideal, muslimska personer eller en särskild islamtolkning som behandlas. Definitionen av ”islam” eller ”sann/rätt islam” utgör arena för en tolkningskamp. Denna strid pågår mellan olika islamiska grupper i Sverige och vissa uttolkare ges ett större företräde att ”officiellt” representera islam. Ouis och Roald menar också att (icke muslimska) ”experter” i hög grad ges tolkningsföreträde och auktoritet att definiera Islam samt ge kommentarer om ”den muslimska världen”. Detta behöver inte utgöra ett problem i sig men experternas tolkningar överordnas i media och debatt ofta muslimers egna uppfattningar och erfarenheter, menar de.⁵

I boken *För Guds skull* har journalisten Kerstin Gustafsson Figueroa intervjuat svenska muslimer som talar om sina liv i Sverige och sig själva som muslimer. Flera menar att medias bild av islam är problematisk och att denna i sig är del i skapandet av svensk islamofobi.⁶ Andra lyfter fram en uppfattning om det svenska samhället som förhållandevis befriat från förtryck och med möjlighet till individuella val – till exempel valet att praktisera islam eller att inte göra det, att bära slöja eller avstå. Några pekar också på att livet som muslim i Sverige innebär att bli tvungen att definiera sig själv och sin religion. På grund av islams närvaro i det svenska samhället, och i media, kommer frågor och ifrågasättanden från omgivningen kring islam.⁷

I media och i det svenska samhället i stort framställs uppfattningar om muslimska kvinnors särskilda utsatthet för förtryck och kontroll med koppling till islam. Många muslimer i Sverige ger uttryck för en frustration kring att behöva förhålla sig till denna, som de menar, ofta felaktiga bild. Tidningen *Minaret – tidskrift för svensk muslimsk kultur* belyser detta i flera artiklar. Mehrako Masifi skriver om en svensk ”kulturrasism” som hon menar pekar ut en muslimsk kulturell essens som bland annat innefattar ett förtryck av kvinnor.⁸ Andra publicerade artiklar i tidningen behandlar slöjan som del i muslimska kvinnors livsval - inte som tvång, svensk feminism och dess misstänksamhet mot muslimer samt reaktioner på muslimska kvinnor i den akademiska världen.⁹

⁵ Pernilla Ouis, Anne Sofie Roald: *Muslim i Sverige* Wahlström & Widstrand; Smedjebacken 2003. s314

⁶ Kerstin Gustafsson Figueroa: *För Guds skull – muslimer i Sverige* Atlas; Stockholm 2007. s97

⁷ Gustafsson Figueroa 2007: s21, 25, 34

⁸ *Minaret – tidskrift för svensk muslimsk kultur* 3-4 2008, s40

⁹ *Minaret – tidskrift för svensk muslimsk kultur* 3-4 2008, s27, 29 samt nr 4 2007, s19

Sociologen Bobby S Sayyid skriver i sin bok *A fundamental fear – eurocentrism and the emergence of islamism* bland annat om särskilda förutsättningar inom ”diasporaislam”, det vill säga islam utanför det muslimska samhällets kontext. Han menar att muslimer som migrerat till länder i väst¹⁰ delar gemensamma erfarenheter av diskriminering och islamofobi vilket stärker den globala islamiska gemenskapen. Han uppfattar att detta kan ses som del i trenden för ett ökat inflytande av islam på ett globalt plan. Den muslimska gemenskapen fogas samman av en gemensam ”global islamdiskurs”(se nedan) vilken har betydelse för individuella muslimer och deras liv i det västerländska samhället samt resulterar också i en ökad inomislamisk debatt kring tolkning av texter och budskap.¹¹

1.4.2 Text, tolkning och traditionsförmedling

Islam lär att Koranen är Guds uppenbarade ord nedsända till profeten Muhammed från himlen. Sammanställandet och nedtecknandet av Muhammeds uppenbarelser genomfördes av de första rättlärdade kaliferna efter Muhammeds död år 632. Koranen uttrycker en gudomlig sanning som inte kan omförhandlas. Dock innebär läsning av text ofrånkomlig tolkning och/eller förklaring för att ge en förståelse för dess innebörd. Redan under 700-talet skrevs en hel del litteratur kring tolkning av Koranen (*tafsir*). Den traditionella tolkningen av Koranen utgår ifrån tre principer: För det första kan en muslim tolka Koranen ”med hjälp av Koranen” – vilket innebär att hitta förklarande passager som kan kopplas till de delar som är svårare att förstå. För det andra är det möjligt att tolka Koranen utifrån profeten Muhammed – innebärande att förstå Koranen med hjälp av Muhammeds *sunnah* (profetens påbud, ageranden och uppfattningar) och *haditherna* (uttalanden av profeten). För det tredje kan Koranen tolkas med utgångspunkt i de första rättlärdade kalifernas exempel – vilket syftar till att följa dessa fyras förståelse och tolkningar.

Olika tolkningar (*ijtihad*) av islams lag (*sharia*) debatterades och utvecklades inom det islamiska samfundet under århundradena efter Muhammeds död. Under 900-talet växte en uppfattning fram om att tolkningen via konsensus bland de lärde var färdig och att muslimer hädanefter endast skulle följa denna uppnådda tolkning (*taqlid*). Kritik växte dock fram mot detta med krav på fortsatt *ijtihad* med syftet att justera felaktigheter och avvisa förvrängda tolkningar.¹²

Koranen och förståelsen av denna är nära kopplad till profeten Muhammed och *sunnah*. I Koranen uppmanas människorna att följa Muhammeds exempel och att följa de påbud som Gud givit Muhammed

¹⁰ begreppet ”väst” syftar i denna uppsats till icke muslimska länder i Europa, även USA kan inkluderas

¹¹ Bobby S Sayyid: *A fundamental fear – eurocentrism and the emergence of Islamism* Zed Books; London 2003. preface ix, s38

¹² John Esposito: *Islam – den raka vägen* Studentlitteratur; Malmö 2001. s121, 160

i uppenbarelserna.¹³ Haditherna, som förklarar delar av Koranen och dess budskap och beskriver hur en muslim ska utföra bön, hur agera som muslim i samhället, hantera specifika situationer och så vidare, är därmed vid sidan om Koranen också mycket centrala i islam. Under 800-talet cirkulerade flera hundra tusen berättelser om Muhammed och dennes uttalanden och det var inte alltid klart om dessa var autentiska. Ett antal lärde samlade under en lång tidsperiod in hadither och genomförde undersökningar för att ta reda på vilka hadither som hade en obruten berättarkedja (*isnad*) fram till profeten. De autentiska, ”sunda”, haditherna sammanställdes varav sex stycken samlingar kom att utgöra de mest auktoritativa. Tre lärde, al-Bukhari (d. 870), Muslim ibn Hajjaj (d.875) samt al-Tirmidhi (d. 892) erhöll störst auktoritet och hadither förmedlade och godkända av dessa tre är idag fortfarande de mest populära och erkända.¹⁴

Traditionsförmedling, undervisning kring texttolkning och i *tajwid*, recitation av Koranen, har traditionellt sett utförts i moskén samt i de Koranskolor, *madrasas*, som varit kopplade till denna. Asma Sayeed pekar dock i en artikel om islam under 1200-talet på hur kunskaper i hadithförmedling kunde erhållas i ett utbildningssystem utanför de etablerade madrasa skolorna. Haditherna lärdes in successivt och kunskaperna certifierades kontinuerligt. Detta mer flexibla lärosystem gjorde att kvinnor och personer på skilda kunskapsnivåer kunde delta i undervisning och erhålla auktoritet som hadithförmedlare.¹⁵

1.5 Material

Uppsatsens material utgörs av information som inhämtats under studiens fem observationstillfällen. Detta material består av fältanteckningar gjorda under observationerna i form av ”stolpar”, noteringar om svar på frågor ställda under observationerna, kortare citat från gruppdeltagare samt egna, korta kommentarer och reflektioner kring det aktuella skeendet. Anteckningarna från observationerna har skrivits ned och sparats, dessa utgör drygt 25 sidor (datautskrift). En längre och två kortare intervjuer har också genomförts. Materialet från intervjuerna utgörs av anteckningar och transkription av inspelade intervjuer cirka 20 sidor (datautskrift). Utskrifter från observationer och intervjuer har jämförts och analyserats för att utläsa mönster i läsning och tolkning av texter inom moskégruppens praktiker. Detta för att ge en fördjupad och nyanserad bild av hadithlitteraturens ”plats”, centrala resonemang och tolkningsförfaranden.

¹³ Koranen sura 59:7, 4:59, 33:21

¹⁴ Esposito 2001: s117, 118

¹⁵ Asma Sayeed “Women and hadith transmission: two case studies from Mamluk Damascus” *Studia Islamica* nr 95 2002, s71-94.

Gruppen utgick i sina hadithläsningar ifrån samlingen *an-Nawawi's forty hadith* vilken jag också hade tillgång till i engelsk översättning. Jag kunde även följa gruppens enstaka läsning av Koranen, i min egen upplaga av svenska *Koranens budskap*. Trots upprepade försök har jag inte lyckats få tillgång till en engelsk översättning av den bok med berättelser om profeten Muhammeds liv som lästes i moskén. Samtalen kring berättelserna ur boken har dock gett god information om de aktuella texternas innebörd. Då själva tolkningen och diskussionerna kring texter står i centrum för uppsatsen spelar det mindre roll att jag inte själv haft tillgång till just denna bok. Dock hade det varit en fördel att kunna följa läsningen.

1.6 Avgränsningar

Studien av den aktuella moskégruppen ska ses som kvalitativ och är tydligt avgränsad. De centrala praktikerna i moskén är uppdelade efter kön i linje med de flesta andra moskéer. Då denna moské är liten och främst utgörs av ett enda, större rum användes den av kvinnor och män på olika, i förväg bestämda, dagar. För mig innebar detta att jag hade en exklusiv insyn i kvinnornas praktiker i moskén men ingen uppfattning alls om hur männens dagar i moskén utformades. Då mitt feministiska perspektiv i uppsatsen (se teoridel) bland annat syftar till att lyfta fram och fokusera särskilt på kvinnors religiösa tolkningar och praktiker utgjorde det könsseparerade systemet inte ett problem i sig. Det är också snarare önskvärt än problematiskt inom ramen för en feministiskt inriktad studie att göra eventuella generaliseringar baserade på kvinnors religiositet. Detta utgör ett feministiskt-politiskt ställningstagande där kvinnor ställs i centrum för normen istället för att konstrueras som en anomali. Att kvinnor ofta framställs som en anomali tar sig uttryck exempelvis genom att det i litteratur och media talas om ”kvinnor i islam” som ett begrepp skilt från ”islams uttolkare”, ”muslimer”, ”företrädare för islam” etcetera vilka underförstått är män.

Den könssegregerade praktiken i den aktuella moskén, som inte ger mig tillträde till den manliga delen av gruppen, innebär dock begränsningar. Jag har inte möjlighet att urskilja ifall mönster i mosképraktiker och läsningar av hadither och annan islamisk litteratur avsevärt skiljer sig åt med koppling till kön.

Studien av moskégruppen är partikulär – uttryckt i en svensk kontext och med möjliga kopplingar till det ursprungsland som gruppens deltagare lämnat. Därmed är det inte möjligt att göra några långtgående generaliseringar kring hadithlitteraturens plats som meningsskapande referens inom diasporaislam. Jag anser dock att det ändå är rimligt att föra resonemang om hadither och vikten av läsningen av dessa i ett större perspektiv, med koppling till forskningen och teorierna om en global islamdiskurs.

Mina bristande språkkunskaper har inneburit att jag inte kunnat ”välja” informanter för exempelvis intervjuer, utan blivit tvungen att utgå ifrån de gruppdeltagare som varit bekväma med att tala svenska. Det har inneburit att vissa ”röster” i gruppen inte kunnat ta plats i mitt material. Denna problematik beskrivs mer utförligt i uppsatsen metoddel.

1.7 Reflexivitet

Uppsatsens postkoloniala feministiska perspektiv (se teoridel) innebär att kvinnors religiösa praktik här särskilt lyfts fram med anledning av hur denna osynliggjorts och framställts som icke-normativ.

Eftersom att kvinnors religiösa praktik särskilt intresserar mig har jag närmast mig denna studie med en i grunden positiv inställning och en stor nyfikenhet. Från första stund har jag också känt mig välkommen av alla i gruppen och de har alla varit odelat positiva till mitt deltagande. Den spontana gemenskap som uppstått har för mig inneburit en känsla av empati med de personer som jag mött. Den starka positiva upplevelse detta varit för mig kan naturligtvis inverka på min analys av materialet. Men jag anser att min empati och min känsla av förståelse för individer i gruppen i detta fall inte utvecklats till en ”sympatisk” ståndpunkt innebärande lojalitet med individens värderingar, tolkningar och åsikter. Mina hermeneutiska och diskursteoretiska utgångspunkter har inneburit ett fokus på läsningen och tolkningarna av hadither och andra islamiska texter. Strävan har inte varit att finna en sann islamisk, eller kvinnlig islamisk, essens i moskégruppens praktiker.

Syftet har således aldrig varit, eller kommit att bli, etablerandet av en emisk förståelse för islamiska läror och praktiker. Istället har mitt mål varit att via observationer och intervjuer undersöka om, och i så fall hur, hadithlitteraturen görs till referens i en meningsskapande praktik med eventuella kopplingar till en global islamdiskurs.

1.8 Forskningsläge

Det finns idag en hel del forskning och litteratur om muslimer och islam i den västerländska kontexten. Forskningen behandlar ofta sociologiska och psykologiska perspektiv, identitetsskapande och konsekvenser kring migration. Inom svensk forskning kan nämnas Jonas Otterbeck och Göran Larsson som undersökt islam och muslimer i svenska skolor, samt frågor om muslimers integration i det svenska samhället. Forskarna Pernilla Ouis, Pia Karlsson-Minganti och Mohammed Fazlshemi har alla tre forskat kring frågor om kvinnor och islam, feminism och muslimska kvinnors meningsskapande i den svenska kontexten. Pernilla Ouis har tillsammans med Ann Sofie Roald också skrivit boken *Muslim i Sverige (2003)* som bland annat behandlar islamofobi i media i Sverige, svenska muslimska konvertiters

situation och genusrelationer inom islam. Boken belyser också särskilt en individualiserad utveckling inom nutida islam samt internationella medias inflytande på islamdiskurser. Det finns även forskning som särskilt behandlar islamiska praktiker med koppling till socialt och/eller psykologiskt meningsskapande. Madeleine Sultan Sjökvist har skrivit avhandlingen *Vi blev muslimer: svenska kvinnor berättar: en religionssociologisk studie av konversionsberättelser (2006)* som belyser hur kvinnor integrerat islam i sitt vardagsliv; en meningsskapande process vilken successivt lett till konvertering till islam. Anna Månsson har också studerat svenska kvinnliga konvertiter i avhandlingen *Becoming muslim: meanings of conversions to Islam (2002)*. Månsson analyserar i sin forskning hur islamiska praktiker ställs i centrum hos kvinnorna, kopplas till individuell mening samt ges referenser i personliga erfarenheter och upplevelser.

Journalisten Kerstin Gustafsson Figueroa har i intervjuboken *För Guds skull – muslimer i Sverige (2007)* samtalat med och intervjuat ett tjugotal svenska muslimska män och kvinnor. Personerna som intervjuats utgörs av infödda svenskar, muslimska konvertiter och personer som migrerat till Sverige och är i åldrar från tonår till medelåldern. Intervjuerna ger en varierad bild av livet som ”muslim i Sverige” men belyser också återkommande teman såsom erfarenheter av islamofobi, omgivningens ifrågasättande av islam men även upplevelser av frihet och ett ökat intresse för Islam i det svenska samhället.

Det finns idag även en hel del litteratur och forskning som berör ”global islam”. I synnerhet efter den 11 september 2001 och terrorattacken mot World Trade Center i New York har mycket litteratur producerats som på olika sätt avser belysa samband (eller brist på samband) mellan islam, globalisering¹⁶ och terrorism med särskilt fokus på politisk islam/islamism. I en svensk kontext finns till exempel forskarna Mattias Gardell och Jan Hjärpe som skrivit om och analyserat politisk islam i ett historiskt perspektiv. Jonas Otterbeck har i sin avhandling *Islam på svenska – tidskriften Salaam och Islams globalisering (2000)* studerat innehållet i den aktuella islamiska tidningen, diskuterat globaliseringens inflytande på svensk islam och pekat på uttryck för en global islamdiskurs. Oliver Roy, som är en fransk sociolog, gör i sin bok *Globalised Islam – the search for a new ummah (2004)* en utredning av islamismen och dess utveckling. Han definierar även vad han ser som utmärkande för en global islamdiskurs såsom begrepp, särskilda uttryck och fenomen samt pekar på diskursens betydelse för muslimer i väst.

¹⁶ Begreppet ”globalisering” har många definitioner. I denna uppsats syftar globalisering på: internationell utveckling under slutet av 1900-talet som innebär nationalstaternas minskande politiska legitimitet och/eller auktoritet, ett ökat tekniskt, ekonomiskt och politiskt samband (global påverkan) mellan stater, en extremt expanderad global kommunikation både på individ- och samhällsnivå, globala ”flöden” av information som stärker och formar en global konsumtionskultur, lokala samhällens utökade kopplingar till ”det globala samhället”. (se t ex Robert Robertson, Peter Beyer, Emanuel Castells)

Sociologerna Bruce B Lawrence och Bryan Turner har i var sin artikel belyst funktioner och konsekvenser av Internetanvändning med koppling till en global islamdiskurs. Lawrence pekar i sin artikel *Allah on –line: the practice of global Islam in the information age* på Internet som en arena med särskild koppling till muslimer i väst och en plats för utmaning av auktoritära uttolkare av islam. Turner beskriver i sin artikel *Religious authority and the new media* den globala islamdiskursen som särskilt kopplad till diasporaislam. Han menar att den globala islamdiskursen på många sätt ger uttryck för en hög förändringspotential och innebär en utmaning av rådande hierarkier.

Det är oerhört svårt att finna forskning på engelska som behandlar hadither och/eller hadithlitteratur och dess användning. Boken *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qu’ran, hadith and jurisprudence* (2006) av Kecia Ali utvärderar hur ”rätt” sexualitet och moraliskt korrekt handlande kan uttolkas i de islamiska texterna. Hon resonerar kring hur suror i Koranen och vissa hadither kan användas i argumentation för en kontroll av kvinnors sexualitet.

Islamforskaren Aisha Y Musa har skrivit boken *Hadith as scripture: discussions on the authority of prophetic traditions in Islam* (2008) där hon analyserar och jämför uppfattningar om hadithernas vikt och dess inflytande i det islamiska samfundet under islams första århundranden, med dagens diskussioner kring hadither. Boken behandlar i huvudsak frågan om *isnad* och vad som ansetts utmärkande för starka respektive svaga hadither.

Förutom enstaka publikationer som dessa finns ett fåtal artiklar som behandlar hadither och dess relevans i ett socialt och/eller meningsskapande perspektiv. Asma Sayeed, islamisk historieforskare, har skrivit artikeln *Women and hadith transmission: two case studies from Mamluk Damascus* (2002) som belyser kvinnors roll som islams traditionsförmedlare under 1200-talet. Hon menar att ett stort antal kvinnor, i vissa områden och vissa sociala kontexter, hade en etablerad auktoritet inom traditionsförmedling. Detta har i hög grad förbisetts inom den historiska islamforskningen, menar hon. Sociologen Ermete Mariani har publicerat artikeln *Hadith on-line: writing Islamic tradition* (2002) där hon redogör för hur auktoritet och autenticitet hos islamiska texter diskuteras med koppling till de nya medierna (främst Internet). Hon pekar på hur distribuering, validering och urval av hadither och andra islamiska texter påverkas av den globala islamdiskursen och de elektroniska mediernas tillgänglighet och begränsningar.

2.0 TEORI

2.1 Teoretiska utgångspunkter

2.1.1 Postkolonial feministisk teori

Filosofier som Antonio Gramsci (1892-1937) och Michel Foucault (1926-1984), vilka utvecklade teorier och resonemang kring diskursers politiska effekter och konstruktionen av kulturell hegemoni, har inspirerat den postkoloniala teoribildningens framväxt. Postkoloniala tänkare som exempelvis Edward Said och Homi Bahba framförde, främst under 1980-talet, resonemang som pekade på hur gränsdragningar mellan kolonialmakterna och de koloniserade folken konstruerades diskursivt via litteratur, konst och forskning. Denna tendens fortlöper även efter koloniernas befriande, menade de. Kunskap om ”de Andra” – det vill säga människor och kulturer utanför väst (Europa och USA) – som produceras inom ramen för västerländsk forskning och litteratur utgör grunden för ett skillnadsskapande med en eurocentrisk prägel, innebärande att europeisk och/eller västerländsk kultur och politik framställs som normativ.¹⁷ Detta utgör enligt huvuddragen i den postkoloniala teoribildningen en diskursiv kolonisering av ”de Andra” vilken konstant reproducerar en hegemonisk västdominerad maktordning.

Parallellt med den postkoloniala teoriutvecklingen har feministiska akademiker och författare riktat en liknande kritik mot den västerländska feministiska forskningen. Den postkoloniala feminismens företrädare har pekat på problem med feministiska eurocentriska utgångspunkter och generaliseringar kring ”den Andra kvinnan”. Denna ”andra” kvinna som återfinns utanför väst, geografiskt eller kulturellt, framställts som motpol till den underförstått mer frigjorda, utbildade och medvetna västerländska kvinnan.¹⁸

Sociologen Marnia Lazreg ställer sig kritisk till tendenser som utvecklats inom postkolonial feministisk forskning. Hon menar i likhet med andra postkoloniala feministiska teoretiker att strävan att frånga en eurocentrisk feminism och viljan att synliggöra ”den Andra kvinnan” har lett till en essentialisering av skillnad. Stereotypisering och universalisering av ”de Andra” kvinnorna genomsyrar forskning, litteratur och andra framställningar av kvinnor utanför väst. Lazreg pekar särskilt på hur representationer av muslimska kvinnor fokuseras kring islam som en huvudsaklig styrande och formande kraft. Detta innebär i forskningen att religionen ges en privilegierad position som förklarande

¹⁷ Ania Loomba: *Colonialism/Postcolonialism* Routledge; London 2005. s43, 57

¹⁸ Chandra Talpade Mohanty: *Feminism utan gränser – avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet* Tankekraft förlag; Stockholm 2006. s35, 37

faktor till fenomen, händelser, beteenden etcetera vilken ställs bortom historiska och sociala kontexter.¹⁹ Denna tendens inom den feministiska forskningen kallas av Lazreg för ”the religious paradigm”. Detta paradigm uttrycker en fast maktordning: religion (islam) ses som patriarkal och som utövare av ett fundamentalt inflytande på livets alla sfärer. Lazreg menar att denna syn förstärker patriarkalt förtryck då den reproducerar patriarkala teologers egen tolkning av religionen och sin position i samhället. Därmed osynliggörs kvinnors religiositet och den manliga religiösa normen framhävs.²⁰

I denna uppsats innebär det postkoloniala feministiska perspektivet att jag i min undersökning utgått ifrån moskégruppens praktiker i sin kontext och strävat efter att förstå innebörden i dessa. Mitt val att studera den aktuella moskégruppen utgår ifrån mitt intresse av dem som (eventuellt) ”marginaliserade”, en subaltern formering, en ”grupp i gruppen”. Att ha en uppfattning om marginalisering är dock inte detsamma som ett erkännande av fixerade maktpositioner eller orubbliga tolkningsföreträden. Min intention har varit att inte förutsätta fasta hierarkier och istället ta utgångspunkt i sammanhanget och lyssna/lära av informanterna.

I förhållande till tolkningarna av islamiska texter och läror i moskégruppen har jag tagit en särskilt tydlig feministisk ståndpunkt. Jag har haft avsikten att undersöka hur haditherna läses, diskuteras och tolkas och hur meningsskapande sker i gruppen. Det innebär att jag varit mindre intresserad av vad moskéns officiella ståndpunkter är, vad auktoriteter på Internet-sidor anser och vilken tolkning eller svar den besökande imamen kunnat ge mig i vissa frågor. Jag har aktivt avvisat, eller bortsett ifrån, dessa ”auktoritära tolkningar”. I linje med Lazregs uppfattning om det ”religiösa paradigmet” effekter har jag haft det feministiska syftet att framhäva kvinnors religiösa tolkningar samt koppla dessa till meningsskapande i den svenska kontexten.

2.1.2 Hybriditet och subaltern positioner

I många verk av postkoloniala teoretiker diskuteras hur ”det postkoloniala samhället” inte enbart är geografisk plats bortom väst utan också en del av det västerländska samhället. Migration med koppling till krig och katastrofer men även arbetskraftsinvandring har placerat ”den postkoloniala individen” (eller samhället) inom västerlandets gränser. Homi Bhaba uppfattar att ”den Andre” som befinner sig i väst, står i ett ambivalent tillstånd av att vilja likna ”normen”, den vite mannen, samtidigt som denne ser

¹⁹ Marnia Lazreg: *The eloquence of silence – Algerian women in question* Routledge; New York 1994. s14, samt ”Gender and politics in Algeria: unraveling the religious paradigm “ *Signs: Journal of Women in Culture and Society* vol 15, nr 4 1990. s756

²⁰ Marnia Lazreg: ”Feminism and difference: The perils of writing as a woman on women in Algeria” *Feminist studies* 14, nr1 1988. s86

sig själv som fundamentalt annorlunda. Denna mitt-emellan tillvaro skapar en individ som är en ”hybrid”, menar Bhaba.²¹

Denna plats, i väst men ändå inte väst, den liminala sfären, gränslandet, ställs i fokus hos många postkoloniala författare och teoretiker. Människors sätt att hantera denna ”postkoloniala identitet” och på vilka sätt denna samhälleliga position påverkar dem ställs i centrum för analys. Många författare, teoretiker och forskare hävdar att erkännandet och synliggörandet av ”den Andre” i väst idag ger människor som befinner sig i detta faktiska eller imaginära ”rum” en särskild position. Den feministiska teoretikern och filosofen Gayatri Chakravorty Spivak menar att det västerländska samhället, via forskning, litteratur, media och politik konstant konstruerar dessa ”subaltern”, marginaliserade grupper som ställs i motsats till majoriteten. Hon menar att det hos dessa individer eller grupper aldrig finns någon ursprunglig ”identitet” att avtäcka, inget att synliggöra. ”Erkännandet” av subaltern grupper i samhällets marginaler är bara ett sätt att tydliggöra gränsen mellan ”vi”/normen/väst och ”de Andra” vilket krävs för att återskapa den hegemoniska västdominerade ordningen. De subaltern utsätts för en ständig standardisering och institutionalisering där de (åter)placeras i marginalerna, menar hon.²²

Sociologen Stuart Hall pekar också ut gränslandet inom väst som platsen där ”vi” och ”dom” konstrueras idag. Hall hävdar dock att den globala kulturen med transnationell, virtuell kommunikation och utmaning av rådande hierarkier innebär att subjektspositioner kan förändras och förskjutas. Till skillnad från Spivak menar Hall att erkännandet av ”gränslandet” och av minoriteter i marginalen innebär att denna plats blivit kopplad till makt. ”De marginaliserade” förflyttats in i synligheten och kan därmed etablera en ”röst” som utmanar den kulturella hegemonin. Hall uppfattar att de marginaliserade rekonstruerar en ”historisk” identitet som är både lokal och, via globaliseringen, transnationell. Denna sammanfogade identitet är okontrollerbar då den inte har någon territoriell koppling och den har ”tillgång” till synlighet via positionen som subaltern – dessa faktorer innebär att denna subjektsposition är unik, ny och med potentiell makt, menar Hall.²³

2.1.3 Intersubjektiv förståelse

De ovan nämnda författarna framställer relevanta perspektiv på en ”postkolonial identitet” och liminala utrymmen i väst, men det finns vissa problem med dessa resonemang. Spivaks argumentation om ett konstant konstruerande av en underordnad ”subaltern” tillkännager den hegemoniska diskursen och kulturen all makt. Detta innebär att den subaltern aldrig erkänns någon verklig agens, aldrig framstår

²¹ Loomba 2005: s177

²² Gayatri Chakravorty Spivak: *A critique of postcolonial reason – towards a history of the vanishing present* Harvard University press; Cambridge 1999. s170, 280

²³ Stuart Hall: “The local and the global: globalisation and ethnicity” McClintock, Mufti, Shohat (red): *Dangerous liaisons – gender, nation and postcolonial perspectives* University of Minnesota press; Minneapolis 1997. s183, 184

som ett subjekt. Bhabas och Halls uppfattningar om de postkoloniala subalternas ”identitet” såsom en hybriditet, en sammanfogad historisk/nutida, lokal/global gemenskap framstår som splittrad och ”konstruerad”. Är det inte sannolikt att anta de allra flesta människor, oavsett var de bor eller hur de lever, förhåller sig till olika influerande och/eller ”splittrande” faktorer i sin omgivning? Flera författare har också riktat kritik mot dessa teoretiska resonemang. Sociologen Oliver Roy pekar på hur ”identitet” är performativt och konstruerar sig självt i historien. Människor förhåller sig till sin situation och ”identitet” behöver inte ha en ”naturlig” koppling till territorium eller nation. Det finns inget ”schizofrent” med att leva som muslim i väst, skriver han.²⁴

Marnia Lazreg lyfter i en artikel särskilt fram hur den hegemoniska feministiska diskursen objektifierar ”den Andra/muslimska kvinnan” som framstår utan agens, någon som talas *om* men som aldrig talar för sig själv. Denna ”andra kvinna” konstrueras också inom diskursen som fundamentalt annorlunda, skild från ”oss”, med ett för oss obegriplig liv kopplat till särskilda styrande faktorer såsom Islam och patriarkala traditioner. I motsättning till dessa ståndpunkter vill Lazreg utgå ifrån idén om en *intersubjektiv förståelse*:

Att ta hänsyn till intersubjektivitet när man studerar algeriska kvinnor eller andra kvinnor i tredje världen innebär att betrakta deras liv som meningsfulla, sammanhängande och begripliga; att deras tillvaro inte kan reduceras till det öde ”vi” har påtvingat dem. Det innebär att deras liv - i likhet med ”våra” - struktureras av ekonomiska, politiska och kulturella faktorer. Det innebär att dessa kvinnor - precis som ”vi” - är inbegripna i en process där de ständigt anpassar, formar, motsätter sig och transformerar sin omgivning.²⁵

Lazreg har lånat sina resonemang om intersubjektivitet från fenomenologen Husserls teorier om filosofisk intersubjektiv förståelse. Husserl beskriver vår förståelse av verkligheten - den historiska och sociala kontexten - som baserad på upplevelser och relationer. Det är i mellanmänskliga relationer som erfarenheter och kunskaper blir ”verkliga”, då subjekt (individer) genom interaktion och kommunikation konstruerar en gemensam förståelse av sig själva, av omvärlden eller av något specifikt fenomen. Den filosofiska intersubjektiviteten är också kopplad till empati, menar Husserl. Det är möjligt för subjekt att via sin empati nå en intersubjektiv förståelse tillsammans med andra i varje kontext.²⁶

I Lazregs tappning innebär således den filosofiska intersubjektiva positionen att en författare eller forskare som undersöker kvinnor i tredje världen, eller någon annan för henne ”främmande” grupp,

²⁴ Oliver Roy: *Globalised Islam – the search for a new Ummah* Hurst & Company; London 2004. s21

²⁵ Lazreg 1988; s98, (citatets översättning till svenska är tagen ur Mohanty's bok *Feminism utan gränser* (2006) s 219)

²⁶ Donn Welton (red): *The new Husserl – a critical reader* Indiana University press; Bloomington 2003. s234, 235

alltid har möjlighet att nå förståelse i interaktion med informanterna. "De Andra" är inte en fundamentalt obegriplig annan utan bör ses som sammanhängande och förståelig, och som ett autonomt subjekt i sitt sammanhang. Det är möjligt att utgå ifrån en specifik kontext utanför det egna samhället och i studien av denna nå kunskap via intersubjektiv förståelse, menar Lazreg. Hon påpekar också att ett intersubjektivt perspektiv inte innebär en återgång till en "universell feminism" där gruppen "kvinnor" utan historisk och social koppling, uppfattats ha gemensamma mål och behov. Intersubjektivitet är en reaktion mot en essentialisering av skillnad. Den intersubjektiva positionen är en kontextuell utgångspunkt som erkänner informanterna som subjekt i interaktion med den historiska och sociala situationen.²⁷

I denna uppsats används Lazregs resonemang om intersubjektiv förståelse som teoretisk utgångspunkt. Detta innebär att deltagarna i den aktuella moskégruppen uppfattas som agerande subjekt i sin kontext och att de, och deras religiösa praktiker, står i centrum för studien. Undersökningen kommer med andra ord inte att reflektera kring en eventuell "hybrid identitet" (såsom "invandrare", svensk och muslim) utan utgå ifrån premissen om var och en och deras liv som enhetliga, begripliga och sammanhängande. Genomförandet av studien baseras också på inställningen om att jag, trots att jag inte tillhör denna sociala grupp, inte är "invandrare" eller muslim, har möjlighet att nå förståelse för individerna och de religiösa praktikerna som studeras.

2.2 Teoretiska analysredskap

2.2.1 Hermeneutik

Den hermeneutiska teoribildningens företrädare pekar på hur människans förmåga till tolkning och förståelse samspelar och "agerar" inom språket. Kommunikation mellan människor är i sig skapare av den existentiella världen – det "mentala rum" genom vilket allting tolkas och förstås. Hermeneutiken är en teori och metod för att söka efter innebörden hos texter, språk och handlingar med koppling till en aktuell kontext.²⁸

Paul Ricoeur som är en av de mest centrala hermeneutiska teoretikerna menar att människans kapacitet att tolka och förstå är starkt kopplad till förmågan att följa med i en berättad historia. Den narrativa kommunikationen mellan människor - det vill säga det vi berättar för varandra om oss själva, om andra människor och om vår omgivning – är centralt för socialt meningsskapande. Inom den

²⁷ Lazreg 1988: s98, s106 not 53 och 56

²⁸ Per-Johan Ödman: *Tolkning, förståelse, vetande – hermeneutik i teori och praktik* Norstedts akademiska förlag; Stockholm 2007. s29, 48

narrativa kommunikationen görs också kopplingar till diskurser som ger berättandet, omgivningen och självet en mening bortom det direkt uttryckta.²⁹

Sociologen Anna Månsson McGinty som forskat kring kvinnliga konvertiter till islam menar att meningsskapande är en process där individen, jaget, står i kontinuerlig interaktion med omgivningen. Månsson utgår främst ifrån ett psykologiskt perspektiv men hennes resonemang kan även kopplas till ett hermeneutiskt tolkande av meningsskapande religiös praktik. Hon pekar särskilt på hur ”externa” islamiska diskurser och budskap vävs samman med individernas egna utgångspunkter och livsberättelser. Det islamiska ”jaget” är inte en passiv enhet, eller en reaktion på omgivningen, utan ett aktivt meningsskapande subjekt i interaktion med sin historiska och sociala kontext, skriver hon.³⁰

En text, ett uttryck eller en handling kan via hermeneutiken förstås med koppling till sitt yttre, historiska sammanhang med förklaringar som pekar på konkreta utgångspunkter, samhällsliga förhållanden, individers livssituation etcetera. Samma text, uttryck eller handling kan även tolkas via existentiella frågeställningar som belyser det studerade objektets känslomässiga innebörd, religiösa mening eller personliga syften. De historiska och existentiella perspektiven kan tillsammans belysa fenomenets olika aspekter och bidra till en holistisk förståelse.³¹

Pedagogikforskaren Max van Manen har använt sig av fenomenologisk hermeneutisk teori i sin narrativa forskning. Via hermeneutisk metod blir det möjligt att finna återkommande teman i berättandet kopplat till meningsskapande, menar han. Van Manen har utformat en analysmodell med utgångspunkt i tre ”nivåer” – en holistisk, en detaljerad och en selektiv nivå. I denna modell hänvisar *holistiska* teman i berättandet till existentiella referenser, till mening i ett större, mänskligt eller övermänskligt, perspektiv. På ett *detaljerat* plan kan meningsskapande uttryckas via särskilda kunskaper eller specifika händelser och skeenden, vilka ges avgörande betydelse. Berättelsens *selektiva* teman fokuseras kring mening som kan sammanföras med en individs, en grups eller en situations särskilda förutsättningar.³²

Uppsatsens empiriska material kommer analyseras med hjälp av hermeneutisk teori för att belysa hur existentiell mening konstrueras med koppling till moskégruppens historiska och sociala kontext.

Van Manens modell har utvecklats för narrativ forskning, för att analysera individers berättande med fokus på meningsskapande uttryck i ”livsberättelser”. Jag menar dock att modellen också kan vara användbar i denna uppsats för att belysa teman i moskégruppens tolkningar av texter. Modellen kommer

²⁹ Carola Skott (red): *Berättelsens teori och praktik – narrativ forskning i ett hermeneutiskt perspektiv* Studentlitteratur; Malmö 2004. s43, 67

³⁰ Anna Månsson McGinty: *Becoming muslim – western women’s conversions to Islam* Palgrave Macmillan; Basingstoke 2006. s179, 180

³¹ Ödman 2007: s69

³² Skott 2004: s88, 89, 90

ligga till grund för att synliggöra hur gruppens deltagare förklarar och förstår innebörden i en aktuell text och hur tolkningarna utvecklas till ett meningsskapande på flera nivåer.

2.2.2 Global Islamdiskurs

Många forskare och teoretiker menar att globaliseringen³³ har påverkat religiösa hierarkier och människors religiösa praktik.

Bobby S Sayyid skriver i sin bok om islamism och eurocentrism om hur globaliseringen omformat den islamiska gemenskapen och innebär nya möjligheter. Han menar att islam är en universell meningsreferens för muslimer över hela världen oavsett etnicitet, kultur eller nation – en ”master signifier”. En global islamdiskurs baseras enligt Sayyid på islam som grundläggande meningsskapare i både ett historiskt och ett nutida, kontextuellt perspektiv. Diskursen utgörs av islam som konnotation - den abstrakta meningen av islam med koppling till Koranen, islamiska läror, Muhammeds uttalanden - tillsammans med partikulär mening via traditioner och situationer kopplade till det nutida samhället.³⁴ I det nutida, globala islam finner muslimer i diaspora en särskild samhörighet via liknande upplevelser av rasism, diskriminering och islamofobi i väst, menar Sayyid. Detta stärker gemenskapen på den partikulära, kontextuella nivån vilket har en inverkan på hela islamdiskursen. Globalisering och nya media tillsammans med de aktuella förutsättningarna för muslimer i väst innebär att islam ges ökad uppmärksamhet och får en större betydelse.

Oliver Roy pekar på särdrag inom global islam och hur dessa utgör grunden för en global islamdiskurs. Global islam fokuseras kring individualisering med utgångspunkt i ett avsmalnande textkorpus samt utgår ifrån auktoritet baserad på närhet till islams ursprungliga källor, menar han. Det globala flödet av islamiska budskap, texter och läror riktas främst till muslimer i icke-muslimska länder. Vidare menar han att islam, liksom andra religioner, omformas i närhet till det västerländska individualiserade konsumtionssamhället. I det globala, de-territorialiserade och elektroniska (Internet-) islam förlorar traditionella auktoriteter inflytande. Individer (i ett icke-muslimskt samhälle) uppmanas av omgivningen att definiera sig själva och ”sin tro”, de har inte tillgång till lokala religiösa auktoriteter och är ofta okunniga i det ursprungliga hemlandets språk. Detta leder till att individuella tolkningar av religiösa budskap och texter blir möjliga och/eller nödvändiga och kan ges en högre status än tidigare.³⁵ Självförverkligande i detta livet ställs också i centrum för nutida religiös praktik - den individualiserade västerländska muslimen ser islam som vägen till personlig framgång, lycka och välmående, menar Roy.³⁶

³³ definition enligt not 16, s 14

³⁴ Sayyid 2003: s43

³⁵ Roy 2004: s105, 150

³⁶ Roy 2004: s169, 193

Denna uppsats utgår ifrån den teoretiska premissen om en global islamdiskurs enligt ovan. Materialet från observationer och intervjuer kommer att analyseras för att utreda ifall den aktuella moskégruppens praktiker kan finna kopplingar till den globala islamdiskursen. Analysen utgår främst ifrån Roy's definitioner: avsmalnande korpus, individualisering av religionen, ett erkännande av individuell tolkning och auktoritet med koppling till närhet till islams källor.

2.3 Metod

2.3.1 Observationer

Då jag i förväg bestämt att jag ville studera denna specifika ”invandrargrupp” sökte jag på Internet samt hörde mig för hos bekanta för att hitta en lämplig muslimsk grupp för min studie. Jag kom i kontakt med den aktuella moskéns ansvarige via e-post och telefon och beskrev i stora drag mitt projekt: att jag studerar religionsvetenskap och att jag skulle skriva en uppsats fokuserad på islam och kvinnors praktiker i moskén. Den ansvarige meddelade att jag var välkommen att delta i kvinnogruppens möten i moskén vilka genomfördes varannan söndag. Vid mitt första besök i moskén var endast en av personerna (hustrun till den man som har huvudansvaret för moskén) informerad om att jag skulle komma dit och vad mitt syfte var. Vid första besöket ställdes många frågor av gruppdeltagarna om vad jag studerade och vad jag ”ville veta” om islam. Eftersom att jag inte själv ännu visste exakt hur min uppsats skulle utvecklas och vilka frågor som skulle bli mest centrala blev svaren generella. Jag förklarade att jag ville studera kvinnors islamiska praktiker och att jag var särskilt intresserad av denna etniska grupp då den var bekant för mig. Jag poängterade också att jag särskilt intresserade mig för islamiska texter och hur dessa används i moskén.

Under våren och sommaren 2009 besökte jag moskén vid fem tillfällen. Jag har för observationerna utgått ifrån riktlinjer i Martyn Denscombes bok om småskaliga forskningsprojekt. Min studie faller inom ramen för ”deltagande observation” med syfte att få insikt i de studerade människornas situation, att nå insikt om deras ”kultur” och söka en holistisk förståelse för gruppens praktiker.³⁷ Men kanske kan mitt deltagande vid besöken hellre benämnas ”medföljande observation”.³⁸ Vid besöken i moskén satt jag tillsammans med de andra deltagarna – moskén är liten och det är inte möjligt att sitta ”vid sidan av” och observera. Som medföljande observatör var jag involverad i gruppens aktiviteter: jag ställde frågor under diskussioner, tillfrågades ibland om min uppfattning kring vissa resonemang, jag deltog i

³⁷ Martyn Denscombe: *Forskningshandboken – för småskaliga forskningsprojekt inom samhällsvetenskaperna* Studentlitteratur; Lund 2009. s283, 284

³⁸ Minganti 2007: s40

gemensamma måltider samt utbytte erfarenheter kopplade till vardagslivet. Jag bar sjal under moskébesöken men jag genomförde aldrig tvagning och deltog inte i bön. Jag deltog med andra ord i vissa delar av gruppens praktiker men inte alla, jag var långt ifrån en ”deltagare i gruppen” men jag var heller inte en passiv, osynlig observatör.

Under observationerna antecknade jag så utförligt som möjligt det konkreta händelseförloppet med information om vilka som deltog i gruppens möte, vilka som utförde bön, vem som läste hadither eller andra texter etcetera. Jag antecknade också gruppdeltagarnas reaktioner på läsning och tolkningar av olika texter, hur jag upplevde stämningen vid olika tillfällen samt egna reflektioner kring observationen. Under observationerna ställde jag också specifika frågor kring haditherna, om den pågående läsningen och tolkningen. Dessutom genomfördes två intervjuer under besöken i moskén.

Ett problem i arbetet med uppsatsen var mina bristande språkkunskaper. Eftersom att flera av deltagarna i moskégruppen endast talade lite svenska, eller var obekväma med svenskan, talades det främst på ursprungslandets språk under gruppens möten - ett språk jag inte förstår. Detta gjorde att jag var beroende av de personer i gruppen som talade god svenska och erbjöd sig att tolka. Under observationerna uppfattade jag inte detta som ett särskilt hinder då jag kunde notera händelseförlopp och deltagarnas interaktion under stunder då jag var ”utanför” språkligt sett. De personer som talade god svenska och gjorde översättningar var så pass många totalt sett (minst två och mest fem vid varje enskilt tillfälle, totalt nio olika individer) att jag inte uppfattar det som att en, eller ett fåtal, blev ”representanter” för gruppen. Ofta förstod även de som inte gärna talade svenska ändå vad som översattes för mig kring diskussioner och tolkningar, de lade sig ibland i och ”korrigerade” eller kommenterade översättningen som ”justerades” av min aktuella tolk.

2.3.2 Intervjuer

Inledningsvis under arbetet med uppsatsen hade jag en vag uppfattning om att planerade intervjuer med några av gruppens deltagare skulle komma att utgöra den centrala delen av materialet. Jag föreställde mig då att observationerna främst skulle vara del i en datatriangulering,³⁹ det vill säga ge en mer korrekt och kanske nyanserad, bild av informationen ur intervjuerna. Förhållandet mellan källorna visade sig dock bli det omvända. Observationerna gav rikligt med information och material vilket formade mina frågeställningar till intervjuerna. Jag gjorde en längre intervju som varade i ungefär två timmar och två stycken korta intervjuer, runt tjugo minuter, i samband med moskébesöken. Intervjuerna kan definieras som semistrukturerade⁴⁰ och tog formen av ett samtal där informanten fick tala ganska ”fritt” och jag successivt flikade in mot/följdfrågor då något svar var oklart eller behövde utvecklas vidare.

³⁹ Denscombe 2009: s186

⁴⁰ Denscombe 2009: s234

Jag ställde också många frågor under observationstillfällena. Dessa utformades inte som regelrätta intervjufrågor utan var snarare del av pågående diskussion och samtal. Frågorna riktades inte till en specifik person - de som ville fick svara. Efter moskébesöken uppkom ibland nya frågor och jag hade då möjlighet att skickade dessa till moskéns ansvarige eller en av de mest aktiva i gruppen via e-post. Mina frågeställningar, både under intervjuerna och i samtalen under observationerna, utgick ifrån en frågemall (bilaga 1) med några övergripande frågor vilka sedan utvecklades och ledde till spontana motfrågor under intervjuernas, och samtalens, gång.

Språkproblemet hade en inverkan även på intervjuerna. Syftet med uppsatsen är att belysa hadithernas plats och hur tolkningar av dessa kan kopplas till en global islamdiskurs. För att få en uppfattning om den aktuella gruppens tolkning/tolkningar skulle det varit relevant att söka nyanser och olika "röster" inom gruppen. Torjer Olsen skriver om diskursanalys inom religionsvetenskap att det är centralt att aktivt söka efter flerstämmigheten i en religiös grupp, för att arbeta mot monologisering.⁴¹ Olsen menar att det i varje religiös (eller annan) grupp finns dominanta "röster" som strävar efter att erhålla och upprätthålla auktoritet inom diskursen. De dominanta rösterna utger sig för att representera gruppen och marginaliserar andra röster. Monologisering innebär således att vissa röster inom en diskurs ges, och/eller tar sig, en större rätt att komma till tals och göra tolkningar, än övriga i gruppen.

Tre personer i moskégruppen var mer aktiva och talföra än de andra (mer om det under Resultat och Analys). Dessa tre är också de som intervjuats. I ett diskursanalytiskt perspektiv är detta med andra ord inte särskilt tillfredsställande. Under observationerna noterade jag att vissa personer var mer tillbakadragna och mindre aktiva i diskussioner och tolkningar av aktuella texter. För att få en mer nyanserad bild av gruppen och för att belysa flerstämmigheten i sammanhanget hade det varit givande att intervju dessa personer. Då de inte var bekväma med att tala svenska och endast i sällsynta fall tilltalade mig var det svårt för mig att finna möjlighet att intervju dem. Ifall uppsatsarbetet pågått under längre tid med fler observationer hade det kanske varit möjligt att etablera en kontakt och kunnat genomföra intervju via tolk. I sammanhanget var detta dock inte möjligt. Jag frågade om möjlighet till tolkning vid intervjuer men uppmanades av gruppmedlemmarna att istället intervju de som kunde svenska. Inom ramen för ett arbete på denna nivå ansåg jag att detta var ett svar jag fick nöja mig med. Jag hade inte möjlighet att skaffa "egen" tolk och jag kunde inte kräva mer av mina frivilliga tolkar som ju trots allt gjorde undersökningen möjlig överhuvud taget.

2.3.3 Anonymisering

Moskégruppens etniska tillhörighet och det ursprungliga hemlandet omtalas inte i uppsatsen. De faktorer som jag anser relevanta för undersökningen såsom exempelvis gruppens sammansättning med

⁴¹ Siv Ellen Kraft, Richard J Natvig (red): Metode i religionsvitenskap Pax forlag; ort okänd 2006. s61, 62

koppling till ålder och social "status" (utbildning etcetera) samt moskéns och verksamhetens utformning redogörs för nedan. Då gruppens deltagare är invandrade till Sverige i vuxen ålder kan moskégruppen och dess praktiker ses som uttryck inom ramen för "diasporaislam" – detta är intressant med koppling till uppsatsens frågeställningar och valda teorier. Jag menar att de definitioner och beskrivningar som presenteras i uppsatsen gällande moskégruppens position och "identitet" är tillräckliga för att ge en bakgrund till undersökningen. Min uppfattning är att ett tydliggörande av vilken specifik etnisk grupp deltagarna i moskén tillhör, inte har relevans för undersökning och analys. Tvärtom menar jag att en anonymisering är berättigad. Informanterna har öppenhet diskuterat olika islamtolkningar, tagit avstånd från vissa grupper och deras strängare tolkningstraditioner samt delgivit personliga erfarenheter och egna uppfattningar kring islam. I uppsatsens analys resoneras kring det erhållna materialet från observationer och intervjuer på ett teoretiskt plan gällande läsning och tolkning av texter som meningsskapande praktik, global islamdiskurs och frågor om genusrelationer. Jag uppfattar att det inte finns någon anledning att "etnifiera" informanternas resonemang då etnisk tillhörighet inte utgör en analysfråga med koppling till teorierna. Moskégruppen och dess deltagares etniska identitet omnämns därmed inte. Alla namn i uppsatsen är fingerade.

3.0 RESULTAT OCH ANALYS

3.1 Söndagar i moskén

3.1.1 Redogörelse för praktiker

Kvinnogruppen träffades varannan söndag i moskén som utgjordes av en mindre lokal med ett rum och ett litet kök. Vid gruppens möten deltog mellan 6 och 10 kvinnor vid varje tillfälle, totalt träffade jag 13 olika personer under mina observationer. Det fanns också alltid minst ett och som mest fyra mindre barn (1-10år) med i lokalen, samt vid två tillfällen två unga kvinnor i tonåren som främst tog hand om köket och sporadiskt deltog i de religiösa praktikerna. Gruppens söndagar i moskén inleddes med individuell bön under det att deltagarna "droppade in". Efter ungefär en halvtimme, när de flesta som förväntats komma hade anlänt, genomfördes gemensam bön. En av kvinnorna utgjorde då böneledare (det varierade vem som antog denna roll). Efter den gemensamma bönen pratades det oftast en stund om "annat" – frågor om hur maken och barnen mår, vad man hade gjort förra veckan, funderingar och frågor om någon person som inte ännu kommit etcetera. Därefter läste en person (två olika personer ansvarade för detta under de fem observationerna) en hadith eller ur en bok som handlade om profeten Muhammeds liv. I samband med läsningen av hadither och berättelserna om Muhammed fördes livliga

diskussioner om berättelsernas innebörd och hur budskapet kunde förstås och appliceras på gruppdeltagarnas liv i Sverige idag.

Efter hadithläsningen anlände en imam från en annan moské (vid alla observationstillfällena utom ett). Imamen undervisade gruppens deltagare i tajwid. Efter imamens utbildning brukade det oftast dukas fram mat eller fika och samvaron tog formen av social gemenskap med allmänt prat om vardagen och livet.

3.1.2 Social struktur

Moskégruppen bestod av kvinnor från 20-års åldern till pensionsåldern. De flesta, och de mest aktiva personerna, var i åldrarna runt 30-50 år. Moskén, som har en sunni-muslimsk inriktning, drevs som del i en kulturförening med koppling till den del av Mellanöstern där alla deltagarna hade sitt ursprung. Gemensamt för kvinnorna var att de alla (utom två av de jag träffade) hade kommit till Sverige i vuxen ålder under senaste 10-12 åren. De unga kvinnor i tonåren som deltog vid enstaka tillfällen i moskén var döttrar till två av de kvinnor som var mest aktiva i gruppen.

Åldersrepresentationen var relativt jämt fördelad i moskégruppen, endast något fler befann sig i åldersspannet 30-50 år. Gruppen var också diversifierad i andra sociala aspekter. Några av kvinnorna kom ”från landet” i det ursprungliga hemlandet medan några andra hade studerat vid universitet innan de anlät till Sverige. Av dessa högre utbildade personer hade några också vidareutbildat sig på högskolenivå i Sverige. Den aktuella moskén ligger i en del av Stockholm med hög socioekonomisk status. Ingen av gruppens deltagare bodde i detta område. Kvinnorna tog sig till moskén varannan söndag från sina olika hemstadsdelar, vissa var boende i områden med relativt hög social status och några bodde i ”lägre klassade” förorter.

En av kvinnorna, som var hustru till den man som står som ansvarig för moskén, samt två andra kvinnor var de allra mest aktiva i gruppen. Dessa tre personer deltog vid moskégruppens alla möten som jag observerade och var också särskilt engagerade i läsningen och diskussionerna av hadither och berättelser om profeten Muhammed. Det var vid mina besök alltid någon av dessa tre som ledde bönen, alltid någon av dem som läste aktuella hadither eller andra texter. Under imamens undervisning var det också främst dessa tre personer som tog anteckningar och ställde frågor till imamen. Dessa tre deltagare tycktes också ha en framträdande position i tolkningen av hadither och andra texter.

3.1.3 Presentationer av intervjupersoner

Amina är i 40-års åldern och har varit i Sverige drygt 10 år. Hon är mycket glad och livlig och är en av dem som är allra mest aktiva under moskégruppens sammankomster. *Amina* är gift och har fyra barn mellan 10 och 18 år, tre av dem har deltagit i moskén vid två tillfällen under mina observationer. Hon

har under observationerna inte lett bönen eller varit den som läst hadither eller andra texter. Däremot är hon ofta ledande i diskussionerna, hon pratar och argumenterar och tar mycket ”plats” i samtalen. Amina har också ofta erbjudit sig att översätta för mig ifall ingen annan hunnit ta på sig den uppgiften för dagen och hon är också den som svarat på mina frågor via e-post. Intervjun med Amina pågick under nästan två timmar och jag uppfattar att hon gärna vill berätta om islam och om sig själv som muslim. Amina har studerat vid universitet i sitt ursprungliga hemland och även vidareutbildat sig på svensk högskola. Idag arbetar hon heltid, har fast anställning, körkort och egen bil – något som möjliggör hennes besök i moskén varannan söndag då hon bor en bit utanför Stockholm.

Dana har varit i Sverige i ett par år. Under tidpunkten för observationerna fick jag höra att hon precis fått permanent uppehållstillstånd i Sverige. Hon är i 30-årsåldern och hennes 7-årige son brukar följa med under moskébesöken. Hennes make har avlidit och hon bor tillsammans med sonen och sin bror i en förort till Stockholm. Danas bror omtalas av de andra i moskégruppen som en lärd man inom islam, han har mycket kunskaper och kan recitera hela Koranen. Under diskussioner kring hadither och andra texter är Dana också mycket aktiv och engagerad. Dana kan endel svenska men är ”obekvämt” med språket och vill ofta att någon av de andra ska hjälpa till att översätta (helt eller delvis) när hon ska uttrycka sig på svenska. Vid mina observationer är Dana alltid den som läst dagens hadith för de andra.

Yasmin är i 50-års åldern och har bott i Sverige i mer än 10 år. Hon är gift med den man som är ansvarig för moskén och jag uppfattar att även hon tar ett övergripande ansvar för verksamheten. Två av Yasmins döttrar har vid två tillfällen deltagit i moskébesöken. Yasmin har under observationerna läst ut en bok som handlar om profeten Muhammed och dennes liv. Hon är också engagerad under diskussioner och tycks ha en viss auktoritet – vid den enda läsningen av Koranen som gjordes under en observation var hon den som främst korrigerade de andras uttal etcetera. När hon är närvarande i moskén är hon också den som leder bönen. De andra brukar ibland skämtsamt kalla henne för ”chefen”.

3.2 Läsning och tolkning

3.2.1 Meningsskapande på flera nivåer

Efter den gemensamma bönen, denna söndag där sju kvinnor och en ung flicka deltar, sätter sig alla tillsammans på golvet. Dana plockar fram an-Nawawi's hadithsamling och inleder dagens läsning av en hadith. Hon läser den korta hadithtexten och berättar förklarande kring textens innehåll. Hon hinner inte avsluta sitt berättande innan de andra ingriper i samtalet kring texten. Hadithen handlar om att en god muslim inte ska lägga sig sådant som inte angår henne. Amina pratar livfullt om det hon uppfattar som hadithens betydelse: ”...man ska säga till om sådant som är fel! Som muslim är det plikt att tala om vad

som är rätt och fel i islam. Men man ska bara säga det om det kan ha en positiv verkan! Man ska inte gnälla, inte tjata, inte ta upp det om det inte kan ha ett gott inflytande...”

Miriam som är en av de äldsta i gruppen överröstar Amina och vänder sig särskilt till mig då hon förklarar: ”Man ska inte skvallra, inte prata bakom ryggen! Vi pratar här...här i moskén när personen är här, men inte sen!”

Diskussionen fortsätter och utvecklas till tal om rätt och fel beteende. Äldre och yngre deltar i samtal och argumentation och de flesta tycks överens om att synderna är något mellan individen och Gud. Det är inte människan som har rätt att döma andra. Man ska inte ”älta” fel som personer har gjort, inte prata om det. Amina talar länge om sig själv och sitt liv innan hon blev ”aktiv” som muslim. Då agerade hon inte korrekt som muslim men detta är inget som hon ska prata mycket om idag, menar hon. Jag frågar om det är viktigt att känna att man gjort fel, att känna skuld? ”Nej!” svarar Amina bestämt. ”Gud förlåter människan för hennes misstag, det är inte skammen som är viktig. Det viktigaste är att leva rätt och göra rätt här och nu. Det gamla eller dåliga ska man lämna bakom sig.”

Miriam gör en liknelse till sexualitetens privata sfär. Sexualitet är bara mellan man och hustru och moralen i det äktenskapliga livet är ett ansvar inför Gud, menar hon. Det som tillhör privatlivet ska man inte berätta om för andra människor och andra ska inte lägga sig i detta. Flera andra i gruppen engagerar sig i Miriams argumentation och alla är inte överens med hennes liknelse. Det är inte helt klart var gränsen går för när man ska lägga sig i andras förehavanden och när man inte ska det. Om en person far illa i äktenskapet måste man bry sig om det till exempel. Men man ska hjälpa andra människor att göra rätt och vara goda muslimer, inte tjata, klaga och döma andra – det tycks de flesta i gruppen vara överens om.

Tolkningen av den aktuella hadithen och diskussionen kring denna kan ses som del i ett meningsskapande på en *selektiv nivå* i enlighet med van Manens modell. Exemplet ovan visar hur en hänvisning till mening på en detaljerad nivå utvecklas vidare till ett meningsskapande på ett selektivt plan. Den aktuella hadithens relativt styrande instruktion om att en god muslim inte ska lägga sig i andras förehavanden utgör en *detaljerad* beskrivning som kopplas till ett visst handlande. Men för att denna instruktion ska få praktisk relevans sammanförs den med en selektiv, kontextuell tolkning. Hadithen ges via tolkningen konkret betydelse och görs giltig i individernas liv, i deras vardag, här och nu i det svenska samhället. Ovanstående observation och dess struktur för tolkning av haditherna med koppling mellan detaljerad berättelse/instruktion/mening och selektiv/kontextuell/aktuell tolkning utgjorde ett återkommande mönster i moskéns praktiker.

Vid en observation läser Dana hadith nr 10 i an-Nawawi's samling. Hon inleder sin läsning av denna något längre hadith och ger förklaringar av dess innebörd, varpå gruppens deltagare genast engagerar sig i tolkandet. "Hadithen säger att var och en måste handla rätt för att Gud ska ta emot människans åkallan och lyssna till bön", menar Dana. Amina fyller i: "Man måste göra goda handlingar men man måste också ta ansvar. Man måste ta reda på konsekvenser av det man gör. Man är skyldig att skaffa sig kunskap." En av de yngre kvinnorna, Bahar, vänder sig särskilt till mig för att förklara. "Till exempel om man har ett företag eller något annat, ja då måste man se till att det man gör inte skadar någon eller är dåligt på något sätt. Man kan inte säga att 'det visste jag inte', man måste ta reda på konsekvenserna av allt man gör" säger hon. Därefter inleder Miriam en lång diskussion om ifall denna hadith menar att det är rätt eller fel att ta emot socialbidrag här i Sverige. Hennes argumentation kring rätt och fel i denna fråga tycks kretsa kring det moraliskt korrekta i att ta emot "bidrag". Jag uppfattar det som att de andra i gruppen inte till fullo tycker att detta kan kopplas till hadithen och att de inte är ense om rätt och fel i frågan.

Tolkningarna och diskussionerna kring denna hadith kan sammankopplas med ett meningsskapande på två nivåer. Då texten hänvisar till två av Koranens suror och syftar till Guds lag och befallningar till profeten Muhammed kan denna i meningssammanhang tolkas som *holistisk*. Gruppens deltagare hänvisade i tolkningarna av hadithen till sig själva som muslimer och sin relation till Gud. Att förstå och följa hadithens påbud innebär således att individens handlande ställs i samband med en högre övermännisklig mening. Tolkningen av hadithen utgörs också av en selektiv, konkret nivå. Meningen med att förstå hadithen och agera rätt är att erhålla en god relation till Gud men möjligheten till detta görs i tolkningen mycket konkret och kontextuell. Hänvisningarna till företagande och socialbidrag ger således det holistiska perspektivet en selektiv tillämpning.

Berättandet om profeten Muhammed, tolkandet och integreringen av berättelsernas innebörd i deltagarnas konkreta livssituation utgjorde del i ett gemensamt meningsskapande i moskén. Trots att gruppens medlemmar ofta uttryckte vikten av individuell religiositet och egen läsning (som utreds nedan) tycks läsningar och tolkningar av texter i moskén som en ytterligt gemensam aktivitet. I princip alla gruppens deltagare var aktiva under diskussionerna och bidrog till tolkningen av den aktuella texten.

Att diskutera innebörd och tolkningar är ett sätt att skaffa kunskap, menar Amina:

Jag diskuterar mycket i moskén! Sunnah är viktig, vi pratar om det. För om man följer profetens exempel gör man rätt, så vi måste förstå. Det är

viktigt att komma till moskén och diskutera, då kan man lära sig något nytt.

I läsningar och tolkningar sammanförs religiösa, detaljerade och/eller holistiska perspektiv med selektiva, konkreta vardagliga situationer. Detta ger uttryck för existentiell mening i samverkan med den historiska och sociala kontexten. Att frågor om kvinnors situation eller socialbidrag blir centrala har naturligtvis kontextuella förklaringar medan förståelsen och hanterandet av den konkreta vardagen ges en förankring och mening i berättelserna om profeten Muhammed.

Genomförandet av läsningar och tolkningar i moskégruppen hade en genomgående horisontell prägel. Ett fåtal utgjorde gruppens mest aktiva i besöksfrekvens i moskén samt i läsningen av hadither och berättelser. Men tolkningar och diskussioner av de aktuella texterna utfördes inte med en tydlig hierarki. Auktoriteten i en tolkning kopplades till en persons kunskaper i den specifika frågan som diskuterades - kunskaper som främst utgjordes av lärda hänvisningar till Koranen eller till hadither, och i enstaka fall till någon annan uttolkare.

3.2.2 Förhandlingar och positionering

Vid en av observationerna läser Yasmin efter den gemensamma bönen ur en bok med berättelser om profeten Muhammeds liv.⁴² Yasmin läser och förklarar kontinuerligt innebörden i berättelsen. Hon påpekar vikten av att som muslim försöka leva som profeten Muhammed, att var och en ska försöka efterlikna profeten såsom ett barn vill efterlikna sin mor. Några i gruppen kommenterar berättelsen och menar att en muslim också kan se på och efterlikna andra goda muslimer, de som är bra förebilder. Yasmin läser vidare och berättelsen fokuseras nu kring bönen. Muhammed fick på sin himlafärd lära att människorna bara behöver be fem gånger om dagen eftersom att de inte kan klara mer än så. Profeten däremot bad mer än de obligatoriska bönerna: han bad extra böner innan morgonens första bönetillfälle och han förlängde den sista bönen långt in på natten, läser Yasmin. Då Muhammed vid ett tillfälle bad så länge att han fick blåsor under sina fötter kom en ängel ned till honom och frågade varför han genomförde detta. Han gjorde det för att visa sin oändliga tacksamhet inför Gud, förklarar Yasmin. Vidare berättas om profeten Muhammed att denne ansåg att det var viktigt att fira islamiska högtider tillsammans med sin familj. En muslim kan också fasta på de kristnas och på judarnas vilodagar/fastedagar även om dessa inte erkänner eller firar de muslimska högtiderna, berättar Yasmin.

⁴² *What the Prophet Muhammad Likes and Dislikes* (7th edition) av Adnan Tarsha (se www.adnantarsha.com)

Vi denna läsning kommer ibland frågor och kommentarer från de andra deltagarna i gruppen men diskussionerna är inte så häftiga som vid andra tillfällen. Jag uppfattar att Yasmins läsning och tolkningar av berättelserna har en auktoritet bland gruppens medlemmar och att de finner hennes tolkningar goda. Berättelserna tolkade av Yasmin kan i likhet med tidigare exempel kopplas till ett meningsskapande på en detaljerad nivå som sedan utvecklas till mening på ett selektivt plan. I inledningen av berättelsen poängterar Yasmin att det är centralt att följa profeten Muhammeds exempel vilket utgör en detaljerad instruktion. Strax därefter kommer dock berättelsen om Muhammeds himlafärd och hur denna via uppenbarelser legitimerar olika sätt för människor att agera religiöst på ett konkret, selektivt plan – det vill säga så mycket som de klarar av. Muhammed skiljs ut som det ouppnåeliga exemplet, han som bad så mycket att fötterna sårades medan ”vanliga” människor tillåts agera efter förmåga, med utgångspunkt i sin aktuella situation. Att det religiösa handlandet ”förflyttas” till en nivå där förhandlingar är möjliga uttrycks också i den fortsatta tolkningen av berättelsen. Yasmin påpekar att de muslimska högtiderna är viktiga men att det också är ett gott beteende att delta i andra religiösa grupper högtider eller fasta på deras fastedagar.

I ovanstående observation fick Yasmins tolkning ett större ” eget ” utrymme än vad som var vanligt under de andra observationerna där gruppens alla deltagare var aktiva. Hennes tolkning av berättelsen synliggör särskilt hur olika ”förhandlingar” ges legitimitet via hadither och sunnah. Att följa profeten Muhammeds exempel framställs som centralt men i vilken mån detta är möjligt och hur detta efterföljande ska genomföras ges diskussions- och förhandlingsutrymme.

Bobby Sayyid menar att islam förenar muslimer i egenskap av att vara en abstrakt ”master signifier” som är evigt giltig och som kan kopplas till en aktuell kontext. Han pekar också särskilt på hur Islam i väst idag kan innebära en förstärkt samhörighet mellan muslimer med gemensamma erfarenheter av islamofobi och diskriminering. I den aktuella moskégruppens tolkningar och diskussioner kring olika möjligheter till förhandlingar framträder dock en annan bild. Även om muslimer i icke muslimska länder delar liknande upplevelser av utanförskap är det inte givet att de förhåller sig till detta på liknande sätt. På min fråga om vad hon anser om ”striktare” tolkningar av islam inom exempelvis salafi-grupper i Sverige säger Amina:

Vissa saker ändras, tiderna ändras. Samhället ser inte ut som på profetens tid. Till exempel då kunde kvinnor inte resa ensamma, att rida på en kamel under så lång tid...det fanns inte flyg då! Men det är inte samma idag, vissa regler och sånt handlar om profetens tid. Och såklart det kan vara annorlunda om man bor i Saudi Arabien till exempel då skulle jag kunna ha niqab men här i Sverige, nej det går inte, det passar inte här. Jag bor i Sverige, man måste anpassa sig.

Yasmin uttrycker också liknande resonemang i förhållande till striktare tolkningar:

Salafi är mycket...vad ska jag säga...hårda. Men salafi det handlar ju om att följa exemplet hos de första muslimerna. Och det gör ju vi också! Vi är också salaf! Vi följer Koranen, det är den som styr oss. Och haditherna förklarar Koranen och hur profeten gjorde.

Förhållningssättet till andra muslimska grupper i Sverige genomsyras således inte alltid av samförstånd och gemenskap med koppling till liknande erfarenheter. Tvärtom ger personer i den aktuella moskégruppen uttryck för en pågående kamp om rätt tolkning av islams texter och praktiker i Sverige idag. Gruppens deltagare argumenterar för de förhandlingar som de anser giltiga. Amina berättar om sina diskussioner med företrädare för en grupp med en ”striktare” inriktning i en annan moské i området:

Det är inte problem att man tycker olika men...ibland är det konflikt. Och andra kritiserar vissa saker. Jag blir arg ibland, jag gör faktiskt som Islam säger! Jag vill uppfostra mina barn som muslimer, enligt Koranen, och jag måste också se mig omkring, var bor jag? Jo, i Sverige. Och man ska visa Islam och berätta, det är bra att vara livlig! Man ska inte sitta tyst i ett hörn! Att ha balans är så viktigt, att balansera Islam och den här tiden, det här samhället.

Aminas argumentation fokuseras kring hennes uppfattning om rätt islam och att islam ska praktiseras kontextuellt. Hon menar att hennes agerande och klädsel kan anpassas till rådande normer och förhandlas kring med koppling till tid och plats. Amina riktar också kritik mot de strängare tolkningarna av islam med en logisk retorik:

Men också det här som vissa säger, att kvinnor bara ska gå till kvinnliga läkare till exempel, att de inte kan gå till en manlig läkare. Hur ska de göra det om kvinnor inte får gå utanför hemmet och utbilda sig? Då kan ju inga kvinnor utbilda sig till läkare! Så nä det där fungerar inte.

Dessa resonemang kan kopplas till läsningarna av och diskussionerna kring hadither och andra texter om profeten Muhammed där legitimiteten i förhandlingar lyfts fram. Det synliggör också en nyanserad

muslimsk diasporaislam där olika förhållningssätt till det omgivande icke muslimska samhället leder till avsevärt skilda tolkningar.

Sayyid pekar på den inomislamiska debatten om rätt tolkning och menar att detta är ett uttryck för islams ”enhet”. Striden om rätt tolkning kan tidvis vara hätsk just därför att islam är ett - det är inte meningsfullt att tala om flera islamer som vissa författare och teoretiker gör, menar han.⁴³ Gemenskapen via islam som ”master signifier” och även de liknande erfarenheterna av diasporaislam ställs därmed upp av Sayyid som överordnat ”tolkningdebatten”. Denna uppfattning kan ifrågasättas med utgångspunkt i Roy’s definition av den globala islamdiskursen som alltmer individualiserad och islamisk praktik som självförverkligande i integrering med en ”västerländsk livsstil”. Muslimer i väst söker närhet till islams källor och utgår enligt Roy från en smal islamisk referensram kopplad till Koranen, hadither och tidiga auktoriteter. Tolkningen och appliceringen av islams praktiker är dock individualiserad, egen läsning och diskussioner med utgångspunkt i en specifik, nutida kontext ställs i centrum. Roy’s resonemang pekar med andra ord på en mer diversifierad och mindre homogen, eller ”enhetlig”, islam. Den aktuella moskégruppens tolkningar och uttalandena ovan tyder på att olika reaktioner på livet i diaspora innebär en utveckling av skilda islamtolkningar.

3.2.3 Imamens undervisning

Vid moskégruppens träffar på söndagarna (vid alla observationer utom en) kom en imam från en annan moské på besök för att undervisa gruppen i tajwid. Denna stund skilde sig avsevärt från de andra delarna av praktikerna i moskén: Deltagarnas gemensamma bön utfördes naturligt nog alltid i en stilla, kontrollerad form. Gruppens övriga aktiviteter däremot genomsyrades i allmänhet av en glad, ”livlig” och energisk stämning som ibland var högljudd och ofta mycket engagerad då många ville delta i tolkningar och diskussioner. Vid imamens besök förbyttes dock den livliga stämningen mot allvar och tystnad, mindre engagemang och i stort en frånvaro av diskussion.

Imamens undervisning bestod av att denne skrev arabiska bokstäver på moskéns whiteboard, förklarade uttal och skillnader i mening hos olika tecken. Uttal och mening kopplades till aktuella suror i Koranen. Efter genomgången reciterade imamen ofta delar av Koranen och gruppens deltagare läste efter. Imamen korrigerade deltagarnas uttal då det blev fel och förklarade vilken innebörd skillnaden i uttal hade för textens mening.

Ett fåtal av moskégruppens deltagare var särskilt aktiva under imamens lektioner. De tre huvudsakliga informanterna för denna uppsats var de mest engagerade, tillsammans med två andra personer. Dessa

⁴³ Sayyid 2003: preface ix, s44

antecknade medan imamen förklarade och de ställde ibland frågor om uttal och innebörden hos olika tecken. Ofta diskuterade gruppens deltagare sinsemellan, öppet eller viskande, och hjälpte varandra med förklaringar av innebörd och betydelse, uttryckta på sitt hemspråk eller svenska. Ingen av gruppens medlemmar har arabiska som modersmål. De få som var särskilt aktiva i undervisningen hade vissa kunskaper i arabiska men kommenterade ofta att de tyckte att det var svårt. Anmärkningsvärt var att de flesta av gruppens deltagare satt med i undervisningen men gav intrycket av att inte ta till sig de förmedlade kunskaperna. Vissa, men långt ifrån alla, läste med i recitationen av Koranen, efter imamen. Uppenbarligen förstod de flesta i gruppen inte arabiskan och undervisningen blev därmed omöjlig för dem att följa.

Trots att undervisningen tycktes komma få individer tillgodo menade gruppens medlemmar att dessa besök var en mycket viktig och positiv del av praktikerna i moskén. De påtalade att det var centralt för muslimer att kunna recitera Koranen på arabiska och att de var tacksamma för undervisningen. De uppmanade också mig att ställa frågor till imamen eftersom att han var så kunnig, han kunde ge mig ”svar på allt”, menade de. I ett kort samtal med imamen gav denne uttryck för sin uppfattning om text, läsning och tolkning. Han påpekade att profeten Muhammed varken kunnat läsa eller skriva utan fick Koranen ”till sitt hjärta” av ängeln Gabriel. Att läsa ur minnet är därför högre aktat än att läsa en text. På min fråga om arabiskan och översättningar av Koranen till andra språk svarade han mycket tydligt: Koranen kan inte översättas. Det är Guds uppenbarade ord till profeten. Dessutom är arabiskan är ett mycket brett och djupt språk som är svårt att översätta, menade han.

Resonemangen kring tajwid och det konkreta utförandet av undervisningen i moskén kan analyseras inom ramen för Roy's definition av global islam. Religiösa auktoriteters minskade inflytande på muslimers liv och individuell praktik kan ses som uttryck för religionens individualisering men även kopplas till islams de-territorialisering. Den globala islamdiskursen utgörs enligt Roy av islamtolkningar riktade särskilt till muslimer i diaspora och uttrycks oftast på engelska eller andra språk. I den aktuella moskégruppen blir det tydligt att det språkliga hindret gjorde undervisningen i tajwid svårtillgänglig. Utöver detta märks också ett ”bristande intresse” för recitation och för religiösa lärde som auktoritära uttolkare av islam - inga tydliga hänvisningar gjordes till lärda under diskussionerna kring hadither och berättelser om profeten Muhammed. Och recitation av Koranen genomfördes endast vid en av observationerna då imamen inte besökte moskén. Den egna läsningen av islams texter som poängteras av gruppens medlemmar tycks således inte främst innebära recitation på arabiska utan läsning på ett språk som personen kan förstå. Detta överensstämmer också med deltagarnas särskilt starka argumentation för en förståelse av innebörden hos de islamiska texterna.

Den konkreta undervisningssituationen i moskén och fokuseringen kring individuell fromhet och egen läsning kan således förstås som del i en individualiserad global islamdiskurs. Dock finns nyanser och motstridiga resonemang. Gruppens deltagare hyllade, trots en individualistisk inställning, imamens kunskaper i islam och menade att recitation är en viktig muslimsk praktik. De är själva mycket aktiva, fromma muslimer som regelbundet besöker moskén, läser och tolkar islams texter och har inom ramen för detta också valt att bjuda in imamen och gjort detta till en återkommande del av mötena i moskén. Den tendens med ett avvisande av auktoritära lärde och hänvisning till islams källor kan här ses som parallell med en, i alla fall retoriskt uttryckt, återlegitimering av islamiska lärdes auktoritet. Även om tolkningen av rätt islam främst gjordes med hänvisning till islams källor, vilka kan förstås och tolkas individuellt, uttrycktes också en strävan efter att söka kunskaper från de traditionellt lärda. Detta kan ses som ett uttryck för en nyansering av Roy's definierade mönster inom den globala islamdiskursen.

3.2.4 Genus: Islam och traditioner

Den välkända berättelsen om profeten Muhammed där denne städar sitt eget hem och i övrigt hjälper sina fruar med hemmets skötsel stod i centrum för en mycket engagerad diskussion vid ett besök i moskén. I samband med denna diskussion fokuseras en argumentation som återkom många gånger under mina observationer – konflikten mellan ”islam” och ”tradition”.

Yasmin berättar historien om Muhammeds städande och genast avbryter några av deltagarna. Amina talar mycket och engagerat om hur viktigt det är att känna till detta och hur frustrerande det är med män som säger att kvinnor ska sköta allt med hänvisning till islam. Dana påpekar också att det handlar om att dessa män inte känner till islam, att de inte vet hur profeten Muhammed agerade. Bahar vänder sig till mig: ”Vi menar att det är kultur som har gjort att det har blivit den här uppdelningen. Att det är kultur som har skapat den här traditionen att män ska jobba utanför hemmet och att kvinnorna ska sköta allt hemma! Och om någon protesterar så blir svaret att 'Muhammed gjorde si Muhammed gjorde så' eller att det står i Koranen men det stämmer inte!” Amina fyller i: ”Såklart ska man och kvinna hjälpas åt för att få allt att fungera! När jag var gravid skötte min man det mesta hemma, jag orkade inte. Min man gör som Muhammed, han vet hur han gjorde!” Den unga, ännu ogifta Bahar kommenterar igen: ”Jag kommer inte acceptera att min man inte hjälper till hemma! Det går ju inte! Man måste hjälpas åt!” Diskussionen fortsätter livfullt och i denna fråga tycks alla åtta personer som deltar denna söndag vara överens.

Denna fråga kommer åter upp till diskussion vid ett annat tillfälle och en ung tvåbarnsmor, Houda, uttrycker sin frustration: ”Min man är inte så religiös, nej, jag vet inte om han kallar sig muslim ens.

Men han säger 'du är ju muslim så då ska du väl lyda din man'. Men jag säger att det är inte så! Han vet inget om Muhammed.”

Tolkningen av denna berättelse om profeten Muhammed utgår ifrån en detaljerad och *specifik* meningsnivå. Att följa Muhammeds exempel innebär enligt kvinnornas tolkning att männen i detta fall ska efterlikna Muhammed och hjälpa sina fruar i hushållsarbetet. Här görs den detaljerade instruktionen meningsfull med koppling till kön. Läsningar och tolkningar av hadither samt berättelser om Muhammed ställs i alla andra fall upp som exemplet som varje muslim ska följa. Denna tolkning avviker således då berättelsens innebörd uppfattas vara riktad specifikt till män – de ska hjälpa sina fruar i hemmet eftersom profeten Muhammed gjorde det. Den specifika, detaljerade meningsnivån kopplas i denna tolkning mycket tydligt till en selektiv nivå där kvinnornas vardagsliv och egna erfarenheter blir belysta. Den selektiva tolkningen av berättelsen innebär således att efterföljandet av profeten Muhammeds exempel görs relevant och meningsfull på ett konkret plan i kvinnornas familjeliv i vardagen i Sverige.

Diskussioner kring ”kvinnor i islam” och ”muslimska män” var också frekvent återkommande. Samtalen kretsade många gånger kring det som deltagarna i gruppen uppfattade som det omgivande samhällets (främst medias) bild av muslimska män och kvinnor. De menade att muslimska kvinnor framställs som undergivna och utsatta samt att muslimska män beskrivs som oförbätterliga kvinnoförtryckare. Argumentationen mot denna bild riktades särskilt ofta till mig. Diana, en kvinna i 30-års åldern säger om uppfattningen om förtryck med koppling till islam:

Det här som man ser i media...det är inte så. Det är människor som gör fel, traditioner är fel. Det är inte islam som är fel!

Amina talar också vid många tillfällen om detta i moskén samt i intervjun. Hon menar att det är kultur och traditioner som skapat våld och förtryck. Amina lyfter fram hur hon tvingas bemöta kritik och hantera fördomar i sin vardag:

Min dotter hon är så söt, med sitt långa hår och så men det var personer som träffade henne och de sa 'åh så söt du är men stackars dig, din pappa är muslim'. Jag blev så arg! De hade läst i tidningen om hedersmord och så och då tänker de att det är islam. Men nej, det är tabu i islam, man får inte skada! Det står i Koranen.

Dessa uttalanden och de samtal som kan kopplas till läsningar av berättelser om Muhammed, men som även förekom i diskussioner mellan textläsning och tolkning, kan ses som uttryck för det ”försvar av islam” som Roy sammanför med den globala islamdiskursen. Islam utanför en muslimsk kulturell kontext ger ett ökat ”krav” på förklaring och legitimering av praktiker samt ett tydligt avvisande av oönskade islamiska uttryck. I den svenska kontexten (och till stora delar i den europeiska) lyfts frågan om ”kvinnors situation” särskilt tydligt fram i samband med diskussioner om islam. Detta tycktes för kvinnorna i moskégruppen innebära att de i många sammanhang kände sig tvungna att försvara islam och sig själva som praktiserande muslimska kvinnor.

Diskussionerna med koppling till kön i samband med läsningar av berättelser om Muhammed och i samtal vid sidan av texttolkningen, hade således flera riktningar. En slags argumentation syftade till att återupprätta sig själva som starka och självständiga, icke förtryckta kvinnor – denna typ av diskussion riktade sig ”utåt”, mot omgivningens fördomar och bristande förståelse av islam. En annan argumentation riktades ”inåt”, mot muslimska män som i okunnighet hänvisade till islam och Koranen för att erhålla könsbundna privilegier.

Pia Karlsson Minganti skriver i sin avhandling om unga muslimska kvinnor i Sverige, om deras förhandlingar kring genuspositioner och deras utövande av ”taktisk ortodoxi”. Denna taktik innebär att de unga kvinnorna hänvisade till sina kunskaper om Islam och sin höga grad av fromhet i anslutning till diskussioner om rörelsefrihet och eget beslutsfattande. Deras auktoritet kopplad till islamisk rättfärdighet och fromhet kunde således anges som legitima skäl för att till viss del utmana, eller förskjuta, maktordningar samt ifrågasätta rådande tolkningar eller ideal.⁴⁴

Idén om ett utövande av taktisk ortodoxi kan möjligen göras gällande i den aktuella moskégruppen. I frågor kring genus, mäns och kvinnors plikter och relationer, avvisades andras tolkningar med hänvisning till gruppdeltagarnas högre grad av kunskap om rätt/sann islam. Kunskaper och fromhet blev därmed giltiga skäl för att legitimera den egna tolkningen. Dock kan föreställningen om ”taktik” ifrågasättas. Begreppet ”taktisk ortodoxi” framstår som en beskrivning av ett medvetet handlande för att uppnå ett specifikt mål, i detta sammanhang en förskjutning av maktpositioner och ett utökat handlingsutrymme. Frågan blir i fallet med den aktuella moskégruppen, gentemot vem, eller vilka, denna ”taktik” riktas. Moskégruppens genusrelaterade kritik riktades främst mot okunniga muslimska män som ”inte ens kallade sig muslimer” eller de som förespråkade patriarkal överordning baserad på ”oislamiska” traditioner. De kritiserade befann sig inom ramen för ett muslimskt sammanhang men i stort sett uteslutande *bortom* den aktuella moskégruppen. De män som hade koppling till gruppen

⁴⁴ Minganti 2007: s207, 208

(bröder, söner och äkta män) omtalades däremot i goda ordalag som män som följde profeten Muhammeds exempel. Den ”taktiska ortodoxin” i detta fall innebär således en auktoritet med hänvisning till en liknande argumentation om kunskap och fromhet som Karlsson Minganti beskriver, men denna riktades främst mot ”utomstående” – mot andra muslimska grupper och deras tolkningar och patriarkala maktordningar, och inte mot män eller genusordningar inom den egna gruppen.

Tolkningarna och diskussionerna kring berättelserna om profeten Muhammed visar därmed på en vilja att ”bevisa” (gentemot det omgivande samhället) att islam ger uttryck för jämställdhet och inte motsatsen, att (vissa) muslimska män är okunniga och har utnyttjat religiösa argument, samt ger ett erkännande av moskégruppens deltagare som auktoritära uttolkare av berättelsens och islams sanna mening. Med utgångspunkt i gruppdeltagarnas liv synliggörs hur de på olika sätt hanterar de kontextuella faktorer som inverkar på deras vardag. En intersubjektiv förståelse för gruppens deltagare visar således på olika influerande faktorer och dess inverkan på gruppens diskussioner men synliggör också en aktiv strävan efter tolkningsföreträde.

3.2.5 Individens val och ansvar

Den sociala interaktionen och det gemensamma tolkandet av texter i moskén utgjorde en meningsskapande praktik som var mycket gruppfokuserad. Dock påpekade gruppdeltagarna ofta vikten av individens egen läsning av Koranen och hadithen, valet att komma till moskén och nödvändigheten av individuell fromhet. Individens ansvar att praktisera rätt islam och att söka islams sanna källor poängteras men även valet till islam, över huvud taget. Islams särskilda uttryck såsom slöjan togs ofta upp som exempel på det centrala i ett individuellt val. Amina berättar:

Min dotter sa till mig att hon ville bära slöja men jag frågade om hon verkligen bestämt sig. Tvekar du? Frågade jag. Kanske att jag tvekar sa hon och jag sa att jag såg det i hennes ögon. För hennes skull ska hon bära slöja, inte för mig, inte för pappa. När hon är stor, inte bara 11 eller 12 år, ska hon bestämma sig och göra ett val. Jag vill inte att hon ska ångra sig när hon är 17 år. Tonåren är en svår tid, man kan inte bestämma över henne, det blir fel! Jag var jätteglad när hon började bära slöja, hon sa, det är mitt val, nu har jag bestämt mig. Jag gjorde henne beredd att på att hon måste kunna svara på frågor. Islam ska inte stoppa livet, det ska vara ett positivt svar.

Bahar uttrycker liknande resonemang kring slöja:

Det här med slöjan...det måste vara ett eget val. Föräldrarna ska inte säga att barnet ska bära slöja, det är fel. Man måste vara mogen själv. Att själv välja slöja är nödvändigt, annars är det fel, då kommer det inte från hjärtat, från den egna viljan.

Houda, som bott större delen av sitt liv i Sverige, berättar om hur hon inte var muslim "på riktigt" först, det var ett val som växte fram:

Först tänkte jag nå, jag kommer inte ta på mig slöja, jag trodde inte att jag skulle göra det. Men sen gjorde jag det. Ingen tyckte att det var bra men jag...jag ville det. Det var mitt val och det kändes så bra. Det var rätt för mig som muslim att göra det.

Amina uttrycker sig särskilt starkt kring sitt val till islam och hur det förändrat henne:

Mitt liv smakade ingenting förut, nu smakar allt gott! I mitt liv förut var jag bara besviken hela tiden. Idag är jag så lycklig! Det är så viktigt för mig att jag gjort ett val.

Dessa resonemang kring vikten av ett eget val till islam kan sammanföras med Roy's uppfattning om individualisering och självförverkligande som delar i en global islamdiskurs. För kvinnorna i den aktuella moskégruppen är det islam på riktigt först när det är ett val och kommer "från hjärtat", det får inte vara läpparnas bekännelse. Särskilt Amina poängterar också *fördelarna* med islam. Hon menar att islam har gjort henne lycklig, att livet smakar gott och att hon lever ett fantastiskt liv idag tack vare islam. Att be ger henne frid och att läsa Koranen ger henne stöd och hjälp i vardagen, menar hon. Detta kan ses som en argumentation för islam som självförverkligande, ett sätt att må bra och leva väl här och nu.

Individens fromhet och läsning av islams heliga texter ställs i centrum av intervjupersonerna. Det är centralt att läsa och att skaffa kunskap. Yasmin kommenterar läsningen och diskussionerna i moskén:

Det är viktigt att läsa och förstå. Att prata om det som står i Koranen och hadith. Då kan vi se vad som är Islam och vad som inte är det. Vad som är traditioner, alltså fel islam.

Gruppens medlemmar lyfter gång på gång fram Koranen och haditherna som islams källor vilka var och en måste ta del av för att kunna leva som goda muslimer. Det räcker inte att lyssna till andra – den egna läsningen är det viktigaste. Amina uttrycker detta mycket tydligt:

Man ska inte lyssna till vad andra säger utan lyssna till Koranen och hadith. Man måste läsa och lära sig för att förstå vad islam är. Mina barn läser svenska Koranen, den är jättebra! Ingen ska göra som jag eller någon annan säger, man ska vara en bra förebild ja, men var och en måste läsa själv för att förstå.

Fokuseringen kring individens egen läsning kan ges koppling till den globala islamdiskursen där religionen individualiseras. Argumentationen kretsar kring vikten av att praktisera "rätt islam". Men för att få tillgång till den rätta islam bör individen inte främst tillgå tolkningar från lärda auktoriteter utan söka i textkällorna. Individens tolkning görs alltså primär.

3.2.6 Urval och auktoritet

Individualiseringen av islam enligt ovan kan också särskilt kopplas till auktoritet via närhet till islams ursprungliga källor i enlighet med Roy's teori.

Då jag ställer frågor om hur moskégruppen väljer vilka haditherna som ska läsas och varför de använder sig av an-Nawawi's hadithsamling utbryter en diskussion där många av gruppens deltagare vill förklara. Dana, Yasmin och Amina är de som främst vill klargöra detta. Tillsammans poängterar de att an-Nawawi's hadither tillhör de starka, autentiska haditherna. Hans samling är erkänd och mycket omfattande – urvalet har av an-Nawawi utformats så att det ska täcka de flesta av livets olika områden. Dessa hadither ger förklaringar till många suror i Koranen och hänvisar till de mest centrala principerna i en muslims liv, menar de.

An-Nawawi's samling av fyrtio hadither är en av de mest kända hadithsamlingarna som också är tillgänglig i sitt avgränsade format. Den som vill ta del av haditherna och förstå dess innebörd måste således inte själv göra ett urval bland de 1000-tals hadither som finns nedtecknade. An-Nawawi's samling utgörs av hadither förmedlade av de mest erkända berättarna. På min fråga om vilka förmedlare av hadither som är mest centrala, eller mest auktoritära, svarar alla unisont: Bukhari, Muslim och Tirmidhi. Ingen av moskégruppens deltagare nämner någon annan än dessa tre vilka kan ses som de mest erkända och populära hadithförmedlarna. Detta kan ses som ett tydligt uttryck för den avsmalnade korpus som Roy sammankopplar med den globala islamdiskursen. Individens egen läsning och tolkning

framställs som avgörande för ett liv som en god muslim. Men detta innebär inte samtidigt individens *urval* av islams texter. Argumentationen kring individualiseringen av det religiösa livet formas kring tal om individens ansvar och vikten av att skaffa kunskap om ”sann” islam med utgångspunkt i islams källor. För att nå en säker och omedelbar tillgång till det ursprungliga islam konsulteras således endast de mest kända, och erkända, uttolkarna. Urvalet av hadither som islamiskt ”källmaterial” ställs därmed bortom den individuella muslimens val, tolkning eller förhandling. Formandet av islams korpus och urvalet av giltiga texter görs på så sätt till en ouppnåelig, nästan helig handling. Ett giltigt urval kan därmed endast kopplas till personer som levde samtida med profeten eller de som erhållit hög auktoritet under tiden strax efter profetens död.

Fokuseringen kring de etablerade uttolkarna och mest erkända auktoriteterna kommer också till uttryck i moskégruppens hänvisningar till information om islam på Internet. Alla personer i gruppen som jag frågar om det finns några ”bra sidor på Internet” och vilka hemsidor de själva föredrar att besöka svarar i första hand: *Islamguiden*. Denna hemsida är en mycket bred, svensk informationssida med sunni-muslimsk bas. Den har enligt egen utsago runt 21000 individuella besökare per månad och ger information om islamiska aktiviteter i Stockholmsområdet, visar dagens video (från YouTube), ger svar på frågor via syster- och broder on-line, har Koranläsningar och *khutba*, fredagsbön, att lyssna på och ett nästan oöverskådligt antal länkar till andra hemsidor (även shiia-muslimska och kristna hemsidor) och mycket mer. Vid en allmän överblick kan sidan uppfattas som mycket omfattande med ”svar på det mesta” samtidigt som den har en särskilt tydlig lokal prägel. Inlägg kring svensk litteratur och tv-program, information och anmälan till lokala undervisningsgrupper och kalendarium för Stockholms moskéer framstår som hemsidans centrala del.⁴⁵

Förutom ovan nämnda hemsida omtalas den engelska hemsidan *Islamway* av några av moskégruppens deltagare. På frågan om var bra islamisk litteratur går att finna blir svaret moskén på Söder och flera av gruppens deltagare påtalar att de läser den svenska Koranens budskap av Bernström.

Urvalet av hadither och andra islamiska texter samt hänvisningar till klassiska auktoritära traditionsförmedlare kan således med tydlighet finna samband med Roy's teorier om ett avsmalnat korpus och vikten av närhet till islam källor. Till denna generella tendens med koppling till den globala islamdiskursen kan läggas en lokal prägel då den svenska hemsidan lyfts fram och den svenska Koranen läses av gruppens deltagare.

⁴⁵ www.islamguiden.com hämtad 2009-08-05

3.2.7 Hadither och sunnah i centrum

Det blir tydligt vid moskégruppens träffar att hadither och profetens sunnah som förmedlas i olika berättelser är betydelsefulla för ett existentiellt och socialt meningsskapande. Trots att Koranen innehar den viktigaste platsen såsom Guds uppenbarade ord och trots deltagarnas betoning av recitationens vikt så är det kring hadither och sunnah som diskussioner, tolkning och förhandlingar sker. Haditherna och tolkningarna av dess mening sammanförs ibland med Koranens suror men utgör oftast en egen, fristående meningsreferens. I princip alla tolkningar av hadither överförs till van Manens selektiva nivå där profeten Muhammeds exempel ges konkret innebörd med koppling till deltagarnas liv.

Att hadither och berättelser om Muhammed ges en så privilegierad position i moskégruppens praktiker kan möjligen finna viss koppling till gruppens språkliga situation. Då gruppens deltagare i stor utsträckning tycks ha svårigheter att följa undervisningen i den arabiska recitationen av Koranen förläggs diskussioner och tolkning naturligt nog till de texter som förstås av alla. Det språkliga problemet med tajwid hindrar dock inte att Koranen skulle kunna läsas i översättning till svenska och till gruppens hemspråk. I vilken utsträckning var och en läser Koranen utanför mosképraktikerna faller utanför denna uppsats att undersöka men tydligt är att läsningarna i moskén inte främst fokuseras kring Koranen.

Haditherna och berättelserna om profeten Muhammed är direkt tillgängliga för tolkning och ett kontextuellt meningsskapande i sin berättande form. Tolkningen av innebörd och mening i texterna utgör fokus för diskussion och ”debatt” och texternas mening är inte alltid solklar. Men de överförs ändå med viss enkelhet till en selektiv meningsnivå och kan ges en konkret innebörd. Inom ramen för den globala islamdiskurs som enligt Roy framhäver individuell fromhet och där religion blir del i individens självförverkligande blir hadither och berättelserna om profeten Muhammed kanske särskilt betydelsefulla och användbara. Budskapet i berättelserna är förhållandevis lätt tillgängligt och ger tydligt uttryck för hur en god muslim ska agera.

Asma Sayeed utreder i en artikel situationen för kvinnor som förmedlare av hadither under 1200-talet. Hon pekar särskilt på hur det under denna period fanns många kvinnliga lärda inom den etablerade tolkningstraditionen och förmedlingen av hadither. Detta gjordes möjligt, menar Sayeed, genom att undervisningen i hadithtolkning genomfördes inom ramen för ett flexibelt system med successiv ”certifiering” som kunde utökas och byggas på under ett helt liv.⁴⁶ Utbildningssystemet var särskilt gynnsamt för kvinnor vilket ledde till att kvinnor som förmedlare av hadither växte som fenomen.

⁴⁶ Sayeed 2002: s74

Sayeed hävdar att detta utvecklades till en egen kulturell rörelse som utformades parallellt med madrasa systemet och utbildningen av lärda män.⁴⁷

Sayeeds utredning och uppfattning om förhållandena inom 1200-talets muslimska samfund är sannolikt korrekta och behöver inte särskilt ifrågasättas. Däremot blir hennes analys och kategoriseringar till viss del problematiska. Framställningen av kvinnors kunskaper och utbildning som parallell med männens gör att denna konstrueras som en anomali, en islamisk praktik vid sidan av det etablerade systemet. Detta motsägs av Sayeed själv i vissa delar av texten då hon påpekar att traditionellt lärda män i sina tolkningar hänvisade till de kvinnliga uttolkarna som islamiska auktoriteter.⁴⁸ Dock synliggör artikeln hur memorering av hadither och läsningar och tolkningar av dessa utgjorde en kunskap som var tillgänglig för alla. Utbildningssystemet var öppet för alla åldrar och för individer på skiftande kunskapsnivåer. Hadithtolkningar var inte i samma utsträckning kopplade till den hierarki som formade utbildning och auktoritetssyn inom madrasa-systemet.

Resonemangen i Sayeeds artikel kan eventuellt kopplas till uppsatsens undersökning och den aktuella moskégruppen. Att hadither och berättelser om Muhammed ges stort utrymme och att dessa diskuteras och tolkas inom ramen för praktikerna i moskén kanske har att göra med att de i högre grad *kan* tolkas. Recitation av Koranen och tolkningar av dess innebörd är idag fortfarande kopplat till de lärda inom islam, till traditionella kunskaper och långa utbildningsperioder. Auktoritativa tolkningar av Koranen kräver en hög grad av kunnande och uttrycker en hierarki mellan olika uttolkare men också särskilt tydligt mellan ”den vanliga muslimen” och de lärda. Hadither och berättelser om Muhammed har ett nära samband med Koranen och förklarar dess budskap men står mer öppna för tolkning och förhandling än Koranen i sig. Tolkningar och förmedling av hadither behöver inte framställas som parallella med det auktoritära lärdes islam enligt Sayeeds resonemang. Dock kan hadithtolkning ses som en islamisk arena som i mindre utsträckning domineras av hierarkier, auktoriteters tolkningsföreträdare och avstånd mellan lärda och ”den vanliga muslimen”.

⁴⁷ Sayeed 2002: s88, 91

⁴⁸ Sayeed 2002: s77, 84

4.0 SLUTSATSER OCH REFLEKTION

4.1 Frågeställningarna besvaras

1. Kan läsning och tolkning av hadithlitteraturen i moskégruppen ses som uttryck för socialt meningsskapande med koppling till en svensk kontext?

Läsningen av hadither och berättelser om profeten Muhammed var en central del i moskégruppens praktiker. Diskussionerna kring och tolkningarna av texternas innebörd och mening tog en stor del av söndagen i anspråk. Det mönster som framträdde i tolkningen av texterna var att textens innebörd och mening först utreddes och kunde, i enlighet med van Manens modell, ofta hänvisas till en detaljerad nivå. Moskégruppens deltagare tolkade med andra ord själva berättelserna som styrande och instruerande för hur en god muslim ska leva sitt liv. Dessa instruktioner handlade exempelvis om att man ska behandla sina grannar väl, att man inte ska lägga sig i det som inte angår en, att man ska agera moraliskt riktigt, att man ska ge allmosor och att män ska hjälpa sina fruar med hemarbetet. Tolkningen av hadither och berättelser kopplades sedan till en selektiv nivå och gjordes konkret i deltagarnas liv idag. Detta innebar att gruppens medlemmar diskuterade olika situationer i sina egna liv, i familjen, i sitt arbete etcetera som kunde ges koppling till den aktuella berättelsen.

Det är mycket framträdande i den aktuella moskégruppen att läsning och tolkning av berättelserna om profeten Muhammed utgör en meningsskapande process där individers erfarenheter och livssituation vävs samman med ett större islamiskt sammanhang. Läsningen och förmedlingen av berättelserna om profeten utvecklades i diskussion och tolkning till att också innefatta berättelser om moskégruppens deltagare. Denna aktivitet utgjordes av en livfull interaktion mellan de olika deltagarna där tolkning och mening konstruerades gemensamt. Meningsskapandet via läsningen av haditherna och berättelserna sammanförde en existentiell och en historisk dimension av deltagarnas tillvaro då Muhammeds exempel konkretiserades genom tal och diskussion om deltagarnas vardagsliv. Många delar av gruppens tolkningar och argumentation kan kopplas till tendenser inom den globala islamdiskursen där självförverkligande och ett gott liv här och nu, utgör meningsfulla mål. I den meningskapande tolkningsprocessen tog sig detta uttryck i att deltagare i gruppen lyfte fram omedelbara fördelar med islam och att vara muslim som till exempel att det ger lycka, frid och välmående. Meningsskapandet kan också till vissa delar knytas specifikt till den svenska kontexten. I diskussioner om socialbidrag och moral, om svensk mediabild av muslimska kvinnor och kring vilken klädsel som är möjlig eller lämplig för muslimer i Sverige utgjorde svenskheten en del i den meningskapande retoriken. Hadither och sunnah gjordes i dessa diskussioner relevanta med särskild koppling till Sverige. Förhandlingar kring

konventioner och praktiker gjordes möjliga för den individuella muslimen i enlighet med berättelserna om profeten, och detta sammanfördes med den svenska kontexten och gruppdeltagarnas möjligheter till förhandlingar.

2. Vem/vilka har auktoritet att tolka hadithernas innebörd?

Tolkningen och diskussionerna kring haditherna hade en mycket icke hierarkisk form i moskégruppen. Även om det var enstaka personer som genomförde själva läsningarna av texterna var tolkningsprocessen synnerligen gemensam och dynamisk. Tolkningarnas auktoritet tycktes framför allt kopplas till hur väl en person kunde argumentera för sin uppfattning och ifall hänvisningar till Koranen eller andra hadither kunde göras. Diskussionerna kring tolkningen av en viss berättelse kunde ofta vara livliga och intensiva och målet tycktes vara att det skulle uppstå en gemensam förståelse för dess budskap. Många gånger avrundades dock diskussionen utan att konsensus uppnåts kring vad som kunde uppfattas som den rätta tolkningen.

Det fanns således utrymme för alla gruppens deltagare att vara aktiva i tolkningsprocessen även om det trots allt var några som generellt tog mer plats. Det var också möjligt att tolka berättelser på skilda sätt även om samstämmighet var målet. Tillgängligheten, för alla gruppens deltagare, att tolka hadither och berättelser om Muhammed framstod som mycket stor.

Under diskussionerna kring hadither och berättelser genomfördes tolkningen i interaktion mellan gruppens medlemmar och många gånger kom man överens om att en viss tolkning kunde ses som gällande. Hänvisningar till andras tolkningar utanför gruppen, exempelvis lärda eller andra muslimer, förekom i mindre utsträckning. Goda tolkningar kunde alltså ske enbart i diskussionerna som genomfördes inom gruppen med hänvisning till deltagarnas kunskaper och erfarenheter. I vissa fall framställdes tolkningar och förståelse av en viss berättelse i gruppen till och med som en bättre, och mer sann, tolkning än andra tolkningar som gjorts utanför gruppen. Med andra ord fanns som en grundläggande utgångspunkt uppfattningen om gruppen och dess deltagare som goda och auktoritära uttolkare av innebörd och mening i hadither och sunnah. Utöver detta uttrycktes också en strävan efter tolkningsföreträde i relation till andra grupper, eller individers, tolkningar.

3. Hur framställs frågor om genus inom ramen för tolkningar av hadither och/eller andra texter?

De berättelser om Muhammed som kan kopplas till frågor om genus gavs stort utrymme och diskuterades i hög utsträckning i moskén. I dessa diskussioner, men även i andra frågor, framställdes tolkningar som deltagare gjorde som auktoritära med hänvisning till det som Karlsson Minganti kallar

”taktisk ortodoxi”. Då argumentation kunde baseras på goda kunskaper om hadither och sunnah gjordes dessa mer legitima än andras tolkningar. Kritiken mot andras tolkningar av sunnah och/eller andras uppfattningar om kvinnors position i islam riktades dock främst utåt mot andra muslimska grupper eller individer. Genusrelationerna inom gruppen beskrevs i positiva ordalag som jämställda med utgångspunkt i rätt/sann islam. Då jag inte haft tillgång till den manliga delen av moskégruppen finns inte möjlighet att få en uppfattning om ifall frågor om genus med utgångspunkt i hadither och sunnah framställs på liknande sätt hos männen.

Det framstod också som särskilt centralt för gruppens deltagare att utmana en uppfattad föreställning hos det omgivande samhället om muslimska kvinnor som förtryckta och underordnade muslimska män. Berättelser om profeten Muhammed och dennes agerande och relation till sina fruar framställdes som aktuella exempel på jämställdhet i islam. Tolkningen av den specifika berättelsen om profeten och dennes hemarbete innebar att denna berättelse riktades särskilt till män - med uppmaningen att efterlikna Muhammeds agerande som äkta make.

Inom ramen för diskussioner kring genus vävdes också resonemang om individens val och ansvar in. Det framställdes som viktigt för var och en att själv välja islam och att välja att bära slöja. Denna retorik kring val kan ses som ett uttryck för en specifik genuspräglad islamdiskurs. Individens fria val kopplades i dessa diskussioner främst till *kvinnors* val. Mäns val till islam eller valet att som man klä sig islamiskt diskuterades aldrig. Då gruppen utgjordes enbart av kvinnor är det möjligen rimligt att förvänta sig att talet om just kvinnors klädsel förekommer i högre utsträckning. Dock hindrade inte gruppens könshomogena form att mäns roller som makar, fäder eller goda muslimer i övrigt diskuterades. Därmed kan tolkningar och diskussioner kring islamisk klädsel och vikten av individuellt val ses som en särskilt genuspräglad del av gruppens mosképraktik.

4. Hur görs urval av hadither?

Urvalet av hadither kan sammanföras med generella drag inom den globala islamdiskursen enligt Roy's modell. De förmedlare av hadither som nämndes som godkända av gruppens medlemmar utgör de tre mest erkända och populära. Deltagarna i gruppen gjorde inga anspråk på att själva göra urval av hadither utan utgick från an-Nawawi's samling vilken är en av de mest använda och mest kända. Själva läsningen av haditherna följde i stort den aktuella bokens kronologiska ordning av texter. Hänvisningarna till enbart de mest erkända förmedlarnas, vilka samlade in de sunda haditherna århundradena efter profeten Muhammeds tid, samt utgångspunkten i den mest erkända hadithsamlingen kan ses som uttryck för tendenser inom den globala islamdiskursen: förmedlarnas närhet till de islamiska källorna (berättarna av hadither med koppling till profeten) samt det smala urvalet (endast an-

Nawawi's erkända samling) utgjorde tydligt en tillräcklig bas enligt gruppens deltagare. De ansåg att de utifrån dessa texter kunde göra goda och auktoritära tolkningar av rätt/sann islam. Inom ramen för observationer och intervjuer i denna studie uttrycktes inga behov av att tillgå andra hadithsamlingar eller islamiska texter för att få kunskaper om rätt islam. Den egna läsningen poängterades i hög grad och denna uppmaning syftade till läsning av Koranen och erkända, sunda hadither.

Den andra bok som lästes i moskén innehöll berättelser om profeten Muhammed och hade valts ut av Yasmin, en av de mest aktiva, och kanske även mest auktoritära, i moskén. Boken tillhör likt an-Nawawi's samling den del av islamisk litteratur som utgör den mest bekanta och mest spridda. Adnan Tarsha som skrivit boken är en känd saudiarabisk författare som skrivit många böcker om praktisk tillämpning av islam med koppling till profeten Muhammed och Koranens budskap. I vilken mån denne författare ses som auktoritär eller kunnig hos andra muslimska grupper, eller i ett globalt islamiskt sammanhang är svårt att avgöra. Klart är i alla fall att den aktuella moskégruppen fann boken användbar för sina diskussioner och tolkningar av sunnah. Därmed synliggörs att det trots retoriken kring Koranen och hadither som islams sanna källor och frånvaron av uppmaningar att läsa annan islamisk litteratur fanns en öppenhet och ett intresse för detta. Den aktuella boken, dess författare och textens autenticitet (i fråga om sanna/korrekta berättelser om profeten Muhammed) tycktes uppfattas som god av gruppens deltagare.

5. Vilken plats ges haditherna inom ramen för mosképraktikerna i förhållande till annan Islamisk text/litteratur?

Koranens värde och centrala position påpekades ofta av moskégruppens deltagare. Koranen är helig, Guds ord och styrande för muslimers liv, menade de. Haditherna beskrevs som centrala då de hör ihop med Koranen, förklarar hur en muslim ska leva och hur Koranen ska läsas. Huruvida var och en av gruppens deltagare läste Koranen på sitt eget språk för att nå förståelse för budskapet, eller reciterade ur Koranen på arabiska, i sin vardag är för mig okänt. Recitation av Koranen i moskén skedde dock i princip enbart i samband med imamens besök. Läsningen av hadither och berättelser om profeten Muhammed och diskussionerna kring dessa gavs mycket tid och engagemang i gruppen. Det finns inte anledning att ifrågasätta hyllandet av Koranen eller utmana föreställningen om dess helighet men praktikerna i moskén kan särskilt kopplas till haditherna och sunnah. Gruppens deltagare påpekar upprepade gånger att det är viktigt att komma till moskén och att diskutera. Det är i diskussionerna kring meningen i hadither och berättelser som ”man lär sig något nytt” som en person uttrycker det. Under observationerna var det också mycket tydligt att det var i läsningen och talet kring dessa texter som deltagarna kunde koppla sina egna liv och sina erfarenheter till ett islamiskt sammanhang. Den

entusiasm och energi som gruppens deltagare investerade i dessa diskussioner ger uttryck för hadithernas och sunnahs mycket centrala roll. Profeten Muhammed som exempel och förebild för gruppens deltagare tycktes mycket relevant och berättelserna om dennes liv och handlingar gavs konkreta, nutida kopplingar.

Haditherna framstod som auktoritära i sig. Autenticiteten hos dem har kontrollerats av erkända lärda med starka kopplingar till islams källor. Urvalet av goda och centrala hadither i den samling som gruppen valt att tillgå har också genomförts av en erkänd islamisk auktoritet. Detta innebar dock inte att den läsning och tolkning av berättelser ur den andra boken som användes i moskén gavs mindre tid eller uppmärksamhet. Berättelser och uttalanden av profeten Muhammed ställdes i centrum för diskussionerna oavsett om dessa hade sin utgångspunkt i hadithsamlingen, i boken om Muhammeds liv eller återgavs muntligen av någon av gruppens deltagare. Haditherna var centrala utgångspunkter för en meningsskapande diskussion men jämfördes och tolkades även med koppling till andra berättelser om profeten.

Meningsskapande praktik kopplades i moskén till tolkningar och förståelse av profeten Muhammeds sunnah. Haditherna utgjorde inom ramen för diskussionerna en särskilt tydlig auktoritär referens. Andra berättelser om Muhammed, lästa eller muntligen återgivna, gavs också en central roll som meningsreferens eller som ytterligare förklaring till en aktuell hadith.

6. Finns kopplingar mellan moskégruppens läsningar av hadither och/eller andra islamiska texter och den globala islamdiskursen?

Urval, läsning och tolkning av hadither och berättelser om profeten Muhammed kan på många sätt ges kopplingar till den globala islamdiskursen i enlighet med Roy's definition. Argumentation för auktoritet med hänvisning till islams källor och bruket av ett avsmalnat textkorpus har redogjorts för ovan under fråga 4. Erkännandet av individuell tolkning har också belysts under fråga 2.

Uttryck för en individualiserad religiositet samt ett uppfattat behov av att försvara islam, eller sig själv som muslim, synliggörs också inom mosképraktikerna och kan kopplas till en global islamdiskurs. I samband med läsningen av hadither och berättelser om profeten Muhammed i moskégruppen poängterades möjligheten till förhandlingar för den individuella muslimen. Individens egen läsning framställdes också många gånger som en viktig del i den personliga fromheten. Valet till islam och valet att bära slöja pekades ut som särskilt centralt – rätt islam är den som finns i hjärtat, individen måste själv fatta ett beslut om detta annars "blir det fel". Dessa resonemang utvecklades kring läsningen av hadither och berättelser och uttrycker en religiositet med utgångspunkt i individens fromhet. Islam är inte från denna synvinkel något kollektivt eller något som en person bör anamma av tradition. Både valet,

praktiker i moskén, läsning av islamiska texter och den personliga fromheten i vardagen framställs med utgångspunkt i en individualiserad syn på religionen.

Med koppling till vissa specifika läsningar av texter i moskén diskuterades islam med en försvarsinriktad retorik. Det var särskilt med fokus på kvinnors situation och relationer mellan muslimska män och kvinnor som behovet av ett försvar för islam tycktes gällande. Några av deltagarna påpekade att det media berättar om muslimska kvinnor som förtryckta inte har med islam att göra. Detta argumenterades för med koppling till profeten Muhammed och hur denna agerade. Deltagarna poängterade att Muhammed förbjudit dödande av nyfödda flickebarn vilket förkom under hans tid och att han erkänt många rättigheter för kvinnor som inte etablerats tidigare.

4.2 Islam i hjärtat av Sverige

Det var lätt att bli både imponerad och inspirerad av deltagarna i moskégruppen. Deras ambitiösa kunskapssökande och engagerade läsningar och diskussioner aktualiserade intressanta frågor – både existentiella och mycket partikulära och konkreta. En global islamdiskurs och dess särdrag kan i enlighet med uppsatsens slutsatser kopplas till gruppens praktiker men dessa samband bör också nyanseras och ifrågasättas. Det individualiserade islam tog sig uttryck i en retorik kring individens ”val till islam” eller vikten av ”egen läsning” och att islam måste ”finnas i hjärtat” för att vara på riktigt. Samtidigt var islam i praktikerna i moskén mycket gemensamt inriktade. Det fanns ett stort engagemang kring söndagarnas aktiviteter och jag uppfattar att dessa dagar hade stort värde för deltagarna. Diskussionerna kring hadither och berättelser men också om frågor bortom texterna utgjorde en arena för tolkning och meningsskapande kopplat till livet som muslim i Sverige. En individualisering av islam innebär med utgångspunkt i denna grupp alltså inte att religionen (dess läror, budskap och dogmer) eller religiositeten (utövandet av praktiker såsom bön och studier av text) blir till en ”privatsak”. Även om deltagarna i gruppen lyfte fram vikten av individuell läsning och utförde denna hemma var det i moskén som kunskaper och tolkningar ”testades” och förståelsen kunde beästas som korrekt.

Med utgångspunkt i en intersubjektiv förståelse för moskégruppen och dess deltagare synliggörs hur olika faktorer, problem och erfarenheter i deltagarnas liv inverkade på tolkningarna av texter. Diskussioner utgick ofta från den aktuella hadithen eller berättelsen som lästes och profeten Muhammeds agerande kopplades till deltagarnas livserfarenheter. Ibland utgick samtal och diskussioner från en omvänd ordning: en särskild fråga med koppling exempelvis till vardagen, svenska samhället eller media togs upp till diskussion och denna sammanfördes med någon hadith eller sunnah. En intressant aspekt kring gruppens läsning och tolkning var deras fokus på den egna gruppen. Det

framställdes inte som centralt att söka rätt tolkning och alla ”svar” hos auktoriteter eller andra muslimer. Tvärtom pratades det en hel del om ”rätt islam” och om problematiska och felaktiga islamiska ”traditioner”. Andra muslimer som utgick ifrån tolkningar som inte delades av gruppen framställdes som mindre kunniga eller att ha missförstått eller feltolkat budskapet. Denna avståndsskapande attityd mildrades dock av inställningen att diskussion i sig är centralt. Några av gruppens deltagare berättade om sina diskussioner med andra uttolkare, företrädare för andra muslimska grupper, och hur dessa avslutats med en insikt om att ”man tolkar olika”. Denna inställning, att finna den egna tolkningen tillräcklig, innebär dock att positionera sig som jämställd med andra uttolkare. Uppsatsens inledande utgångspunkter och förförståelsen om moskégruppens deltagare som subalternerna i förhållande till det omgivande samhället, men kanske även gentemot andra muslimer, kan således tydligt utmanas. Meningsskapande via tolkning och förståelse av islams läror framstår i moskégruppen som en dynamisk interaktion mellan individerna med koppling till bakgrund, kunskaper, omgivning och diskurs. Att inte ha tillgång till en viss typ av auktoritär position (exempelvis som böneledare) utesluter inte, i enlighet med denna undersökning, möjligheten att inta andra betydelsefulla roller. Moskégruppens deltagare framställde sina tolkningar som korrekta och sanna och legitimerade detta med sina kunskaper kring hadither och Koranen.

Uppmärksamheten kring ”muslimer i väst”, eller för den delen ”muslimer i Sverige” har ofta fokuserats kring identitet och migrationens effekter. Frågan är om detta intresse, eller konsekvenserna av det, kan ses som del i det som Spivak kritiskt kallar en evig standardisering och institutionalisering av den subalternerna ”Andra”? Det kanske i sanning inte finns något ”migrationens effekter” eller ”hybrida identiteter” eller ”invandrare” eller ”muslimer” utan bara olika människor som förhåller sig till sin omgivning på olika sätt. Ett poststrukturalistiskt förhållningssätt behöver inte innebära att förneka att förtryck och diskriminering existerar men kan synliggöra nyanser och kontextualisera frågor och slutsatser. Uppfattningen om en möjlig intersubjektiv förståelse är en utgångspunkt för ett sätt att se det partikulära utan att förneka strukturella faktorer.

I ett forskningsperspektiv kan ett partikulärt synsätt via intersubjektiv förståelse innebära att ett större intresse kan riktas mot islamiska praktiker som en utgångspunkt i sig. Bönepraktiker, kvinnliga Korantolkningar eller muslimska organisationers aktiviteter exempelvis, behöver inte tolkas som ett medel för frigörelse, identitetsskapande eller konstruktion av ”svensk islam”. Denna uppsats har belyst hur hadither och berättelser om profeten Muhammed är särskilt centrala för denna moskés meningsskapande praktiker och hur tolkning och diskussion är en gemensam aktivitet. Det skulle vara mycket intressant ifall annan forskning skulle studera detta vidare för att undersöka ifall dessa islamiska texter ges en liknande central funktion hos andra grupper.

Många frågor har aktualiserats under denna studie: Är det en särskilt kvinnligt inriktad praktik, detta att läsa och tolka hadither och sunnah i moskén (med koppling till Asma Sayeeds resonemang om denna tolkningsform som mer tillgänglig)? Är det särskilt vanligt att dessa texter ställs i centrum för mosképraktiker med koppling till diasporaislam? Under 1200-talet fanns specialiserade auktoritära förmedlare och uttolkare av just hadither, detta tycks inte vara kvar idag vad beror det på? Urvalet av hadither tycks kopplat till avsmalnandet av korpus enligt en global islamdiskurs men hur är det med annan islamisk litteratur egentligen? Det tycks finnas en hel del, många olika författare som läses och uppskattas...

Förhoppningsvis kommer vidare studier kring hadither och litteratur om profetens sunnah att belysa dessa frågor och berika kunskaperna om islam i Sverige.

5.0 SAMMANFATTNING

Uppsatsen har haft syftet att undersöka hur hadither används i en svensk moskégrupp. Studien har baserats på observationer i moskén samt intervjuer med deltagare i gruppen. Undersökningen har synliggjort hur läsning och tolkning av hadither och andra berättelser om profeten Muhammed utförts som del i en islamisk meningsskapande praktik. De olika tolkningarna kring texter och berättelser har också kunnat kopplas till en global islamdiskurs och visat på uttryck för genusdiskussioner och olika slags kontextuella ”förhandlingar”.

De teoretiska utgångspunkterna i uppsatsen fokuseras kring postkolonial feminism med särskilda uttryck såsom strävan efter intersubjektiv förståelse. Analysen av uppsatsens material har genomförts med hermeneutiska och diskursteoretiska ”verktyg” i form av teoretiska modeller och ramdefinitioner. Dessa verktyg har hjälpt till att synliggöra mönster i moskégruppens tolkningar av texter och att peka ut hur läsningar och resonemang kan kopplas till den globala islamdiskursen.

Analysen av materialet har visat hur läsning och tolkning av hadither och berättelser om profeten Muhammed ställts i centrum under gruppens möten i moskén. Diskussioner kring dessa texter har framstått som en särskilt engagerande aktivitet där tolkning och meningsskapande konstruerats gemensamt. Parallella, i viss mån eventuellt motstridiga, resonemang har omtalats som centrala för islam inom gruppen: individuell läsning av islams texter lyfts fram samtidigt som gemensam tolkning och diskussioner i moskén beskrivs som särskilt viktiga och nödvändiga. Individuell religiositet, egen läsning och tolkning premieras medan auktoritetens kunskaper också framhävs – den besökande imamen hyllas och undervisningen i tajwid omtalas som en uppskattad del av mosképraktikerna.

Legitimering av tolkningar av hadither och andra berättelser om profeten Muhammed har i hög grad kopplats till kunskaper om rätt/sann islam. Gruppens deltagare har pekat på sin egen höga grad av islamiskt kunnande i argumentationer riktade mot andras tolkningar. Diskussioner om förhandlingar kring exempelvis korrekt islamisk klädsel, riktigt beteende enligt islam och genusrelationer har särskilt tydligt sammanförts med kunskapsargument som skäl för egen auktoritet i tolkningen.

Analysen av mosképraktikerna visar också på en hög grad av samstämmighet med rambegreppen för den globala islamdiskursen. Fokusering på individuell religiositet och egen tolkning samt islam som del i ett personligt ”självförverkligande” framstår som särskilt tydliga uttryck för ett samband med diskursen.

Uppsatsen avslutas med ett framhävande av slutsatsen om hadither och sunnah som särskilt centrala inom moskégruppens praktiker. Individuell religiositet tillsammans med gemensamma praktiker och tolkningsförfaranden framstår också båda som viktiga, och samverkande, delar i gruppmedlemmarnas liv i islam.

Källförteckning

Litteratur

Denscombe, Martyn: *Forskningshandboken – för småskaliga forskningsprojekt inom samhällsvetenskaperna* Studentlitteratur; Lund 2009

Gustafsson Figueroa: *För guds skull – muslimer i Sverige* Bokförlaget Atlas; Stockholm 2007

Hoover S, Schofield Clark L (red): *Practicing religion in the age of the media – explorations in media, religion and culture* Columbia university press; New York 2002

Karlsson Minganti, Pia: *Muslima – Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige* Carlsson bokförlag; Stockholm 2007

Kraft, Siv Ellen mfl (red): *Metode i religionsvetenskap* Pax forlag; ort okänd 2006

Lazreg, Marnia: *The eloquence of silence – algerian women in question* Routledge; London 1994

Mc Clintock, Anne mfl(red): *Dangerous liasons – gender, nation and postcolonial perspectives* University of Minnesota press; Minneapolis 2004

Mohanty, Chandra Talpade: *Feminism utan gränser – avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet* Tankekraft förlag; Stockholm 2006

Månsson McGinty, Anna: *Becoming muslim – western women's conversions to Islam* Palgrave Macmillan; Basingstoke 2006

Otterbeck, Jonas: *Islam på svenska – tidskriften Salaam och Islams globalisering* Almqvist & Wiksell; Lund 2000

Ouis, Pernilla och Roald, Anne Sofie: *Muslim i Sverige* Wahlström & Widstrand; Smedjebacken 2003

Roy, Oliver: *Globalised Islam – the search for a new Ummah* Hurst&Company; London 2004

Sayyid, S: *A fundamental fear: eurocentrism and the emergence of Islamism* Zed Books; London 2003

Skott, Carola (red): *Berättelsens praktik och teori – narrativ forskning i ett hermeneutiskt perspektiv* Studentlitteratur; Malmö 2004

Spivak, Gayatri Chakravorty: *A critique of postcolonial reason – toward a history of a vanishing present* Harvard university press; Cambridge 1999

Welton, Donn (red): *The new Husserl – a critical reader* Indiana university press; Bloomington 2003

Ödman, Per-Johan: *Tolkning, förståelse, vetande – hermeneutik i teori och praktik* Norstedts akademiska förlag; Stockholm 2007

Referenslitteratur

Alfahim, Abdul-Rahim: *Detta lärde Muhammed – 200 hadither, uttalanden och göranden av profeten Muhammed* Islamiska forskningscentret; Göteborg 2008

an-Nawawi: *An-Nawawi's Forty hadith – an anthology of the sayings of the prophet Muhammad* översättning Ezzedin Ibrahim och Denys Johnsons-Davies. The Islamic Texts society; Cambridge 1997

Bernström, Mohammed Knut: *Koranens budskap* Proprius förlag AB, Stockholm 2002

Artiklar

Lazreg, Marnia: "Gender and politics in Algeria: unraveling the religious paradigm" *Signs: Journal of Women in culture and society*, vol 15, no 4 1990, s 755-780

Lazreg, Marnia: "The perils of Writing as a Woman on Woman in Algeria" *Feminist studies*, vol 14, no 1 1988, s 81-107

Mariani, Ermete: "Hadith On-Line; writing Islamic tradition" *ISIM Newsletter* 9/02, januari 2002.

Hämtad från https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/11965/1/news1_9.pdf 2009-06-24

Sayeed, Asma: "Women and hadith transmisson; two case studies from Mamluk Damascus" *Studia Islamica* nr 95 2002, s 71-94

Turner, Bryan S: "Religious authority and the new media" *Theory, culture and society* vol 24, nr 2 2007, s 117-134

Tidskrifter

Minaret – tidskrift för svensk muslimsk kultur nr 3-4 2008

Minaret – tidskrift för svensk muslimsk kultur nr 4 2007

Elektroniska referenser

www.islamguiden.se hämtad 2009-05-20

www.english.islamway.com hämtad 2009-06-21

<http://www.adnantarsha.com/index.html> hämtad 2009-06-25

Intervjuer

Amina 2009-05-17

Dana 2009-06-21

Yasmin 2009-06-21

Observationer

2009-02-15, 13.00-16.00

2009-03-15, 13.00-15.00

2009-04-26, 13.00-14.30

2009-05-24, 13.00-15.00

2009-06-21, 13.00-16.00

Bilaga 1

Frågemall för intervjuer

1. Frågor om personens bakgrund

- Hur länge har du varit Sverige?
- Hur såg ditt "religiösa liv" ut i ditt tidigare hemland?
- Hur upplever du att det är att leva som muslim i Sverige? Lätt? Svårt? Skillnad i jämförelse med i ditt tidigare hemland?

2. Frågor om praktikerna i moskén

- Är det viktigt att komma till moskén tycker du? Varför i så fall?
- Vilken är den viktigaste delen i praktikerna under söndagarna i moskén? Varför?
- Kommer du ofta till moskén?

3. Frågor om hadither och tolkning

- Är det betydelsefullt eller mindre viktigt att läsa hadither?
- Vem eller vilka ska, eller kan, tolka islams texter?
- Finns det några uttolkare (imam eller annan) av islams läror och texter som du finner särskilt auktoritära? Varför?
- Behöver en muslim själv läsa islams texter eller kan/bör hon eller han lyssna till lärda uttolkare?
- Är det betydelsefullt eller mindre viktigt att ha diskussioner kring hadither och tolkningen av dessa?