

Danske moskéer og salafisme – Mod en konceptualisering af forskellige typer af relationer

Nøgleord

Danske moskéer, salafisme, relationstypologi, salafisme i kontekst.

Resumé Selvom den akademiske såvel som den offentlige og politiske interesse for salafisme er i vækst i disse år, mangler der fortsat studier af, hvordan salafisme indgår i bredere muslimske kontekster, herunder moskéer. Af en række forskellige årsager var teologiske positioner – og dermed salafisme – ikke et integreret element i den seneste danske kortlægning af moskéer fra 2017 (Kühle & Larsen 2017; Kühle & Larsen 2019). I denne artikel reflekterer vi over, hvordan kortlægningen alligevel kan bidrage til en mere nuanceret forståelse af salafisme i Danmark, samt fremlægger en model for forskellige typer af relationer mellem moskéer og salafisme. Modellen bruges dernæst til at drøfte, hvordan en fremtidig undersøgelse af salafistiske miljøers tilknytning til og brug af moskéer *kunne* tage sig ud. Artiklen diskuterer således både forståelsen af salafisme i en dansk/europæisk kontekst og de metodiske muligheder for en sådan konceptualisering.

Indledning

Da den seneste danske moskékortlægning blev gennemført i 2016-2017, indeholdt interviewguiden ingen spørgsmål om foreningernes teologiske ståsted. Det var vurderingen, at den slags information var for vanskelig at indsamle gennem et overblik-

Malik Larsen er cand.mag. i Religionsvidenskab fra Aarhus Universitet og fuldmægtig i Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme under Udlændinge- og Integrationsministeriet. I 2019 udgav han sammen med Lene Kühle bogen *Danmarks moskéer* (Aarhus Universitetsforlag).

Lene Kühle er professor MSO i religionssociologi ved Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet. Hendes forskning omhandler religiøs diversitet samt forholdet mellem religion, politik, ret og stat. I 2019 udgav hun sammen med Malik Larsen bogen *Danmarks moskéer* (Aarhus Universitetsforlag).

projekt, hvor vi typisk kun var på besøg i moskéen et par timer – eller måske endda bare havde 30 minutter over telefonen – og hvor mange af informanterne ifølge tidligere erfaringer kunne forventes blot at angive moskéens teologiske profil som moderat eller mainstream.¹ Af samme grund blev der heller ikke på nogen systematisk vis spurgt ind til salafisme, selvom nogle moskéer på eget initiativ proklamerede deres eget ståsted i opposition til denne.

Både forskning og den bredere interesse for salafisme har ofte haft fokus på, hvordan salafisme i Europa er et subkulturelt ungdomsfænomen i særlige miljøer, mens der har været mindre fokus på, hvordan salafisme skal ses i relation til og kontekst af bredere moskémiljøer (Kühle & Lindekilde 2010; Linge & Bangstad 2020; Hamid 2016; Adraoui 2020). I denne artikel undersøges det derfor, hvad det er muligt at sige om relationen mellem moskéer og salafisme i Danmark på baggrund af moskékortlægningen fra 2017. Dernæst præsenteres en model til typologisering af forskellige former for relationer mellem moskéer og salafisme, som til sidst anvendes til at diskutere, hvordan en hypotetisk undersøgelse af ovenstående kunne se ud i fremtiden.

Salafisme som et essentielt omtvistet begreb

Som introduktion til en undersøgelse vil der ofte blive fremsat en definition og dernæst en operationalisering af genstandsfeltet. En undersøgelse af relationen mellem moskéer og salafisme må således definere begge. Da vi andre steder har diskuteret definitionen af moskéer i en dansk kontekst, vil diskussionen her begrænse sig til sidstnævnte. En moské definerer vi som et sted, hvor der mindst én gang om ugen arrangeres offentlig muslimsk tidebøn (Kühle & Larsen 2019, 58). Hvad angår definitionen af salafisme, er det som fænomen kendt for at være notorisk svært at definere. Vi vil argumentere for, at salafisme udgør et eksempel på et *essentielt omtvistet begreb*, som en dansk oversættelse af filosofen W. B. Gallies “essentially contested concepts” kunne lyde (Laustsen & Ugilt 2015; Gallie 1956). Med udgangspunkt i politologen William E. Connollys anvendelse af Gallies teori (Connolly [1974] 1993) fremhæver Carsten Bagge Laustsen og Rasmus Ugilt, hvordan essentielt omtvistede begreber er kendetegnet ved tre aspekter – normativitet, kompleksitet og an-

¹ Fra Lene Kühles første kortlægning i 2004-2006 vidste vi, at mange moskéer – måske flertallet – formodentligt ikke ville have en tydelig teologisk profil. Vi risikerede derfor alt for ofte blot at få generiske svar som “Vi er muslimer, og vi følger islam”, uden at have mulighed for senere at kvalificere sådanne udtalelser gennem deltagerobservationer eller lignende. I tillæg samler mange moskéer mennesker med forskellige og modsatrettede både politiske og religiøse holdninger. I sådanne tilfælde ville det være lige så vanskeligt at placere den enkelte moské i en bestemt teologisk kategori – i hvert fald gennem dette projekts metode.

vendelse – som alle udfordrer en ensartet forståelse og brug af det pågældende begreb. Den normative udfordring består i, at begrebet bruges deskriptivt, uden at dets normative karakter anerkendes fuldt ud, hvormed distinktionen mellem det normative og deskriptive sløres. Den kompleksitetsmæssige udfordring viser sig ved, at forståelsen af begrebet i sig selv hviler på andre begreber, som i samme grad er omdiskuterede. I sidste ende medfører dette en udfordring i forhold til anvendelsen af begrebet, der på samme måde bliver genstand for en definitionskamp:

Problemet er med andre ord, at jo mere komplekse begreber bliver, jo vanskeligere bliver det at isolere en præcis neutral og testbar definition af dem [...]. Det er tilmed muligt, at begrebet spænder over så mange underbegreber, at nogle af dem kan være i direkte modstrid. Problemet er, at selve det, at man forsøger at indsnævre begrebet ved at operationalisere og komme med klare definitioner, kan være med til at åbne det op for yderligere kontesteringer. (Laustsen & Ugilt 2015, 372)

Flere af disse udfordringer har vist sig at være relevante i forhold til studiet af salafisme. Den normative udfordring gør sig for eksempel gældende i forhold til selvidentifikation blandt muslimer, hvor villigheden til at definere eget ståsted som salafistisk har svinget gennem årene i en dansk kontekst. I disse år er det de færreste, der ønsker at omtale sig selv som salafist, fordi man formodentligt er bevidst om de normative (og i dette tilfælde negative) konnotationer, der følger med en sådan beskrivelse. Udpegning af andre som påvirket af salafisme er mere almindeligt, men vil ligeledes ofte være ledsaget af distinkte normative holdninger til den udpegede og i øvrigt blive brugt ret forskelligt på tværs af muslimer. Det kan der være flere forklaringer på, hvoraf nogle vil være intramuslimske, heriblandt intern stigmatisering blandt muslimer, imens andre bunder i refleksioner i forhold til ekstern stigmatisering gennem den negative politiske fokus og sikkerhedsliggørelse, som salafismen har været genstand for i mange europæiske lande.

Salafisme – og ikke mindst den voldelige variant, jihadi-salafisme – har siden terrorangrebet på World Trade Center og Pentagon i USA den 11. september 2001 modtaget stigende opmærksomhed fra såvel politisk som akademisk hold (Roy 2007; Meijer 2013a). Ikke overraskende har også krydsfeltet imellem de to, policy-forskningen, både i Danmark og udlandet beskæf-

tiget sig med fænomenet, ligesom begrebet er blevet en del af forebyggelsesindsatsen i en række europæiske lande som Tyskland (BfV – Verfassungsschutz 2020), Holland (Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst 2015), Sverige (Ranstorp et al. 2018) og Danmark (Jensen & Østergaard 2011; SFI 2014; Københavns Kommune 2014; Ranstorp 2020). Selvom begrebet salafisme – modsat islamisme og ekstremisme – ikke hidtil har været en del af den nationale forebyggelsesterminologi i Danmark,² har Udlændinge- og Integrationsministeriet finansieret flere undersøgelser relateret til salafisme, heriblandt rapporterne “Ekstremistiske miljøer med salafi-grupperinger i fokus” (Jensen & Østergaard 2011) og “Antidemokratiske og ekstremistiske miljøer i Danmark” (SFI 2014) samt en igangværende undersøgelse af eventuelle udfordringer i Danmark relateret til salafisme og jihadi-salafisme.³

Salafismens negative konnotationer hænger desuden tæt sammen med, at den ofte sættes i forbindelse med andre negativt ladede og i sig selv definitionsmæssigt omdiskuterede begreber som for eksempel islamisme, radikal islam, jihadisme, ekstremisme og terrorisme. På denne baggrund kan det være vanskeligt at etablere en samtale om salafisme, hvor alle parter er enige om, hvordan begrebet skal anvendes, hvilket er en udfordring i relation til at studere fænomenet. Hertil kommer, at megen af den forskningslitteratur, som beskæftiger sig med teoretisering, definitioner og kategoriseringer af forskellige former for salafisme, tager sit udgangspunkt i salafistiske strømninger, organisationer og personer i den arabiske verden (Wiktorowicz 2006; Hegghammer 2013; Lacroix 2013; Wagemakers 2013a). Det er der intet overraskende ved, da salafismen historisk udspringer herfra og fortsat særligt forbindes med lande såsom Saudi-Arabien, Egypten, Tunesien og Jordan, men det medfører samtidig en række begrænsninger for den operationelle værdi af sådanne i en dansk kontekst, hvor den generelle organiseringsgrad er langt lavere og grænserne som resultat betydeligt mere flydende (Nesser 2013; Meijer 2013b; Wagemakers 2018). Klassiske prædikater som apolitisk, politisk og militant (Wiktorowicz 2006) risikerer dermed ofte at blive vanskelige at benytte på konkrete personer og grupperinger i Danmark.

Konsekvensen af at betragte salafisme som et essentielt omtvistet begreb bliver, at salafisme ikke lader sig indfange gennem en essentialistisk definition med en færdigudformet liste over elementer, som skal være til stede, før der er tale om salafisme.

2 Salafisme indgår eksempelvis hverken i “En fælles og tryk fremtid – forslag til en handlingsplan om forebyggelse af ekstremistiske holdninger og radikaliserings blandt unge” fra 2008, “Forebyggelse af radikaliserings og ekstremisme Regeringens handlingsplan” fra 2011 eller “Forebyggelse og bekæmpelse af ekstremisme og radikaliserings. National handleplan” fra 2016.

3 <https://www.berlingske.dk/danmark/nu-bliver-salafistiske-og-jihadistiske-miljoer-kulegravet-de-hoerer-ikke>

I stedet vil forskellige former for salafisme dele bestemte “familieligheder”; det vil sige indeholde forskellige kombinationer af en række elementer, hvoraf nogle vil være til stede i bestemte salafismetyper, men ikke andre. I forlængelse heraf må vanskelighederne ved at afgrænse, hvad begrebet henholdsvis omfatter og ikke omfatter, accepteres som et analytisk vilkår (Harrison 2006, 143-144). Det betyder i relation til salafisme, at det grundlæggende er svært at give et svar på, hvornår et fænomen er “tilstrækkeligt salafistisk” til, at man kan kalde det salafistisk. Komplexiteten forøges desuden af, at salafismen tilsyneladende har haft held med at inspirere langt bredere end blot salafistiske miljøer (Kühle 2020, 98), måske fordi den korresponderer med en række større samtidstendenser som globalisering og individualisering. Man kan på denne måde diskutere, om der er sket en form for “salafisering” af andre muslimske miljøer i Danmark og andre lande. Idéer, som at islam bør have det samme udtryk på tværs af tid og kontekst, og at den rette fortolkning er relativt lettilgængelig for alle gennem læsning af de mest grundlæggende islamiske kilder, kan fremstå tiltrækkende hos autoritets skeptiske generationer formet af spørgsmål som, hvorfor tyrkisk islam adskiller sig fra arabisk islam, der igen fremstår anderledes end pakistansk islam. Det betyder, at man ikke behøver at være salafist, fordi man er optaget af skriftlige henvisninger som belæg for sin religiøse praksis og desuden forholder sig skeptisk over for den kulturelle ramme, som ens forældre dyrker islam inden for (Sedgwick 2012, 60-61). Som andre har påpeget, tilbyder salafismen et stærkt arsenal i kampen mod status quo og etablerede magtstrukturer (Meijer 2013a, 13). Salafistisk sprogbrug kan som sådan også på et pragmatisk plan fremstå attraktivt, uden at man dermed køber ind på en lang række af de mere problematiske aspekter, som salafisme også er blevet sat i forbindelse med: intolerance, misogyni, antisemitisme, homofobi, antidemokratiske holdninger, social segregering, ekstremisme etc. (Sandberg et al. 2018, 107-108; Rantorp 2020, 10; Wagemakers 2013b; Hemmingsen 2012; Olsson 2020).

En undersøgelse af salafisme i en bredere dansk, muslimsk kontekst vil have mulighed for at præsentere sit svar på sådanne definitionsudfordringer, men denne artikel vil begrænse sig til at nævne et katalog af karakteristika, som i forskelligt omfang kan tænkes også at optræde hos salafistiske miljøer i Danmark. Med salafisme henviser vi derfor bredt set til en sunnimuslimsk

vækkelsesbevægelse med historiske rødder hos blandt andre reformisten Muhammad ibn Abd al-Wahhab, der i 1700-tallet levede i det nuværende Saudi-Arabien. Salafister prædiker typisk en personlig og gennemgribende tilbagevenden til islams primære tekstuelle kilder, Koranen og Hadith, med det formål at imitere de første generationer af muslimer (*al-salaf al-salih*), som man selv forstår dem, så tæt som muligt (Wagemakers 2016). Et sådant fokus betyder, at salafisme i forskelligt omfang ofte repræsenterer et puritansk og fortolkningsbogstaveligt opgør med de samlede pakker af fortolkningsstraditioner, som gennem tiderne har udkrystalliseret sig til de fire store retsskoler inden for sunniislam (Meijer 2013a, 3-4). Salafistisk sprogbrug centrerer sig gerne særligt omkring begreber som *tawhid* (monoteisme), *shirk* (afgudsdyrkelse) og *bid'a* (religiøs innovation), der i polemiske vendinger ofte bruges til at kritisere andre muslimske praksisser, heriblandt særligt sufismen (Wagemakers 2016). Salafister henviser dermed i vid udstrækning til almenislamske kilder og begreber, som deles med mange andre muslimer, men anvender til forskel fra andre muslimer eksempelvis deres forståelse af *tawhid*, *shirk* og *bid'a* i et opgør med de fortolkningsstraditioner, som flertallet af muslimer historisk har tilsluttet sig. Salafister har således af andre muslimer været kritiseret for en manglende tolerance over for andre tilgange til islam i deres bestræbelser på at rense religionen for, hvad der i deres øjne udgør uislamiske tilføjelser og praksisser.

Historisk kontekstualisering af salafisme i Danmark

Salafistisk aktivitet har været en del af de danske moskémiljøer siden i hvert fald begyndelsen af 1970'erne, hvor nogle af de første moskéer blev etableret i landet. En af de første moskéer i Danmark, Det Islamiske Kulturcenter i København, var en såkaldt ambassademoské, der blev oprettet og drevet med hjælp fra en række muslimske majoritetslandes ambassader såsom den egyptiske, marokkanske, libyske og saudiarabiske ambassade (Simonsen 1990, 80). En anden saudiarabisk aktør, som tidligt meldte sig på banen i forhold til danske muslimer, var missionsorganisationen Den Muslimske Verdensliga, der i 1974 etablerede både et kontor og en lille moské i København, ligesom man i årene efter bidrog økonomisk til, at muslimer andre

steder i Danmark kunne oprette moskéer (ibid., 106-107). Støtten fra Den Muslimske Verdensliga har desuden bestået af informations- og undervisningsmateriale samt aflønning af imamer i for eksempel København, Helsingør og Aarhus (ibid., 107-108). I midten af 2000'erne vurderedes det dog, at organisationens engagement og aktivitet i Danmark var faldet drastisk sammenlignet med tidligere (Kühle 2006, 98). Eksemplerne på saudiarabisk støtte til moskélokaler, undervisningsmateriale og imamlønninger eller udsending af gæstemamer er imidlertid fortsat helt frem til i dag.

På trods af denne lange historik er det alligevel først de senere år, at den danske forskningslitteratur er begyndt at beskæftige sig mere eksplicit med salafismen i kontekst af de bredere muslimske miljøer. I en række udgivelser om organiseret muslimsk liv i Danmark fra 2000'erne (Johansen 2002; Kühle 2006; Schmidt 2007) spiller begrebet ingen nævneværdig rolle – hvis salafisme overhovedet nævnes.⁴ I stedet fandt begrebet anvendelse i studier, der særligt interesserede sig for salafistiske miljøer i relation til temaer som radikaliserings, ekstremisme og jihadisme (Jensen 2006; Crone 2009; Hemmingsen 2010; Kühle & Lindekilde 2010; Jensen & Østergaard 2011; Jacobsen 2020). Det har medvirket til, at de beskrivelser, der findes om salafistiske miljøer i Danmark, som oftest er påvirket af denne specifikke vinkling frem for et bredere fokus. Den generelt beskedne viden om salafistiske miljøer i Danmark er dermed yderligere udfordret af, at denne viden primært knytter sig til de såkaldt radikale eller ekstreme ender af spektret på bekostning af et bredere overblik over salafismens tilstedeværelse og udvikling i Danmark. Vi efterlyser således flere studier af den gruppe af salafister, som for eksempel er blevet kaldt for "bløde salafister", og som efter alt at dømme har haft en tættere og mere sammenhængende historik med bestemte dele af de bredere danske moskémiljøer.⁵

Selvom denne artikel ikke forholder sig nærmere til intern differentiering blandt salafister, er det alligevel relevant at nævne, at de beskrivelser, der findes af salafistiske miljøer i Danmark, som konsekvens af ovenstående først og fremmest angår personer, grupper og miljøer, som har trukket tråde til jihadi-salafistiske sympatier og aktiviteter.⁶ Ser man nærmere på disse, fremstår deres tilknytning til moskéer desuden relativt forskelligt. Hvor nogle miljøer har haft en forholdsvis tæt tilknytning til bestemte moskéer, har andre først og fremmest fungeret uaf-

4 Omar Shahs beskrivelser af de muslimske ungdomsmiljøer som opdelt mellem salafister, Hizb ut-Tahrir, euromuslimer og sufier udgør en undtagelse (Shah 2004).

5 Selvom fokus er på de radikale salafistiske miljøer, interesserer Mikkel J. Hjelt sig i sin ph.d.-afhandling også for den bredere sociale kontekst, som hans interviewpersoner befinder sig – heriblandt deres forhold til og brug af moskéer (Hjelt 2020, 126-128).

6 Abu Talal var i kraft af sin tilknytning til gruppen al-Jama'a al-Islamiyya blandt andet mistænkt for delagtighed i mordet på den daværende egyptiske præsident Anwar al-Sadat i 1981. Said Mansours navn er dukket op i adskillelige europæiske terrrorsager, og han blev i 2019 udvist til Marokko efter flere terrordomme. En betydelig del af udrejste personer fra Østjylland til konfliktzonen i Syrien og Irak i midten af 2010'erne har haft forbindelse til miljøet omkring Muslimsk Ungdomscenter. I Københavnsområdet udrejste ligeledes en del af ledelsen og miljøet omkring Kaldet til islam til samme konfliktzone.

hængigt af disse. Blandt førstnævnte er eksempelvis egyptiskfødte Talat Fuad Qassim – bedre kendt som Abu Talal – der i en årrække i 1990'erne var aktiv som prædikant i forskellige danske moskéer (Hemmingsen 2012, 33; Skjoldager 2009, 96). Et lignende eksempel er Boghandleren fra Brønshøj, Said Mansour, der ved siden af sin omfattende salafistiske medie- og forlagsvirksomhed ligeledes ledte studiekredse i en række danske moskéer omkring samme periode (Skjoldager 2009, 38-39, 179). Også den velkendte ungdomsorganisation Muslimsk Ungdomscenter (MUC) afholdt efter årtusindskiftet mange af deres aktiviteter i den såkaldte Grimhøjmoské i Aarhus, inden moskébestyrelsen valgte at sætte dem stolen for døren. Endnu et eksempel er prædikanten Abu Ahmed, der i 2000'erne en overgang afholdt undervisning i Taibamoskéen, men senere etablerede sit eget sted, Dawah Centeret (Skjoldager 2009, 179, 183, 189). Den senere famøse gruppe Kaldet til islam, som blandt andet blev kendt for deres udnævnelse af Tingbjerg nordvest for København som shariazone, udsprang af miljøet omkring Abu Ahmed, men fjernede sig gennem 2010'erne yderligere fra de etablerede moskémiljøer, hvor de i stigende grad ikke blev budt velkommen.

Forskningslitteraturen om salafisme har desuden fokuseret meget på teologi og enkeltpersoner (Wagemakers 2009; Meleagrou-Hitchens 2011; Nesser 2013; Hegghammer 2020), imens der generelt har manglet forskning i de sociale strukturer (Sedgwick 2012) og om "salafism-in-context" (Belhaj 2020) i Europa. Der har godt nok været forsket i egentlige salafi-moskéer (Shavit & Sprengler 2021), i sammenhængen mellem online jihadi-salafisme og offline salafi-organisationer og moskéer (Jacobsen 2016; Bangstad & Linge 2015) samt i, hvordan "almindelige" muslimer ser på ekstremisme, der i praksis ofte forbindes med jihadi-salafistiske organisationer som al-Qaeda og Islamisk Stat (Sandberg 2018). Hvad der derimod fortsat mangler, er et mere overordnet blik på salafismens generelle placering i forhold til de muslimske miljøer i europæiske lande, herunder særligt forbindelser til de brede moskémiljøer. Sindre Bangstad og Marius Linge beskrev i 2015 salafismens betydning i norske moskéer som på én og samme tid marginal og markant:

In Norway, Salafism has only very recently manifested itself by way of an institutionalised presence in a limited number of Norwegian mosques. Concerning da'wa,

however, current Salafi activism in the country expresses several patterns of continuity with the more established Norwegian Islamic landscape. (Bangstad & Linge 2015, 10)

I Danmark har Lene Kühle og Lasse Lindekilde i 2010 beskrevet, hvordan en række moskéer i Aarhus sammen med andre lokaliteter udgjorde det fysiske rum for udfoldelse af et ungdomsmiljø, hvor mange – men ikke alle – identificerede sig som salafistiske (Kühle & Lindekilde 2010). I Sverige har Simon Sorgenfrei beskrevet, hvordan personkredsen bag den svenske salafi-inspirerede hjemmeside islam.nu har været dygtig til at indsamle midler online til at kunne købe materialer, som så blev fordelt til gratis uddeling i moskéer, menigheder og rejsebureauer. Sorgenfrei beskriver således islam.nu som succesfulde i forhold til at “tap into other networks and other organisations’ core activities” (Sorgenfrei 2021, 14).

Disse glimtvisse indblik i, hvordan salafisme og moskéer spiller sammen i Europa, mangler endnu at blive samlet til en overordnet tilgang, som forbinder tilstedeværelsen af egentlige salafi-moskéer med den vifte af mere eller mindre åbenlyse måder, som salafistisk orienterede personer og miljøer indgår i og bruger moskéer til alt imellem indadvendt samvær og udadvendt missionsarbejde. En sådan tilgang vil kunne fortælle os meget om, hvilken rolle salafisme spiller i konkrete europæiske lande. Et i denne sammenhæng interessant spørgsmål at stille er, hvad henholdsvis moskéer og salafistiske prædikanter hver især kan få ud af deres relation til hinanden. Salafister beskrives ofte som nogle, der ikke i samme grad som andre muslimske grupperinger organiserer sig, men i stedet foretrækker løsere forbundne netværk centreret omkring karismatiske figurer (Haykel 2013, 34). Samtidig beskrives moskéen af andre som “the cardinal place for Salafist sociality inasmuch as it is supposed to be the most immunized and the least contaminated” (Adraoui 2020, 81).

I kontrast til salafisternes mangel på formaliseret organisering fremstår moskéerne i Danmark fortsat som den organisatoriske ryggrad i de muslimske miljøer, men også samtidig som foreninger, der til tider kæmper med at engagere yngre generationer (Kühle & Larsen 2019b, 94-95). På papiret er der således grobund for en symbiotisk relation mellem moskéer og salafistiske prædikanter eller grupper, hvor moskéer stiller deres organisatoriske ramme til rådighed for, at de salafistiske prædikanter til gengæld aktiverer og engagerer næste generation af muslimer. Den ene parts svaghed opvejes dermed af den andens

styrke – og vice versa.

En sådan beskrivelse er naturligvis hel og aldeles funktionalistisk, uden skelen til indhold og religionspolitiske standpunkter. Når moskéer – også små provinsmoskéer – afviser tilbud fra salafistiske prædikanter, er det formodentligt netop ofte på baggrund af en oplevelse af værdimæssige uoverensstemmelser, men den underliggende funktionelle dynamik kan være med til at forklare tilfælde, hvor salafistiske prædikanter inviteres til at tale i moskéer, der måske ellers ikke ville dele talerens holdninger. I tillæg hertil skal man formodentligt ikke undervurdere betydningen af salafisters udseende. Imens langt skæg og ankelkorte kjortler uden tvivl skræmmer nogle muslimer væk, kan sådanne hypervisuelle, klassiske, islamiske symboler omvendt formodentligt lige såvel tiltrække andre, fordi udstrålingen fremstår så utvetydigt og emblematiske “islamisk” (Hamid 2013).

Moskékortlægningens tilgang og resultater

Inden artiklen beskriver, hvad moskékortlægningen fra 2017 kan bidrage med af viden om salafisme i Danmark, skal selve undersøgelsen præsenteres. Undersøgelsen har tidligere sporadisk været omtalt i *Tidsskrift for Islamforskning* (Kühle 2016; Kühle 2020b), men nogen egentlig præsentation af undersøgelsen og dens resultater har der ikke været tale om. Kortlægningen var en opfølgning på en tidligere kortlægning fra 2004-2006 (Kühle 2006), hvilket gav en unik mulighed for ikke blot at fremkalde et stilbillede af moskéerne i Danmark på det givne tidspunkt, men også at påpege udviklinger, som måtte have fundet sted imellem de to undersøgelser. Begge kortlægninger var af samme grund overvejende bygget op om det samme undersøgelsesdesign, der ikke inddrog teologi generelt eller salafisme specifikt.

I første omgang var ambitionen at finde frem til så mange af landets moskéer som muligt. Der fandtes og findes ikke andre offentlige opgørelser over moskéer i Danmark, så det bedste udgangspunkt for den nye undersøgelse var den bruttoliste, som den første kortlægning var nået frem til nogle år tidligere. Behovet for en ny kortlægning hvilede imidlertid i sagens natur på, at denne liste ikke længere var opdateret eller fyldestgørende, hvilket betød, at detektivarbejdet efter moskéer måtte igangsættes på ny. Når en moské var lokaliseret, typisk gennem sociale medier, nyhedsartikler i lokale dagblade eller interview

med andre moskéer, gjaldt det om at skaffe et interview med en repræsentant for moskéen, oftest en imam, formand eller besøgsansvarlig. Fysiske besøg i moskéen var at foretrække, da de bidrog med et langt bedre indtryk af stedet, men i cirka en tredjedel af tilfældene foregik interviewene over telefon af forskellige praktiske grunde. Der blev taget kontakt til alle cirka 170 identificerede moskéer, hvoraf det lykkedes at gennemføre interview med cirka 120, svarende til to tredjedele af den anslåede mosképopulation på daværende tidspunkt.⁷ I de resterende tilfælde ønskede moskéerne enten ikke at deltage, eller det var ikke muligt at få en interviewaftale i hus inden kortlægningens deadline.

Alle moskéer, der var villige til at stille op, blev spurgt ind til de samme grundlæggende spørgsmål om deres forening: Hvor når og hvor blev moskéen etableret? Ejede eller lejede man sine lokaler? Hvad hvilede moskéens økonomi på (medlemskontingenter, donationer fra brugere, donationer fra udlandet)? Hvilken etnisk baggrund havde moskéens brugere (tyrkisk, arabisk, somalisk, blandet etc.)? Hvilke(t) sprog prædikedes der på? Hvem var imam, og hvilken rolle havde denne/disse? Hvilke aktiviteter fandt sted i moskéen (religiøse, kulturelle og sociale)? Hvor mange bedende havde moskéen i hverdagen, til fredagsbønnen og til højtider? Var der plads til kvinder i moskéen, og hvilke aktiviteter havde disse? Hvilke relationer havde man til andre moskéer? Og meget andet.

Selve adgangen til at få en interviewaftale var ofte afhængig af den – i nogle tilfælde relativt tilfældige – repræsentant fra moskéen, som det var muligt at opstøve kontaktoplysningerne på gennem netværk eller onlinesøgninger. Indtrykket var derfor til tider, at et afslag i højere grad afspejlede denne enkeltpersons holdning til forskning eller frustration over islamdebatten end moskéen som et fællesskab. Det betyder, at nogle afslag om at deltage i undersøgelsen måske kunne være endt anderledes, hvis der var blevet etableret kontakt til andre i moskébestyrelsen. I nogle tilfælde – for eksempel i forbindelse med det somaliske miljø – var der dog markante mønstre i afslagene, hvorfor man ikke skal overdrive betydningen af ovenstående dynamik. Selvom vi i langt de fleste tilfælde interviewede personer, som var udvalgt af moskéen til at repræsentere den, er der ingen tvivl om, at en undersøgelse som denne, der bygger på interview med typisk ét medlem af moskéen, risikerer i et vist omfang at afspejle denne person og ikke moskéen samlet. De fleste af inter-

7 Vi har siden da løbende opdateret vores liste over moskéer, som i slutningen af 2021 indeholder cirka 190 moskéer.

view-guidens spørgsmål var dog af relativ faktuel karakter, der er mindre udsatte for personpåvirkning end mere holdningsbaserede spørgsmål.

Resultaterne fra den nye kortlægning blev i første omgang udgivet i rapporten "Moskéer i Danmark II" i 2017 (Kühle & Larsen 2017) og senere i mere omfattende format i bogen *Danmarks moskéer – Mangfoldighed og samspil* fra 2019 (Kühle & Larsen 2019b). Begge udgivelser kunne fortælle om markante udviklinger i moskémiljøerne i perioden mellem de to kortlægninger. Først og fremmest var selve antallet af moskéer steget med tæt på 50 pct. fra cirka 115 i 2006 til cirka 170 i 2017, hvilket i øvrigt var sammenfaldende med en tilsvarende procentvis stigning i samme periode i det anslåede antal af muslimer i Danmark (fra cirka 200.000 til cirka 300.000). Men derudover var der også sket en lang række kvalitative ændringer i moskéerne. Langt flere end tidligere (nu 60 pct.) havde haft held med at samle tilstrækkeligt med donationer sammen, primært blandt almindelige muslimer i Danmark (og måske europæiske nabolande), til at kunne købe deres egne lokaler og dermed forlade de usikkerheder og begrænsninger, som følger med at skulle leje sig ind hos andre.⁸ Der så også ud til at komme betydeligt flere i moskéerne end tidligere. Faktisk kunne noget tyde på, at der i 2017 kom dobbelt så mange til fredagsbøn i danske moskéer som i 2006, hvilket dermed oversteg den forøgelse, som man ellers kunne have forventet med 50 pct. flere muslimer i Danmark. Også på sprogsiden var der sket ændringer. I 2006 var der kun ganske få moskéer (måske omkring ti), som regelmæssigt havde delvise eller hele prædikener på dansk, mens sådanne moskéer i 2017 udgjorde omkring hver tredje af de nu 170 moskéer. I tillæg læste yderligere en tredjedel af moskéerne nu almindeligvis en dansk oversættelse af prædikenen op, efter imamen havde holdt denne på for eksempel tyrkisk, arabisk eller urdu. Sidst men ikke mindst havde kvinderne nu i højere grad fået/taget deres plads i moskéerne. En kombination af tradition for kønsopdeling i moskéer, forskellige religiøse påbud for mænd og kvinder i forhold til at deltage i moskélivet og begrænsede fysiske rammer som konsekvens af dårlig økonomi har betydet, at kvinder både tidligere og den dag i dag generelt er mindre synlige og aktive i moskéerne end mænd.⁹ Kortlægningen i 2017 viste dog, at det i dag er mere almindeligt, at en del af moskéen er indrettet til kvindernes brug, ligesom der er flere aktiviteter for og af kvinder.

Samtidig med at moskémiljøerne havde set markante udvik-

8 Donationer fra udenlandske organisationer var tilsyneladende en sjældenhed. De fleste konkrete eksempler på sådanne har allerede været omtalt i den offentlige debat, ligesom vi har skrevet om emnet i andre sammenhænge (Kühle & Larsen 2019a; Kühle 2021).

9 Generelt fastholdes kønsopdelingen i moskéerne den dag i dag, både i forbindelse med bøn, undervisning og sociale arrangementer. Med forskellige religiøse påbud tænkes der på, at mænd som udgangspunkt er påbudt at deltage ved fredagsbønnen, mens det ikke gælder kvinder.

linger, var der også en række områder, hvor udviklingen syntes mindre iøjnefaldende. Da de første muslimske foreninger og moskéer blev etableret i Danmark i 1960'erne og 1970'erne, var det som oftest i form af nationale, etniske og kulturelle fællesskaber (Simonsen 1990, 15). Man etablerede således for eksempel de tyrkiske, arabiske og pakistanske foreninger parallelt med hinanden, og denne oprindelige organisering slår overvejende fortsat igennem i de muslimske miljøer. Selvom der ganske vist i dag er flere multietniske moskéer og muslimske paraplyorganisationer end tidligere, fremstår de danske moskéer fortsat som relativt lette at opdele i eksempelvis det tyrkiske, arabiske, somaliske, pakistanske og bosniske diasporamiljø. Mange af de grundlæggende karakteristika, som der blev spurgt ind til, kunne i øvrigt ses i lyset af de etniske skillelinjer i moskémiljøerne. Hvor det for eksempel gjaldt for langt størstedelen af de tyrkiske og pakistanske moskéer, at man her ejede sine egne lokaler, var det relativt mere sjældent blandt arabiske og somaliske moskéer. Til gengæld var de arabiske og somaliske moskéer langt mere tilbøjelige end de tyrkiske og bosniske moskéer til at anvende dansk som prædikesprog – et forhold, der igen hang sammen med tyrkiske og bosniske moskéers hyppige brug af imamer på visum fra udlandet. De arabiske og pakistanske moskéer var typisk de største målt på deltagerantal, mens de somaliske og bosniske i gennemsnit var blandt de mindste foreninger.

Hvad kan kortlægningen lære os om "salafistiske moskéer"?

10 Se for eksempel Shah 2004; Kühle 2006; Kühle & Lindekilde 2010; Jensen & Østergaard 2011; Mathiasen 2012 – samt journalistiske værker og nyhedsartikler som Sheikh 2015, "Vil lave Grimhøjmoskeen om til et fuldkomment islamisk forkyndelsescenter" (Berlingske 24.07.2020) og "Danskere blev dræbt af amerikansk drone" (Politiken 20.12.2015).

11 Masjid Quba findes fortsat i form af, at de små lokaler stadig benyttes som moské. Til gengæld virker det, som om lokalerne anvendes af en anden menighed i dag, hvorfor vi i denne sammenhæng regner den for nedlagt.

Selvom salafisme ikke indgik som en systematisk del af moské-kortlægningen, blev emnet alligevel adresseret kort i bogen *Danmarks moskéer* (Kühle & Larsen 2019b, 222-224), ligesom både forskning og den offentlige debat igennem tiden har peget på bestemte moskémiljøer som salafistiske.¹⁰ I et bidrag til konferencerapporten *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism* fra 2020 nævner Lene Kühle en række af disse moskéer (Kühle 2020a), hvoraf vi i moské-kortlægningen gennemførte interview med de første fem: Taibamoskéen, Det Islamiske Kulturcenter, Den Muslimske Sammenslutning (Grimhøjmoskéen), Det Islamiske Trossamfund på Fyn, Aalborgmoskéen, Det Islamiske Trossamfund, Masjid Tawhid, Masjid al-Iman, Masjid Furkan samt to nu nedlagte moskéer, Masjid Quba og Masjid al-

Furqan.¹¹ Alle moskéer ligger eller lå i det storkøbenhavnske område, undtagen Den Muslimske Sammenslutning i Aarhus, Det Islamiske Trossamfund på Fyn i Odense og Aalborgmoskéen.

De fem moskéer, som der blev gennemført interview med, har været sat i forbindelse med salafisme af forskellige grunde. For nogles vedkommende har der været tale om organisatoriske og/eller økonomiske forbindelser til nationalstater, hvor salafismen er den dominerende trosretning. For andres vedkommende har bestyrelsesmedlemmer offentligt meldt ud i for eksempel avisartikler, at de opfatter deres moské som salafistisk. I andre tilfælde har det handlet om, at velkendte salafistiske prædikanter eller grupper på jævnlig basis har prædikeret eller undervist i moskéen. Og i andre eksempler igen er navnet på bestemte moskéer dukket op som lokationer i forbindelse med mønstre for udrejste til konflikten i Syrien eller konkrete terror-sager i Danmark, som de pågældende personer har haft en tilknytning til. Disse forskelle illustrerer imidlertid tydeligt behovet for en mere systematisk måde at tale om relationer mellem moskéer og salafisme, hvilket netop er formålet med denne artikels senere præsentation af en typologi.

Hvis man på baggrund af kortlægningens indsamling af faktiske informationer skal sige noget om, hvad der kendetegner de omtalte fem moskéer, ville billedet være meget klart. Den idealtypiske moské, der er blevet forbundet med det salafistiske miljø i Danmark, er en relativt stor moské fra det arabiske miljø med en samtidig etnisk bred diversitet blandt moskéens brugere. Den er beliggende i en af landets største byer og har én eller flere relativt bredt (aner)kendte imamer tilknyttet. Moskéen ejer sine egne lokaler, der til forskel fra andre moskéer kan være erhvervet ved hjælp af udenlandske donationer. Dansk som prædike- og undervisningssprog fylder relativt meget, ligesom kvinder og unge spiller en aktiv rolle i moskélivet. Som referencpunkt kan man til sammenligning sige, at den gennemsnitlige moské i Danmark er en lille eller mellemstor, etnisk homogen moské med én eller flere imamer, der kun er kendt i den respektive moské. Moskéen lejer ofte sine lokaler, da man endnu ikke har haft økonomi til at købe sit eget sted. Dansk som prædike- og undervisningssprog fylder ikke meget, hvis noget overhovedet, og kvinder og unge spiller en lille eller ingen aktiv rolle i moskélivet. Man kan således udlede, at de fem moskéer med relationer til salafistiske miljøer placerer sig blandt en fortrap af foreninger, når det kommer til de væsentligste udviklinger i mo-

skémiljøerne såsom ejerskab af lokaler, en multietnisk bruger-sammensætning, dansk som prædikesprog og kvinders øgede deltagelse. Dette har formodentligt haft en betydning for salafismens tilsyneladende popularitet blandt yngre generationer af muslimer født og opvokset i Europa (Hamid 2013, 388).

Ovenstående beskrivelse af fællestræk blandt moskéer med relation til salafistiske miljøer kan dog siges kun at udgøre en del af sandheden, hvis øvelsen udvides til også at inkludere de moskéer, som kortlægningen ikke gennemførte interview med. I disse tilfælde er vores kendskab til de enkelte moskéer naturligvis mere overfladisk, om end det stadig er muligt at danne sig et indtryk gennem andre moskéers beskrivelser såvel som gennem tilgængelige informationer online, for eksempel moskéernes egne facebooksider. Inddrages disse, relativiseres det meget klare billede fra tidligere på nogle parametre. Der er fortsat tale om en markant overvægt af arabiske moskéer, men derudover også både en somalisk og en tyrkisk moské.¹² To af de måske tydeligste eksempler på moskéer forbundet med salafisme, de nu nedlagte Masjid Quba og Masjid al-Furqan, repræsenterede desuden en særlig type af moskéer, som der med årene er kommet flere af i Danmark, nemlig de reelt multietniske moskéer. Med multietniske moskéer menes der moskéer, som ikke bare har en etnisk bred brugersammensætning – som i mange store, arabiske moskéer – men hvor også moskéledelsen består af muslimer med mange forskellige etniske baggrunde. Sådanne moskéer, som gerne er etableret af muslimer født og/eller opvokset i Danmark, transcenderer dermed de etniske miljøer, som flertallet af moskéerne ellers almindeligvis kan placeres i. Den gennemsnitlige størrelse af moskéerne, som er blevet sat i forbindelse med salafisme, formindskes også markant fra at være blandt landets absolut største til også at inkludere mellemstore og små moskéer. Den geografiske placering omkring landets største byer forbliver derimod umiddelbart uændret, ligesom dansk som prædike- og undervisningssprog fortsat er mere fremtrædende end i den gennemsnitlige moské, dog yderligere forstærket til at være udelukkende på dansk i de multietniske moskéer.

Sådanne beskrivelser formår i sagens natur kun at kradse lidt i overfladen af disse foreninger. Vi bliver ikke meget klogere på, hvornår noget er “tilstrækkeligt salafistisk” til, at det med rette kan kaldes for salafisme, hvilken form for salafisme der i så fald er til stede i en bestemt moské, eller hvilke interne dynamikker

12 At det særligt er de arabiske og somaliske miljøer, som står frem, er ikke nyt. I Lene Kühle og Lasse Lindekildes rapport fra 2010 om de radikale miljøer i Aarhus, som i et vist omfang overlapper med det bredere salafistiske miljø, tales der således om det arabisk-somaliske-konvertitmiljø (Kühle & Lindekilde 2010).

der gør sig gældende mellem moskéens såkaldt salafistiske elementer og fløje, der repræsenterer en anden tilgang. Hvordan skal man for eksempel tolke det, hvis en moské fra tid til anden benytter sig af salafistiske prædikanter? Gør det stedet til en salafistisk moské? Formodentligt ikke, hvis besøgene ikke indgår som en del af flere indikatorer på, at salafisme spiller en rolle i netop denne moské, da man bør forholde sig varsomt til per automatik at sætte lighedstegn mellem relation og indflydelse.

Typer af relationer mellem moskéer og salafisme

I sit bidrag til den førømtalte konferencerapport lagde Lene Kühle fundamentet til en typologi for skelnen mellem forskellige relationer mellem moskéer og salafisme (Kühle 2020a), som

STÆRK RELATION	1	Moské, som eksplicit profilerer sig som et salafistisk sted, ligesom brugernes fællesskab bygger på denne udtalt salafistiske profil.
	2	Moské med en implicit salafistisk profil, idet størstedelen af moskéens ledelse (primære prædikanter, formand eller flertallet af bestyrelsesmedlemmerne) kan identificeres som salafister, selvom moskéen også benyttes af andre end salafister.
NOGEN RELATION	3	Moské uden en salafistisk profil, men hvor salafistiske prædikanter, bestyrelsesmedlemmer eller aktiviteter indgår som en integreret del af moskéens liv på lige fod med andre orienteringer, dog uden dermed at tegne moskéens profil selvstændigt.
	4	Moské uden en salafistisk profil, men som mere eller mindre ubevidst lægger lokaler til salafistiske aktiviteter. Der kan for eksempel være tale om små, selvbestaltede studiegrupper, som moskéledelsen ikke kender til.
INGEN RELATION	5	Moské uden salafistiske prædikanter, bestyrelsesmedlemmer eller aktiviteter, og som heller ikke i praksis forholder sig til salafisme.
	6	Moské uden salafistiske prædikanter, bestyrelsesmedlemmer eller aktiviteter, men som profilerer sig eksplicit i opposition til salafisme.

Tabel 1 Typologi over relationer mellem moskéer og salafisme.

vi i denne artikel har forfinet og udbygget. Overordnet er typologien tænkt som et spektrum, hvor en moské enten kan have en *stærk relation* til salafisme ved at have en salafistisk profil som sådan (type 1 og 2), have *nogen relation* til salafisme ved at salafisme indgår som en integreret del af moskélivet i samspil med andre tilgange (type 3 og 4), eller have *ingen relation* til salafisme (type 5 og 6).

I og med salafisme både benyttes som en ekstern analytisk og intern religiøs betegnelse – jævnfør distinktionen mellem etiske og emiske perspektiver – samt er et politiseret og kontroversielt begreb, skal det understreges, at kategorisering ifølge modellen som udgangspunkt bygger på en ekstern analytisk identificering: I hvilken grad kan man ud fra den tidligere angivne definition af salafisme (eller en alternativ) observere salafistisk tilstedeværelse i en moské? Distinktionen imellem type 1 og 2 i modellen hviler dog i et vist omfang på selvidentifikation, idet den stærkeste relation imellem salafisme og en moské ifølge modellen er de tilfælde, hvor en moské som organisation eksplicit profilerer sig som salafistisk udadtil, i sammenhæng med at moskéens samlede fællesskab hviler på denne udtalte identitet. I sådanne sjældne tilfælde er det dog vanskeligt at forestille sig, at der skulle være en uoverensstemmelse mellem den eksterne analytiske og den internt religiøse vurdering, hvormed denne nuancering ikke udfordrer operationaliseringsmulighederne for modellen.

Idet vi i moskékortlægningen ikke forholdt os specifikt til salafisme, er det på baggrund af denne vanskeligt at komme med nogen klar vurdering af, hvilke tendenser der ville gøre sig gældende i forhold til danske moskéer bredt set. Vi fandt dog ingen moskéer, der på daværende tidspunkt eksplicit positionerede sig som salafistiske, og hvor alle brugere delte et salafistisk standpunkt (type 1), selvom vi har set sådanne – typisk meget små – moskéer tidligere i form af for eksempel Masjid al-Furqan og Masjid Quba (Kühle 2020a, 97). Emnet salafisme blev kun på eget initiativ bragt på banen af nogle få moskéer, der ønskede eksplicit at tage afstand fra en sådan fortolkning (type 6). De fleste moskéer vil derfor formodentligt placere sig et sted imellem disse to yderpoler, heriblandt en betragtelig del i type 4 og 5. For så vidt angår de fem tidligere nævnte moskéer, som vi i kortlægningen gennemførte interview med, er det vores umiddelbare vurdering, at Den Muslimske Sammenslutning (Grimhøjmoskéen) og Taibamoskéen vil kunne placeres i type 2, mens Det

Islamiske Kulturcenter, Det Islamiske Trossamfund på Fyn og Aalborgmoskéen formodentligt ville ende i type 3.

Som beskrevet i forrige afsnit er der med disse fem moskéer alle tale om primært arabiske moskéer, hvilket tegner et ganske tydeligt billede. En hypotese kunne dog være, at jo mere subtil og flertydig relationen mellem moské og salafisme bliver – det vil sige jo længere ned i tabellen, vi kommer – jo mere etnisk diverse sammenhænge vil indgå i listen over relevante moskéer. Det samme kan siges at gælde for moskéer af type 1, der – hvis vi skal tage udgangspunkt i tidligere kendte eksempler – måske nok har haft en forbindelse til det arabiske miljø, men derudover har fremstået langt mere multietniske end den gængse arabiske moské. Hypotesen vil dog formodentligt møde en mur i forhold til størstedelen af de tyrkiske og pakistanske moskéer, der religionspolitisk repræsenterer andre, ofte modsatrettede, strømninger i kombination med at have et organisatorisk stramt greb om aktiviteter i sine lokaler, der efterlader ringere muligheder for salafistiske aktiviteter.

Hvordan kunne en fremtidig undersøgelse se ud?

Som en afsluttende bemærkning vil artiklen stille spørgsmålet, hvordan en undersøgelse af forbindelserne mellem danske moskéer og salafisme kunne tage sig ud, i tilfælde af at man ville gennemføre en sådan. Hvilke indikatorer ville man gennem en sociologisk tilgang kunne indfange? Selvom det tidligere i artiklen er blevet påpeget, hvor vanskeligt det kan være at definere salafisme i det konkrete, vil dette afsnit præsentere et forsigtigt bud på, hvordan “salafisme i kontekst” kan undersøges i en svagt defineret kontekst som den danske.

En gedigen undersøgelse vil for det første formodentlig kræve en kombination af forskellige metoder og datatyper. Informationskvaliteten fra interview er vanskelig at komme udenom, men derudover må man forvente at skulle inddrage deltagerobservation, online feltarbejde og for eksempel prædikemateriale. En bredspektret metodik vil bidrage til et mere dybdegående indblik i den levede religion og de aktiviteter, som finder sted i den enkelte moské. I mange moskéer vil det være omsonst at stille teologisk spidsfindige spørgsmål for at afdække religionspolitiske positioner, da mange især mindre moskéer i provinsen ikke har nogen distinkt teologisk profil, men først og fremmest

bruges som rum for rituel udfoldelse og socialt samvær. Det udelukker naturligvis ikke, at der er mange andre – måske særligt større – moskéer, hvor man i hvert fald hos ledelsen ville kunne genkende bestemte positioner, hvis man spurgte fokuseret ind til sådanne.

Havde man tilstrækkeligt med tid og midler til at kontakte samtlige moskéer igen, ville en sådan tilgang indlysende kunne føre til det mest udtømmende resultat. Men man kunne også gribe det mere begrænset an ved at fokusere på de miljøer, som man kunne forvente havde en relation til salafisme. Ved sådan en tilgang kunne målet i første omgang være at finde frem til de mest centrale og aktive salafistiske prædikanter i Danmark, for dernæst at danne sig et overblik over, hvilke moskéer og miljøer de frekventerer. Den slags information kan i vid udstrækning tilvejebringes gennem feltarbejde på sociale medier som Facebook, YouTube og Instagram i kombination med samtaler med aktive personer i fortrinsvis de arabiske og somaliske miljøer.

Ovenstående indledende øvelser giver dog først og fremmest et indblik i, hvor salafistiske prædikanter og miljøerne omkring dem er aktive, og i mindre grad viden om, hvordan deres tilstedeværelse modtages, opfattes og “smitter af på” moskéernes ledelse og brugere. I et forsøg på at afkode eventuelle salafistiske påvirkninger kunne man passende stille en række spørgsmål til det levede liv i den enkelte moské. Man kunne således spørge ind til, hvilke islamiske lærde man introducerer – måske særligt voksne – til. Tegner der sig i svaret et mønster af navne på lærde, som internationalt er en velkendt del af salafistiske miljøers curriculum, såsom Ibn Taymiyyah, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Muhammad Nasiruddin al-Albani og Sayyid Qutb, ville det pege i retningen af en salafistisk orientering (Meijer 2013a; Wagemakers 2020). Brugen af velkendte, udenlandske salafistiske prædikanter, typisk fra Golflandene, Storbritannien eller Nordamerika, vil også kunne fungere som en interessant variabel (Linge & Bangstad 2020, 23-25). I det omfang det var muligt at udføre deltagerobservation i undervisningen, kunne man med fordel lytte efter, i hvilken grad der undervises ved hjælp af et salafistisk vokabular med et udpræget fokus på og brug af begreber som *tawhid* (monoteisme), *shirk* (afgudsdyrkelse), *bid'a* (religiøs innovation) og *kuffar* (vantro) med henblik på at lutre muslimsk liv fra urene påvirkninger (Haykel 2013). Salafister har desuden ofte et stærkt fokus på *da'wa* (mission), så et markant element af dette i en moské kan erfaringsmæssigt også indikere

en vis salafistisk påvirkning (Bangstad & Linge 2015).

Det vil ligeledes være interessant at se nærmere på tilgangen til ritualer og fejring. Har moskéen for eksempel i sommermånederne slået dagens to sidste tidebønner sammen for at undgå, at de lyse, nordiske nætter resulterer i, at bedende kun undes ganske få timers søvn fra dagens sidste bøn omkring midnat til næste dags første bøn inden solopgang? En sådan pragmatisme omkring tilbedelsen af Gud vil ikke være acceptabel for alle salafister. Og hvordan forholder man sig til *mawlid*, fejringen af profetens fødselsdag? Et emne, som salafister er notorisk kendt for deres aversioner imod (Kühle 2020a, 96). I fald en moské hverken har slået de to sidste tidebønner sammen eller fejrer *mawlid*, kan man naturligvis ikke slutte til salafistisk påvirkning, da bevæggrundene kan være mange andre, men tilstedeværelsen af begge dele vil umiddelbart tale imod omfanget af salafistisk påvirkning. Salafismen er desuden ofte blevet beskrevet ved dens forbehold over for de fire traditionelle retsskoler, hvad end et sådan forbehold indebærer total forkastelse eller en søgen efter "det stærkeste bevis" iblandt dem (Hamid 2016, 54-55; Ranstorp 2020, 8-9). Det ville således være oplagt at spørge ind til, om for eksempel moskéens imam rådgiver ud fra en bestemt retsskole, eller hvilken metodik, han bruger. Skulle han svare, at man ikke følger en bestemt retsskole i moskéen, må man naturligvis spørge nærmere ind til, hvad baggrunden for dette er. Salafistisk orientering er blandt de mulige forklaringer, men det samme gælder pragmatiske forklaringer om, at man "bare" forsøger at følge islam, eller at en heterogen bruger sammensætning har afkrævet en mere eklektisk tilgang. I alle tilfælde vil der være brug for en samlet vurdering. Virkninger kan som bekendt have mange simultane årsager, og man bør derfor også være varsom med at slutte fra for eksempel brugen af bestemte lærde og særlige teologiske begreber til entydig salafistisk orientering.

Konklusion

Vi har i denne artikel vist, hvordan en tidligere kortlægning af moskéer i Danmark kan bidrage til forståelsen af relationer mellem moskéer og salafisme, selvom salafisme ikke var en integreret del af undersøgelsen. På baggrund af dette præsenteres en typologisering, der kan bidrage til at synliggøre de forskellige

måder, som salafistiske miljøer kan interagere med moskéer i en europæisk kontekst. Gradueringen af former for kontakt kan tænkes som en støtte til diskussioner om, hvad der menes med beskrivelser af bestemte moskéer som salafistiske, da sådanne kan dække over vidt forskellige virkeligheder. Sidst i artiklen reflekterede vi over, hvordan man – i fald man ønskede at gennemføre en mere systematisk undersøgelse af “salafisme i kontekst” – kunne gribe en sådan opgave an i en svagt defineret og flydende dansk kontekst. Her fandt vi, at en undersøgelse ville kræve en bredspektret metode, som inddrager forskellige former for data (interview, deltagerobservation, digitalt feltarbejde), for at sikre et tilstrækkeligt kendskab til de enkelte moskéers faktiske aktiviteter.

Abstract

Despite academic as well as public and political interest in Salafism has been growing in recent years, studies on how Salafi milieus interact with broader Muslim communities, including mosques, are still largely missing. For several methodological reasons, also the latest mapping of Danish mosques from 2017 did not include theological positions such as Salafi orientation etc. (Kühle & Larsen 2017; Kühle & Larsen 2019). In this article, however, we reflect upon how this general mapping of mosques is still able to contribute to a more nuanced understanding of Salafism in Denmark and present a model for different types of relationships between mosques and Salafism. Towards the end, this model is then used to discuss what aspects a future study of Salafi milieu’s affiliation with and use of mosques *could* focus on. This article, consequently, both discusses the understanding of Salafism in a Danish/European context as well as methodological opportunities of such conceptualizations.

Bibliografi

Adraoui, Mohamed-Ali. 2020. *Salafism Goes Global*. Oxford: Oxford University Press.
Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst. 2015. “Salafisme

in Nederland: diversiteit en dynamiek.” <https://www.aivd.nl/documenten/publicaties/2015/09/23/salafisme-in-nederland-diversiteit-en-dynamiek>
Bangstad, Sindre & Marius Linge. 2015. “‘Da’ wa is Our Identity’ – Salafism and IslamNet’s

- Rationales for Action in a Norwegian Context.” In *Journal of Muslims in Europe* 4 (2): 174-196.
- Belhaj, Abdessamad. 2020. “Review of *Contemporary Puritan Salafism: A Swedish Case Study* by Susanne Olsson.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 31 (1): 126-128.
- BfV – Verfassungsschutz. 2020. “Salafism in Germany – Proselytising efforts and jihad.” In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Connolly, William E. 1993. *The Terms of Political Discourse*. Oxford: Blackwell Publishing Inc.
- Crone, Manni. 2009. “Den saudiske forbindelse: Islamisme, salafisme og jihadisme på nordlige breddegrader.” In Tonny Brems Knudsen, Jørgen Dige Pedersen og Georg Sørensen (ed.): *Danmark og de fremmede. Om mødet med den arabisk-muslimske verden*. Aarhus: Academica.
- Gallie, Walter Bryce. 1955-1956. “Essentially contested concepts.” In *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167-198.
- Hamid, Sadek. 2013. “The Attraction of ‘Authentic’ Islam: Salafism and British Muslim Youth.” In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Hamid, Sadek. 2016. *Sufis, Salafis, and Islamists. The Contested Ground of British Islamic Activism*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Harrison, Victoria S. 2006. “The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Cultural World.” In *International Journal for Philosophy of Religion* 59: 133-152.
- Haykel, Bernard. 2013. “On the Nature of Salafi Thought and Action.” In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Hegghammer, Thomas. 2013. “Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism.” In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Hegghammer, Thomas. 2020. *The Caravan. Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hemmingsen, Ann-Sophie. 2010. *The Attractions of Jihadism: An Identity Approach to Three Danish Terrorism Cases and the Gallery of Characters around Them*. København: Københavns Universitet.
- Hemmingsen, Ann-Sophie. 2012. *Anti-demokratiske og voldsfremmende miljøer i Danmark, som bekender sig til islamistisk ideologi: Hvad ved vi?* København: Dansk Institut for Internationale Studier.
- Hjelt, Mikkel J. 2020. *The Radical Milieu: A Socio-Ecological Analysis of Salafist Radicalization in Aarhus, 2007-17*. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Jacobsen, Sara Jul. 2016. “‘Mother’, ‘martyr wife’ or ‘mujahida’: the Muslim woman in Danish online jihadi Salafism. A study of the assigned role of the Muslim woman in online jihadi communication.” In *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1): 165-187.
- Jacobsen, Sara Jul. 2020. *Kvindespecifik jihadpropaganda – Subjektspositioner, motiveringsnarrativer og mobiliseringspotentiale: En undersøgelse af diskursive praksisser, materialitet og følelser i dansk online jihadi-salafisme*. Roskilde: Roskilde Universitet.
- Jensen, Michael Taarnby. 2006. *Jihad in Denmark*. København: Dansk Institut for Internationale Studier.
- Jensen, Tina Gudrun & Kate Østergaard. 2011. *Ekstremistiske miljøer med salafi-grupperinger i fokus*. København: Københavns Universitet og SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Johansen, Karen-Lise. 2002. *Muslimske stemmer*. København: Akademisk Forlag.
- Kühle, Lene. 2006. *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Forlaget Unvers.
- Kühle, Lene & Lasse Lindekilde. 2010. *Radicalization among young Muslims in Aarhus*. Aarhus: The Centre for Studies in Islamism and Radicalisation & Department of Political Science, Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene. 2016. “Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt.” In *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1): 102-116.
- Kühle, Lene & Malik Larsen. 2017. *Moskéer i Danmark II – En ny kortlægning af danske moskéer og muslimske bedesteder*. Aarhus: Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene & Malik Larsen. 2019a. “Finansiering af moskéer i Danmark.” In *Kristeligt Dagblad*. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/finansiering-af-moskeer-i-danmark>
- Kühle, Lene & Malik Larsen. 2019b. *Danmarks moskéer – Mangfoldighed og samspil*. Aarhus: Aarhus

- Universitetsforlag.
- Kühle, Lene. 2020a. "Salafist Environments and Mosques in Denmark." In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Kühle, Lene. 2020b. "Forskeren og journalisten krydser klinger: Når modvilje bliver til modspil." In *Tidsskrift for islamforskning* 14 (1): 111-149.
- Kühle, Lene. 2021. "Den der betaler musikken: En moskehistorie." In Marie Vejrup Nielsen & Henrik Reintoft Christensen (ed.): *Religion i Danmark 2020*. Aarhus: Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet.
- Københavns Kommune. 2014. "Hvad er salafisme?" København: Københavns Kommune. <https://www.kk.dk/indhold/nyheder-o>
- Lacroix, Stéphane. 2013. "Between Revolution and Apoliticism." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Laustsen, Carsten Bagge & Rasmus Ugilt. 2015. "Kampen om terrorbegrebet." In *Politica* 47 (3): 366-385.
- Linge, Marius & Sindre Bangstad. 2020. *Salafisme i Norge. Historien om Islam Net og Profetens Ummah*. Oslo: Minotenk og Frekk Forlag.
- Mathiasen, Andreas Lysholt. 2012. "Ummaen, ungdommen og fordringen om enhed og reform: En analyse af den arabiske fredagskhatba i Det Islamiske Trossamfund." In *Tidsskrift for Islamforskning* 6 (1): 83-105.
- Meijer, Roel. 2013a. "Introduction." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Meijer, Roel. 2013b. "Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Meleagrou-Hitchens, Alexander. 2011. *As American as Apple Pie: How Anwar al-Awlaki Became the Face of Western Jihad*. London: The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence.
- Nesser, Petter. 2013. "Abu Qatada and Palestine." In *Welt des Islams* 53 (3-4): 416-448.
- Olsson, Susanne. 2020. "Different Types of Salafism: On Creed and Deed." In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Ranstorp, Magnus, Filip Ahlin, Peder Hyllengren & Magnus Normark. 2018. *Mellan salafism och salafistisk jihadism: Påverkan mot och utmaningar för det svenska samhället*. Stockholm: Försvarshögskolan.
- Ranstorp, Magnus. 2020. "Introduction." In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Roy, Olivier. 2007. "Islamic Terrorist Radicalisation in Europe." In Samir Amghar et al. (ed.): *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*.
- Sandberg, Sveinung, Jan C. Andersen, Tiffany L.U. Gasser, Marius Linge, Idil A.A. Mohamed, Samah A. Shokr & Sébastien Tutenges. 2018. *Unge muslimske stemmer. Om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden*. Uppsala: Universitetstryckeriet.
- Sedgwick, Mark. 2012. "Salafism, the Social, and the Global Resurgence of Religion." In *Comparative Islamic Studies* 8: 57-69.
- SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd. 2014. *Antidemokratiske og ekstremistiske miljøer i Danmark: En kortlægning*. København: SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Shah, Omar. 2004. "Muslimsk Ungdom, tradition og modernitet." In Lena Larsen & Lissi Rasmussen (ed.): *Islam, kristendom og det moderne*. København: Tiderne skifter.
- Shavit, Uriya & Fabian Spengler. 2021. "How Radical is Birmingham's Salafi Mosque?" In *Democracy and Security*: 1-28.
- Sheikh, Jakob. 2015. *Danmarks børn i hellig krig*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Simonsen, Jørgen Bæk. 1990. *Islam i Danmark*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Skjoldager, Morten. 2009. *Truslen indefra. De danske terrorister* (e-pub). København: Lindhardt og Ringhof.
- Sorgenfrei, Simon. 2021. "Crowdfunding Salafism Crowdfunding as a Salafi Missionising Method." In *Religions* 12 (3): 209. <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/3/209>
- Wagemakers, Joas. 2009. "A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi." In *British Journal of Middle Eastern Studies* 36 (2): 281-297.
- Wagemakers, Joas. 2013a. "In

- Search of 'Lions and Hawks': Abu Muḥammad al-Maqdisi's Palestinian Identity." In *Welt des Islam* 53 (3-4): 388-415.
- Wagemakers, Joas. 2013b. "The Transformation of a Radical Concept: *al-wala' wa-l-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, pp. 81-106. Oxford: Oxford University Press.
- Wagemakers, Joas. 2016. "Salafism." In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255?rskey=oCwdxm&result=1>
- Wagemakers, Joas. 2018. *Salafism in Jordan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiktorowicz, Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafi Movement." In *Studies in Conflict & Terrorism* 29: 207-239.