



Tidsskrift for **ISLAM**  
**FORSKNING**

Scandinavian Journal of  
Islamic Studies

**SKANDINAVISKE MUSLIMERS  
HISTORIE & HISTORIER OM  
MUSLIMER I SKANDINAVIEN**

VOL 15 · NO 1 · 2021

**Ansvarshavende redaktør:** dr.phil., professor Garbi Schmidt

**Ledende redaktør:** ph.d., postdoc Jesper Petersen

#### **Redaktion**

Garbi Schmidt, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Jesper Petersen, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Thomas Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Saer El-Jaichi, Danisk Institut for Internationale Studier; Johanne Louise Christiansen, Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet; Zenia Bredmose Henriksen Ab Yonus, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Ragnhild Johnsrud Zorgati, førsteamanuensis, ph.d., Institutt for Kulturstudier og Orientaliske Språk, Oslo Universitet; Amina Sijecic Selimovic – ph.d.-stipendiat, Det Teologiske Fakultet, Oslo Universitet; Douglas Mattsson – ph.d.-stipendiat, Religionsvetenskap, Södertörn Universitet; Gustav Larsson – ph.d.-stipendiat, Institutionen för Kulturvetenskaper, Linnéuniversitetet.

**Design:** Carl H.K.-Zakrisson

**Layout:** Jesper Petersen

**Tekstredaktion:** Dorthe Bramsen (DK), Laila Segwick (ENG) og Ingunn Blindheim (NO)

#### **Bestyrelse for Forum for Islamforskning**

Garbi Schmidt (formand), Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitet; Martin Riexinger (næstformand og kasserer), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Safia Aoude (sekretær), cand. jur. og cand. mag., Københavns Universitet; Mattias Gori Olesen (medlem), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Andreas Nabil Younan (medlem), cand. mag. i arabisk og mellemøststudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet.

#### **Formål**

*Tidsskrift for Islamforskning* er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed. Tidsskriftet udgives af Forum for Islamforskning (FIFO) og udkommer to gange årligt. Artikler undergår peer-review. Første udgave af *Tidsskrift for Islamforskning* udkom 17. oktober 2006.

#### **Hjemmeside**

[www.tifoislam.dk](http://www.tifoislam.dk)

#### **Medlemskab af FIFO**

Hvis du ønsker at blive medlem af foreningen, skal du sende en anmodning om optagelse til [info@islamforskning.dk](mailto:info@islamforskning.dk). E-mailens skal indeholde en beskrivelse af dit forskningsområde og relevante meritter. Kontingent til FIFO betales en gang årligt og udgør 150 kr. (dog 100 kr. for studerende).

#### **Kontakt**

*Tidsskrift for Islamforskning* kan kontaktes via Forum for Islamforskning på [info@islamforskning.dk](mailto:info@islamforskning.dk)

#### **Uopfordrede artikler**

sendes til redaktøren:  
[tifo.redaktion@gmail.dk](mailto:tifo.redaktion@gmail.dk)

# Indhold

## **Tema: Skandinaviske muslimers historie & historier om muslimer i Skandinavien**

Jesper Petersen og Simon Sorgenfrei	Forord 4
Garbi Schmidt	Muslimer i Sverige under stormaktstiden 8
Therese Marie Ignacio Bjørnaas	Muslim og muslimsk praksis i København 1863-1915 29
Helle Lykke Nielsen	Kjønnslikestilling i norsk innvandringspolitikk 54
Jonas Svensson	What's in a name? Danske moskeer i et onomastisk perspektiv 75
	The 'radical Muslim' in the Swedish News 107

## **Essays**

Jan Hjärpe	The term 'radicalisation' (radikalisering) in the Swedish public debate as seen by an elderly retired professor of Islamology 122
Anne Sofie Roald	Young Muslims' estrangement from Swedish majority society 129

## **Anmeldelse**

Lise Paulsen Galal	Lene Kühle og Malik Larsen: Danmarks moskéer - mangfoldighed og samspil. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2019 155
--------------------	--

Jesper Petersen

## Forord

Tidsskrift for Islamforskning (TIFO) har fået fem nye redaktionsmedlemmer (se nedenfor), mens Tina Dransfeldt Christensen har valgt at trække sig efter fem år på posten som ledende redaktør. Christensen har stået i spidsen for en professionalisering af TIFO, som i dag kan ses i layoutet, at der anvendes professionel korrekturlæser på artikler, og at TIFO udkommer via Online Journal Systems. Denne professionalisering har været finansieret med midler fra Det Frie Forskningsråd, som Christensen har været med til at sikre. Der skal lyde en stor tak fra redaktionen til Christensen for indsatsen.

Med Christensens afgang er jeg (Jesper Petersen) trådt ind i rollen som ledende redaktør. Det blev i efteråret 2020 besluttet i redaktionsgruppen at igangsætte en skandinavisering af TIFO, og derfor har tidsskriftet fået to svenske og to norske redaktionsmedlemmer i tillæg til de otte danske medlemmer. Samtidig ændrer TIFO sit engelske navn fra Islamic Studies Journal til Scandinavian Journal of Islamic studies, og tidsskriftets fokus defineres nu som:

Tidsskriftets fokus er skandinavisk islamforskning. Det vil sige både forskning i islam og muslimer i Skandinavien af såvel skandinaviske som internationale islamforskere og forskning i islam og muslimer – bredt set og i hele verdenen – men forankret i skandinaviske forskningsprojekter

TIFO vil fortsat udkomme to gange om året og udgive artikler på dansk, svensk, norsk og engelsk. Fremadrettet vil redaktionen efterstræbe, at alle temanumre får en henholdsvis dansk, svensk og norsk redaktør tilknyttet. Dette er både for at gøre tidsskriftet oprigtigt skandinavisk, og for at facilitere samarbejder på tværs af landegrænser.

En af redaktionens nye medlemmer, Douglas Mattsson, har desuden taget initiativ til, at TIFO fremadrettet vil invitere ny-disputerede ph.d'ere til at præsentere deres forskning online –



helst inden for det første år efter forsvar. Initiativet hedder Meet the Doctor, og formålet er at informere om de nyeste forskningresultater fra skandinavisk islamforskning. Hvis du har forsvaret din ph.d. for nyligt eller snart skal forsvare, kan du finde information om Meet the Doctor på TIFOs hjemmeside.

## Skandinaviske muslimers historie & historier om muslimer i Skandinavien

Med ovennævnte skandinavisering in mente, er det en fornøjelse at kunne præsentere det første nummer af Scandinavian Journal of Islamic Studies med en norsk artikel, tre svenske, tre danske artikler.

I de to første artikler skriver Simon Sorgenfrei og Garbi Schmidt en del af skandinaviske muslimers historie, som indtil nu har været ubeskrevet. Når skandinaviske muslimers historie skal fortælles, har det i Sverige i mange år været almindeligt at begynde i 1930, hvor en folketælling opgjorde antallet af muslimer til femten,<sup>1</sup> mens man i Danmark ofte henviser til en folketælling i 1880, hvor der blev talt otte<sup>2</sup> muslimer (Jacobsen 2011). Disse statistiker er begyndelsen på den almindelige fortælling om muslimer i Norden, hvor særligt tiden omkring indvandringen i midten af det 20. århundrede og fremefter er i centrum. Islam har imidlertid en meget længere historie i Norden, hvilket Sorgenfrei tidligere har demonstreret sin bog *Islam i Sverige – de första 1300 åren* (2019) og i sin beskrivelse af *vi-kingers konvertering til islam* (2018).<sup>3</sup>

Sorgenfrei og Schmidt beskriver på baggrund af arkivstuder, hvem disse muslimer var, hvad vi kan vide om deres liv, og hvordan samfundet på daværende tidspunkt forholdt sig til dem. Således giver artiklerne et indblik i skandinaviske muslimers historie før 1930 og 1880, og begge forfattere har ekspliciteret, hvordan de har arbejdet med arkivmaterialet, sådan at studerende og kollegaer kan engagere sig i historieskrivningen.

Med arbejdsmigrationen – og senere flygtningestrømmene – i anden halvdel af det 20. århundrede begyndte forskere at fokusere på nutidens muslimer i Skandinavien. Dansk islamforskning blev indtil da primært varetaget af semitiske filologer eller forskere med Mellemøsten eller islamisk historie som deres primære interesse. Fokus ændrede sig imidlertid, da Statens Hu-

1 Jonas Otterbeck har siden vist, at kilden, som der henvises, til kun opregner 3-11 muslimer. Se: <http://religionsvetenskapligakommentarer.blogspot.com/2014/01/de-femton-eller-hur-manga-muslimer.html>

2 Schmidt viser i sin artikel, at dette tal er for lavt sat, eftersom ikke alle muslimer, der opholdt sig i Danmark på daværende tidspunkt, er talt med. Hun bemærker desuden, at der er talt en muslim i folketællingen fra 1840.

3 Jonas Otterbeck og Jørgen S. Nielsen (2016) har tidligere argumenteret for, at det øvrige Europas historie på samme måde. De inddeler europæiske muslimers historie i fem epoker startende med erobringen af Andalusien i 700-tallet.

manistiske Forskningsråd i midten af 1980'erne finansierede initiativet Islam i Nutiden og en række andre forskningsprojekter om islam og muslimer i Danmark (Vinding 2016). En lignende udvikling har fundet sted i Sverige, hvor Jan Hjärpe (professor emeritus på Lund Universitet) vejledte en ny generation af ph.d.-studerende, der forskede i nutidens islam – heriblandt Schmidt, Jonas Svensson og Anne Sofie Roald, som også har bidraget til nærværende specialnummer. I slutningen af dette specialnummer reflekterer Hjärpe i et essay over, hvordan begrebet radikal er blevet brugt til at beskrive muslimer fra starten af hans karriere indtil i dag. Dette efterfølges af endnu et essay skrevet af Roald, som reflekterer over sine erfaringer fra mange års forskning i radikaliserings.

Ligesom Hjärpe og Roald undersøger Svensson i sin artikel begrebet radikal, men hans fokus ligger på ordets brug i svenske medier. Ud over at undersøgelsen er interessant i sig selv, introducerer Svensson også nye metoder til islamforskningen gennem brugen af computer-assisteret tekstanalyse – en af de mange nye metoder inden for digital humanities. Svensson (2015) har tidligere introduceret kognitiv psykologi til studiet af islam med bogen Människans Muhammed, men i denne artikel anvender han programmeringssproget Python til at undersøge et datamateriale, som vil være ganske uoverskueligt for en individuel forsker at håndtere. Artiklen redegør – ligesom Sorgenfreis og Schmidts – metodologisk for studiet på en måde, så studerende og kollegaer let kan komme i gang med ”digital islamforskning”.

Specialnummerets to sidste artikler fokuserer ligesom Hjärpe, Roald og Svensson på historier om muslimer i Skandinavien. Helle Lykke Nielsen analyserer, hvordan danske moskeer positionerer sig ved hjælp af navne. Det vil sige, Nielsen undersøger, hvad navnet på en moske siger noget om og hvilke værdifulde informationer, der kan ligge gemt i sådanne navne. Nielsen påpeger således, at moskenavne indeholder meget mere end blot den semantiske funktion at være navnet på et sted.

I specialnummerets sidste artikel analyserer Therese Marie Ignacio Bjørnaas kønsligestilling i norsk indenrigspolitik. Bjørnaas viser hvordan muslimske kvinders frigørelse fra patriarkalske normer anvendes af norske politikere til at fremstille islam som en kvindefjendtlig religion og en trussel mod vestlige værdier. Artiklen er bygget op om et casestudie, hvori Bjørnaas

demonstrerer hvordan Fremskrittspartiets leder, Siv Jensen, er afhængig af muslimer som en Anden for at kunne producere sin diskurs om Norge som foregangsland inden for kønsligestilling.

Specialnummeret afsluttes med Lisa Paulsen Galals anmeldelse af Lene Kühles og Malik Larsens bog Danmarks moskeer – mangfoldighed og samspil baseret på samme forfatteres undersøgelse Moskeer i Danmark II – en kortlægning af danske moskeer og muslimske bedesteder, der udkom i december 2017.

## Litteratur

- Jacobsen, Brian Arly. 2011. 'Muslims in Denmark: A Critical Evaluation of Estimations.' in Jørgen S. Nielsen (ed.), *Islam in Denmark: The Challenge of Diversity* (Lexington).
- Nielsen, Jørgen S., and Jonas Otterbeck. 2016. *Muslims in Western Europe* (Edinburgh University Press: Edinburgh).
- Sorgenfrei, Simon. 2018. 'Läste Vikingarna Koranen', *Religion*, 1.
- . 2019. *Islam i Sverige: De första 1300 åren*.
- Svensson, Jonas. 2015. *Människans Muhammed* (Molin & Sorgenfrei Förlag).
- Vinding, Niels Valdemar. 2016. 'Islamforskning og islamiske studier på Københavns Universitet', *Tidsskrift for Islamforskning*, 10.

Simon Sorgenfrei

Temasektion

# Muslimer i Sverige under stormaktstiden

Vad vet vi och vad ved vi inte?

## Nøgleord

Islam och muslimer i Sverige;  
Stormaktstiden; Tatarer; osmanska riket

---

**Resume** Islamforskning i Sverige är liksom på andra håll i hög grad samtidsorienterad. Samtidigt finns intressant historiskt material som rör islam och muslimer i Sverige under historisk tid. Denna artikel behandlar några av de muslimer som kom att leva i Sverige under stormaktstiden. Ambitionen är inte främst att presentera biografiska data om dessa personer, utan att diskutera källäget och vidare forskningsbehov. Ett framträdande syfte med artikeln är att uppmuntra till ytterligare islamforskning på historiskt material i svenska arkiv.

---

Den svenska stormaktstiden brukar förläggas till tiden mellan Gustav II Adolfs (1594–1632) trontillträde år 1611 och Karl XII (1682–1718) död, eller tiden strax därefter. Ibland ges epoken en mer generös ram och får då ta sin början redan efter Gustav Vasas död och med sonen Erik XIV:s ambitioner att ta makten över Östersjön. Gustav Vasa (1496–1560) och Erik XIV (1533–1577) hade grundat Sverige som en evangelisk luthersk nation och lagt grunden för en starkt antikatolsk inrikespolitik. I samband med Uppsala möte 1593 under ledning av Hertig Karl, sedermera Karl IX (1550–1611), fastslogs att kungen och alla svenska medborgare i enlighet med den augsburgska trosbekännelsen skulle bekänna sig till den evangelisk-lutherska läran och att andra uttolkningar av kristendomen skulle betraktas som villfarelser. I den svenska propagandan under trettioåriga kriget skulle Gustav II Adolf senare framställas som protestantismens försvarare och i 1686 års kyrkolag befästes att ”Judar, Turckar, Morianer och Hedningar, som här i riket inkomma, skola underwijsas i vår

1. Exempelvis Larsson & Marklund 2012.
2. Levin 1896: 150.

**Simon Sorgenfrei** är föreståndare för IMS - Institutet för forskning om mångreligiositet och sekularitet och docent i religionsvetenskap vid Södertörns högskola.

rätta Lära och befordras till Doop och Christendom”. Ingen annan religion fick alltså utövas inom rikets gränser, ”Icke blott de otrognas gudstjänster” var förbjudna, skriver Nils Staf, utan även andra sekters ”samkväm och övningar.”

Stormaktstiden var alltså, oavsett när vi låter den ta sin början, en tid av protestantisk hegemoni i Sverige. I alla fall vad beträffar den regerande eliten. Men det var också en tid av täta kontakter med katoliker och kalvinister, judar och muslimer såväl i Europa som i Asien. Redan 1556 inledde Gustav Vasa diplomatiska relationer med tatariska riken, så kallade khanat, i Kazan, Krim, Astrakan och Sibirien och med tiden kom de diplomatiska relationerna med osmanska riket att bli allt viktigare. Stormaktstidens krig och diplomatiska kontakter medförde därför att så kallade främmande trosbekännare med jämna mellanrum faktiskt kom till Sverige och en del av dem var också muslimer. Ofta blev de, vilket är en tråd som löper genom denna artikel, i enlighet med den ovan citerade kyrkolagen från 1686 föremål för kristendomsundervisning och dop. Men så var inte alltid fallet och hur de behandlades berodde till viss del av deras utrikespolitiska betydelse. Även detta kommer att exemplifieras i artikeln.

Islamforskning i Sverige är liksom på många andra håll i hög grad samtidsorienterad. Det bör kanske inte överraska, eftersom muslimer huvudsakligen kommit till Sverige under andra halvan av 1900-talet och islams etablering ligger nära i tiden. Samtidigt finns alltså intressant historiskt material som rör islam och muslimer i Sverige under historisk tid. I den mån detta material har beforskats har det huvudsakligen gjorts så av historiker, inte av religionsvetare och i ännu mindre grad av islamforskare. Denna artikel ska behandla några av de muslimer som kom till Sverige under stormaktstiden och delvis ställa andra frågor till material som tidigare behandlats. Texten kommer inte att behandla islam och muslimer i erövrade områden och inte heller behandla de diplomatiska sändebud från muslimska majoritetsländer som befann sig i Sverige under denna period. Den syftar alltså inte till att vara en fullständig redogörelse över alla muslimer som uppehöll sig i Sverige under stormaktstiden. Istället ska artikeln fokusera på några av de redan mest kända individer, av muslimsk härkomst, som tillfälligt eller permanent kom att leva i Sverige under denna epok. Men ambitionen är heller inte att främst presentera biografiska data om dessa per-

3. Citerat efter Arne 1952: 25.

4. Staf 1966: 9.

5. Jarring 1987; Swiecicka 1997; Sorgenfrei 2018: 33–57.

6. Se Östlund 2020 för osmansk diplomatisk närvaro i Sverige.

7. Se exempelvis Östlund 2020.

soner, utan att diskutera källäget och vidare forskningsbehov. Kan vi utvinna ytterligare eller ny kunskap om dessa individer och om hur islam praktiserats i Sverige under denna historiska period? Eller kan vi genom nya arkivstudier avfärda eller skriva om delar av historien? Finns det material som ännu inte studerats? Vilka ytterligare frågor kan vi få svar på genom djupare och vidare sökningar i arkiven? Ett framträdande syfte med artikeln är alltså att uppmuntra till ytterligare islamforskning på historiskt material i svenska arkiv.

Textens fem delar behandlar i tur och ordning: den Abdollah Esfahani som ska ha kommit till Sverige från Persien under tidigt 1600-tal, kamelskötaren som kallas ”Schiaba” i dokumenten och som kom till Sverige 1688, kocken Alexander som hoppade av en kazansk delegation och blev kvar i Stockholm, de osmanske kreditorer som följde med karolinerna till Sverige från Bender och Varniza 1714 och slutligen tre uighuriska slavinnor som kom till den sönderfallande stormakten i sällskap med Birgitta Scherzenfeldt (1684–1736) och Johan Gustaf Renat (1682–1744).

## Fanns Abdollah Esfahani/Thure Spahandelin?

Ibland omtalas att en persisk muslim vid namn Abdollah Esfahani ska ha kommit till Sverige redan under tidigt 1600-tal och här konverterat till kristendom. Men denna berättelse visar sig ytterst svår att bekräfta. Esfahani tycks vara i det närmsta en vandringsägen och har inte behandlats i forskningslitteraturen. Den information som finns om honom hittar man istället online.

På svenska Wikipedia kan man läsa om en Thure Spahandelin som ska ha fötts i Esfahan i Iran ca 1550 och avlidit i Stockholm 1623. Enligt de uppgifter som finns på sidan kom han till Sverige tillsammans med diplomaten Bengt Bengtsson Oxenstierna (1591–1643), kallad Resare-Bengt på grund av sina omfattande resor. Mellan 1616 och 1620 reste Oxenstierna i Asien och besökte då bland annat Aleppo, Bagdad och Esfahan. Där var han under en tid i tjänst hos den safavidiske härskaren Shah Abbas I (1571–1629) och där ska han ha lärt känna stallmästaren Abdollah Esfahani. När det var dags för Oxenstierna att återvända hem ska stallmästaren ha följt med honom och väl i Stock-

holm låtit döpa sig i Tyska kyrkan till Thure Spahandelin. Senare ska han enligt Wikipediaartikeln ha fått tjänst som hovstallmästare åt Gustav II Adolf (1594–1632). Vi får också veta att släkten ändrat namn till Sandelin, etablerat sig i Värmland och att vi bland ättlingarna finner såväl författarna Esaias Tegnér (1782–1846), Gustaf Fröding (1860–1911) och Selma Lagerlöf (1858–1940).

Det är en fantastisk historia. Om den stämmer skulle denne Esfahani vara en av de första kända muslimerna som bosätter sig i Sverige och konverterar till kristendom. Men berättelsen visar sig alltså svår att belägga. Men kanske går den att kontrollera genom att följa de källhänvisningar som ges i Wikipediaartikeln? Där refereras till Sven Hedins (1865–1952) biografi över Oxenstierna, *Resare-Bengt*, från 1921 och en artikel av den danska författaren Astrid Ehrencron Kidde (1874–1960), ”Tusen og ene nat ved glafsfiorden”, publicerad i *Illustreret Tidende* 1915. Låt oss därför se närmare på dem.

Ehrencron Kiddes text är närmast en novell och har mycket intressant att berätta om Esfahani/Spahandelin, men det rör sig alltså om en skönlitterär text och den saknar såväl referenser som anspråk på att skildra faktiska historiska skeenden. Vi kan alltså lämna den därhän. Sven Hedins biografi är däremot ett omfattande biografiskt arbete skrivet på uppdrag av Svenska Akademien. Men det visar sig att Hedin inte alls nämner Esfahani i boken. Uppgifterna om Oxenstiernas resor i Asien är dessutom bitvis knapphändiga eftersom den dagbok han förde under resan förkommit. I förordet till sin studie redovisar Hedin sin egen jakt efter resedagboken och landar i att den sannolikt försvunnit i något privatbibliotek under 1800-talet. Att finna denna dagbok skulle inte bara kunna ge svar på frågor om Esfahani, utan också kunna ge unika insikter i Shah Abbas hov, och om Oxenstiernas förhållanden och äventyr under sin asiatiska resa.

Ingen av de källor som anges i Wikipediaartikeln kan alltså användas för att lära oss mer om Esfahani, eller ens för att bekräfta hans existens. Men det finns andra källor som rör Oxenstierna, som skulle kunna ge besked. Redan 1644 publicerade Olaus Laurentius (1585–1670) en biografisk text i samband med Oxenstiernas bortgång, *Lijkpredican öfwer then ädle och högwälborne herre, Herr Bengt Oxenstierna* och drygt hundra år senare behandlade Samuel Loenbom (1725–1776) *Resare-Bengt*

8. [https://sv.wikipedia.org/wiki/Thure\\_Spahandelin](https://sv.wikipedia.org/wiki/Thure_Spahandelin), besökt 2020-10-19.

9. Hedin 1921.

10. Jag har varit i kontakt med ättlingar till Bengt Oxenstierna som har en del av hans kvarlätenskap i sin ägo men tyvärr inte känner till vad som kan ha blivit av resedagboken.



i en del av sin *Anecdoter om namnkunniga och märkvärdiga svenska män*. Men inte heller i dessa tidigare biografier över Oxenstierna nämns något om Esfahani/Spahandelin.

Ytterligare handlingar om Bengt Oxenstierna finns i Oxenstiernska samlingen (volym E 516) liksom i Tidöarkivet (volym 369) vilka båda förvaras på Riksarkivet i Stockholm. Men inte heller dessa handlingar innehåller något material om Esfahani och han återfinns vare sig i Tyska kyrkans eller i Hovstallarnas arkiv. Tyska kyrkans dopböcker börjar först 1639 (serie C1, volym 1a) och forskare anställda vid Riksarkivet har gjort efterforskningar i Hovstallets räkenskaper från åren 1623–1627 (serie Gla, volym 9-10) utan att finna uppgifter om någon Esfahani eller Spahandelin. De matriklar över anställda vid Hovstallet som finns bevarade börjar först 1809. Slottsarkivarien Mats Hemström har också sökt i en serie som innehåller eder, trohetseder och kungliga eder för den aktuella perioden utan att återfinna några uppgifter om Spahandelin. Vi kan alltså inte finna några källor som styrker berättelsen att Spahandelin ska ha kommit till Sverige i sällskap med Bengt Oxenstierna.

Men det finns ännu ett spår. I Wikipediaartikeln står att Esfahanis sonson Johan ändrade stavning på namnet till Sandelin, att familjen etablerade sig i Värmland och att man bland dennes ättlingar alltså finner Esaias Tegnér, Gustaf Fröding och Selma Lagerlöf. Källa för denna uppgift är en länk till släktforskningssidan Anbytarforum. Om vi istället följer den tråden får vi delvis motstridiga uppgifter om hur Esfahani kom till Sverige. Enligt diskussionen i en tråd om Gustaf Frödings ättlingar kan vi läsa:

...enligt Fredrik Fryxells Värmlands Slägtebok från 1700-talet [...] så var Johan Sandelin bosatt i Kristinehamn där han dog 1749. Hustruns far hette Jonas Schytler, och hon ska ha haft en syster, gift både Bratt och Kolthoff. Johan Sandelins far ska ha varit Thure Sandelin, kyrkoherde i Raumo och Lappo i Finland, vars far i sin tur hette Mårten Spahandelin, bosatt i Finland och hade 12 söner. Dennes far i sin tur [sic] herr Thure Spahandelin och ska ha varit född i Ispahan i Persien och kommit till Sverige i följe med Thure Bielke, och sedan blivit döpt i Tyska kyrkan i Stockholm, och då antagit sitt familjenamn.

11. Uppgift från Mats Hemström, 1:e Arkivarie/Slottsarkivarie, Riksarkivet, 18 april 2017.

12. Uppgift från Mats Hemström, 1:e Arkivarie/Slottsarkivarie, Riksarkivet, 18 april 2017.

13. Uppgift från Mats Hemström, 1:e Arkivarie/Slottsarkivarie, Riksarkivet, 18 april 2017.

14. <https://forum.rotter.se/index.php?topic=77163.0>, besökt 2020-12-09. Uppgiften förekommer också i Millqvist 1911.

15. Berg (u.å.).

Fredrik Fryxells (1724–1805) stora genealogi över värmlands-släkter finns i en avskrift på Karlstads stadsbibliotek (och en annan på Kungliga biblioteket i Stockholm) och enligt de uppgifter som lämnas i denna ska Abdollah Esfahani ha kommit till Sverige inte i sällskap med Bengt Oxenstierna, utan istället med Thure Bielke. Det skulle i så fall kunna förklara varför han tog sig namnet Thure när han lät döpa sig i Sverige. Men inte heller Fryxell lämnar några referenser och uppgiften är liksom Wikipediaartikeln anekdotisk. Om Esfahani kom med Bielke måste han dessutom ha kommit tidigare än vad som uppges på Wikipedia. Nu specificerar inte Fryxell vilken Thure Bielke som avses, men då namnet skrivs utan vidare specifikation får vi anta att han menar diplomaten Thure Bielke (1548–1600). Han var emellertid aldrig i Persien utan var huvudsakligen verksam i Baltikum och Ryssland. Dessutom avrättades han i Nyköping den 17 mars år 1600, dömd som förrädare efter att ha slagits för kung Sigismund vid Stegeborg och Stångebro. Han var då sannolikt inte i position att introducera en muslimsk stallmästare vid hovet, och få honom döpt i Tyska kyrkan.

Men kanske kan man bringa klarhet genom att söka reda på Thure Spahandelin/Sandelin genom att följa det finska spåret? Om hans sonson och namne var kyrkoherde i Raumo borde han ha lämnat några spår efter sig. I *Handlingar rörande finska kyrkan och presterskapet 1535–1627* dyker dock inte någon kyrkoherde vid namn Thure upp, men väl en ”Morthen Kirkeprest vtij Raumo” som först nämns i ett underhållsbrev från november 1564. Mårten ska ha varit namnet på Thures son, enligt Fryxell. Men denna Morthen Kirkeprest ska alltså ha varit verksam nästan ett halvsekel innan till och med Thure Bielke avrättades. Bland handlingarna nämns också ”H:r Mårthen Olavi Kyrckprest uthi Raumo” i Erik XIV:s ”stadsfästelse af Raumo klosterägors upplåtande till prästgård” från december samma år. Mårten nämns också som kyrkoherde i Raumo 1568. År 1581 heter sedan kyrkoherden i Raumo Michael Stephani och år 1594 Matts Sigfridi. Därefter dyker Raumo upp först 1620 i en notering som inte nämner kyrkoherdens namn.

Men det finns andra källor som tycks bekräfta att en Thuro Martini Sandelius föddes i Nådendal i Finland ”antagligen på 1620-talet” och att hans far hette Mårten. Det skulle i så fall kunna röra sig om Esfahanis son och sonson. Thuro blev kaplan i Nådendal 1648 och kyrkoherde i Raumo 1678. Han avled i Rau-

16. Fryxell, Wärmelands Slägtebok, Karlstads stadsbibliotek.

17. Berg (u.å.).

18. Leinberg 1892: 73.

19. Leinberg 1892: 74.

20. Leinberg 1892: 93.

21. Leinberg 1892: 189.

22. Leinberg 1892: 276.

23. Leinberg 1892: 425.

mo 1682 eller i början av 1683. Personnamnen stämmer, men inte årtalen. Enligt uppgift från informationssekreterare vid Riksarkivet i Åbo, Jussi Nordquist, finns inga ytterligare uppgifter om familjens bakgrund i Nådendals kyrkoarkiv. Men vidare och djupare sökningar i andra arkiv borde kunna ge oss namnet och bakgrunden till Mårten Sandelius' far.

I materialet från Raumo dyker emellertid två andra namn av intresse upp. Dels framgår att Carl Oxenstierna (1582–1629) var ståthållare på Åbo slott från 1619 och att Nils Bielke (1569–1639) var landshövding över Finland från 1623. Vi kan alltså notera att det funnits en kyrkoherde i Raumo vid namn Mårten på 1500-talet och en som hette Thuro Sandelius i slutet av 1600-talet. Och åter igen dyker en Oxenstierna upp, men inte Resare-Bengt utan hans farbror Carl. Vi kan också notera att Nils Turesson Bielke var landshövding över Finland och dessutom gift med Ingeborg Oxenstierna (1581–1961) som var Resare-Bengts halvsyster. Nils och Ingeborgs äldste son hette också Ture Bielke (1606–1648).

Under arbetet med artikeln har det alltså inte varit möjligt att belägga att Thure Spahandelin/Abdollah Esfahani verkligen existerat och ännu mindre att han kom till Stockholm med varken Bengt Oxenstierna eller Thure Bielke. Dock tycks alltså familjerna Sandelin, Bielke och Oxenstierna ha haft med varandra att göra i Raumo under 1600-talet, men om berättelsen om Abdollah har ett korn av sanning, eller hur den annars uppstått kräver alltså vidare forskning. Vi vet att personer från Persien i alla fall periodvis etablerade sig i Stockholm som ett resultat av de handelsförbindelser som upprättades mellan staterna av Ludvig Fabritius (1648–1729) men det alltså långt senare än när Abdollah Esfahani enligt anekdoterna ska ha kommit till Stockholm. Men redan tidigare regenter hade haft kontakter med Persien varför vidare efterforskningar i den samling på Riksarkivet som gå under namnet *Diplomatica Persica* kanske kan ge svar på frågan om Esfahani, eller om hur historien uppkommit. Att bedriva den sorts arkivforskning som exemplifierats ovan är tidskrävande, vilket till viss del kanske kan förklara varför det är ett ovanligt tillvägagångssätt i samtida svensk islamforskning, men kan också vara belönande. Genom att som islamforskare ta sig an historiskt material har vi samtidigt möjlighet att bidra med nya insikter om Sveriges historia och genom studier av historiska personers liv i Sverige och relation till den svenska staten

24. <https://kansallisbiografia.fi/paimenmuisto/henkilo/2221>, besökt 2021-01-18. Tack till Juhani Klemi på Riksarkivet i Åbo som uppmärksammat mig på detta material.

25. Mejl från Jussi Nordquist, 21 januari 2021.

26. Leinberg 1892: 425.

27. Boëthius 1924.

28. Boëthius 1924.

29. Norrhem 2007: 115. Om Ture Bielke, se <http://historiska-personer.nu/min-s/p65356bd8.html>, besökt 2021-01-18.

30. Se Arne 1952: 57–62. Dessa var dessutom armeniska kristna, snarare än muslimer. Angående en av dessa, se Wisén 2002.

också bidra med nya kunskaper om svensk utrikes- och inrikespolitik, liksom till frågor om religionslagstiftning i relation till ekonomiska, politiska och militära omständigheter.

Kanske är Esfahani helt enkelt bara en skröna och det vore i så fall värdefullt om den gick att spåra bakåt i tiden. När och hur har den uppstått? Berättelsen har dessutom vissa likheter med historien om en annan tidig muslim i Sverige. Nämligen kamelskötaren ”Schiaba”.

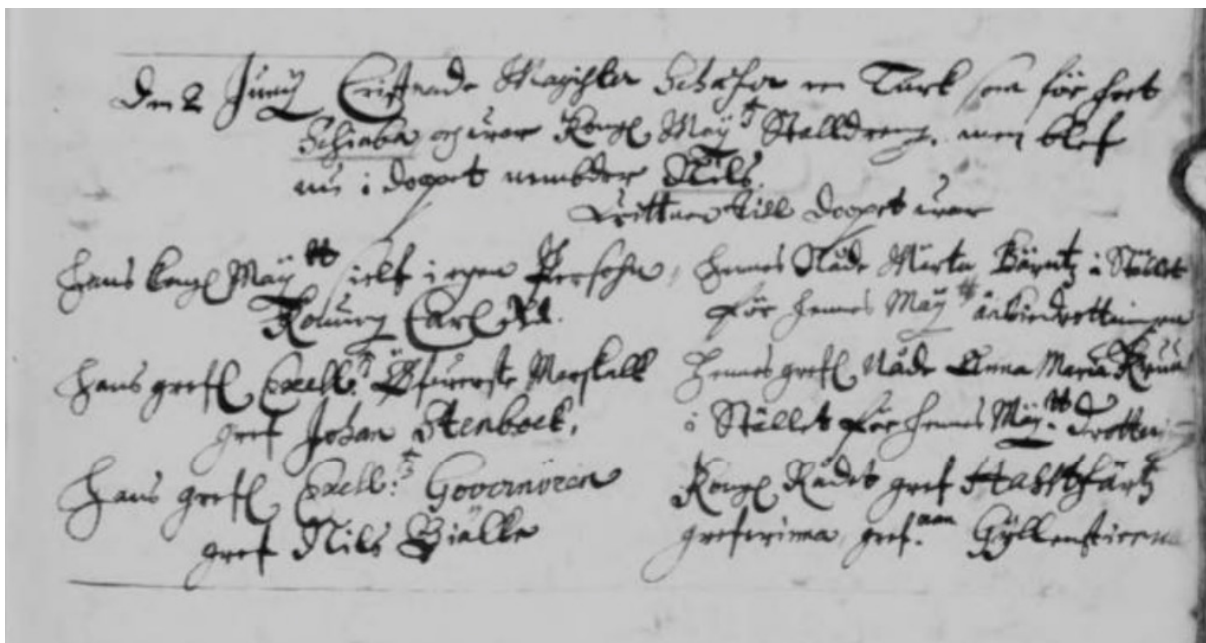
## Kamelskötaren ”Schiaba” blir Nils

Den variant av berättelsen om Esfahani som gör gällande att han ska ha kommit till Sverige i sällskap med Thure Bielke och sedan fått dopnamnet Thure Spahandelin har vissa likheter med en historia som är mer välbelagd. Under stormaktstiden hade Sverige intensiva diplomatiska relationer till osmanska riket. Men det fanns också svenskar som deltog i strider mot osmanerna. Exempelvis vid ungerska Mohacs i augusti 1687. Då besegrades en numerärt överlägsen osmansk armé av en europeisk koalition ledd av den tysk-romerske kejsaren – som dessutom kunde titulera sig kung av Ungern, Böhmen och Kroatien – Leopold I (1640–1705). Fler än 10 000 osmanska soldater ska ha stupat i slaget.

Bland de fältherrar som utmärkte sig i striderna fanns den svenske greven, generalen och diplomaten Nils Bielke (1644–1716) som ledde några av de trupper som intog osmanernas arméläger. Nils Bielke var barnbarn till de ovan nämnda Nils Turesson Bielke och Ingeborg Oxenstierna. Han fick med sig ett stort krigsbyte hem till sitt slott i Uppland. Bland annat medförde han två dromedarer och en dromedarskötare, som i arkiven kallas Schiaba. Det har tolkats som att detta inte var hans egentliga namn, utan istället en pejorativ form av Shah Abbas, den persiske regent som tidigare varit framgångsrik i krigen mot osmanerna, som Bengt Oxenstierna besökte och vid vars hov Abdollah Esfahani skall ha varit stallmästare. Åter i Sverige skänkte Bielke, år 1688, både dromedarerna och Schiaba till Karl XI (1655–1697), som lät hovmålaren David Klöcker Ehrenstrahl (1628–1698) avbilda dem i närmast naturlig storlek. Tavlan hänger än i dag på Drottningholms slott utanför Stockholm.

31. Wittrock 1924: 241.

32. <https://www.geni.com/people/Ture-Bielke/6000000001606231130>, besökt 2021-01-18.



”Schiabas” dopattest från 1691.

Den 2 Junij Cristnade Magister Schäfve en Turk som för heet Schiaba och ärer. Kongl. Maj<sup>tz</sup> Stalldreng, men blef nu i dopet nembder Nils. Wittnen till doopet ärer  
 Hans Kongl. Maj<sup>tz</sup> sielf i egen Persohn Konung Carl XI  
 Hans grefl Excell<sup>tz</sup> Öfwerste Marskalk gref Johan Stenbock  
 Hans grefl Excell<sup>tz</sup> Governören gref Nils Bjälke  
 Hennes Nåde Märta Bärntz i stället för hennes Maj<sup>tz</sup> änkiedrottningen  
 Hennes grefl. Nåde Anna Maria Kruus i stället för hennes Maj<sup>tz</sup> drottningen  
 Kongl. Rådet gref Hastfärtz grefwinna, gref<sup>man</sup> Gyllenstierna.<sup>34</sup>

33. Karl XI 1918: 205.

34. Hovförsaml. Kyrkoarkiv. Dopbok 1621. (SSA.). Schäve står för (Johan) Schäfer, Bärntz för Berendes och Hastfärtz för Hastfer.

Dromedarerna tycks snart ha dött men Schiaba döptes, den 2 juni 1691, i Storkyrkan i Stockholm. På dopattesten kan vi läsa att han fick namnet Nils (efter sin tidigare ägare får vi anta) och att Karl XI själv bevittnade ceremonin. På kvällen skrev kungen i sin dagbok: ”Den 2v [juni] blefw dhen Turken döphther, iagh bekâm uthaf Konglig Råadheth Grefwe Bielke, uthi Slots-Kiörkan här i Stockholm.”

Att Schiaba döptes först 1691 betyder sannolikt att han, i alla fall nominellt, levde som muslim i Sverige mellan 1688 och 1691 vilket alltså gick emot svensk lag. Men varför tog det så lång tid innan han döptes? Kan det ha varit så att Schiaba under dessa år gavs någon form av kristendomsundervisning? Nedan ska vi återkomma till den frågan.

En så ovanlig person, som dessutom rörde sig i hovmiljöer, bör ha lämnat fler spår efter sig i de svenska arkiven. Trots det känner vi inte till något ytterligare om denne Schiaba/Nils. Då han enligt dopattesten fick plats som kungens ”stalledräng” kunde man tänka sig att man i alla fall skulle kunna finna hans dödsattest i hovförsamlingens arkiv. Men det visar sig att död- och begravningsböcker före år 1733 saknas i arkivet. Men kanske kan vidare sökningar i andra material eller andra dödsböcker i alla fall låta oss veta när han dog? Man kan också tänka sig att bredare sökning i slottsarkiven från den aktuella tiden kan innehålla något material. Ytterligare brev eller bevarade dag-



böcker från de vid dopet eller från hovet då närvarande kan innehålla kortare notiser som rör honom, liknande den som återfinns i Karl XI:s dagbok, citerad ovan.

Vi kan alltså notera stora likheter mellan Schiaba, som finns belagd i källorna, och den Esfahani som vi endast äger anekdotiskt material kring. Den senare ska alltså enligt de berättelser som finns i svang ha kommit med Bengt Oxenstierna eller Thure Bielke till Sverige, döpts till Thure i Tyska kyrkan och blivit hovstallmästare. Den senare kom med Nils Bielke, döptes till Nils i Storkyrkan och blev sedan kungens ”stalledräng”. Kanske är det så att dessa historier blandats samman? Det vore i så fall intressant att spåra berättelsen om Abdollah Esfahani bakåt i tiden, för att se hur den uppstått. Vilken var Fredrik Fryxells källa? Här finns uppslag för vidare studier.

## Avhopparen Alexander

Vad som talar för att Schiaba faktiskt undervisades i katekesen, är att vi har kännedom om en annan osman som konverterade, fast frivilligt, bara några decennier tidigare. Som nämnts hade svenska kungar haft diplomatiska kontakter med tatarer ända sedan Gustav Vasa, som hade flera möten med det tatariska sändebudet Bissura, eller Batjura, mellan 1556 och 1558.<sup>35</sup> De svensk-tatariska kontakterna skulle sedan fortsätta i nästan två hundra år och mellan 1637 och 1742 skickades hela 84 brev från khanen på Krim till Sverige.<sup>36</sup> Dessutom kom flera diplomatiska delegationer. Den första tatariska ambassaden besökte Stockholm redan 1579.<sup>37</sup>

År 1669 kom en delegation från Krim led av (det mystiska) sändebudet Aslan Aga (d. 1673).<sup>38</sup> Med i delegationen var en kock vid namn Alexander och som ska ha varit av armenisk-kristen bakgrund, men blivit tillfångatagen och konverterad till islam som pojke. När gruppen anlände till Stockholm lämnade Alexander ambassaden och uppgav för svenska myndigheter att han ville konvertera tillbaka till kristendom. Han togs därför under statens beskydd och ekonomiska förmyndarskap. I cirka tre års tid undervisades han i kristendom av en armenisk-polsk adelsman vid namn Zakarias Gamotsky (1620–1679), som även han deserterat och tagit svensk tjänst. Till sin hjälp i undervisningen hade Gamotsky Johannes Herbenius (ca. 1630-1679), en

38. Ettliger (1998) har mycket detaljerat tecknat Agas biografi, och mystiska bakgrund och bevekelsegrunder. Tack till Ann Grönhammar som gjorde mig uppmärksam på Alexander och dessutom givit goda kommentarer på ett tidigare utkast av min text.

35. Zetterstéen 1952: 7.

36. Swiecicka 2002.

37. Jarring 1987: 84.

polisk protestantisk präst som vid tiden befann sig i Sverige där han var rektor för en tysk skola i Stockholm.<sup>39</sup> Herbenius hade översatt katekesen till turkiska och med hjälp av denna undervisades Alexander i den rena evangeliska läran ”på anatolisk turkiska med folkslig dialekt.”<sup>40</sup> År 1672 döptes Alexander, liksom senare Schiaba, i Storkyrkan under Karl XI:s fadderskap och detta skulle bli det första i en rad dop av turkar och främst judar under kungens regeringstid.<sup>40</sup>

Kocken Alexander fick alltså studera katekesen i 2–3 år innan det att han döptes år 1672. Tidsrymden är den samma som mellan det att Schiaba kommer till Sverige 1688 och hans dop i Storkyrkan, med Karl XI närvarande, år 1691. Om Schiaba under dessa år fick studera kristendom är det inte omöjligt att även han fick göra det med hjälp av Herbenius översättning av katekesen till turkiska. Genom kyrkoarkiven, och kanske i jämförelse med det material som finns om de så kallade judedop som genomfördes under samma tid i Sverige, kan vi kanske lära oss mer om dessa tidiga konvertiter och om hur proceduren fram till dopet såg ut.

## Muslimer i Karlshamn

Omkring tjugo år efter Schiabas dop i Storkyrkan i Gamla stan flydde Karl XII, den 30 juni 1709, över floden Dnepr och in i dagens Moldavien efter det katastrofala nederlaget i Poltava.<sup>42</sup> Han hamnade då på osmanskt territorium. Planen var sannolikt att så snart som möjligt ta sig in i Polen för att där förenas med svenska förband,<sup>43</sup> men som vi vet skulle den svenske kungen bli kvar i osmanska riket i fem år. Mellan 1709 och 1714 regeras alltså Sverige från muslimskt territorium.

Först sågs den svenske kungen som en viktig bundsförvant och ledsagades av ett stort följe in i Bender 22 juli 1709.<sup>44</sup> Där, i dagens utbrytarrepublik Transnistrien, förblev svenskarna stationerade till 1711 då de grupperade om sig till Varnitza några kilometer uppåt floden från Bender. Men i och med att de svenska krigsaktierna sjönk kom Karl XII allt mer att uppfattas som ett problem och 1713 försökte osmanerna få honom att ge sig av. Karl XII vägrade och strider utbröt – den så kallade kalabaliken i Bender – och under tumultet snubblade Karl XII på sina egna sporrar och kunde tillfångatas. Från Varnitza fördes han se-

39. Swiecicka, 2016.

40. Ettlinger 1998: 11–12.

41. Ettlinger 1998: 11–12.

42. Larsson & Marklund 2012: 138.

43. Liljegren 2000.

44. Liljegren 2000.



dan till fästningen Timurtasch i Demotika nära dagens Edirne i nordvästra Turkiet där han blev kvar i nästan ett år, till november 1714. Därefter tog han sig hem till Sverige.

När Karl XII gav sig av från Bender och senare Demiotika var han dock inte ensam. Det var ett följe på närmare 2000 man som lämnade osmanskt område, om än inte tillsammans. De flesta var svenska officerare, soldater och tjänstemän, men bland dem fanns även ett antal fordringsägare som gett lån till kungen och ville bevaka sina ännu inte återbetalda skulder.<sup>45</sup> Dessa kreditorer följde – ofta under stora faror och umbäranden – den svenske kungen och hans trupper hem till Sverige, där de stationerades i Karlshamn. Sammanlagt rörde det sig om närmare trettio fordringsägare och lika många familjemedlemmar. Häften av dem var muslimer, ofta officerare i den osmanska armén, medan resten huvudsakligen var osmanska judar och en mindre grupp kristna armenier.<sup>46</sup>

Karlshamn hade redan en kosmopolitisk prägel och där fanns såväl italienare och polacker som engelsmän och tyskar. De osmanska indrivarna inkvarterades hos borgare i staden och enligt direktiv från kungen skulle de tilldelas en silverdaler om dagen i uppehälle, per person, en summa som togs från stadsinvånarnas skattepengar. ”Många fordringsägares krav kom snart att vara lägre än deras sammanlagt erhållna dagersättning”, skriver Gabrielsson.<sup>47</sup> Av skrivelser från stadens invånare framgår att inte alla uppskattade situationen. Bland annat opponerade sig den nyligen avlidne handelsmannen Johan Wulfs änka över att ha fått ”tvenne där inkvarterade turkar att mottaga.” Men hon klagar för döva öron och föreläggs ett vite om ”10 daler silvermynt” om hon inte ”innan sol sätter, lämna anständigt härbärge med tvenne sängar i dess hus, eller på annat ställe sådant kvarter för dem skaffa.”<sup>48</sup> Man var inte i position att göra sig ovän med dem kungen var skyldig pengar.

Men några av långivarna tog sig också ut i landet. En Hajji Jusuf och sju andra kreditorer – alla av arabiskt ursprung – tog uppdrag som tältmakare i Göteborg, Lund och Strömstad och några följde med Karl XII till Lund varifrån han styrde landet från 1716.<sup>49</sup> I en inkvarteringslista från november 1717 kan vi läsa att ”2:ne Turckar med sin Tolck” var inkvarterade hos en Jöns Hansson, och hos Håkan Bagge bodde fyra turkar. Men i listan finns också en namngiven person av intresse. Hos Jöns Sörensson Klensmedh var nämligen ”Turcken Ali Bas-

45. Gabrielsson 2016: 7.

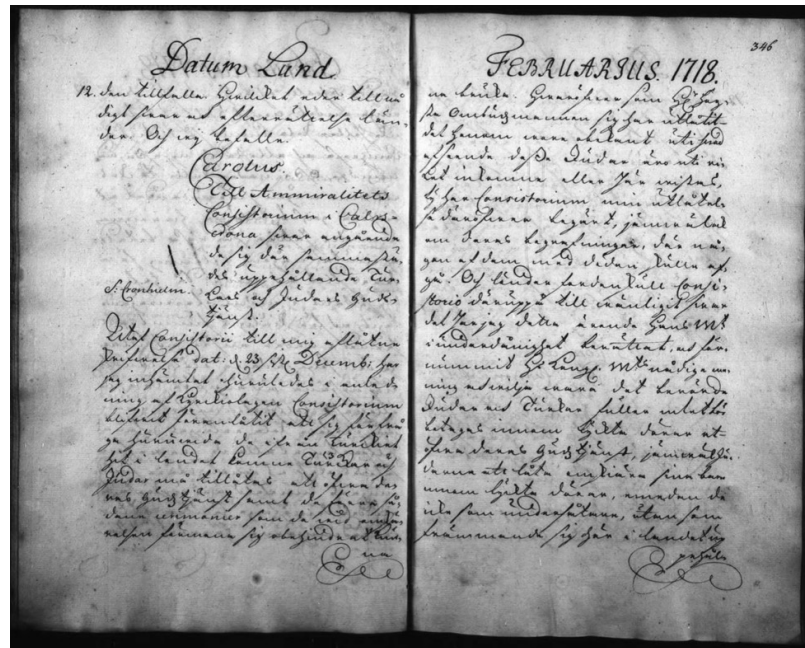
46. Se Westrin 1900 för en ytterst noggrann redogörelse av skuldernas uppkomst i osmanska riket, resan till Sverige och kreditorernas situation i Sverige.

47. Gabrielsson 2016: 9.

48. Gabrielsson 2016: 11.

49. Westrin 1900: 33.

## Karl XII:s "Fribrev"



sa” inkvarterad tillsammans med en tolk vid namn Maître Schack.<sup>50</sup> Om denna Ali Bassa, eller Pascha, berättar källorna att han ofta besökte Lunds universitetsbibliotek för att läsa i de turkiska böcker som fanns där. Ali Pascha lär ha varit så stor bibliofil att han var beredd att efterskänka de pengar han lånat ut om han bara fick ta med sig böckerna hem, ”något som de akademiska myndigheterna begripligtvis ej kunde gå in på.”<sup>51</sup> I bibliotekets arkiv tycks dock tyvärr inte finnas uppgifter om vilka böcker Ali Pasha läste, men det bör ha varit skrifter som ingår i de samlingar som hade donerats till biblioteket av orientalisterna Gustaf Lillieblad (1651–1710)<sup>52</sup> och Johan Gabriel Sparfwenfeldt (1655–1727).<sup>53</sup>

Mest material finns dock om de osmaner som dröjde kvar i Karlshamn och där finns en del uppgifter som rör deras religionsutövning. Både direkt och indirekt. Den 7 juni 1717 knivhögg Deli Mustafa sin förman Omer Basha till döds på Stortorget i Karlshamn och rådstugurätten fann att Deli Mustafa ”bör gifwa Lif för Lif”.<sup>54</sup> Han avrättades. Men vad gjorde man med liket? Sannolikt begravdes han och andra muslimer som dog under vistelsen i Karlshamn på en begravningsplats utanför Österport – den så kallade Tegelbruksbacken – där vi vet att också judar begravdes under perioden.<sup>55</sup> Men hur gick begravningsarna till? Fick de begravas enligt muslimsk och judisk sed? Vi vet att osmanerna i andra fall ville praktisera sina religioner

50. Quennerstedt 1913: 293.

51. Grimberg 1917: 270.

52. Dederling 1980-1981.

53. Dessa är katalogiserade i Tornberg 1853. Uppgift från Per Stobaeus, Lunds universitetsbibliotek. Ang Sparfwenfeldt, Birgegård 2014.

54. Gabriellson 2016: 19.

55. Gabriellson 2016: 20.

under tiden i Karlshamn, vilket ju var förbjudet enligt svensk lag. I ett brev till kungen, daterat den 12 februari 1718, skriver nämligen Salomon Cronhjelm (1666–1724) att amiralitetskonsistoriet ställer sig frågande till ”huruwida de ifrån Turkiet hit i landet komne Judar och Turkar må tillåtas at öfwa deras Guds-tjenst, samt de förre sådane Ceremonier, som de wid omskärelsen förmena sig obehindrat bruka.”<sup>56</sup> Karl XII lät svara att:

...berörde judar och turkar fuller intet bör betagas inom lyckta dörrar och öva deras gudstjänst, jämväl judane att omskära sina barn inom lyckta dörrar, emedan de icke som undersåtare utan som främmande sig här i landet uppehålla. Därföre bör dem ock efterlåtas på någon tjänlig plats uti staden att begrava deras döda, enär någon av dem skulle igenom döden avgå. Dock om prästerskapet kunde med goda skäl övertala någon av dem att antaga den kristna läran eller att låta barnen döpas och i den rätta läran uppfostras, så vore det både Gud och konungen behagligt.<sup>57</sup>

I detta fribrev gav alltså Karl XII judar och muslimer tillåtelse att utöva gudstjänst, omskära pojkar och begrava sina döda. Religionsutövningen skulle dock ske i det privata eller diskret.

Vad skiljer då den relativa religionsfrihet som Karl XII därmed erbjuder osmanerna i Karlshamn, från vad som annars var fallet i landet? Redan efter Uppsala möte hade så kallade främmande trosbekännare som vistades i Sverige exempelvis som diplomater, var i krigstjänst eller som fått tillstånd att idka handel, rätt att uppehålla sig i landet utan att ta dopet, under förutsättning att de förhöll sig ”roligen, stilla och utan förargelse.”<sup>58</sup> De tilläts också att hålla sin ”devotion med läsande och sjungande uti sina hus och logementen” – alltså inom lyckta dörrar. De som bröt mot detta fick vid första förbrytelsen böta, vid andra tillfället fängslas och vid en tredje förseelse utvisas ur landet.<sup>59</sup> Vad skiljer då de friheter Karl XII ger i sitt brev? Dels var nog amiralitetskollegiet oroade över att det nu inte rörde sig om katoliker, kalvinister eller reformerta kristna – utan om judar och muslimer. Dessutom är det vidare friheter de erkänns, omskärelse och inte minst jordfästelse. Det låter oss ana att de faktiskt fick ge sina döda begravingar i enlighet med judisk och muslimsk sed. Kanske kan vi få klart besked i arkiven.

56. Kungl. brev till amiralitetskonsistoriet i Karlskrona ang. därvarande turkars och judars gudstjänst. Dat. Lund 12 Febr. 1718, citerat ur Stiernman 1775: 484.

57. Riksregistraturet, Riksregistraturet, SE/RA/1112.1/B/691 (1718)

58. Staf 1966: 9.

59. Staf 1966: 9–10.

Men var och hur de praktiserade sina gudstjänster vet vi inget om. Men kanske går det att finna mer information om det i arkiven? På Riksarkivet i Stockholm finns en stor samling suppliker skrivna av osmanerna och i detta material finns också listor över deras namn, ibland även med titel, samt uppgifter om de skulder de hade att driva in.<sup>60</sup> Bland namnen finner vi en ”Molla Mehemed” förtecknad. Det får sägas vara en kvalificerad gissning att denne Mulla Mehmed agerade imam och alltså ledde de i Karlshamnns församlade muslimerna i bön under de gudstjänster de hade kungens välsignelse att utöva. De bör utan vidare ha kunnat iaktta fastan under ramadan, och firat bayram och mawlid. Kan vi få reda på mer om det genom djupare analyser av arkivmaterialet?

Linnea Englund har undersökt dessa suppliker på jakt efter information om muslimernas religionsutövning i uppsatsen *Islam i 1700-talets Sverige. Karl XII:s muslimska långivare*.<sup>61</sup> Englund kommer fram till att materialet främst rör ekonomiska frågor, men att djupare studier skulle behövas för att utesluta att även frågor av religiös art finns i materialet. Dessutom skulle systematiska studier av Amerialitetskonstitoriets arkiv, som finns i Landsarkivet i Lund, kunna visa om där finns material om de religiösa praktiker som föranlett förfrågan till kungen. Ytterligare material om de osmaner som befann sig i Sverige under denna period kan finnas i arkiv i Turkiet. Genom att genomöka och analysera material i dessa arkiv kan vi fördjupa kunskapen om vad som får sägas vara en unik situation i den svenska stormaktstidens historia, en situation som kan uppstå också på grund av den svenska kungamaktens dalande internationella inflytande. Vidare studier kan ge oss kunskap om hur islam, liksom judendom och orientalisk kristendom praktiserades i Sverige i början av 1700-talet, men också om hur den relativa religionsfrihet dessa kreditorer erkändes legitimerades juridiskt och politiskt.

Karl XII dog kort därefter, den 30 november 1718, och därmed börjar den svenska stormaktens sönderfall. Men det finns ytterligare några muslimer som kommer till Sverige, efter Karl XII:s död men indirekt som ett resultat av hans stormakt-sambitioner, som avslutningsvis kan vara värda att nämna.

60. Riksarkivet, Ämnessamlingar, Militaria, Svenskarnas skuldsättning i Turkiet och deras orientaliska kreditorer.

61. Englund 2020. Se även Hilariusson 2020 om de armenier som befann sig i Karlshamn.

## Sveriges första uighurer

År 1716 blev en grupp svenskar, alla på olika sätt del av Karl XII:s följe i kriget mot Ryssland, tagna till fånga av mongoliska kalmucker. Bland dem var Birgitta Scherzenfeldt (1684–1736) och Johan Gustaf Renat (1682–1744). Efter att inledningsvis behandlats hårt kom de båda att avancera till hovtjänare och blev i det närmsta hovfolk hos de kalmuckkhaner som regerade under de dryga 15 år som deras fångenskap varade. Men till slut, år 1733, fick de khanens tillåtelse att resa hem till Sverige. Då var de båda omtyckta bland kalmuckerna och det berättas att de mongoliska prinsessorna sände kurirer efter dem med näsdukar som visade spår av de tårar de fällt av saknad efter de svenska vännerna. Med sig på resan hem hade de 20 slavar som Birgitta ”tänkte taga med sig till Sverige för att efter undervisning i den kristna läran få dem genom dopet upptagna i den kristna församlingen.”<sup>62</sup> 12 av dessa slavar avled längs vägen och sex av dem fråntogs dem i Moskva, där Birgitta och Johan också passade på att gifta sig. Men tre av slavarna fick de med sig hem, tre unga kvinnor: Altan (”den gyllene”) 32 år, Jamankiss (”stygg flicka”) 20 år och Sara 16 år. I de dokument som finns bevarade kallas dessa tre kvinnor för ”cottonske”, vilket är en mongolsk beteckning på den bofasta befolkningen i Östturkestan. Sannolikt var de uighurer.<sup>63</sup>

Väl i Sverige döptes de i Artillerikyrkan i Stockholm den tredje söndagen i advent 1735 och gavs dopnamnen Anna Catarina, Maria Stina och Sara Greta. De arbetade sedan en tid som pigor hos Johan Gustaf Renat och Birgitta Scherzenfeldt. Birgitta avled redan 1736.<sup>64</sup> I en minnesteckning över henne, *Personalier öfwer lieutenantens af kongl: maijtz artillerie regemente herr Johan Gustaf Renats i lifztiden kier elskelige hus fru och maka, fru Birgitta Scherzenfeldt*,<sup>65</sup> heter det att hon drog nödig försorg över ”de Cottonske Esclavar, som hon ännu behullne hade” och lät undervisa dem i de kristna lärorna och fick dem döpta i Artillerikyrkan, ”igenom dopet blefwo i vår frelserman Christo inplantade och then Christeliga församlingens gemenskap intagne.”<sup>66</sup>

Johan Gustaf Renat gifte 1739 om sig med Elisabet Fritz som drev en sidenmanufaktur i Stockholm.<sup>67</sup> Mer exakt vad som hände med de uighuriska kvinnorna vet vi

62. Jarring 1983: 110.

63. Jarring 1983.

64. Jarring 1983.

65. Transkriberad i Jarring 1983: 112–118.

66. Jarring 1983: 117.

67. Du Rietz 2013.



inte, men i stora drag kan arkiven ge besked. I Svea Artilleriregementes församlings arkiv kan vi läsa att en Britta Christina döps och att hon "avlats under äktenskapslöfte, fader Calmuken och Laqveien Carl Gustaf, moder calmukan Anna Catharina."<sup>68</sup> Det tycks alltså som att även fadern var en kalmuck som givits ett svenskt, kristet dopnamn och fått plats som lakej – någon form av betjänt. Här krävs ytterligare arkivstudier för att ta reda på om, och i så fall hur, fler kalmucker kommit till Sverige under denna period. Vidare läsning i artilleriregementens arkiv visar att deras dotter dog redan året därpå.<sup>69</sup> Anna Catarina gifte senare om sig, den 23 september 1739, med amiralitetsbåtsman Nils Gerdes.<sup>70</sup> De bodde i kvarteret Sjørås Nr. 96 på Norrmalm i Stockholm och 8 maj 1741 döps deras gemensamma dotter till Anna Catharina efter sin mor i Skeppsholms församling.<sup>71</sup> Sara Greta levde fram till 1739<sup>72</sup> och Maria Stina dog två år senare och begravdes den 10 april 1741.<sup>73</sup> Mer vet vi inte om deras år i Sverige. Behöll de något av sin tidigare tro och praktik? Vad berättade Altan/Anna Catharina för sin dotter om sin egen bakgrund? Det får vi sannolikt aldrig veta.

## Slutord

Denna artikel har behandlat några av de muslimer som kom till Sverige under stormaktstiden, eller strax därefter. Ambitionen har inte främst varit att presentera biografiska data om dessa personer, utan att diskutera källäget och vidare forskningsbehov. I den inledande delen, om Abdollah Esfahani, fastslogs att

68. Svea artilleriregementes församling (A, AB) CI:2 (1734-1746) Bild 38 (AID: v90402.b38, NAD: SE/SSA/0005j). Tack till Mats Ahlgren som hjälpt mig att identifiera detta material.

69. Svea artilleriregementes församlings kyrkoarkiv, Död- och begravningsböcker, SE/SSA/0005j/F/1, 1735-1785. Tack till Christer Rosenbahr som hjälpt mig att identifiera detta material.

70. Svea artilleriregementes församlings kyrkoarkiv, Lysnings- och vigselböcker, SE/SSA/0005j/E/1, 1738-1766. Tack till Christer Rosenbahr som hjälpt mig att identifiera detta material.

71. Skeppsholms kyrkoarkiv, Födelse- och dopböcker, SE/SSA/0014/C I/1, 1714-1757. Tack till Christer Rosenbahr som hjälpt mig att identifiera detta material.

72. Svea artilleriregementes

församlings kyrkoarkiv, Död- och begravningsböcker, SE/SSA/0005j/F/1, 1735-1785. Tack till Christer Rosenbahr som hjälpt mig att identifiera detta material.

73. Svea artilleriregementes församlings kyrkoarkiv, Död- och begravningsböcker, SE/SSA/0005j/F/1, 1735-1785. Tack till Christer Rosenbahr som hjälpt mig att identifiera detta material.

källmaterialet i bästa fall är anekdotiskt, och ofta motsägelsefullt. Vi kan inte bekräfta att han ens har existerat, men heller inte utesluta det. Det vore värdefullt att faktiskt kunna spåra familjen Sandelin bakåt i historien för att ta reda på om anfadern Thure verkligen var persern Abdollah, eller, om det visar sig vara en skröna, spåra berättelsen bakåt i tiden för att försöka utröna hur berättelsen en gång uppstått och levt vidare.

Vi kunde se hur berättelsen om Abdollah har både narrativa och personbiografiska likheter med den belagda historien om den osmanske kamelskötare som togs till Sverige av Nils Bielke, och som döptes i Storkyrkan 1691. Kamelskötaren Schiaba, kocken Alexander och de tre uighuriska pigor som alla blev bofasta i Sverige under stormaktstiden konverterade, eller konverterades, till kristendom. I enlighet med rådande religionslagstiftning var det en förutsättning för att leva och verka i Sverige. De uighuriska kvinnorna undervisades i kristendom av Birgitta Scherzenfeldt själv (som liksom så många andra av svenskarerna i rysk fångenskap utvecklat en pietistiskt färgad fromhet)<sup>74</sup> innan de döptes. Vad gäller kocken Alexander känner vi till att han förbereddes för dopet genom utbildning i den turkiska översättning av katekesen som tillhandahölls av Johannes Herbinus. I materialet som rör kamelskötaren Schiaba noterade vi att det tog ungefär lika lång tid mellan det att han kom till Sverige och att dopet genomfördes, och då i Storkyrkan med Karl XI närvarande som dopvittne. Genom vidare analyser, även av proceduren som föregick de judedop som genomfördes under 1600-talet, kan vi sannolikt lära oss mer om dessa processer. De få fall som fokuserats i denna artikel indikerar att dopet var mer än en symbolhandling och att man ställde krav på de muslimer som konverterade att faktiskt nå kunskaper om den evangeliska läran som fungerade som statsreligion och sammanhållande kitt under stormaktstiden.

Om och i vilken utsträckning kamelskötaren och de uighuriska pigorna behöll något av sin tidigare tro och praktik är sannolikt svårt att ta reda på, men arkiven kan innehålla mer personhistoriskt material om dem och deras efterlevande vilket vore av värde att identifiera och analysera.

I anslutning till de juridiska aspekterna av dopet blir även det fribrev Karl XII skrev, med anledning av de osmanska kreditörernas vistelse i Sverige efter episoden i Bender och Varniza, av stor interesse. Genom kungens brev gavs dessa muslimer,

74. Petrén 1990



judar och armeniska kristna utökad religionsfrihet, motiverat av att de inte vistades i landet som undersåtar. De avkrävdes alltså inte någon lojalitet med kungen och nationen, och behövde därför heller inte avkrävas en bekännelse av statsreligionen. När religionsfriheten åter igen begränsades efter Karl XII:s död var det snarare den pietistiska fromhet de svenskar som återkom från fångenskapen i Ryssland än judars och muslimers religionsutövning man ville begränsa.<sup>75</sup>

Vad gäller de muslimer som tillsammans med judar och kristna från osmanska riket befann sig i Sverige 1714 och framåt finns ett stort arkivmaterial som inte på djupet har analyserats av religionshistoriker och islamforskare. Materialet på Riksarkivet i Stockholm antyder att det fanns i alla fall en person i Karlshamn med titeln mulla och vi vet alltså från Karls XII:s fribrev att de gavs rätt att praktisera sin religion, om än bakom lyckta dörrar. Djupare analyser såväl av de suppliker som finns samlade på Riksarkivet, som av Amiralitetskonsistoriets arkiv i Lund skulle kunna ge mer besked om arten av denna religionsutövning.

## Abstract

The study of Islam Sweden is generally focused on recent or contemporary events. At the same time, there are interesting archival material to be found dealing with Islam and Muslims in Sweden during historical times. This article concerns some of the Muslims who came to live in the Swedish empire during the 17th and early 18th centuries. The aim is not primarily to present biographical data about these individuals, but to discuss the source material as well as further research needs. A primary purpose of the article is to encourage further research on Islam and Muslims in Swedish history.

75. Sorgenfrei 2019

## Litteraturliste

- Arne, Ture J. (1952). *Svenskarna och Österlandet*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Berg, Tor (u.å.) Ture Bielke. Riksarkivet. Tillgänglig online, <https://forum.rotter.se/index.php?topic=77163.msg1067530#msg1067530>, besökt 2020-12-09.
- Birgegård, Ulla (2014). ”En ambassads vedermödor - Sparwenfeld och ambassaden 1684”. Silfverstolpe, Susann; Kudriavtseva, Angella & Zagorodniaja, Irina (red.) *Silvergåvor från Sveriges regenter till Rysslands tsarer under 1600-talet*. Stockholm:

- Bokförlaget Atlantis. 161-175.
- Boëthius, Bertil (1924). "Nils Turesson Bielke", Svenskt biografiskt lexikon, tillgänglig online: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=18173>, besökt 2021-01-18.
- Dederling, Sven (1980–1981). "Gustaf Lillieblad". Lager-Kromnow, Birgitta (red.) (1980-1981). *Svenskt biografiskt lexikon Bd 23 Liljeblad-Ljungberger*. Stockholm: Svenskt biografiskt lexikon.
- Du Rietz, Anita (2013). *Kvinnors entreprenörskap: under 400 år*. Stockholm: Dialogos.
- Englund, Linnea (2020). *Islam i 1700-talets Sverige. Karl XII:s muslimska långivare*. B-uppsats i religionsvetenskap, Södertörns högskola.
- Ettlinger, Kaj M. (1998). Aslan Aga - turkisk ambassadör till Sverige eller svenskt sändebud med diplomatiska uppdrag till Turkiet?. *Personhistorisk tidskrift*. 1998 (94), s. 3-19
- Gabrielsson, Bengt (2016). "Carl XII:s fordringsägare i Karlshamn." *Carlshamniana* 2016, ss. 7-20.
- Grimberg, Carl (1917). *Svenska folkets underbara öden 5 Karl XII:s tid från 1710 samt den äldre frihetstiden*. Stockholm: Norstedt.
- Hilariusson, Johannes (2020). *Orientaliska kättare eller bröder i kristus? Religion bland Karl XII:s orientaliska kreditorer*. B-uppsats i religionsvetenskap, Södertörns högskola.
- Jarring, Gunnar (1983). "Birgitta Scharzenfeldt och hennes fångenskap hos Kalmuckerna". *Karolinska förbundets årsbok*, ss. 88-119.
- Jarring, Gunnar (1987). "Sweden's diplomatic relations with the Tatars in Crimea". Bergquist, Mats, Johansson, Alf W. & Wahlbäck, Krister (eds.) *Foreign policy and history: studies dedicated to Wilhelm M. Carlgren on May 6, 1987*. Stockholm: Military History. pp. 83-90.
- Karl XI (1918). *Karl XI:s almanacksanteckningar*. Stockholm: Norstedt.
- Larsson, Olle & Marklund, Andreas (2012). *Svensk historia*. Lund: Historiska media
- Laurelius, Olof (1644). *Lijkpredican, öfwer then ädle och högwälborne herre, Herr Bengt Oxenstierna, frijherre til Ekebyholm och Söderboo, Sweriges rijkes råd, rijksstalmästare, och general gubernator öfwer Lifland. Hwars saliga lekamen, medh tilbörliq ähreproces och christeliga ceremonier, bleff ledsagat til sin hwijlocammar, vthi Riddarholms kyrckian, den 6 augusti år 1643. Så och en kort relation, om then salige herrens stora föfarenheet, och widt kring om werlden giorda reesor. Hållen och vpläsen dersammelstädes, aff Olavo Laurelio .... Tryckt aff Henrich Keyser 1644.:*
- Leinberg, Karl Gabriel (red.), *Handlingar rörande finska kyrkan och presterskapet Saml. 1 1535-1627, Jväsckylä, 1892*
- Levin, Herman (1896). *Religionstvång och religionsfrihet i Sverige 1686-1782: bidrag till den svenska religionslagstiftningens historia*. Diss. Uppsala : Univ.
- Liljegren, Bengt (2000). *Karl XII: en biografi*. Lund: Historiska media.
- Loenbom, Samuel (1770-1775) *Anecdoter om namnkunniga och märkwärdiga svenska män. Stockholm. 1:1-6, 2:1-3, 3. 1770-1775.*. Carlbom: Stockholm.
- Millqvist, Viktor (1911). *Svenska riksdagens borgarstånd 1719-1866: personhistoriska anteckningar*. Stockholm: Norstedt.
- Norrhem, Svante (2007). *Kvinnor vid maktens sida: 1632-1772*. Lund: Nordic Academic Press
- Quennerstedt, August (red.) (1913). *Karolinska krigares dagböcker jämte andra samtida skrifter*. 8. Lund: Gleerup
- Sorgenfrei, Simon (2018). *Islam i Sverige: de första 1300 åren*. Bromma: Myndigheten för stöd till trossamfund
- Sorgenfrei, Simon (2019). "Vi måste tala om Sverige som mångreligiöst land." *Dagens Arena*, 17 januari. Tillgänglig online: <https://www.dagensarena.se/essa/vi-maste-prata-om-sverige-som-mangreligiost-land/>, besökt 2021-01-28.
- Stiernman, Anders Anton von (red.) (1775). *Samling utaf kongl. bref, stadgar och förordningar &c. angående Sweriges rikets commerce, politie och oeconomie uti gemen, ifrån år 1523. in til närwarande tid. Uppå hans kongl. maj:ts nådigesta befallning giord af And. Anton von Stiernman.: ... =Stockholm. 1-6. 1747-75=. [Del 6] Sjette del. Stockholm, tryckt hos Peter Heszberg 1775..* Stockholm: kungl.tryckeriet.
- Swiecicka, Elzbieta (1997). "Den diplomatiska trafiken mellan Sverige, Tatariet och Osmanska riket, från Gustav Vasas tid till Karl XII." *Boström Andersson, Rut (red.). Den nordiska mosaiken: språk- och kulturmöten i gammal tid och i våra dagar: Humanistdagarna [15-16 mars] vid Uppsala universitet 1997*. Uppsala: Uppsala Universitet, pp. 291-305.
- Swiecicka, Elzbieta (2002). "The Diplomatic Letters by Crimean Keräy Ladies to the Swedish

Royal House.” Rocznik Orientalistyczny, T. LV, Z.1, 2002: 2

Swiecicka, Elzbieta (2016). “Johannes Herbinius”, Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 8. Northern and Eastern Europe (1600-1700). Ed. Thomas, David & Chesworth, John. Leiden: Brill.

Tornberg, Carl Johan. (1853). *Codices orientales Bibliothecae Regiae universitatis Lundensis / Supplementa..* Lundae: Litteris Berlingianis

Westrin, Johan Theodor (1900). ”*Anteckningar om Karl XII:s orientalska kreditorer*”. *Historisk tidskrift*, ss. 1–56.

Wisén, Eva (2002). ”Silver, siden och sändebud från öst” i Ådahl, Karin, Unge Sörling, Suzanne & Wessel, Viveca (red.) (2002). *Sverige och den islamiska världen: ett svenskt kulturarv*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, ss. 79-86.

Wittrock, Georg (1924). ”Nils Bielke.” Almquist, Johan Axel; Boëthius, Bertil & Hildebrand, Bengt (red.). *Svenskt biografiskt lexikon*. Bd 4, Berndes-Block. Stockholm: Bonnier.

Zetterstéen, Karl Vilhelm (1952). *De krimiska tatarernas diplomatiska korrespondens med den svenska regeringen..* Uppsala: Östlund, Joachim (2020). *Vid världens ände: sultanens sändebud och hans berättelse om 1700-talets Sverige*. Lund: Nordic Academic Press

Petrén, Erik (1990). *Kyrka och makt*. Bokförlaget Signum. sid. 174–176

#### Onlinematerial

<http://historiska-personer.nu/>

[min-s/p65356bd8.html](http://min-s/p65356bd8.html), besökt 2021-01-18. (Ture Bielke.)

<https://forum.rotter.se/index.php?topic=77163.msg1067530#msg1067530>, besökt 2020-12-09. (Om Gustaf Frödings anor – släkten Sandelin)

<https://kansallisbiografia.fi/paimenmuisto/henkilo/2221>, besökt 2021-01-18. (Thure Martini Sandelinus).

[https://sv.wikipedia.org/wiki/Thure\\_Spahandelin](https://sv.wikipedia.org/wiki/Thure_Spahandelin), besökt 2020-10-19.

<https://www.geni.com/people/Ture-Bielke/6000000001606231130>, besökt 2021-01-18.

#### Arkivmaterial

Karlstads stadsbibliotek (KS)  
Fryxell, Fredrik. Wärmelands Slägte-bok.

#### Stockholms stadsarkiv (SSA)

Skeppsholms kyrkoarkiv, Födelse- och dopböcker, SE/SSA/0014/C I/1, 1714-1757.

Svea artilleriregementes församling, A, AB, CI:2, 1734-1746, Bild 38.

Svea artilleriregementes församlings kyrkoarkiv, Död- och begravningsböcker, SE/SSA/0005J/F/1, 1735-1785.

Svea artilleriregementes församlings kyrkoarkiv, Död- och begravningsböcker, SE/SSA/0005J/F/1, 1735-1785.

Svea artilleriregementes församlings kyrkoarkiv, Död- och begravningsböcker, SE/SSA/0005J/F/1, 1735-1785.

Svea artilleriregementes församlings kyrkoarkiv, Lysnings- och vigselböcker, SE/SSA/0005J/E/1, 1738-1766.

#### Riksarkivet (RA)

Hovförsaml. Kyrkoarkiv. Dopbok

1621.

Hovstallets räkenskaper från åren 1623–1627, serie GIa, volym 9-10. Oxenstiernska samlingen, volym E 516.

Riksregistraturet, Riksregistraturet, SE/RA/1112.1/B/691 (1718) (Karl XII:s fribrev).

Tidöarkivet, volym 369. (Bengt Oxenstierna).

Tyska kyrkans dopböcker, serie C1, volym 1a.

Ämnessamlingar, Militaria, Svenskarnas skuldsättning i Turkiet och deras orientalska kreditorer. (Kreditorernas suppliker).

#### Övrigt material

Uppgift från Jussi Nordquist, informationssekreterare vid Riksarkivet i Åbo, 21 januari 2021.

Uppgift från Mats Hemström, 1:e Arkivarie/Slottsarkivarie, Riksarkivet, 18 april 2017.

Garbi Schmidt

Temasektion

# Muslimere og muslimsk praksis i København 1863-1915: På sporet af en forsvundet historie

## Nøgleord

Islam i Danmark; historie; demografi; muslimsk praksis; begravelse

---

Denne artikel beskriver et forskningsmæssigt ganske ubeskrevet blad i dansk muslimsk historie, nemlig tilstedeværelsen af muslimer og islamisk praksis i Danmark i perioden 1863-1915. Artiklen diskuterer mulige tilgange til at danne sig et kvantitativt overblik over antallet af muslimer, herunder mulige alternativer til folketællingerne. Som kvalitativt studie beskriver artiklen tilstedeværelsen af muslimer i Danmark i perioden, blandt andet som artister, deltagere i menneskeudstillinger og tæppehandlere. Artiklen giver et dybere indblik i nogle af de begravelser af tilrejsende muslimer, som fandt sted: Det var i den forbindelse, at en muslimsk praksis for alvor blev tydelig og fik pressens og offentlighedens interesse. Artiklen bygger på et større kildemateriale af forskellige typer af arkivdata, herunder folketællinger, det københavnske politis registerblade og artikler i danske dagblade.

---

Denne artikel er blevet til på en egentlig ret så iøjnefaldende baggrund. Samtidigt med at islam og muslimers stilling i det danske samfund er blevet diskuteret heftigt i den danske offentlighed igennem de seneste 30 år, er diskussioner og forsøg på at besvare, hvilken rolle denne religion og religiøse minoritet har spillet i Danmark i et længere historisk perspektiv, stort set fraværende. I modsætning til fx vores naboland Sverige (Sorgenfrei 2018), findes der endnu ikke nogen dybtgående studier af tidlig muslimsk indvandring til Danmark (fx i 1800-tallet eller tidligere) eller tidlige muslimske organisationer og institutioner, som befandt sig i landet før 1970'erne (se Simonsen 1989; 1990).

**Garbi Schmidt** (dr.phil.) er professor i kultur og sprogødestudier på Roskilde Universitet. Hendes forskning har over de sidste 25 år fokuseret på muslimske minoriteter i Vesten og dansk indvandringshistorie. Hendes doktorafhandling fra 2015 omhandlede Nørrebros indvandringshistorie i perioden 1885-2010.

Når det gælder det historiske perspektiv, har forskere indtil nu henvist til eksisterende statistik fra slutningen af 1800-tallet, som viser, at antallet af muslimer i Danmark var ganske begrænset. Blandt andet har Brian Arly Jacobsen i sin opgørelse af muslimer i Danmark fra 2007 henvist til folketællingen fra 1880 som et startskud for en kvantitativ opgørelse af muslimer i Danmark (Jacobsen 2007, 144. Se også Otterbeck & Schmidt). Dengang blev antallet af ”Muhamedanere” opgjort til otte (Det Statistiske Bureau 1883: C). Det forholder sig dog også sådan, at en enkelt ”Muhammedaner” figurerer i tabellen over ”Fremmede Religionsbekendere” i Statistisk Tabelværk fra 1840 (Commission til Udarbejdelse af et statistisk Tabelværk for Danmark 1842, XV, 65) og ligeledes i Statistisk Tabelværk fra 1870 (Det Statistiske Bureau 1871, XXXIII). Men udover disse tre opgørelser fra 1800-tallet var det først så sent som i 1990, at et forsøg på at give en statistisk oversigt over muslimer i Danmark blev udført af Jørgen Bæk Simonsen (Simonsen 1990, 13). Siden har Brian Arly Jacobsen givet et estimat på muslimer i Danmark fra 1980 og fremefter (Jacobsen 2008, 185). For perioden 1880-1980 har vi altså ingen opgørelser over eller estimater for, hvor mange muslimer der boede eller opholdt sig i Danmark – akkurat som vi ikke har opgørelser over eller estimater for, hvor mange muslimer der boede eller opholdt sig i Danmark før 1840.

Endvidere har vi næsten ingen kvalitative, historiske beskrivelser af muslimer i Danmark inden 1970. En undtagelse findes atter i Brian Arly Jacobsens ph.d.-afhandling fra 2008, som kort nævner den tidligst kendte danske konvertit Knud Holmboe (hvis livshistorie beskrives i Aoude 2002), samt slår fast, at der (når det gælder det 20. århundrede første halvdel) ”antagelsesvis fra tid til anden [er] kommet muslimer til Danmark fra Egypten, Syrien, Tyrkiet eller andre lande med en overvældende muslimsk majoritetsbefolkning”. Jacobsen nævner enkelte af disse på baggrund af en søgning i tildeling af indfødsret. Den første er den tyrkisk fødte grosserer Aram Nicham, som fik indfødsret i 1936 (Jacobsen 2008, 179). Jacobsen understreger, at ”vi kan ikke vide, om nogle af dem [altså personer fra lande med muslimsk majoritet] var muslimer, blot konstatere at de alle kom fra områder, hvor det var (er) almindeligt at være muslim”, samt at det ville være besynderligt, hvis nogle af de personer, som i tidens løb var registreret som hjemhørende i Afrika eller Asien, ikke var muslimer (Jacobsen 2008, 179-180).

Samme argumenter er bærende for nærværende undersøgelse, særligt dennes kvantitative del. Det er dog en central dimension i særligt artiklens kvalitative afsnit, at de beskrevne personer eller grupper i deres samtid på den ene eller anden måde blev beskrevet som muslimer, samt at vi har beskrivelser af den religiøse praksis, som flere af dem udførte. Sådanne beskrivelser findes ikke i den eksisterende litteratur – her findes kun beskrivelser af danskeres syn på islam, blandt andet i det 19. århundrede og tidligere (Simonsen 2004).

I denne artikel beskrives muslimers tilstedeværelse i særligt København imellem 1863 og 1915. At artiklen i særlig grad er deskriptiv, skyldes ikke mindst, at sådanne beskrivelser indtil nu er ikkeeksisterende. Begrundelsen for valget af København er en umiddelbar forventning om, at det særligt var i hovedstaden, at man dengang fandt muslimske indvandrere på grund af byens status som havneby samt betydningen af de menneskeudstillinger, som blandt andet beskrives hér. For en anden sammenlignelig gruppe, kineserne, som blev udstillet i København i blandt andet 1896 og 1902 (Schmidt & Rasmussen, kommende), gjorde det sig gældende, at en gruppe af artister forblev i København, efter udstillingen var taget af programmet. Dette kunne også gælde for muslimske migranter.

Året 1863 er valgt som det tidsmæssige udgangspunkt for beskrivelsen, fordi dette år er det første, hvor jeg kan påvise, at en muslim er blevet begravet i København. Denne begravelse er tillige indtil videre det tidligste eksempel på muslimsk praksis i Danmark, som jeg har kunnet finde. Året 1915 er valgt som sluttidspunkt for undersøgelsen, fordi dette år afgang en person, som med stor sandsynlighed må anes for muslim, ved døden og blev begravet i København. Det er min tese, at der også efter 1915 og før indvandringen af (muslimske) gæstearbejdere i 1960'erne fandt både begravelse af muslimer og muslimsk praksis sted i København og Danmark. Påvisningen heraf falder dog uden for det tidsmæssige fokus, som jeg har i denne artikel.

## Metode

Der er i dette studie brugt en flerstrengt metode, som indbefatter flere typer af databaser og datatyper, der på den ene side kan bruges til kvantificering og på den anden til kvalitative



beskrivelser af muslimers tilstedeværelse i Danmark før 1915. En kilde, som jeg i mindre grad benytter mig af, er folketællingerne,<sup>1</sup> også selvom den umiddelbart kunne forekomme oplagt: Som beskrevet er folketællingernes opgørelse af muslimer i 1840, 1870 og 1880 stort set, hvad vi indtil videre ved om gruppens tilstedeværelse i Danmark i perioden. Alle deltagere i folketællingerne blev mellem 1855 og 1921 spurgt om deres religiøse overbevisning (fra 1840-1855 var det de forskellige tros-samfunds forstandere og ældste, som indhentede og videregav oplysninger om antallet af medlemmer, se Det Statistiske Bureau 1856, LXXVI), hvilket jo faktisk kunne være brugbart stof. Det er dog sådan – som tidligere beskrevet – at muslimer ikke figurerer i de statistiske årbøger efter 1880, og selvom scannede versioner af folketællingerne til og med 1940 ligger tilgængelige online, er de ikke søgbare på religion. Derudover har jeg valgt ikke at gå ind i en dybere analyse af folketællingerne i denne undersøgelse, da de giver et statisk billede af befolkningen og ikke nødvendigvis er særlig gode til at opfange migranter eller mere mobile befolkningsgrupper. Opgørelsen af personer i Danmark og deres karakteristika fandt fra år 1840 sted hvert femte eller tiende år (i enkelte tilfælde gik der fire eller seks år imellem)<sup>2</sup> på én specifik dag, 1. februar, hvilket blandt andet gør, at en person, som ankom til København og Danmark d. 1. marts 1901 og rejste igen d. 31. december 1905 ikke blev talt med – også selvom personen faktisk havde opholdt sig næsten fem år i Danmarks hovedstad. Jeg har derfor valgt i større grad at bruge en anden og mere brugbar type kilde til at opfange personer, som kunne have muslimsk baggrund. Denne kilde er *det københavnske politis registerblade*.<sup>3</sup> Politiets registerblade er en forløber for folke-registeret, og registreringerne fandt sted imellem 1890 og 1923. Alle personer over 10 år, som var bosiddende i København, blev registreret – eller det var i hvert fald hensigten. Et problem med denne kilde er dog, at den ikke dækker årene 1863-1890, som også beskrives i denne artikel, og selvfølgelig også, at registerbladene ikke er dækkende for hele landet. Alligevel kan registerbladene give os nogle indikationer af, hvem samtidens muslimer var, selvom der er nogle begrænsninger ved brug af metoden. Registerbladene er bærende for artiklens *kvantitative del*. Til artiklens *kvalitative del* er anvendt flere typer kilder. En af disse er *aviser og dagblade*. Her har jeg særligt benyttet mig af databasen Mediestream<sup>4</sup> og dagbladet *Politikens* artikel-

1. Folketællingerne findes på Rigsarkivet. Arkene er dog også tilgængelige i online version via <https://www.sa.dk/ao-soegesider/da/collection/theme/2> (siden besøgt 17. november 2020).

2. Folketællingerne blev fra 1840-1930 udført følgende år: 1840, 1845, 1850, 1855; 1860, 1870, 1880, 1885, 1890, 1895, 1901, 1906, 1911, 1916, 1921, 1925, 1930.

3. Politiets Registerblade ligger tilgængelige online via Københavns Stadsarkiv: <https://kbharkiv.dk/brug-samlingerne/kilder-paa-nettet/politiets-registerblade/> (siden besøgt 17. november 2020).

4. <https://mediestream.dk> (siden besøgt 17. november 2020).



arkiv<sup>5</sup>. Begge databaser er søgbare online. Søgestrategierne koncentrerede sig i første omgang om overordnede termer som ”muhamedanere”, ”muslim/er”, ”arabere” forbundet med ord som ”København” og ”Danmark”. Denne søgestrategi viste sig dog hurtigt ikke at generere særligt meget. Derimod viste det sig at være brugbart at søge på bestemte begivenheder, personer og cirkustrupper. Et eksempel herpå er udstillingen Beduinerkaravanen i Tivoli, som fandt sted i sommeren 1897. Vi ved fra eksisterende dansk forskning i menneskeudstillinger, at fem udstillinger af henholdsvis ”beduiner”, ”arabere” og ”marokkanere” fandt sted i Tivoli imellem 1880 og 1901 (Andreassen & Henningsen 2011, 22-23). Det forekom derfor også vigtigt at undersøge, hvorledes disse artister, begivenheder og karavaner blev beskrevet, og om der var information om religiøs praksis i disse beskrivelser.

Hertil kommer, at det viste sig gangbart at søge på navne på personer med muslimsk baggrund, som jeg via søgningen på begivenheder kunne dokumentere havde befundet sig i Danmark. I disse tilfælde var der tale om personer, som var fundet igennem søgninger på muslimer, som alle var døde i København, og hvor dødsfaldet og historien, der var løbet forud, havde skabt offentlig opmærksomhed. I afdækningen af disse sager blev avisartiklernes fremstilling kombineret med andre kilder som politirapporter, begravelsesprotokoller<sup>6</sup> og hospitalsprotokoller<sup>7</sup>.

En tredje type af søgestrategi var at søge på bestemte navne, både i politiets registerblade og igennem slægtsforskningshjemmesiden *Danishfamilysearch.dk*. Som udgangspunkt for denne søgning brugte jeg den ordbog over muslimske fornavne i Danmark, som lektor emerita ved Afdelingen for Navneforskning på Københavns Universitet, Eva Villarsen Meldgaard, udarbejdede i 2005 med udgangspunkt i data fra Danmarks Statistik (Meldgaard 2005). Der blev søgt på alle de navne og stavemåder, som denne ordbog indeholdt. Nogle interessante resultater, som disse søgninger genererede, diskuteres nedenfor.

En fjerde type af data og søgestrategi var *politiefterretninger, strafferegistre og fængselsjournaler*. Jeg benyttede i nogen grad Københavns politis efterretninger, som ligger online på Københavns Stadsarkivs hjemmeside.<sup>8</sup> Politiefterretningerne blev udgivet dagligt i perioden 1867-1930 og indeholder oplysninger om blandt andet eftersøgte og anholdte. Ligeledes anvendte jeg ar-

5. <https://politiken.dk/arkiv/> (siden besøgt 17. november 2020).

6. <https://kbharkiv.dk/brug-samlingerne/kilder-paa-nettet/begravelses-i-koebenhavn/> (siden besøgt 17. november 2020).

7. <https://kbharkiv.dk/brug-samlingerne/kilder-paa-nettet/hospitaler-fattiggaarde-og-stiftelser/> (siden besøgt 17. november 2020).

8. <https://kbharkiv.dk/brug-samlingerne/kilder-paa-nettet/politiets-efterretninger-1867-1930/> (siden besøgt 17. november 2020).

restjournalen fra Vestre Fængsel 1895-1933 og Københavns kriminal- og politirets strafferegister 1897-05, som begge kan tilgås i fysisk form via Rigsarkivet. At jeg valgte at benytte mig af disse typer af kilder skyldes to ting. For det første ved vi fra anden indvandrerhistorisk forskning, at fx svenske indvandrere var overrepræsenterede i kriminalstatistikkerne (se Sane 1998) – dette kunne også gælde andre indvandrergrupper. For det andet understregede dagspressens artikler, som indeholdt information om arabere, at fokus på denne befolkningsgruppe i nogen grad hang sammen med udførelsen af kriminalitet.

## Hvor kom de fra? Et groft demografisk rids med fokus på København

Dette afsnit indeholder et forsøg på bedre at forstå, hvor mange personer med muslimsk baggrund der boede i København i perioden 1863-1915. Til denne beskrivelse er der anvendt data fra det københavnske politis registerblade. Registerbladene dækker dog kun perioden 1890-1923 – de første 30 år af den periode, som bliver beskrevet i denne artikel, er således ikke med. Alligevel vil jeg argumentere for – således som jeg har gjort det i indledningen – at registerbladene er en god kilde til at afdække omfanget af muslimsk indvandring i perioden, i hvert fald i København. Tilsvarende registerblade findes ikke for andre byer i landet, hvorfor denne analyse kun kan beskæftige sig med hovedstaden.

I gennemgangen af registerbladene er der i søgningen fokuseret på, hvor personerne kom fra, hvornår de opholdt sig i København, hvad de hed, hvilket køn de havde, og hvilket erhverv de bestred. I tabel 1 er registreringerne opdelt efter oprindelsesland og periode. Jeg har, for fuldstændighedens skyld, i tabellen anført, både hvor mange relevante registreringer der findes for hele den periode, hvor politiets registerblade blev ført (altså 1890-1923), og de registreringer, som fandt sted inden for de år, som nærværende undersøgelse specifikt beskæftiger sig med (1863-1915).

Gennemgangen viser, at personer med mulig muslimsk baggrund, som befandt sig i København, kom fra flere forskellige lande og regioner, med hovedvægten på Nordafrika, Mellemøsten og Persien (nuværende Iran). I perioden som helhed

Tabel 1. Politiets registerblade for København 1890-1923: Registreringer af personer fra lande med muslimsk majoritet. Tabellen inkluderer alle registreringer. Det er muligt, at der er personsammenfald i nogle af disse, og nogle navne er her og der meget lig hinanden, men da jeg ikke med sikkerhed kan sige, at der er tale om en og samme person, har jeg fokuseret på registreringerne. Udover de lande, som er inkluderet i denne tabel, blev der søgt på følgende lande, byer og geografiske områder: Palæstina, Jordan, Arabien, Yemen, Tunis, Vestafrika, Benin, Guldkysten, Nigeria, Togo, Libyen, Elfenbenskysten, Ghana, Etiopien, Uganda, Kenya, Somalia, Østafrika, Liberia, Congo, Mauretanien, Mozambique, Guinea, Madagaskar, Sudan, Sierra Leone, Senegal, Albanien, Bhutan, Aserbajdsjan, Kasakhstan, Kyrgistan, Afghanistan, Dushanbe, Tasjkent, Bisjkek, Baku, Tadjikistan, Usbekistan, Maldiverne, Malaysia, Oman, Irak, Libanon.

Land	Registreringer hele perioden	Registreringer 1890-1915
Tyrkiet	14	7
Egypten	7	5
Syrien	5	2
Afrika/Algier	1	1
Marokko	27	6
Persien	14	7
Indien	1	1
Indonesien	1	0
Bosnien	1	1
Makedonien	1	1
Java	1	0
<b>Total</b>	<b>75</b>	<b>31</b>

var der en klar overvægt af personer fra Marokko, efterfuldt af personer fra Persien og Tyrkiet. Dette billede passer også med de kvalitative data, som vil blive præsenteret i de efterfølgende afsnit. Ifølge disse stammer de personer, som omtales og beskrives, også primært fra Nordafrika og Persien.

Ser vi på de registreredes køn er der en klar overvægt af mænd. Ud af samtlige 75 registreringer var 13 kvinder. Kun en enkelt af disse – en kvinde fra Persien – befandt sig i København i perioden 1890-1915.

Den kønslige ubalance i registreringen kan kobles med den type af arbejde, som de indvandrede havde. Ser vi atter på de samlede registreringer, var 33 personer registrerede som artister, en enkelt som musiker. Dette billede stemmer også godt overens med, hvad de kvalitative kilder afspejler: Personer, som kom fra lande med muslimsk majoritet, og som opholdt sig i Danmark, opholdt sig ofte i landet, fordi de havde engagement i cirkus, teatre eller større underholdningsetablissemeter som fx Tivoli. Andre typer af erhverv var dog også repræsenteret blandt de registrerede, herunder arbejdsmand, tæppevæver,

købmand, tjenestepige, cigaretmager, tegner, student, legitimationssekretær, Dr.Med. og klejnsmed.

Det er påfaldende, at langt de fleste af de registrerede kun er registreret for et enkelt år. Dvs. at deres ophold i København var kort. Kun 18 ud af de 75 registreringer dækker mere end et enkelt år, og af disse dækker ti en opholdsperiode på to år. Kun to personer havde ophold i København i mere end fem år.

Informationerne fra politiets registerblade kan give os en indikation af, hvor mange personer med muslimsk baggrund der fandtes i København i tiden omkring overgangen fra det 19. til det 20. århundrede, hvor de kom fra, og hvad de havde som erhverv. Registreringerne understreger tillige, at indvandrerne kun blev i kort tid. Et spørgsmål, som kan rejses i den forbindelse, er, hvornår man kan tale om muslimsk migration, og hvornår en person i det hele taget kan klassificeres som indvandrer?<sup>9</sup> I en artikel om kritiske tilgange til og kategorisering af transit migration påpeger Michael Collyer og Hein de Haas noget af den usikkerhed, migrationsbegrebet indeholder:

A comparison of what is considered “migration” and the broader term “mobility” suggests that “migration” is not a fixed and immutable category and its current formulation is ultimately tied to the nation-state and the power it exerts over territory (Collyer & Haas 2012, 470).

9. De Forenede Nationer definerer en indvandrer som følger: “Generally, a distinction is made between short-term or temporary migration, covering movements with a duration between three and 12 months, and long-term or permanent migration, referring to a change of country of residence for a duration of one year or more.” (se <https://refugeesmi-grants.un.org/definitions>. Siden besøgt d. 18. november 2020). Definitionen kan anvendes som afsæt for at diskutere, om de personer, der refereres til i denne artikel, var indvandrere eller ej – fx i forhold til brugen af folketællingerne. FN’s første definition af indvandrer-kategorien blev anvendt i 1953 (se fx Fassman 2009: 29).

En effekt af nationalstatens definitionsmagt over migrationsbegrebet er understregningen af stasis: at en migrant flytter fra en kontekst til en anden og bliver der. Men i realiteten er det langt fra sådan, at migration foregår, hvilket også fremgår af Collyer og Hass’ artikel. Der er her tale om en større teoretisk diskussion om migrationsbegrebet i forhold til blandt andet (netop) mobilitet og metodologisk nationalisme, som jeg ikke vil gå længere med i denne sammenhæng (for relevant litteratur se fx Castles 2000; Wimmer & Schiller 2003; Hannam, Sheller & Urry 2006; Kunz 2020). Men jeg bruger dette kritiske perspektiv som et udgangspunkt for at se på tilstedeværelsen af muslimer i København. Af disse er der mange, som kun blev i byen i kort tid, inden de rejste videre. Vi har således først og fremmest at gøre med eksempler på transnational mobilitet og de aftryk, som de sætter, lokalt og nationalt. Dette gør dog ikke aftrykkene mindre relevante eller (muligvis) betydningsfulde.

På den baggrund vil jeg argumentere for, at registerbladene giver os en bedre forståelse af både omfang af og profil på muslimsk tilstedeværelse i København end folketællingerne. Folketællingerne blev ikke udført særlig hyppigt, og tællingen fandt kun sted på en enkelt dag i året; her giver registerbladene langt bedre mulighed for at forstå indvandring som en proces, som både kan have karakter af ophold i flere år og ophold i enkelte måneder. Og selvom de involverede personer måske ikke blev i Danmark eller København i lang tid, så opholdt de sig i byen. Og som vi vil se i det følgende, tog de religiøse praksisser med sig. Nogle af dem blev faktisk begravet i København.

Den ovenfor bragte opgørelse giver et klart indtryk af muslimsk tilstedeværelse i København i perioden 1890-1923, men tallene indeholder også en vis usikkerhed. Registreringen er for det første foretaget på baggrund af en forventning om, at en person fra et land med muslimsk majoritet var muslim, og for det andet med den formodning, at det navn, personen var registreret med, indikerer religiøs identitet. Det er ikke helt sikkert. Samtidig tager tallene ikke højde for personer fra andre lande, som muligvis kunne være muslimer. Registerbladene indeholder fx information om to personer, begge fra Tyskland, som muligvis kunne være muslimske konvertitter: henholdsvis kvinden Erna Abdulla (registreret 1916) og manden Absellam Mohamed Schiff (registreret 1911).

Endelig tyder en sammenligning af registerbladene og de kvalitative kilder på, at antallet af personer med muslimsk baggrund, som opholdt sig i København i perioden, nok har været noget højere. De ca. 50 nordafrikanske og mellemøstlige artister – mænd, kvinder og børn – som opholdt sig i København og optrådte i Tivoli i sommeren 1897, er fx ikke registreret i registerbladene. Dem vil vi beskæftige os med i et af de følgende afsnit.

## Personer med muslimske navne

Selvom der er problemer med folketællingerne som kildemateriale, skal de dog ikke helt afskrives. De kan fx danne baggrund for en mere kvalitativ forståelse af nogle af de muslimske indvandrere, der opholdt sig i Danmark i en given periode. Det blev

blandt andet dokumenteret af en søgning i databasen *danish-familysearch.dk*, som udover at indeholde data fra folketællingerne<sup>10</sup> også indeholder indtastet data fra blandt andet kirkebøger og skoleprotokoller. Via webstedet søgte jeg på navnene i den liste over muslimske fornavne i Danmark, som tidligere er nævnt. Søgningen vidnede om tilstedeværelsen af et antal individer, som muligvis kunne have muslimsk baggrund. Enkelte skal nævnes her.

I folketællingen fra 1850 finder vi fx Sabah Azim, som angives som født i Aura på Guineas kyst. Sabah Azim arbejdede på Kastellet i København som fægtningslærer<sup>11</sup>. Et andet eksempel er Husein Robly, som figurerer i kirkebogen over døde i Sankt Pouls Sogn i Aarhus i 1909. Husein Robly angives som død i Abessiniernes Lejr på Landsudstillingen i Aarhus, og som ”Søn af Kriger Muhamud Robly og Hustru Guilo Gulboti, født i Djibouti i Abessinien”. Husein blev to år gammel, og i modsætning til de eksempler fra menneskeudstillinger i København, som diskuteres i det følgende, var hans død ikke udgangspunkt for større medieskriverier. Det angives dog i kirkebogen, at begravelsen blev udført af abessinierne selv, hvilket resonerer med noget af den praksis omkring muslimske begravelser, som denne artikel vil beskrive. Et tredje eksempel er kvinden Banu Moto-sla, beskrevet som perser fra Indien, som studerede i Silkeborg, da folketællingen fandt sted i 1901. Et fjerde eksempel er Said Makki, som døde i København i 1915 og figurerer i Sankt Johannesstiftelsens kontraminiertalbog. Dele af hans historie kan beskrives via andre kilder, hvilket vil ske i det følgende.

Overordnet vistesøgningen, at personer med muslimsk baggrund befandt sig flere steder i landet end i København, og at deres bevæggrunde for at være i landet varierede. Søgningen viste også (hvilket denne artikel ikke vil gå dybere ind i), at muslimske navne var ganske udbredte blandt personer, som figurerede som slaver på De Dansk Vestindiske øer. Endelig viste søgningen, at muslimske navne som fx Aladdin og Ali var navne, som nogle (få) danske forældre gav til deres børn.

## De udstillede

I juli 1897 åbnede Tivoli op for en ny, stor udstilling under overskriften ”Beduiner Karavane”. Det var ikke første gang, Tivoli

10. Indtastningen af folketællingerne, som udføres af frivillige, er ikke komplet på tidspunktet for udførelsen af dette studie. Således var der fx indtastet 739.905 personer ud af en befolkning på 1.489.850 for året 1855. For nogle år var indtastningen dog komplet, nemlig for årene 1801, 1845, 1850, 1860 og 1880. Indtastningen af kirkebøger var endnu mindre komplet. Kun for Slesvig-Holsten var indtastningen komplet.

11. Sabah Azim figurerer sammen med en anden fægtningslærer fra Guinea ved navn Adum. Navnet Adum findes dog ikke på på Meldgaards liste over muslimske navne i Danmark. Der kan dog være tale om en alternativ stavning af navnet Adam.



havde (menneske)udstillinger, der fremstillede Orienten. Tivoli blev som forlystelsespark nærmest etableret som en ”orientalsk by” med arkitektur, som skulle give den besøgende en fornemmelse af at befinde sig i et orientalsk eventyrland (se blandt andet Zerlang 2006). Ved flere lejligheder i det 19. århundredes anden halvdel gæstede marokkanske artisttrupper Tivoli (nogle af disse nævnes i Andreassen & Henningsen 2011, 22), og i 1896 husede forlystelseshaven udstillingen ”Haremmet”. Denne udstilling udmærkede sig ved at spille tydeligt på en erotisk, seksualiseret fortælling om Orienten. Det var dog ikke alle tilskuere, som syntes at de udstillede artister var ”orientale” nok:

De fem mørkhuede og fortøjrede Skønheder, der, iført ægte tyrkiske Dragter og smykkede med raslende Guldflitter laa henstrakte paaa ”Terrassen”, vakte enstemmig Bifald og gik fuldkomment op i Rollen. Vi skal kun røbe saa meget, at deres Navne er Olga, Petra, Ingeborg, Emma og Hertha – denne sidste forestillede Favoritinden og udmærker sig i Særdeleshed ved sine kulsorte Stenkulsøjne og dito Haar (*Aalborg Stiftstidende* 1896).

Hvad der er påfaldende i samtidens beskrivelse af udstillingen af mennesker fra Mellemøsten og Afrika er, at interessen for disses religion – herunder om den var værd at udstille – ikke var særlig stor. Det stod i modsætning til fx udstillingen ”Kina i Tivoli”, som fandt sted i 1902, og hvor der blandt andet blev etableret et tempel. I dette tempel var der både alter og offerurner, og i kataloget, som beskrev den kinesiske udstilling, var et afsnit dedikeret til beskrivelsen af både templet og kinesernes gudstjeneste (som blev beskrevet som ikke særlig højtidelig) (Tivoli 1902, 5-6. Se også Rasmussen & Schmidt, kommende). Noget tilsvarende blev der ikke levnet plads til i udstillingerne af mennesker fra Orienten. Her var helt andre ting i fokus. I dagspressen blev de udstillede beskrevet som ”halvvilde”, kvinderne som dansende skønheder og mændene som blodtørstige (dog ikke så blodtørstige som de frænder, man fandt i Østerlandet, se fx *Lolland-Falsters Folketidende* 1897). At der var fokus på vildskab, er også tydeligt i overskrifterne på nogle af de optrædener, som karavanens mænd stod for: ”Hestetyveri”, ”Dødsridtet” og ”Slaverovet” – og ikke at forglemme kunne tilskuerne også overvære et optrin med et overfald på en handels-

karavane (*Dannebrog* 1897a). Mændene blev beskrevet som ”Ørkenens stolte Sønner” og bemærkede sig ved at være klædt i ”hvide flagrende Burnus, snorebesat Turban på det kulsorte Haar og et langt Gevær ved Siden ... de hvasse Øjne lyner vildt i de brune Ansigter” (*Lolland-Falsters Folketidende* 1897). Karavanens kvindelige deltagere udførte blandt andet mavedans, og *Politikens* skribent havde helt tydeligt forventninger til dansens (sensuelle) indhold, som ikke helt blev indfriet. I sin anmeldelse skrev denne: ”Derimod skuffede Mavedansen i det store ... Enten er Dansen bleven altfor stærkt censuret, eller ogsaa var de dansende Damer ikke i Træning” (*Politiken* 1897).

Én avis fandt dog plads til at beskrive, hvad der må anses for en religiøs praksis blandt artisterne, forbundet med en af deres optrædener:

Inde på Arenaen drager en Ørkenkaravane, en Række ærværdige Kameler, som bevæger sig med gammeltestamentlig Værdighed; på deres høje Pukler gynger tilslørede Kvinder og fredsommelige Mænd fra Mekka. Karavanen slår Lejr, og *Aftenbønnen bedes mod den nedgående Sol og den modsatte Ende løftet mod Tilskuerne* (*Social-Demokraten* 1897. Min fremhævelse).

Muslimsk bøn var således et af de elementer, som betalende tilskuere kunne studere, dog uden at det fik den store opmærksomhed i pressen. Hertil kommer, at de skribenter, som skrev avisartiklerne, tydeligvis ikke havde den store viden om islams ritualer. Beskrivelserne tager således nogle gange form af antydninger, som det dog giver god mening at forholde sig til inden for en islamologisk ramme.

## Religion som tydelig markør: Muslimske begravelser i Danmark 1863-1897

Karavaneudstillingen i Tivoli var som beskrevet langt fra den første udstilling af mennesker fra Afrika og Mellemøsten, som blev afholdt i den københavnske forlystelseshave. Hertil kommer, at arabiske artister og cirkustrupper ifølge kilderne besøgte Danmark og København ganske hyppigt i perioden. Et selskab af arabere fra den marokkanske stamme Beni Zoug Zoug op-

trådte blandt andet i Tivoli i foråret og sommeren 1866 (*Dags-Telegraphen* 1866; *Kjøbenhavns Adressecomptoirs Efterretninger* 1866). Samme efterår gæstede de etablissementet Alhambra i København (*Flyveposten* 1866).

Beni Zoug Zoug gæstede også København og Danmark nogle år tidligere. I 1863 var de engageret af Alhambra (se fx *Flyveposten* 1863a; *Folkets Avis* 1863) og senere Svendborg Theater (*Sydfyenske Tidende* 1863). Selskabet gæstede også Danmark i 1871 og var da både i Aarhus (se fx *Kongelig privilegeret Aarhuus Stifts-Tidende* 1871), Odense (*Fyens Stiftstidende* 1871) og København (*Dagens Nyheder* 1871). Ensembles religiøse praksis nævnes kort i en artikel fra 13. juni 1893, som både fortæller, at de holder til i en gård på hjørnet af Store og Lille Kannikestræde, og at ”de har indrettet sig der aldeles paa orientalsk Viis, med højtidelig Gudstjeneste om Morgenen osv.” (*Fyens Stiftstidende* 1863).

Beni Zoug Zoug rejste og optrådte både i Europa og Nordamerika (se fx Moon 2009, 76). De var kendt – sådan som det også blev beskrevet i den danske presse – for deres menneskelige tårn, hvor flere artister stod ovenpå hinandens skuldre. Selskabet fik negativ omtale i 1881, da det blev anklaget for hvid slavehandel; en sag, som der også blev rapporteret om i danske aviser. Efter sigende var 14 engelske drenge solgt til kompagniet, da de var i alderen 4-6 år og levede nu under uhumske forhold i Istanbul/Konstantinopel (*Køge Avis* 1881; *Social-Demokraten* 1881). At børnene faktisk var blevet solgt af deres (engelske) forældre forekommer plausibelt, men der kan have være tale om en kontrakt, som understregede et lærlingeforhold. Hvorom alt er, skabte sagen furore både i Europa og Nordamerika (se Simour 2014, 102-105).

Selvom religiøs udøvelse synes kun at være nævnt en enkelt gang af danske aviser i forbindelse med Beni Zoug Zougs besøg i Danmark, kom islam dog til at spille en uventet rolle under deres ophold i København i 1863. Den 6. juni 1863 døde et medlem af truppen nemlig, kun 15 år gammel. I avisen *Flyveposten* (1863b) blev dødsårsagen beskrevet som tyfus, mens begravelsesprotokollen angiver dødsårsagen som ubekendt.<sup>12</sup> *Kongelig privilegeret Aarhuus Stifts-Tidende* skrev følgende om truppens forsøg på at få den unge mand begravet samt selve begravelsen på Assistens Kirkegård:

12. Begravelsesprotokollen angiver afdødes navn som Masio Benato (se Begravelsesprotokol 1863). Stedet, hvor afdøde boede, er registreret som Lille Kannikestræde 5.

Først efter 12 Dages forløb blev den unge Araber begravet, uagtet efter den muhamedanske lære Liget skal begraves Dagen efter Døden. Men Aarsagen til den lange Udsættelse havde været, at ingen af Kirkerne vilde anvise den fornødne Jord hertil. Da hverken Catholikerne eller Jøderne vilde indrømme den døde Muselmand en Gravplads, blev dette endelig bevilliget i Fruekirkeens Frijord.<sup>13</sup> Araberne maatte selv grave Graven og forrette hele Jordfæstelsen. Efter Arabisk Skik blev der kun lagt en firkantet flad Steen paa Graven uden Inscription. Hele Selskabet har ladet sig rage, til Tegn på deres Sorg (*Kongelig privilegeret Aarhuus Stifts-Tidende* 1863).

I avisen *Flyveposten* blev begravelsen beskrevet i detaljer, efter at truppens udfordringer med at finde et sted, hvor den afdøde ”Muhamedaner” kunne blive begravet, var understreget:

Jordefærden fandt Sted igaar Middag kl 12. Liget førtes til Kirkegaarden i en umalet Kiste fra Almindelig Hospital, og de herværende Arabere fulgte efter i 4 kareter. De udførte selv Begravelsen. Graven var gravet fra Øst til Vest, og Kisten blev sænket således ned, at Hovedet kom til at ligge mod Øst. Al den udgravede Jord blev kastet ovenpaa, og da den var formet til en smuk Gravhøj, blive tvende smukke Marmorstykker nedsunkne i Graven, den ene ved Hovedet og den anden ved Fødderne, og behængte med en Mængde smukke Blomsterkranse. Derefter dannede Araberne en halvmaane, vendt mod Øst, og havde en stille Bøn. En Musikcorps fra Alhambra blæste en Choral. Under Begravelsen viste Araberne en dyb Alvor og den hele Ceremoni havde et meget højtideligt Præg (*Flyveposten* 1863b).

En række detaljer kan bemærkes ved pressens beskrivelse af begravelsen. Det understreges, at den døde er muslim, og at det er truppen selv, som står for begravelsen, inklusive udgravningen af graven. I begge beskrivelser understreges det endvidere, at graven pyntes med en (eller to) sten, formodentligt uden inskription, som tegn på beskedenhed. Liget begraves i en umalet kiste, hvilket måske er det tætteste, selskabet har fået lov til at begrave den døde direkte i jorden. Reglen om, at en afdød muslim skal begraves inden for et døgn, kunne ikke overholdes, da det havde været svært i det hele taget af finde et sted, hvor den

13. Frijord betegnede, at man ikke skulle betale for at blive begravet der. Fruekirken henviser til Vor Frue Kirke. Assistens Kirkegård var inddelt efter sogn, hvoraf Vor Frue Kirke var en af dem.

afdøde kunne blive stedt til hvile – han var hverken folkekirkekristen, katolik eller jøde. Den dødes ansigt vendte mod øst, hvilket må være i retningen af Mekka, og de sørgende bad med ansigtet vendt mod øst (der må være tale om salat al-janaza, begravelsesbønnen). At kronrage hovedet er ikke normal islamisk praksis, men der kan være tale om et lokalt ritual, som jeg dog ikke har kunnet finde information om.

Begravelse er i det hele taget begivenheder, hvor islam og muslimsk identitet manifesteres tydeligst i Danmark og København i perioden 1863 til 1900. At det forholder sig sådan, skyldes for det første, at disse begravelse (og jeg har indtil videre fundet tre sådanne i København beskrevet i pressen) på hver deres måde var spektakulære, exceptionelle og også syntes at kunne vække stærke følelser og medfølelse. De tre begravelse fandt sted henholdsvis i 1863 (som allerede beskrevet), 1895 og 1897. I alle tilfælde var der tale om unge deltagere af nordafrikanske artisttrupper, som besøgte København, og som døde under deres ophold i byen. I de to første sager (henholdsvis 1863 og 1895) var noget af baggrunden for pressens opmærksomhed, at det var svært for artisttrupperne at få de døde begravet, netop fordi de var muslimer. Som det fremgår af det første eksempel, gik der flere dage, før truppen fik lov til at begrave deres kammerat på Assistens Kirkegård. Inden da havde hverken folkekirkekristne, katolske eller jødiske menigheder sagt ja til at begrave liget. Noget lignende gjorde sig gældende i det andet eksempel, hvor en 26-årig artist, Hadj Said Muhamed<sup>14</sup>, døde af blodforgiftning på Kommunehospitalet d. 17. juni 1895. Efterfølgende havde truppen, som blandt andet havde optrådt i Cirkus Varieté (se *Dannebrog* 1895) og inkluderede afdødes bror, svært ved at finde et trossamfund, som var villig til at hjælpe med at begrave ham. Historien vakte genklang i den socialistiske presse, som brugte den til slet skjult religionskritik. *Social-Demokraten* bragte således en længere artikel om Hadj Said Muhameds begravelse:

Begravelsen var uden al kirkelig Medvirken. Hadj Said var Muhamedaner, og for Folk af det Trossamfund har de danske Præster ingen Plads. Og dog tror Muhamedaneren paa en Gud, ja giver endogsaa Moses og Kristus et ophøjet Sæde ved Siden af Muhamed. Men hverken Jøder eller Kristne sender Guds uendelige Kærlighed til alle Mennesker, naar der er Tale om en Muhamedaner

14. I *Social-Demokraten* 1895 skrives afdødes navn som Hadj Said Ben Ahmed. I nærværende artikel har jeg valgt at skrive navnet, som det skrives i begravelsesprotokollen.

eller anden ikke-statsanerkendt Religionsudøver ... [d]e tror jo alle paa en Gud. Des mere ubegribeligt er det, at en dansk Præst ikke vil assistere, når et Guds barn skal begravnes, at man endogsaa har Betæneligheder ved at give ham et Hvilested i indviet Jord (*Social-Demokraten* 1895).

Artiklerne om Hadj Said Muhameds død beskrev ham som ”Muhamedaner” og gik i detaljer med de trængsler, som hans trup måtte gennemgå, inden det franske gesandtskab skred ind (Muhamed var født i Algier) og sørgede for, at han kunne begravnes. Særligt fokuseredes der på broderen, som i to dage<sup>15</sup> havde været ude på en ”rastløs vandring” for at få tingene bragt i orden. Krematoriet på Kommunehospitalet nægtede at brænde liget, da afdøde ikke havde efterladt sig et testamente, hvori der stod, at han ville brændes<sup>16</sup>, og politiet ville tilsyneladende heller ikke gribe ind i sagen (*Demokraten* 1895).

Som sagt var den socialistiske presse ikke sen til at bruge sagen som både religions- og systemkritik, men derudover var der en (måske) bemærkelsesværdig medfølelse med de involverede. Særligt afdødes bror, Hadi, fik opmærksomhed:

Nu er Hadi Muhamed ene tilbage i det fremmede Land,  
hvor hans Trosfælle og Broder hviler sine trætte Ben,  
langt borte fra Afrikas glødende sol og Allas hellige Jord.  
Men hver Dag før sin Afrejse, der finder sted i næste  
Uge, vil den mørke Sydens Søn knæle ved Hadj Saids  
Grav og bede sine Fædres Bøn (*Demokraten* 1895).

Pressen understregede igen og igen, at Hadj Said Muhamed var muslim, og der var – som ovennævnte citat viser – også flere referencer til islam. I modsætning til begravelsen af den unge arabiske artist i 1863 var der dog ikke særligt fokus på de rituelle detaljer af begravelsen. *Social-Demokraten* nævnte kun enkelte detaljer:

Det lille Ligtog bevægede sig stilfærdigt til Graven i Kirkegaardens sydlige Hjørne og mens Mændene blottede deres Hoveder sænkedes den 15 Kroners Kiste, på Hvis Laag det kristne Kors var erstattet af to Hænder samlede i broderligt Haandtryk. Ifølge Koranens Forskrifter var Liget lagt saaledes i Graven, at Hadj Said vendte Ansigtet mod Øst, mod Profetens hellige By Mekka (*Social-Demokraten* 1895).

15. Ifølge begravelsesprotokollen døde Hadj Said d. 17. juni og blev begravet d. 20. juni 1895 (Begravelsesprotokol 1895). Der gik altså ifølge protokollen fire dage, inden han blev begravet.

16. Dette ville i øvrigt også være ganske usædvanligt, hvis afdøde og hans familie havde givet tilladelse til en kremering, da dette ikke er tilladt ifølge islam.



Hvorfor et symbol med to samlede hænder blev valgt til kisten, er usikkert. Måske er den vigtigste detalje i den forbindelse faktisk, at afdøde efterladte valgte at lade det kristne kors fjerne fra kisten. Handlingen understregede, at afdøde ikke var kristen. Derudover blev han i graven lagt med ansigtet vendt mod øst, og man prøvede at efterleve islamiske begravelsesforskrifter så godt som muligt. Her må det tilføjes, at selvom nogle aviser kritisk bemærkede, at danske præster ikke deltog ved begravelsen, kan det have været et ønske fra de efterladte, som måske ønskede at give afdøde en muslimsk begravelse uden kristen indblanding. Ved begravelsen i 1863 udførte de efterladte også selv begravelsen, og det var også tilfældet ved den tredje muslimske begravelse i København, som jeg har kunnet finde informationer om, og som fandt sted i 1897.

Afdøde var her en lille pige, som var datter af et par, som optrådte i Tivolis beduinerkaravane-udstilling. I modsætning til de to første begravelser, som nævnes i dette afsnit, er afdøde ikke nævnt i Københavns begravelsesprotokoller. Hvorfor det forholder sig sådan, kan ikke afgøres. Både helt små børn og aborter, som blev begravet i København, figurerer i protokollen. Flere aviser skrev dog om sagen, herunder om forældreparret, barnet og begravelsen. Ingen af dem skrev direkte, at parret og deres barn var muslimer, men der blev henvist til islam i blandt andet i pressens beskrivelse af truppens optræden. Da nordafrikanske berberstammer var og er muslimer, giver det derfor mening at inkludere begravelsen i nærværende beskrivelse af muslimske begravelser i Danmark i anden halvdel af det 19. århundrede.

Forældrene beskrives som helt unge, moderen omkring 15 år gammel (*Bornholms Tidende* 1897). Avisen *Dannebrog* fortæller, hvordan det unge par hurtigt havde vundet alles sympati på Kommunehospitalet, hvor deres datter var indlagt, og at barnet var blevet alles kæledække (*Dannebrog* 1897). Da pigen døde, blev forældrene tilkaldt, og de ankom til hospitalet sammen med andre af truppens medlemmer. Følgende markering af sorg udspillede sig:

I lang Tid sad de grædende ved Barnets Lig, som de kyssede og kjærtegnede; det var helt betagende at se disse Naturbørns Sorg. Ved 10-Tiden gaves der Beduinerne ... Tilladelse til selv at bære Barnet ned i Hospitalets Lighus og den Scene, som nu fulgte, gjorde et stærkt Indtryk på alle, der var til Stede.

Et par af Mændene bar den lille Pige, derefter kom Moderen og en anden Kvinde i Sørgedragt, fra Hoved til Fod gjemte bag tætte Slør, saa Faderen og Trupens Direktør. Alle græd og hulkede højt (*Dannebrog* 1897b).

Begravelsesoptøget sluttede i hospitalet kapel. *Dagbladet* skriver d. 26. juli, at begravelsen fandt sted dagen inden, og beskriver den således:

Om den lille Kiste, der stod uden Blomster i Kapellet, samledes Beduinerne og fremmumlede en række Bønner. Derefter bares Kisten til en Droske, i hvilken den, efterfulgt af hele Følget i en halv Snes Drosker, kørtes til Vestre Kirkegaard, hvor Barnet begravedes i Frijord. Kisten sænkedes ned af nogle Graverkarle, men da disse også vilde begynde at tilkaste Graven traadte Beduinerne – [thi]den Ceremoni skulde efter deres Stil udføres af dem selv (*Dagbladet* 1897).

Denne beskrivelse suppleres af *Aalborg Amtstidende* (den lille piges død havde national bevågenhed), som skrev, at inden selve begravelsen

... begav Kvinder og Mænd sig ind i Kapellet [på hospitalet] hvor de slog Kreds om Barnet, der laa pyntet i en spraglet Ligdragt. Derpå fandt en kort Ceremoni med Klagen, Jamren og Bøn Sted, hvorefter Liget bragtes til en af Vognene (*Aalborg Amtstidende* 1897).

Flere ting kan bemærkes, når man ser på disse avisbeskrivelser. For det første tilstedeværelse af rituelle handlinger (sørgeoptog, bøn, begravelse) og for det andet skribenternes fascination af, hvad en beskriver som ”naturbørn”. Akkurat som med menneskeudstillingen i Tivoli betragtedes forældrene og pigen, død, sorg og ceremoni som noget kuriøst, men hertil også rørende. For det tredje er det værd at bemærke, at deltagerne ved begravelsen, i lighed med de to tidligere beskrevne begravelser, insisterede på selv at udføre begravelseshandlingen. Graversvendene fik lov til at grave graven, men ikke til at kaste den til.

## Spør i kriminalsager

De tre beskrevne begravelser af muslimer i dansk jord vakte alle avisernes opmærksomhed.<sup>17</sup> Dels var der det, at en muslim (i de to første tilfælde) ikke uden besvær kunne begravnes i Danmark, og dels var der i nogen grad nysgerrighed i forhold til, hvordan en muslimsk begravelse så ud. Begravelserne var spektakulært nyhedsstof. I det hele taget er det i forbindelse med begivenheder, som var godt nyhedsstof, at muslimers ophold i Danmark i perioden bliver tydelig: menneskeudstillinger, besværlige begravelser, død og sorg. Hertil kan føjes et sidste element: kriminalsager.

Antalsmæssigt forekommer der ikke at have været mange personer med oprindelse i lande med muslimsk majoritet, som blev anholdt på dansk jord. For eksempel nævner en opgørelse af politisager mod udlændinge i København i perioden 1897-1905 kun tre personer, som falder inden for denne kategori. Alle tre er mænd stammer fra Persien, og alle tre blev anholdt for betleri.<sup>18</sup> Derudover kan man finde enkelte spor af personer fra lande med muslimsk majoritet i *Politiefterretninger*. I 1903 bringes fx følgende efterlysning:

Handlende Aheen Godia (Araber), 25 á 26 Aar gl., lille, spinkel, dog noget bredskuldret, langt smalt Ansigt, intet Skæg, mørkt Haar, mørke Øjne, if. Mørk Jakkeklædning. Hat el. Cyklehue, forhandler orientalske Tæpper. Har gjort sig skyldig i Vold og Legemsbeskadigelse (*Politiefterretninger* 1903, 1).

17. Det er værd at bemærke, at andre personer, som umiddelbart også måtte kunne anses for at have muslimsk baggrund, blev begravet i Danmark imellem 1860-1915. En af disse beskrives i det følgende. Andre personer inkluderer, som tidligere nævnt, barnet Husein Robly. Endnu et eksempel er Muhammad Ben Assan, som døde i Aarhus d. 12. marts 1910. I begravelsesprotokollen fra Sankt Pauls Kirke (1907-1912) er anført, at han kom fra Britisk Indien, og at der ikke medvirkede en præst ved begravelsen.

18. Alle blev straffet ifølge Lov om Straffen for Løsgængeri og Betleri af 3/3 1860 § 3.

I 1903 og 1904 rapporterede pressen om et antal sager, hvor personer med arabisk baggrund enten kom i slagsmål i København eller angreb hinanden eller andre med kniv. *Nationaltidende* og *Frederiksborg Amts Avis* skrev i 1903 om to arabiske tæppehandlere, som kom i klammeri i København, hvorefter den ene stak en kniv i ryggen på den anden (*Nationaltidende* 1903; *Frederiksborg Amts Avis* 1903). *Lolland-Falsters Folketidende* beskrev tidligere samme år, hvordan en araber i et blæsevejr blev skubbet omkuld af vinden på Københavns Rådhusplads, og at det på hospitalet bliver opdaget, at han havde svøbt sig ind i tæpper, som han altså prøvede at smugle ind i landet (*Lolland-Falsters Folketidende* 1903). I *Aarhus Amtstidende* blev arabereren beskrevet som ”en af de mange Arabere, der ogsaa i Hovedstaden fal-

byder Tæpper”, og det blev fortalt, at han nu lå på hospitalet, ”hvor han sikkert lå og ønskede sig tilbage til Profetens solbeskinnede Land” (*Aarhus Amtstidende* 1903). Smuglerhistorien blev i en anden avis kædet sammen med anholdelse af en anden araber få dage efter, og avisen nævnte, at ”Da man oppe paa Raadhuset viciterede den brune Profetens Søn, viste det sig, at han ogsaa var en vandrende Tæppebutik” (*Vestjyllands Social-Demokrat* 1903). Aftenbladet mente at vide, hvad smuglerne (og nævner nu fire sådanne) hed, og hvilket land de kom fra:

I Kjøbenhavn findes for Tiden som meddelt en hel Stamme Arabere, der opgiver at være fra Marokko ... Afvigte Lørdag maatte 3 Arabere, der har de velklingende Navne Madou Mohamed, Ben Ismati og Ben Hushin vedtage Konfiskation af deres Varer ... En fjerde Araber Ben Ahmed vilde dog ikke afgøre Sagen i Mindelighed. Resultatet er nu blevet en Dom på 10 Kr foruden Varernes Konfiskation ... Formodentlig pakker de gulbrune hurtigst muligt deres Pakkenelliker sammen og tøffer igjen hjem til Profetens Lande (*Aftenbladet* 1903).

At personer fra lande med muslimsk majoritet, der på den ene eller anden måde landede i Danmark i kortere perioder og i den forbindelse endte i kriminalstatistikkerne med anklager og domme for smugleri, vold eller tiggeri, er i sig selv ikke opsigtsvækkende. Især ikke, når det gælder personer, der ikke havde det store netværk i landet, ikke talte sproget og befandt sig på samfundets bund. Man kan fx sammenligne dem med svenske migranter, som kom til Danmark i perioden. Mange af disse var fattige, og langt fra alle havde et netværk (Jensen 2001). Også i denne gruppe var der en overrepræsentation af kriminalitet (Sane 1998).

For nogle af de tilrejsende gik det rigtig galt. Også i den forbindelse har social udsathed (fattigdom, manglende netværk, manglende social og kulturel kapital) sikkert haft en betydning. Et eksempel herpå er arabereren Said Makki, som ifølge Vestre Fængsels journal tog livet af sig selv ved hængning i fængslets hospital d. 25. februar 1915 (Vestre Fængsel 1915). Præcis en måned inden, d. 25. januar 1915, var han blevet anholdt på Enghave Plads, hvor han havde overfaldet to mænd med kniv (*København* 1915; *Social-Demokraten* 1915<sup>19</sup>). Baggrunden for overfaldet var efter sigende, at han havde drevet rundt i byen i

19. I *Social-Demokraten* (1915) nævntes, at den arresterede både havde anvendt økse og kniv.

et stykke tid, og at de to mænd havde nægtet at give ham penge til nattelogi (*Langelands Social-Demokrat* 1915). Makki angives i arrestjournalen som 33-34 år gammel og sømand fra Arabien. I *Langelands Social-Demokrat* (1915) blev han beskrevet som fra Port Said.

At Said Makki er interessant i nærværende sammenhæng, skyldes ikke mindst den måde, han beskrives på i kirkebogen fra Sankt Johannes Stiftelsens optegnelse over døde mænd i 1915. Under anmærkninger er det anført, at han ”viste sig at være omskåren” (Sankt Johannes Stiftelse 1915). At det har forekommet vigtigt at bemærke og nedskrive en sådan detalje er påfaldende. Under alle omstændigheder underbygger det en formodning om, at Said Makki var muslim. Han blev i øvrigt begravet af en præst, hvilket nok ikke mindst skyldes, at han i modsætning til andre muslimer, der tidligere var begravet i Danmark, ikke havde personer omkring sig, som kunne forhindre en kristen begravelse.

## Konklusion

Denne artikel er et første spadestik i forståelsen af islams og muslimers tilstedeværelse i Danmark og København imellem 1863 og 1915. Et mål var at finde ud af, om en sådan tilstedeværelse i det hele taget kunne påvises. Et andet var, hvad denne tilstedeværelse indebar af religiøs praksis.

Gennemgangen af politiets registerblade viste, at personer fra den muslimske verden opholdt sig i København i perioden. Gennemgangen viste også, at bestemte lande som Marokko, Tyrkiet og Persien var særligt repræsenteret, og at der var en overvægt af artister. Denne karakteristik stemmer ganske godt med det billede, man finder i fx datidens avisartikler. Politiets registerblade viste sig i det hele taget som en kilde, som kan give et godt billede af periodens indvandring fra muslimske lande, i hvert fald til hovedstaden. Søgninger i andre databaser og kilder viste således, at muslimer også syntes at have opholdt sig i andre dele af landet, ikke mindst i Jylland. Denne tilstedeværelse er værd at undersøge nærmere.

Aviser, både lokale og nationale, giver et indblik i religiøs praksis blandt tilrejsende muslimer. Der er kun sporadiske beskrivelser af bøn, fx de nordafrikanske artisters morgengud-

stjeneste i deres logi i Store/Lille Kannikestræde og den (nok noget iscenesatte) bøn under en af forestillingerne i Tivoli, men der er detaljerede beskrivelser af flere begravelser. Kilderne dokumenterer altså, at muslimske ritualer blev udført i København i perioden og ikke mindst, at muslimer blev begravet i københavnsk jord.

Som helhed viser artiklen, at muslimer dukkede op i den danske offentlighed som grupper og personer, der opholdt sig i Danmark og København langt før indvandringen af 1960'ernes gæstearbejdere. Det kan godt være, at der antalsmæssigt ikke var mange, men de var her, og enkelte blev begravet her. I det hele taget tyder artiklens resultater på, at vi har brug for langt mere viden om islams tidligere historie i Danmark, og at kildegrundlaget for en sådan viden kan etableres. Denne opgave må være en af dem, som fremtidens islamforskning i Danmark for alvor tager fat på.

## Abstract

This article describes an underexplored theme in Danish Muslim history: the presence of Muslims and of Islamic practice in Denmark in the period 1863-1915. The article describes possible alleys for establishing quantitative estimates of the number of Muslims in the period, including alternatives to national census data. As a qualitative study the article describes Muslims who came to Denmark as artists, participants in human exhibitions and as traders of carpets. A central contribution of the article is its description of the burial of Muslims immigrants and voyagers who came to Denmark in the period and died here. In those instances, Muslim practices became particularly visible and even caught the attention of the press and the public. The article builds on different types of archival data, including national censuses, the Copenhagen police's residents register and articles in Danish newspapers.



## Litteraturliste

- Aftenbladet*. 1903. "Anholdte Arabere". 6. april.
- Andreassen, Rikke & Anne Folke Henningsen. 2011. *Menneske-udstilling. Fremvisninger af eksotiske mennesker i Zoologisk Have og Tivoli*. København: Tiderne Skifter.
- Aoude, Safia. 2002. *Hjulspor i sandet: Historien om Ali Ahmed Knud Holmboe 1902-1931*. København: Fateh.
- Bornholms Tidende*. 1897. "Beduinerliv". 20. juli.
- Castles, Stephen. 2000. "International Migration at the Beginning of the Twenty-First Century: Global Trends and Issues". *International Social Science Journal* 52(165): 269-281.
- Collyer, Michael & Hein De Haas. 2012. "Developing Dynamic Categorisations of Transit Migration". *Population, Space and Place* 18(4): 468-481.
- Commission til Udarbejdelse af et statistisk Tabelværk for Danmark. 1842. *Statistisk Tabelværk udgivet af den dertil allernaadigst anordnede Commission*, Siette Hæfte. København: Bianco Lunos Kg. Hof-Bogtrykkeri.
- Dagbladet*. 1897. "En Beduiner-Begravelse". 26. juli.
- Dagens Nyheder*. 1871. "Cirque Equestre". 9. oktober.
- Dags-Telegraphen*. 1866. "Tivoli". 5. maj.
- Dannebrog*. 1895. "En Artist-Jordefærd". 20. juni.
- Dannebrog*. 1897a. "Beduinerne i Tivoli". 21. maj.
- Dannebrog*. 1897b. "Det lille Beduinerbarn Død". 24. juli.
- Demokraten*. 1895. "Fredløs efter Døden". 22. juni.
- Det Statistiske Bureau. 1856. *Statistisk Tabelværk. Tabeller over Folkemængden efter Kjønn, ugift eller gift Stand og Alder i Kongeriget Danmark, Hertugdømmet Slesvig og Hertuddømmerne Holsteen og Lauenborg den 1ste Februar 1855*. København: Bianco Luno.
- Det Statistiske Bureau. 1871. *Statistisk Tabelværk: Tabeller over Folkemængden i Kongeriget Danmark*. København: Bianco Luno.
- Det Statistiske Bureau. 1883. *Folkemængden i Kongeriget Danmark*, den 1. Februar 1880. Statistisk Tabelværk, Fjerde Række, Litra A, nr. 3. København: Bianco Lunos Kg. Hof-Bogtrykkeri.
- Fassman, Heinz. 2009. "European migration: Historical overview and statistical problems". I Heinz Fassmann, Ursula Reeger & Wiebke Sievers (red.): *Statistics and Reality: Concepts and Measurements of Migration in Europe*, s. 21-44. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Flyveposten*. 1863a. "Alhambra". 14. juli.
- Flyveposten*. 1863b. "En Arabers Ligbegængelse". 13. juni.
- Flyveposten*. 1866. "Alhambras Theater". 18. oktober.
- Folkets Avis*. 1863. "Alhambra". 12. juni.
- Frederiksborg Amts Avis*. 1903. "Et Knivstik i Ryggen". 11. november.
- Fyens Stiftstidende*. 1863. "Araberne i Kjøbenhavn". 13. juni.
- Fyens Stiftstidende*. 1871. "Circus Pantheon". 24. oktober.
- Hannam, Kevin, Sheller, Mimi & Urry, John. 2006. "Mobilities, Immobilities and Moorings". *Mobilities* 1(1): 1-22.
- Jacobsen, Brian Arly. 2007. "Muslimer i Danmark – en kritisk vurdering af antalsopgørelser". I Margit Warburg og Brian Arly

- Jacobsen (red.): *Tørre tal om troen: Religionsdemografi i det 21. århundrede*, s. 143-165. Højbjerg: Univers.
- Jacobsen, Brian Arly. 2008. *Religion som fremmedhed i dansk politik. En sammenligning af italesættelser af jøder i Rigsdagstidende 1903-45 og muslimer i Folketingstidende 1967-2005*. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet.
- Jensen, Lisbet Holck. 2001. *Kvindebevægelsen og de svenske tjenestepiger i Danmark*. Farum: Farums Arkiver og Museer.
- Kjøbenhavns Adressecomptoirs Efterretninger*. 1866. "Tivoli". 1. juni.
- Kongelig privilegeret Aarhus Stifts-Tidende*. 1863. "Kjøbenhavn". 15. juni.
- Kongelig privilegeret Aarhus Stifts-Tidende*. 1871. "Haandværkerforeningens Sal". 1. november.
- Kunz, Sarah. 2020. "Expatriate, Migrant? The Social Life of Migration Categories and the Polyvalent Mobility of Race". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 46(11): 2145-2162.
- København*. 1915. "Byen over." 26. januar.
- Køge Avis*. 1881. "Europæisk Slavehandel". 24. november.
- Langelands Social-Demokrat*. 1915. "Araberer og kniven". 1. marts.
- Lolland-Falsters Folketidende*. 1897. "Beduinerne i Tivoli". 20. juli.
- Lolland-Falsters Folketidende*. 1903. "I Tæpper svøbt". 25. april
- Lov om Straffen for Løsgænger og Betleri. 1860. Lov af 3 marts.
- Meldgaard, Eva Villarsen. 2005. *Ordbog over muslimske fornavne i Danmark*. [https://nors.ku.dk/publikationer/webpublikationer/muslimske\\_fornavne/ordbog\\_over\\_muslimske\\_fornavne\\_i\\_dk.pdf](https://nors.ku.dk/publikationer/webpublikationer/muslimske_fornavne/ordbog_over_muslimske_fornavne_i_dk.pdf) (besøgt d. 16. december 2020).
- Moon, Krystyn R. 2009. "Paper Butterflies: Japanese Actobats in Mid-Nineteenth Century New England". I Monica Chiu (red.): *Asian Americans in New England: Culture and Community*, s. 66-90. Durham: University of New Hampshire Press.
- Nationaltidende*. 1903. "Et Knivstik i Ryggen". 3. november.
- Otterbeck, Jonas & Garbi Schmidt. 2014. "Islam in the Nordic Countries". I Jocelyne Cesari (red.): *Handbook of European Islam*, s. 391-428. Oxford: Oxford University Press.
- Politiefterretninger*. 1903. Nr. 129. 3. november.
- Politiken*. 1897. "Mellem Beduiner". 17. juli.
- Rasmussen, Brian Traantoft & Garbi Schmidt. Kommende. "Kinesere i Danmark 1896-1920. Træk af en indvandringshistorie."
- Sane, Henrik Zip. 1998. "Kriminalitet og fremmedangst: Politiets forhold til svenske indvandrere i København 1896-1898". *Scandia* 64(2): 225-243.
- Simonsen, Jørgen Bæk. 1989. *Religiøs organisering blandt muslimer i Danmark. Om moskeer, koranskoler og privatskoler for muslimer i Danmark*. Dokumentation om indvandrere, nr. 3. København: Mellemfolkeligt Samvirke.
- Simonsen, Jørgen Bæk. 1990. *Islam i Danmark*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Simonsen, Jørgen Bæk. 2004. *Islam med danske øjne: Danskernes syn på islam gennem 1000 år*. København: Akademisk Forlag.
- Simour, Lhoussain. 2014. *Recollecting History Beyond Borders: Captives, Acrobats, Dancers and the Moroccan-American Narrative of Encounters*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Social-Demokraten*. 1881. "Europæisk Slavehandel". 25. november.
- Social-Demokraten*. 1895. "Hadj Saids Begravelse". 21. juni.
- Social-Demokraten*. 1897. "Beduiner i Tivoli". 18. juli.
- Social-Demokraten*. 1915. "Hængt sig i Fængslet". 28. februar.
- Sorgenfrei, Simon. 2018. *Islam i Sverige, de första 1300 åren*. Stockholm: Myndigheten för stödd til trossamfund.
- Sydfyenske Tidende*. 1863. "Svendborg." 10. oktober.
- Tivoli. 1902. *Vejleder gennem Kina i Tivoli*. København: Tivoli.
- Vestjyllands Social-Demokrat*. 1903. "Smuglere". 24. april.
- Wimmer, Andreas & Schiller, Nina Glick. 2003. "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology". *International Migration Review* 37(3): 576-610.
- Zerlang, Martin. 2006. "Danish Orientalism". *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 18(2): 119-135.
- Aalborg Amtstidende*. 1897. "Beduinerbarnets Begravelse". 27. juli.
- Aalborg Amtstidende*. 1896. "Et Harem i Tivoli". 22. juni.
- Aarhus Amtstidende*. 1903. "Snestorm". 20. april.

#### **Ikkepubliceret materiale**

- Begravelsesprotokoller, København. 1863. "Masio Benato". Løbenummer 1646: 279.
- Begravelsesprotokoller, København. 1895. "Hadj Said Muhamed". Løbenummer 3626:

605.

Sankt Johannes Stiftelse. 1912-1919.

Kirkebog.

Sankt Pauls Kirke. 1907-1912.

Kirkebog.

Vestre Fængsel. 1915. Arrestjournal.

# Kjønnslikestilling i norsk innvandringspolitikk:

## Å frigjøre muslimske kvinner fra kvinnefiendtlige islam

### Nøgleord

Postcolonial theory; islamophobia; white feminism; Muslim women; Islam in Norway; Western values; racism.

---

**Resume** I de siste 20 årene har vi i både norsk og europeisk politikk sett en sterk tendens til at ideer om kjønnslikestilling og kvinnelig frigjøring fra patriarkalske normer er blitt til et potent instrument for politikere som ønsker å framstille islam som en kvinnefiendtlig religion og muslimske innvandrede som en trussel mot vestlige verdier. Denne artikkelen undersøker hvordan Fremskrittspartiets leder, Siv Jensen, bruker kjønnslikestilling som norsk og vestlig verdi for å framstille islam som en kvinnefiendtlig religion. Artikkelen argumenterer for at Jensens feministisk kampsak, produserer muslimske kvinner som passive ofre i hendene på islam og gjenspeiler den kolonialistiske holdningen som blir beskrevet gjennom Gayatri C. Spivaks kjente formulering: «White (wo)-men are saving brown women from brown men.» Ved hjelp av innsikter fra postkolonial teori og kjennetegn på islamofobisk diskurs viser jeg hvordan Jensens politiske utsagn fremmedgjør muslimer og framstiller dem som usiviliserte og underlegne i forhold til norsk og vestlig kultur. Dette impliserer et motsetningsforhold mellom de primitive, irrasjonelle og undertrykte muslimene og den moderne, fornuftige og frie vestlige individet. Artikkelen argumenterer for at Jensens politikk er en idealisering av det vestlige og det norske, hvor vestlig identitet er betinget av en «annengjøring» av muslimsk identitet. Jensen framstiller muslimene som en trussel for Norge, men artikkelen viser at Jensen er fullstendig avhengig av muslimsk nærvær for å opprettholde forestillingen om at Norge er verdensmester i kjønnslikestilling.

---

I de siste 20 årene har både norsk og europeisk politikk sett en sterk tendens til at ideer om kjønnslikestilling og kvinnelig frigjøring fra patriarkalske normer er blitt til et potent instrument for å framstille islam som en kvinnefiendtlig religion, og muslimske innvandrede som en trussel mot feministiske verdier. For meg som flerkulturell minoritetskvinne som kjenner ra-

**Therese Marie Ignacio Bjørnaas** er førsteamanuensis i religion, livssyn og etikk på Dronning Mauds Minne Høgskole i Norge. Hun har en master i teologi og en PhD i systematisk teologi og filosofi.

sismen på kroppen daglig, er temaet i denne teksten viktig. Fortsatt er det slik at de med makt styrer diskursen i det som angår dem som har mindre eller ingen makt, og da spesielt minoritet-skvinner. I likestillingspolitikken snakker gjerne politikere på vegne av minoritetskvinner og engasjerer dem sjelden i noe som angår dem. Dette fører til at minoritetskvinner, i denne sammenhengen muslimske kvinner, blir fratatt sin agens. Religionsforsker Anne Sofie Roald skriver: «Det dominerende bildet av islam i Europa er at islam er en «kvinnefiendtlig» religion, og allerede på 1700- og 1800-tallet oppsto forestillingen om den muslimske kvinnen som undertrykt» (2005, 31). I de siste 20 årene har det blitt en kampsak for politikere og vestlige sekulære feminister å fordømme islam og spesielt muslimske menn som kvinneundertrykkende for å rettferdiggjøre motstand mot ikke-vestlig (les: muslimsk) innvandring. Samtidig som islam er sett på som en kvinnefiendtlig religion – underforstått at religionen ikke formidler verdien likestilling, blir norsk eller vestlig kultur sett på som spesielt egalitær. Likestilling utviklet seg til å være en norsk verdi eller en markør på norskhet på 90-tallet. I politiske diskurser har flere forskere vist hvordan likestilling opererer som en forskjellsmarkør mellom ikke-vestlige innvandrede og etnisk norske. De ikke-vestlige innvandrede framstilles ofte i disse diskursene som en gruppe som utfordrer likestilling-sidealet, i motsetning til de moralsk overlegne etnisk norske som blir sett på som formidlere av denne verdien (se Daniels- en, Larsen, Owesen 2013, 372).

I norsk politikk er det en tydelig kobling mellom kjønnslikestilling og norsk innvandrings- og integreringspolitikk. Sosiolog Beret Bråten har vist gjennom en analyse av partiprogram fra perioden 2009–2013 at likestillingspolitikken ser på minoritetskvinner som en utfordring. Hun observerer at tvangsekteskap, kjønnslemlestelse og fravær av arbeidsdeltakelse ofte er noe som knyttes til gruppen «minoritetskvinner» (2013). Professorene innen tverrfaglig kulturstudier Trine Annfelt og Berit Gullikstad observerer at politiske diskurser er styrt av en oppfatning av innvandrerkvinner som en utfordring det norske samfunn må ta grep om gjennom å inkludere dem i arbeidslivet (2013). Likeens har sosiologen Anita Røysum observert hvordan norsk likestillingspolitikk bruker kjønnslikestilling som styringsverktøy for å få minoritetskvinner i arbeid, hvor «likestilling blir 'løsningen' på et velferds- og integrasjonsproblem»

(2016, 158). Å bruke kjønnslikestilling som redskap for anti-muslimsk retorikk og diskurs har etter hvert blitt et kjent fenomen i Vesten. Sosiologen Sara Farris hevder at politikere i Vesten på både høyre- og venstresiden, hvite feminister og neoliberalister, «invoke women's rights to stigmatize muslim men in order to advance their own political objectives» (2017, 3). Antropologen Lila Abu-Lughod hevder i sin bok *Do Muslim Women Need Saving?* at kravet om muslimske kvinners rettigheter bidro til å rettferdiggjøre Vestens såkalte «war on terror». Hun spør hvorfor muslimske kvinners opplevelse av undertrykking så å si alltid er sett på som et resultat av islamske praksiser, og ikke som statlig diskriminering (2013). Antropologen Minoo Moallem konkluderer med at: «The trope of Muslim woman as the ultimate victim of a timeless patriarchy defined by the barbarism of Islamic religion and in need of civilizing has become a very important component of Western regimes of knowledge» (2005, 52). Farris, Abu-Lughod og Moallem mener at det å bruke likestillingsargumenter for å hemme ikke-vestlig innvandring underbygger rasisme og spesielt islamofobi. Farris skriver: «Anti-Islam campaigns in the name of gender equality feed on and shape broader anti-immigration and racist ideologies» (2017, 3).

I denne artikkelen undersøker jeg Fremskrittspartiets leder Siv Jensens framstilling av muslimske kvinner og islam. Jensen er en selverklært feminist og har kvinners rettigheter på sin politiske dagsorden. Artikkelen tar utgangspunkt i en politisk tale av Jensen som empirisk grunnlag. Talen er fra FrPs landsmøte i 2009, hvor Jensen hyller kvinnelige hverdagshelter. Talen er rettet til hennes partimedlemmer som i stor grad deler hennes politiske synspunkter. Talen er offentlig og tilgjengelig på en rekke plattformer. Delen jeg har valgt, er hennes hyllest til tidligere muslim og islamkritiker Ayaan Hirsi Ali.<sup>1</sup> Ali ble født i Somalia i 1969 og søkte asyl i Nederland i 1992. Som Jensen er hun en feministisk aktivist og anser seg selv som en forkjemper for muslimske kvinners rettigheter. Ali er tidligere politiker, utdannet statsviter, forfatter og filmskaper. Formålet med min analyse av Jensens tale er å vise hvordan hennes feministiske agenda om å «frigjøre muslimske kvinner» kan skape islamofobi.

Derfor er min påstand eller «theoretical proposition» (Yin 2014, 136) at Jensens feministiske kampsak for muslimske kvinners rettigheter kan skape islamofobi. Jensen og hennes partifeller har i årevis vært skeptiske til islam og spesielt opptatt av

1. Jeg brukte noe av det samme materialet i min forrige artikkel fra 2015, hvor jeg spesifikt så på hvordan Jensen og FrP brukte hijab som symbolsk markør for å «annengjøre» muslimer. I denne artikkelen tar jeg med meg noe av argumentasjonen videre, men ser spesifikt på hvordan kjønnslikestilling er koblet til islamofobiske diskurser ved hjelp av postkolonial teori og islamofobisk diskurs.



hvordan kvinner blir behandlet «i islams navn». Ofte produserer FrP et bilde av islam som en kvinnefiendtlig religion som deres politikk må bekjempe. For eksempel erklærte Siv Jensen i 2009 at vår tids viktigste kamp er kampen mot radikal islam, og hun trakk paralleller til kampen mot nazismen (Kristiansen 2009). I 2012 skrev Jensen og daværende FrP-politiker Solveig Horne en kronikk med overskriften «Vi er feminister», der tvangsgifting og omskjæring ble assosiert med islam. FrPs Sylvi Listhaug argumenterte i 2018 for at muslimenes religion og kultur fungerer som en barriere mot norske verdier som kjønnslikestilling, og poengterer derfor at ikke alle kulturer er like mye verdt: «Jeg synes ikke en kultur med kvinneundertrykking er like mye verdt. Jeg synes ikke en kultur uten religionsfrihet, og en kultur hvor jenter ikke får bestemme over sin egen kropp er like mye verdt» (Karlsen 2018). I en debatt fra 2011 om asiatiske og afrikanske menns såkalte overrepresentasjon i voldtektsstatistikken i Oslo hevdet FrPs Christian Tybring-Gjedde at muslimers kvinnesyn har skylden for disse voldtektene. I 2019 poengterte FrPs Per-Willy Amundsen på sin Facebook-profil at han ikke er islamofob, men kun «kritisk til en religion som praktiserer undertrykking og frihetsfiendtlighet i store deler av verden». Samme år uttalte FrPs Carl I. Hagen på sin Facebook-profil at VY-transportkonsernets aksept av hijab som en del av uniformsantrekket ikke bare var «snikislamisering, men islamifisering av Norge». Under FrPs landsmøte i 2019 uttalte Tybring-Gjedde: «Når de velger å ha sin æreskultur, når de velger å diskriminere kvinner som de gjør, kjønnssegregere og begå kriminalitet, så er fellesnevneren islam. Det tør jeg å si.»

Med disse uttalelsene kan man argumentere for at både Jensen og disse andre sentrale FrP-personene produserer et bilde av islam som kvinnefiendtlig og av muslimer som en enhetlig gruppe som avviser kjønnslikestilling. Jeg vil undersøke om Jensen gjør det samme i sin tale fra 2009, gjennom å analysere materialet ut ifra disse spørsmålene: Hvilke forestillinger om muslimske kvinner og menn konstrueres retorisk som følge av Jensens forståelse av islam? Hvordan gjenskaper hun et kolonialistisk narrativ, og hvordan kan vi ved hjelp av innsikter fra postkolonial teori argumentere for at hennes feministiske kampsak framstiller muslimer som underlegne vestlige? Hvordan kan hennes forståelse av islam og muslimer skape islamofobi? Disse spørsmålene forsøker jeg å besvare gjennom en diskursanalyse

med teoribruk fra postkolonial teori og kjennetegn på islamofobiske diskurser. Som forutsetning for en empiriske analyse og drøfting gir jeg en kort gjennomgang av postkolonial teori, islamofobisk diskurs og kritisk diskursanalytisk metode. Hoveddelen er min analyse og drøfting av Jensens tale, og jeg avslutter med å henvise til nyere forskning på norske muslimers tanker om kjønnlikestilling i islam.

## Teori og metode

### Postkolonial teori

Postkolonial teori forutsetter at det vi regner som sannhet, er konstruert i relasjon med andre mennesker. Det vil si at kunnskap og sannhet kun oppstår i relasjoner. Teoretikerne Michel Foucault og Jacques Derrida er sentrale i postkolonial teori. Begge befinner seg innenfor *post*-strukturalismen. Poststrukturalismen er kjent for sin kritikk av den vestlige logosentrismen – troen på absolutte sannheter. Her legger man til grunn at ord og tegn får sin betydning definert i relasjon til hverandre. Derrida (1976) forstår språk ikke som en fast struktur, men som flytende konstruksjoner, noe som gjør troen på universelle kategorier vanskelig. Han mener at ord som vi benytter oss av i tale og tekst, er ladet med mer enn bokstavelig (*denotativ*) betydning. For å finne sannheten må man løfte fram spor av det som «skjuler» seg i det som blir sagt (dekonstruksjon). Disse innsiktene finner man også hos Foucault, som er kjent for å ha utviklet begrepet *diskurs* innenfor en samfunnsfilosofisk og idehistorisk ramme (se for eksempel Foucault 1999). Foucault betegner diskurser som noe som tvinger fram og muliggjør bestemte måter å tenke, snakke og skrive på innen en bestemt historisk og samfunnsmessig ramme. En diskurs er derfor historisk og sosiokulturelt betinget, og skaper en ramme for hva som betraktes som en legitim måte å forstå verden på.

Postkolonial teori er inspirert av poststrukturalistisk tankegang i sin undersøkelse av kolonitidens betydning for kunnskap om verden. Postkolonial teori og postmoderne og poststrukturalistisk teori deler en interesse for å desentralisere *grand narratives* og destabilisere universelle kategorier som fungerer undertrykkende på en gruppe mennesker. Teorien er spesifikt ute etter å avdekke representasjonene og diskursene som former

framstillingen Vesten har av den ikke-vestlige verden. Den gjør oss bevisst på det vestlige kunnskapsregime ved å argumentere for at disse representasjons- og diskursprosessene inngår i en kamp om makt. Inspirert av poststrukturalismen argumenterer postkolonialistisk teori for at identiteten til den ikke-vestlige koloniserte befolkningen er konstituert i relasjon til identiteten til den vestlige koloniherrn. Den postkoloniale teoretikeren Gayatri Chakravorty Spivak argumenterer for at postkolonial teori belyser hvordan ikke-vestlig identitet er konstruert og konstituert som «Vestens negasjon» (1993).

Når man snakker om kolonialisme i dag, mener man som oftest perioden da Europa etablerte kolonier i ikke-vestlige land fra 1500-tallet. Den europeiske kolonialismen varte i over 500 år, og ved begynnelsen av første verdenskrig hadde Europa okkupert opp mot 90 prosent av landene i verden. Postkolonial teori ser på hvordan disse imperialistiske handlingene har ført til og fortsetter å føre til en skeiv maktfordeling mellom Vesten og den ikke-vestlige verden, og hvordan dette påvirker hva man regner som sannhet og kunnskap om verden i dag. Forankret i et poststrukturalistisk miljø argumenterte «postkolonialismens grunnlegger», Edward Said, med at Orienten siden koloniseringen er framstilt som den perifere «andre» og Vesten som sentrum. Said hevder at siden Vestens erobring har den dominerende vestlige diskursen organisert verden på en hierarkisk måte ved å betrakte vestlig kultur og forståelse av verden som overlegen og mer utviklet enn andre (1978, 1–7). Gjennom sin erobring konstruerte koloniherrne et binært skille mellom det vestlige og det ikke-vestlige mennesket, hvor den ikke-vestlige ble rasialisert som usivilisert og koloniherrn som sivilisert. Og i kraft av sin overlegenhet følte koloniherrne seg forpliktet til å sivilisere sine underlegne. Moallem mener at Vesten siden kolonitiden rettferdiggjør invasjon, makt og undertrykkelse av «den andre» gjennom å fordekke det som et sivilisasjons-opdrag: «We are still justifying our civilizing mission which began in the age of colonial modernity and continues to give meaning to our contemporary world» (2005, 53). Ifølge postkolonial teori er den ikke-vestlige verden, innenfor den dominerende vestlige diskursen, konstruert som usivilisert og passiv, mens Vesten er konstruert som rasjonelt og progressivt. Denne distinksjonen er skapt ved å privilegere en viss gruppe mennesker som norm og referansepunkt i en binær analyse.

## Islamofobisk diskurs

Lik postkolonial teori kjennetegnes en islamofobisk diskurs av essensialistiske forestillinger om muslimer og framstillinger av muslimer som Vestens «negasjon». Sindre Bangstad og Cora Døving definerer islamofobi som «en systematisert, generaliserende og ideologisk form for fordomsproduksjon, og praksiser som underbygger redsler for, hat mot og diskriminering av muslimer på grunnlag av en antatt eller reell tilknytning til islamsk tro og praksis» (2015, 94). Salman Sayyid poengterer at islamofobi manifesterer seg på ulike måter i samfunnet og kan identifiseres gjennom 1) angrep på muslimer eller mennesker som antas å være muslimer; 2) vandalisering av muslimenes eiendommer som for eksempel deres moskeer, arbeidsplasser og hjem; 3) å skremme og intimidere muslimer, for eksempel gjennom demonstrasjonstog mot islam og politiske kampanjer som advarer mot deres religion og kultur; 4) å behandle muslimer urettferdig i institusjonelle settinger hvor muslimer for eksempel ikke får jobben de er kvalifisert for på grunn av sitt «muslimske» navn; 5) å spre rykter og skape konspirasjonsteorier om muslimer og islam som fungerer som såkalt «common sense» i samfunnet. Her blir de med makt hørt og de muslimske stemmene ikke hørt (2014, 16). Religionshistoriker Mattias Gardell argumenterer på tilsvarende måte og hevder at islamofobi fungerer som et «kunnskapsregime» hvor det «sirkulerer bestemte utsagn, oppfatninger og påstander om islam og muslimer, som med gjentakelsens logikk opphøyes til vedtatte sannheter fordi de stemmer overens med det vi alltid har hørt og dermed *vet*» (2011, 87). Han hevder at «kunnskap» som er i tråd med kunnskapsregimets betingelser, fungerer som bevis for hva og hvordan muslimer angivelig «er». Muslimer som oppfattes som «islams stemme», blir «sannhetsvitner» og er de som reproduserer og forsterker fordommene samfunnet allerede har om muslimer. Samtidig blir muslimer som faller utenfor rammen – som handler og sier ting som ikke stemmer med samfunnets fordømmer om islam – ikke hørt (2011, 98). Døving sammen med Siv Ellen Kraft (2013, 169–170) viser også til flere kjennetegn på en islamofobisk diskurs: forestillingen om at muslimer har mangelfull integreringsvilje, at humanismen er fraværende, at muslimer truer vestlig identitet, at islam vil overta Europa (Eurabia-frykten), at muslimer taler med to tunger, at de har politikerforakt, at de er styrt av en hatefull gud, og at

islam tilskrives agens (islam beskrives som et vesen som har en handlende kraft i seg selv).

## Metode

Diskursanalyse springer direkte ut av en nylesning av strukturalismen. Den er altså poststrukturalistisk og er dermed nært knyttet til postkolonial teori (Neumann 2001, 24). I en slik analyse vil man analysere en teksts mening og analysere en tekst i kontekst. Jeg har allerede gitt talen til Jensen en *situasjonskontekst* over: Vi har sett at både Jensen og hennes partifeller deler ideen om at islam er en kvinnefiendtlig religion. Videre er talen gitt på landsmøtet til FrP, det vil si at talen er rettet mot dem som deler hennes politiske synspunkt. Når vi senere skal se på undersøkelser om utbredelsen av islamofobi i Norge, vil *kulturkonteksten* bli belyst. I min analyse av materialitet bruker jeg derimot *kritisk* diskursanalyse som metode, som er en av flere hovedtradisjoner innenfor det diskursteoretiske feltet (Jørgensen og Philipps 1999). En av hovedgrunnleggerne av kritisk diskursanalyse, Norman Fairclough, hevder at målet med en slik analyse er å bidra til en kritisk tolkning av maktstrukturer. Kritisk diskursanalyse utvider diskursbegrepet og hevder at diskursiv praksis har en ideologisk funksjon i det at den inneholder forestillinger, begreper og antagelser som tas for gitt, og opprettholder eller forandrer maktforhold i samfunnet (Ulleberg 2007, 67). Marianne W. Jørgensen og Louise Phillips hevder at gjennom en kritisk diskursanalyse vil man forsøke å se hvordan diskursive praksiser bidrar til å skape og reproducere ulike maktforhold mellom sosiale grupper, for eksempel mellom minoriteter og majoriteten (1991, 75). Kritisk diskursanalyse er kritisk nettopp fordi den har i oppgave å avsløre maktforhold, og jeg er spesifikt interessert i dette maktforholdet i min analyse.

Fairclough poengterer at slike maktforhold blir avslørt like mye i det som ikke blir sagt, fordi det som ikke blir sagt, viser hva som blir tatt for gitt (Skrede 2017). I en slik analyse vil man konsentrere seg om hvordan en forfatter, her Jensen, trekker på allerede eksisterende diskurser for å produsere og reproducere mening og sannhet. Min påstand eller «theoretical proposition» er som sagt at Jensens feministiske kampsak kan skape islamofobi. Jeg vil undersøke dette gjennom å analysere setning for set-

ning av Jensens tale og drøfte hvordan Jensen produserer bestemte oppfatninger av muslimer i det sagte og usagte ved å stille materialet de spørsmålene jeg har stilt innledningsvis, og finne mulige svar ved å støtte meg på islamofobisk diskurs og postkolonial teori. Jeg vil undersøke hvordan Jensen skaper autoritet gjennom å konstruere et skille mellom «oss» og «dem», og hvordan denne motsetningen skaper en hegemonisk forståelse av det å være norsk og vestlig. Jeg vil utfordre Jensens framstillinger av og forestillinger om muslimer ved å eksponere hvordan det muslimske subjektet er formet gjennom maktoperasjoner.

## Jensens feministiske kampsak

Siv Jensens tale har «kvinnelige helter» som sitt overordnede tema. Jensen introduserer flere heltinner som har kvinners rettigheter som sin hjertesak. En del av talen er viet til somaliske Ayaan Hirsi Ali. Jensen (2009) sier:

Dette er Ayaan Hirsi Ali. Antakelig det fremste symbolet på vår tids viktigste kvinnekamp. Hun er like gammel som meg. Hun ble født i Mogadishu i Somalia, og da hun var 23 år gammel, ble hun tvangsgiftet til en fetter i Canada. En fetter hun aldri hadde møtt. Og da hun skulle reise til et liv i tvang, valgte hun å flykte til Nederland. Jeg har lyst til å sitere Ayaan Hirsi Ali: «Å akseptere overgrep og ikke våge å kritisere av redsel for å fremstå som rasistisk, ja det er den reneste form for rasisme», og jeg gjør med dette Ayaan Hirsi Alis ord til mine. Den venstreorienterte eliten i Norge har i sin iver etter å fremstå som tolerante endt opp med å lukke øynene for tvangsekteskap, lukke øynene for kjønnslemlestelse, for tortur og overgrep, for at man fratrar halvparten av jordens befolkning retten til å ta egen utdanning, retten til å ha et eget kjærlighetsliv, retten til bevegelsesfrihet, og retten til kanskje det aller viktigste av alt, yringsfriheten. Derfor er dette vår tids viktigste kvinnekamp, og det er Fremskrittspartiet og andre frihetselskende liberaller verden over som tar denne viktige kampen. Kjære landsmøte, det er et problem at mange lukker øynene for



disse tingene, men det er ikke et problem at Fremskrittspartiet ønsker å ta opp kampen mot dem som undertrykker kvinner i islams navn. Og det er et problem at dette: kjønnslemlestelse og tvangsekteskap, fortsatt skjer i Norge, selv om det er forbudt ved lov. Men det er altså ikke noe problem å gjøre noe med det hvis man vil. Derfor vil Fremskrittspartiet innføre obligatoriske underlivsundersøkelser av innvandrerjenter, og derfor vil Fremskrittspartiet ha en 24 års aldersgrense for henteekteskap [...] Foreldre skal straffeforfølges hvis de utsetter barna sine for denne type overgrep. Og det er derfor vi vil bedre hjelpeapparatet slik at disse jentene tør frigjøre seg fra det klamme grepet som de har flyktet fra. Vi er på lag med Ayaan Hirsi Ali og alle hennes likesinnede rundt omkring i verden.

Jensen begynner med å presentere sitt feministiske forbilde, nemlig en av de fremste og mest omdiskuterte islamkritikerne i Vesten, Ayaan Hirsi Ali. Ali har framstilt sin kamp som en kamp for å løsrive seg fra patriarkatet i islam snarere enn fra patriarkalske strukturer i sitt opprinnelses land Somalia, og hun blir av Jensen gjort til «det fremste symbolet på vår tids viktigste kvinnekamp». Ali, tidligere muslim, har skrevet flere bøker hvor hun poengterer at islam og Vesten er i «sivilisasjonskollisjon». Islam blir gjort ansvarlig for hennes tidligere opplevelser av patriarkalske overgrep og misbruk. I sine bøker argumenterer Ali for at vestlig kultur og befolkning er overlegen og mer utviklet enn den ikke-vestlige verden, noe som ikke bare er hennes personlige mening, men «a reality that I have experienced and continue to appreciate everyday» (2011, 245). Ali hevder blant annet at kjønnslemlestelse, tvangsekteskap og sosial kontroll av kvinner er vanlig i islam. Det kan virke som om Jensen forsøker å bruke en «innsider» som Ali for å bevise allerede i starten av talen at islam er en kvinnefiendtlig religion. Innenfor en islamofobidiskurs blir Ali det Gardell kaller et «sannhetsvitne» – gjerne en som har forlatt islam og reproducerer de negative holdningene om islam og muslimer som Vesten er mottakelig for. Ifølge Gardell oppfattes muslimske stemmer som bryter med de dominante forestillingene om muslimer, som noe urimelig: «Muslimer som ikke mener det er rimelig at utroskap skal straffes med døden, blir ikke hørt eller tatt på alvor, mens muslimer som erklærer at skjøgen skal steines, umiddelbart blir

akseptert som 'islams stemme'» (2011, 87). Uansett hva muslimene sier om seg selv, så er deler av samfunnet kun mottakelige for det de allerede har hørt og da angivelig vet om muslimer, nemlig at de er kvinnefiendtlige. På denne måten er det de med makt (i vestlig kontekst, oftest og som regel ikke-muslimer) som styrer og påvirker diskursen ved å bestemme hva som er riktig kunnskap om muslimer (Foucault 1999).

«Sannhetsvitne»-Ali har skrevet bestselgere, og en av de mest populære er *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through a Clash of Civilizations*. I denne boka sender hun ut et tydelig signal om at islam – som tilskrives agens og opererer som noe enhetlig (Døving og Kraft 2013, 169–170) – er det motsatte av amerikansk og vestlig kultur. Ali spiller på den tidligere Harvard-professoren og statsviteren Samuel Huntingtons artikkel «The Clash of Civilizations?» der Huntington beskriver islam som en trussel mot vestlig sivilisasjon (1993, 31). Ved å omtale Ali som «det fremste symbolet på vår tids viktigste kvinnekamp» synes det som om Jensen gjør Ali til det fremste beviset på at islam er uforenlig med vestlige verdier, samtidig som hun er en bekreftelse på at Jensens islam-skeptiske innvandringspolitikk er hensiktsmessig. Som nevnt vil en kritisk diskursanalytisk tilnærming legge vekt på både hva som står i tekstene, og hva som ikke står der. I begynnelsen nevnes ikke islam, men Jensen sier implisitt at islam er kvinnefiendtlig ved å bruke Ali, en eks-muslim, som forbilde.

Ved å bruke Alis ord om å «ikke våge å kritisere i redsel for å fremstå som rasistisk» hevder Jensen allerede i begynnelsen av talen at den kritikken av islam som kommer, ikke er islamofobisk eller rasistisk, heller tvert imot: «det å ikke våge å kritisere er den reneste form for rasisme.» Her vil jeg støtte meg på Sayyids argumentasjon i artikkelen «A Measure of Islamophobia». Sayyid påstår at en del av den islamofobiske diskursen i Vesten er å benekte at islamofobi faktisk finnes: «It is argued that Islamophobia is not a valid category, since the phenomena it seeks to describe does not exist. That is, there is no significant specific discrimination against Muslims because they are Muslims» (2014, 13). I vestlig diskurs eksisterer ikke islamofobi, hevder Sayyid, for i denne diskursen er det kun et tegn på «political correctness gone mad». Kritik mot muslimer er en legitim respons på den trusselen islam faktisk er. Man kan videre argumentere for at Jensen bruker Ali som garantist for at hennes

egen forståelse av islam er pålitelig, og som talsperson for andre muslimske kvinner som angivelig ikke våger å formidle hvordan islam og muslimer *egentlig* er.

Jensen er ikke i første omgang opptatt av de muslimske mennene som praktiserer kvinneundertrykking. Hun peker først mot venstresidens elite som tillater dette å skje i iveren etter å fremstå som tolerante. Slik Jensen legger det fram, virker det viktigere for venstresidens elite å fremstå som tolerante overfor andres ukultur enn å hjelpe muslimske kvinner som er offer for avskyelige forbrytelser i hendene på islam. Jensen ikler seg frelserrollen, og på denne måten etablerer hun et maktforhold i norsk politikk. Hun antyder at hennes politikk har som formål å redde muslimske kvinner som venstresidens politikk ignorerer. Hennes innvandrings- og likestillingspolitikk framstilles dermed som den rette.

Jensen sier videre at det er tvangsekteskap, kjønnslemlestelse, ufrihet og sosial kontroll av kvinner som venstresiden ignorerer. Disse kvinnefiendtlige handlingene blir ikke direkte nevnt som noe islamsk eller muslimsk, men det kan assosieres med islam gjennom hennes bruk av Ali. Det er først noen setninger senere at islam blir nevnt eksplisitt: «Fremskrittspartiet ønsker å ta opp kampen mot dem som undertrykker kvinner i islams navn.» Jensen tar altså utgangspunkt i en partikulær versjon av islam og gjør den om til den eneste versjonen, og hun framstiller det som om det er vanlig for muslimske kvinner å oppleve disse kvinnefiendtlige handlingene. I en postkolonialanalyse kommer motsetningene fram. Jensen skaper et radikalt skille mellom muslimske kvinner og vestlige kvinner og essensialiserer begge gruppene. Muslimske kvinner blir beskrevet som en homogen gruppe preget av en felles maktesløshet. De virker å være offer for islam som utøver kvinneundertrykking i islams navn. Man argumenterer for at vestlige kvinner på den andre siden opplever det motsatte, ifølge Jensen, nemlig autonomi og frihet. Følgelig kan muslimske menn bli kvinneundertrykkere og vestlige menn egalitære.

Ved å framstille muslimer og norske som motpoler setter Jensen seg selv som referansepunkt – «the yardstick by which to encode and represent cultural Others», som Chandra Talpade Mohanty uttrykker det (Mohanty 2003, 52). Med utgangspunkt i Mohanty kan vi si at Jensen gjenskaper det kolonialistiske narrativet fordi hun utøver makt ved å gjøre seg selv til autoritet.

Videre fungerer den vestlige kategorien som overlegen, da denne kategorien representerer moderne og progressive verdier som kjønnslikestilling. Som Fairclough påpeker, avsløres hegemoniet gjennom det som ikke blir sagt, nettopp fordi det signaliserer noe man tar for gitt, en «common sense» (Stausberg og Engler 2014, 141). Jensen nevner ikke direkte seg selv eller Vesten som autoritet, men etablerer og opprettholder et maktforhold ved å tillegge muslimer negative egenskaper og da samtidig Vesten og seg selv positive egenskaper, og på denne måten gjør hun seg selv og Vesten til normalen.

Hvis islam er kvinnefiendtlig, erklærer Jensen videre at det er «vår tids viktigste kvinnekamp» å frigjøre muslimske kvinner fra islam. Og det er FrP og andre frihetselskende liberalister som skal komme dem til unnsetning. Hun påberoper seg makt, denne gangen ikke implisitt eller skjult, men direkte: Jensen hevder at det er hun, FrP og Vesten som skal ta denne kvinnekampen mot islam på vegne av muslimske kvinner. I Jensens begrepsmessige ramme virker det som islam er ansvarlig for disse forbrytelsene som hindrer muslimske kvinner i å oppleve grunnleggende menneskerettigheter. Muslimske kvinner er frarøvet et sexliv på grunn av det angivelig muslimske fenomenet kjønnslemlestelse, og de er videre frarøvet opplevelsen av ekte kjærlighet på grunn av det angivelig muslimske fenomenet tvangsekteskap. Jensen fremmer slike forestillinger selv om en lang rekke antropologiske arbeider tilsier at verken kjønnslemlestelse eller tvangsekteskap er spesifikt eller unikt «muslimske» fenomener i de samfunnsmessige og kulturelle kontekster hvor de finner sted (se for eksempel Talle 2003). Slik Jensen ser det, har ikke muslimske kvinner bevegelsesfrihet, og de har heller ikke rett til å utdanne seg. Kvinner opplever med andre ord tortur og misbruk i hendene på islam. Følgelig fremstår islam som kjernen i problemene som muslimske kvinner har. Innenfor en islamofobisk diskurs er det ifølge Farris faktisk slik at «Muslim women personify the homogenizing figure of the non-western woman as the victim par excellence of non-western male violence in the western European imagery» (2017, 11). Likeens hevder Knut Lundby at det er typisk innenfor en islamofobisk diskurs å portrettere den muslimske kvinnen som fratatt all form for handlekraft, og derfor i behov av hjelp utenfra (2018, 290–291). Samtidig portretteres den muslimske mannen som en som mangler respekt for menneskeverdet, for eksempel likes-

tilling, noe Døving og Kraft kaller «humanismens fravær» i diskursen (2013, 170). Sett i lys av dette kan man argumentere for at Jensen gjør kjønnsdiskriminering til et muslimsk problem og dermed gir islam agens: Islam er et problem i seg selv som må løses. Følgelig ser det ikke ut til at kjønnsdiskriminering angår likestilte nordmenn (eller vestlige).

Jensen forsøker å ikke generalisere. Hun sier at «Fremskrittspartiet ønsker å ta opp kampen mot *dem* som undertrykker kvinner i islams navn» (min kursivering). Det er altså ikke alle muslimer det er snakk om, men kun de som faktisk undertrykker i islams navn. Hun skiller altså mellom muslimer som praktiserer slik kvinnefiendtlighet, og de som ikke gjør det. I sin bok *Good Muslim, Bad Muslim* forklarer antropologen Mahmood Mamdani at i vestlig diskurs omtales ofte muslimer som enten «gode muslimer» eller «onde muslimer». Mamdani spør om verden virkelig er delt i to slik mediene vil ha det til: Er det slik at verden består av to sivilisasjoner, den ene bestående av usiviliserte og før-moderne mennesker og den andre bestående av siviliserte og moderne mennesker? Og videre: Er det slik at de moderne siviliserte må redde de umoderne usiviliserte? Han påpeker at de såkalte lederne i Vesten den gang, George W. Bush og Tony Blair, delte muslimer inn i «good muslims» og «bad muslims», hvor Vesten fikk i oppgave å frigjøre de gode muslimene fra de såkalte onde muslimene. I vestlige medier er dette skillet svært synlig, hvor «good Muslims are modern, secular, and Westernized, but bad Muslims are doctrinal, antimodern, and virulent» (Mamdani 2004, 24). Slik jeg tolker det, gjør Jensen noe av det samme i sin tale. Ikke alle muslimer er onde muslimer, men de gode må løsrives fra de onde – her ved hjelp av FrP. Også religionsviter Jocelyne Cesari hevder at det å skille mellom gode og onde muslimer kjennetegner en islamofobisk diskurs. I Vesten skapes et skille mellom «those Muslims who accept the norms and political values of Western societies and those who reject them» (Cesari 2010, 46). De som aksepterer vestlige verdier, er de som blir akseptert og ansett som de gode muslimene.

De muslimske kvinnene trenger angivelig Jensen og FrPs hjelp, noe som implisitt sier at muslimske kvinner ikke har agens. FrP må bryte inn og ta denne kampen ved å gjøre de kvinnelige ofrene denne moralske tjenesten, nemlig å frigjøre ofrene fra «det klamme grepet de har flyktet fra». Jensen sier at mus-

limske kvinner har flyktet fra kvinnefiendtlighet som hun underforstår er utbredt i hjemlandet, for å komme til Norge hvor kvinnefiendtlighet angivelig ikke eksisterer. Det muslimske subjektet blir dermed formet av Jensen gjennom ekskluderende operasjoner. Jensen og FrP ønsker å komme dem til unnsetning ved å kreve at muslimske foreldre må straffeforfølges hvis de utsetter jenter for slike overgrep.

I lys av postkolonial teori fungerer Jensens politikk som et sivilisasjons-oppdrag forkledd som en feministisk kampsak. Hun spiller på kjønnslikestillingsargumenter for å produsere muslimske kvinner som undertrykte og derfor noen hun må redde. Spivak karakteriserer denne kolonialistiske holdningen gjennom sin kjente formulering «White men are saving brown women from brown men» (1993, 93). Formuleringen belyser hvordan hvite representerer seg selv som frelsere og beskyttere overfor brune kvinner som angivelig lever under brune menns patriarkalske kontroll. Slik jeg tolker det, skal Jensens feministiske agenda temme muslimske menn ved å gjøre det ulovlig for dem å handle slik de angivelig pleier, og i stedet gi kvinnene agens, noe de angivelig ikke besitter. Jensens konstruksjon av muslimske kvinner som passive offer gir henne mulighet til å «ikle seg ridderrollen; hvis den vergeløse kvinnen holdes fanget av *dem*, må hun jo reddes av *oss*» (Gardell 2011, 169).

Den postkoloniale teoretikeren Homi K. Bhabha hevder at vestlig kolonisering ble rettferdiggjort gjennom å fordekke den som et siviliserende oppdrag og en fornyelse av stagnerte kulturer. For eksempel da amerikanerne koloniserte Filippinene på slutten av 1800-tallet, fikk de den filippinske befolkningen til å tro at amerikansk erobring var til deres fordel. Den amerikanske presidenten William McKinley poengterte at Filippinene ikke skulle utnyttes, men utvikles, siviliseres og utdannes (Tubangui 1992, 126). Filippinerne ble framstilt av koloniherrerne som late, uvitende, treige og dumme, og derfor oppfattet amerikaneren sin tilstedeværelse som ytterst nødvendig (Halili 2006, 32). Koloniherrenes vilje til å lede de usiviliserte filippinerne ble ikke bare forsvart, men sett på som en moralsk plikt. Bhabha skriver: «The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and establish systems of administration and instruction» (1994, 70). De vestlige kolonimaktene oppfattet de koloniserte som subjekter som manglet



kunnskap, som noen som var underutviklet, og derfor måtte makthaverne gripe inn og sivilisere dem. På samme måte vil jeg argumentere for at Jensen produserer og framstiller muslimer som usiviliserte i sitt fravær av kjønnsligestilling. Samtidig framstiller hun seg selv som sivilisert, og i lys av sin siviliserte status ser hun seg forpliktet til å sivilisere sine underlegne gjennom politiske sanksjoner, for «å ta opp kampen mot dem som undertrykker kvinner i islams navn». Som i det kolonialistiske siviliseringsprosjektet fører Jensen en politisk kampsak på vegne av muslimske kvinner, som om de angivelig krever vestlig styre for sin egen utviklings skyld.

Jensen konkluderer: *Vi er på lag med Ayaan Hirsi Ali og alle hennes likesinnede rundt omkring i verden.* Jensen er på lag med Ali – hun er på lag med en kvinne som forakter islam. Det kan virke som om det er muslimenes nærvær som til syvende og sist motvirker eller utsletter norskhet eller det vestlige, og man kan spørre om det kanskje ikke bare er et krav om praktisering av kjønnsligestilling som er premisset for å bli «godkjent» som norsk eller vestlig, men et krav om å fornekte islam generelt.

## Når muslimer får snakke for seg selv

I sin artikkel «Can the subaltern speak?» peker Spivak på maktforholdet som etableres mellom den subalterne og de med makt. Spivak mener at kolonialismen medførte at de subalterne forblir tause og uten stemme, og således produseres det en bestemt type kunnskap – kunnskap som er vestlig forankret og preget av kolonialistisk tankegang. På den måten mener Spivak at «the subaltern cannot appear without the thought of the elite» (1987, 279). Eller som Said sier det: «The Orient was not (and is not) a free subject of thought and action» (1978, 3). Man kan argumentere for at Jensen i sin tale har gjort den muslimske kvinnen til en «absolute entity in the form of an image, whose silence becomes the occasion for our speech» (Chow 2003, 239).

Gardell hevder at et kjennetegn på en islamofobisk diskurs er at «muslimer er slike vi snakker om, ikke med» (2011, 61). Som politiker kan Jensen styre og påvirke diskursdannelsen, og i sin maktposisjon har hun anledning til å forsterke og materialisere samfunnets forståelse av muslimer som en trussel for Norge. Og i denne diskursen kommer sjelden de muslimske stemmene

fram. I diskursanalyse vil analysen rettes mot spørsmål som: Hvorfor tror vi som vi tror, og hvilke konsekvenser har det for hvordan vi forstår verden og mennesker? Og i en slik analyse, som nevnt over, er kontekst også viktig. Den større samfunnskonteksten som talen til Jensen kan forstås som en del av, er at skepsis mot muslimer er svært tydelig i det norske samfunn. Undersøkelser om muslimers nærvær i Norge viser at muslimer ofte er sett på som en trussel mot det såkalt norske. I 2009 ble islam og muslimer omtalt i norske medier hele 77 000 ganger, og 70 prosent av omtalene hadde en negativ konnotasjon (IMDi 2010, 7–8). I en NRK-rapport fra 2011 kunne vi lese at 25 prosent av nordmenn mener at det er for mange muslimer i Norge, og at de utgjør en trussel for samfunnet (Sandvik og Liestøl 2011). I 2015 gjorde NOVA en undersøkelse blant ungdommer og fant ut at 58 prosent av dem mente at det er en krig mellom Vesten og islam (Vestel og Bakken 2016, 65). I en rapport fra 2017 om nordmenns holdninger til jøder og muslimer i Norge kommer det fram at 39 prosent mener at «muslimer utgjør en trussel mot norsk kultur» (Hoffmann og Moe 2017, 8). Og ofte er det nettopp vestlige kjønnslikestillingsidealer som nordmenn mener muslimer angriper. Men hva sier norske muslimer selv om kjønnslikestilling i islam?

Forfatter, lege og forsker Bushra Ishaq oppgir i sin bok *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* at 97 prosent av norske muslimer som deltok i hennes undersøkelse, mener at det er viktig å følge norske lover, og 98 prosent støtter menneskerettighetene. Ishaq skriver: «Våre funn indikerer at muslimer ikke bare sverger troskap til norske verdier, men også betrakter dem som et ideal og eksempel til etterfølgelse for muslimske land» (2017, 81). Norske verdier som likestilling står sentralt. 97 prosent av norske muslimer mener at det skal være like rettigheter for kvinner og menn, og 92 prosent av muslimske kvinner og 88 prosent av muslimske menn mener at kvinner har rett til et yrkesliv (2017, 69). Basert på intervjuer med norske muslimer analyserer Roald forståelsen muslimer har av likestilling i islam. Hennes forskning viser at muslimer av begge kjønn stiller seg positivt til muslimske kvinners aktivitet i det norske samfunnet. Hun fant blant annet ut at andre og tredje generasjons muslimske innvandrede mener at «kvinner og menn skal ha samme mulighet til å utdanne seg og arbeide ute i samfunnet» (2005, 109). Roald kunne også

fortelle at de fleste muslimske kvinnene hun intervjuet, har eller holder på med høyere utdanning. Utdanning er viktig for ungdom med ikke-vestlig innvandringsbakgrunn. En Fafo-rapport fra 2016 viser at de gjennomgående har høye utdanningssambisjoner og bruker mer tid på lekser enn medelever uten innvandrerbakgrunn. Samme rapport viser også at ungdom med ikke-vestlig innvandringsbakgrunn er svært likestillingsorienterte (Friberg 2016, 63).

Det er som oftest kjønnslemlestelse, tvangsekteskap og hijab som blir brukt som bevis på at islam er kvinnefiendtlig. Men kjønnslemlestelse er ikke utbredt i islam, det nevnes ikke i Koranen, og de få hadithene som nevner det, regnes ikke blant de fleste muslimer som autentiske. I Norge har prosjektet *Omsorg og kunnskap mot kvinnelig omskjæring* forsket på kjønnslemlestelse og funnet ut at det forekommer svært sjelden blant muslimer i Norge. Det finner fremdeles sted i noen få somaliske hjem, men det vanligste synet blant norsk-somalier er imidlertid at det «ikke er 'islam' som er årsaken til at kvinner omskjæres, men det er den somaliske 'kulturen'» (Roald 2005, 168). Ishaq rapporterer at 97 prosent av muslimene som deltok i hennes undersøkelse, mente at «kvinner fritt bør velge ektefelle» og «tar avstand fra tvangsekteskap» (2017, 183). Hun peker også på annen forskning som viser at «fritt valg av ektefelle blant muslimer er svært vanlig» (2017, 183). Ishaq konkluderer sine funn med å bekrefte at «muslimer flest ikke ser noen motsetning mellom sin tro og en norsk identitet» (2017, 224). Videre understreker forfatterne av boken *Unge muslimske stemmer: Om tro og ekstremisme* at de muslimske kvinnene de intervjuet, ikke så på hijaben som et påtvunget klesplagg. En av informantene sier at hun har «hørt at mange mente sjalet var påtvunget, diskriminerende og en påkjenning for muslimske kvinner», men avkrefter dette og sier: «Jeg går med det ut fra egen vilje [...] Jeg føler at det er en del av meg som muslimsk jente» (Sandberg mfl. 2018, 66).

Disse undersøkelsene gir god grunn til å hevde at når muslimer får ta del i diskursen, skapes et annet bilde av islam og muslimer enn det Jensen produserer. Det vil ikke si at kvinneundertrykkelse ikke forekommer blant muslimer. Som samfunn skal vi bekjempe kvinnediskriminering gjort i «islams navn», på tilsvarende måte som vi skal bekjempe kvinnediskriminering generelt. Det som er problematisk og skaper islamofobi, er når

kvinneundertrykkelse blir forbundet med islam, som om dette er identisk med muslimske verdier, og følgelig som om det ikke foregår i norske eller vestlige samfunn.

### **Konklusjon: Norskhet er betinget av muslimer som Vestens «negasjon»**

I Jensens tale er den karakteristiske postkoloniale argumentasjonen manifestert: Hun framstiller seg selv som normal ved å hevde muslimers anormalitet. Den vestlige fantasien om en sivilisert og egalitær kultur blir opprettholdt ved at Jensen inviterer oss til å se på muslimer som det motsatte. Som Joseph Mas-sad skriver: I Vesten er det «a projection and championing of itself on account of the (fictional) equal position of its women with its men, which must always be contrasted with the position of Muslim women of the East and especially in 'Islam'» (2015, 123). Som vi har sett, ved hjelp av postkolonial teori, forutsetter kategorien «muslim» kategorien «vestlig» eller «norsk» som sitt privilegerte motstykke. Jensens politikk er en idealisering av det vestlige og det norske, hvor vestlig identitet er betinget av en «annengjøring» av ikke-vestlig identitet. Hennes konstruksjon av den ikke-vestlige mannen som en som utfører kvinnefiendtlige handlinger på grunn av sin patriarkalske religion og kultur, er samtidig en konstruksjon av den vestlige mannen som en som ikke utfører kvinnefiendtlige handlinger på grunn av sin egalitære kultur.

Vestlig teori har etablert seg på bekostning av det koloniale subjektet ved å konstruere det som «Vestens negasjon.» Sids og Spivaks teorier demonstrerer hvordan vestlige diskurser fremmer den overlegne kategorien i en binær kontrast, og hvordan den utelukkende får sin status gjennom å underprivilegere sin «andre». Dette avslører avhengighetsforholdet koloniherrn har til de koloniserte. Hvis den ikke-vestlige, med sine såkalte mangler, ikke hadde eksistert, ville ikke vestlig kultur fungert som et ideal og vært overlegen. For å fremme seg selv som sivilisert og moderne er den avhengig av en usivilisert motpart. Jensen er avhengig av muslimsk nærvær for å opprettholde forestillingen om den norske identiteten. Norskhet hadde ikke vært synonymt med likestilling hvis islam og muslimer ikke hadde vært synonymt med misogyni – altså kvinnehat. I sin posisjon har Jensen

makt til å styre samfunnets oppfatninger av muslimer; hun har makt til å styre diskursen. Ved hjelp av innsikter fra postkolonial teori ser vi at det som tilsynelatende truer det norske – altså muslimsk nærvær – er det som faktisk konstituerer det norske. Jensen framstiller muslimene som en trussel for Norge, men Jensen er, ironisk nok, fullstendig avhengig av muslimsk nærvær for å opprettholde forestillingen om at Norge er verdensmester i kjønnlikestilling.

## Abstract

In the last 20 years, there has been a strong tendency for Norwegian and European politicians to justify anti-Muslim immigration policies by pointing to the supposed subjugation of Muslim women under Islam. The postcolonial scholar Gayatri Spivak's famous dictum about "white men saving brown women from brown men" aptly expresses the condescension with which many (white) feminists regard Muslims and their faith. Siv Jensen, chairwoman of the Norwegian Progress Party (Fremskrittspartiet) and a self-proclaimed feminist, has affirmed that the fight against «misogynist radical Islam» is one of the most important feminist causes in the world today. She portrays Muslim women as passive victims who need Westerners to liberate them because their culture has robbed them of their personal agency. This paper argues that the mission to save Muslim women from Islam is an expression of an islamophobic logic. Utilizing postcolonial theory and islamophobic discourses to analyze the feminist tropes used by Siv Jensen, I demonstrate that policies designed to liberate oppressed Muslim women are ineffective at best and dangerous at worst because they repeat Western colonialism's fundamental desire to regard all Muslim people as *other*.

## Litteraturliste

- Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ali, Ayaan Hirsi. 2011. *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through the Clash of Civilization*. New York: Simon & Schuster Publishing.
- Annfelt, Trine og Berit Gullikstad. 2013. «Kjønslikestilling i inkluderings tjeneste?» I *Tidsskrift for kjønnsforskning* 37(3–4): 309–328.
- Bangstad, Sindre og Cora Døving. 2015. *Hva er rasisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bråten, Beret. 2013. «Partier og politikk. Den flerdimensjonale likestillingspolitikken hvem, hva og hvorfor.» I Beret Bråten og Cecilie Thun (red.): *Krysningspunkter: Likestillingspolitikk i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Akademika.
- Cesari, Jocelyne. 2005. «Islam, Secularism and Multiculturalism After 9/11: A Transatlantic Comparison.» I Jocelyne Cesari og Sean McLoughlin (red.): *European Muslims and the Secular State*. UK: Ashgate Publishing.
- Chow, Rey. 2003. «Where have all the Natives Gone?» I Reina Lewis og Sara Mills (red.): *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. New York, NY: Routledge.
- Danielsen, Hilde, Eirinn Larsen og Ingeborg Winderen Owsen. 2013. *Norsk likestillingshistorie 1814-2013*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Oversatt av Gayatri C. Spivak. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- Døving, Cora og Siv Ellen Kraft. 2013. *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Farris, Sara R. 2017. *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham og London, England: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 1999. *Diskursens orden. Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*. Oversatt av Espen Schaanning. Oslo: Spartacus Forlag.
- Friberg, Jon H. 2016. *Assimilering på norsk: Sosial mobilitet og kulturell tilpasning blant ungdom med innvandrerbakgrunn*. Rapport 2016: 43. Oslo: Fafo.
- Gardell, Mattias. 2011. *Islamofobi*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Halili, Servando D. Jr. 2006. *Iconography of the New Empire: Race, Gender and Images and the American Colonization of the Philippines*. Quezon City, Filippinene: University of the Philippines Press.
- Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe. 2017. *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017: Befolkningsundersøkelse og minoritetsstudie*. Oslo: HL-senteret.
- Huntington, Samuel P. 1993. «The Clash of Civilizations?» I *Foreign Affairs* 72(3): 22–49.
- Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (IMDi). 2010. *Innvandrere i norske medier: Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv. Årsrapport 2009*. Oslo: Integrerings- og mangfoldsdirektoratet.



Helle Lykke Nielsen

Temasektion

# What's in a name? Danske moskeer i et onomastisk perspektiv

## Nøgleord

Moskeer; toponymer;  
navneteknologier; navnepraksis;  
flersprogethed; diaspora

---

**Resume** Moskeer i Danmark har typisk en kompleks navnepraksis, både pga. den flersproglighed, der præger moskeerne, og fordi de organisatorisk er et relativt nyt fænomen i en dansk kontekst. Artiklen undersøger, om moskenavne er et produktivt felt, der kan generere ny viden om muslimske gruppers *placemaking*-strategier i Danmark, og i hvilket omfang navne bruges til at positionere moskeerne såvel indbyrdes som over for majoritetsbefolkningen. Ved hjælp af Giraut og Houssay-Holzschuchs teoretiske rammemodell for navngivning og navngivningsprocesser (2016) og begrebet *spatial scaling* undersøges navne på fire danske moskeer: Fredens Moske i Aarhus, Islamisk Trossamfund på Fyn, Odense *Selimiye* Moske samt *Khayr el-Barriya*-moskeen i København. Analysen viser, at moskeerne betjener sig af et bredt spektrum af navneteknologier, der afspejler forskellige måder at positionere sig på i det danske moskelandskab, og åbner samtidig op for nye spørgsmål og overvejelser om, hvordan moskeerne (i betydningen bestyrelse, donorer eller andre navngivere) ser deres rolle i diasporaen. Undersøgelsen konkluderer, at der ligger værdifuld information gemt i de navne, moskeerne selv vælger, og at denne information kan bruges til at indfange aspekter af moskeernes selvforståelse, som det kan være vanskeligt at indfange på anden vis.

---

I 2019 besluttede Ægyptens præsident Abd al-Fettah al-Sisi, at en række af landets moskeer skulle skifte navn. Det gjaldt især moskeer, der tilhørte Det Muslimske Broderskab, eller hvis navne hædrede tidligere eller nuværende medlemmer af bevægelsen: Hassan al-Banna-moskeen i Beni Suef, der var opkaldt efter grundlæggeren af Broderskabet, hedder i dag *al-Huda* eller ”den rette vejs” moske, og al-Qaradawi- og al-Hubaibi-

**Helle Lykke Nielsen**, ph.d., er lektor med særlige kvalifikationer (MSK) ved Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet. Hun forsker bl.a. i udsatte boligområder, muslimer i Danmark, brug af arabisk i byens rum samt død og begravelse i islam.

moskeerne i hhv. Kafr al-Sheikh og al-Qalyubiya, der begge var opkaldt efter andre af broderskabets ledere, har også fået nye navne. I alt viste en rapport fra Ministeriet for Religiøse Stiftelser fra marts 2019, at mere end 100 af Ægyptens moskeer skulle skifte navn i det, ministeriet kaldte en ”afideologisering” af landets moskeer (Mostafa 2019). Alt sammen var det et led i en større politisk plan om at få kontrol med landets moskeer og et tydeligt tegn på, at navne på moskeer i Ægypten har stor symbolværdi, ikke blot religiøst, men også politisk.

Moskenavne i Danmark har ikke samme magtpolitiske potentiale som i Ægypten, men derfor kan der alligevel være god grund til at interessere sig for dem. Stednavne eller toponymer, som det kaldes inden for onomastikken (navneforskning), indskriver sig generelt i det, geografer betegner som *the politics of space*: Toponymer gør det ikke alene muligt for mennesker at orientere sig rumligt, de skaber også synlighed, kan sende politiske og ideologiske budskaber, markere tilhørsforhold til nogle grupper og lægge afstand til andre, fremkalde erindringer og stemninger og i det hele taget fremhæve træk ved et sted eller en gruppe mennesker, der har tilhørsforhold til dette sted. Toponymer har med andre ord potentiale til at rumliggøre både historie, følelser og magt ved at konkretisere bestemte historiske, politiske og religiøse forestillinger og forankre disse i et konkret fysisk sted. Toponymer bliver derved et blandt flere redskaber til at skabe rum og tilskrive det betydning og identitet – det, Henri Lefebvre kalder ”the production of space” (Lefebvre 1991 (1974)) – og transformerer samtidig historie, politik og religion til geografi (Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2010, 457, 459).

Moskeer er et relativt nyt fænomen i Danmark set i et tidsmæssigt perspektiv, og de navne, moskeerne tilskrives, hører i navneforskningen derfor under begrebet neotoponymer, altså nye stednavne, der tages i brug, fx når nyanlagte veje eller en ny bydel skal navngives, eller når der skabes eller udskilles nye administrative enheder, som skal kunne afgrænses fra eksisterende (Giraut and Houssay-Holzschuch 2008). Og netop neotoponymer kan meget let blive en kampplads for indbyrdes stridende grupper, der kæmper om retten til at definere det nye rum og derved om, hvem der har magten til at kontrollere,

forhandle og udfordre navngivningsprocessen og i sidste ende vinde kampen om legitimitet og synlighed (Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2010, 457).

Det er trods meget grundig litteratursøgning ikke lykkedes at finde akademiske studier af moskenavne, hverken inden for den onomastiske, religionssociologiske eller sociolingvistiske forskningslitteratur. Denne artikel skal derfor ses som et første skridt i et forsøg på at undersøge, om moskenavne er et produktivt felt, der kan give os ny viden om muslimske miljøer i Danmark. Det vil jeg gøre ved at se moskeer som en del af den urbane tekst (Light and Young 2015; Rose-Redwood 2006) og i den kontekst analysere navne på fire udvalgte moskeer i Danmark. Min hypotese er, at ligesom navngivning af gader eksempelvis kan bruges til at markere eller genopfinde forestillinger om national identitet og historie (Alderman 2008; Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2017), kan navne på danske moskeer ses som et udtryk for forskellige muslimske gruppers *placemaking*-strategier, der har til formål at positionere dem, såvel indbyrdes som over for majoritetsbefolkningen, i deres (relativt) nye kontekst i Danmark.

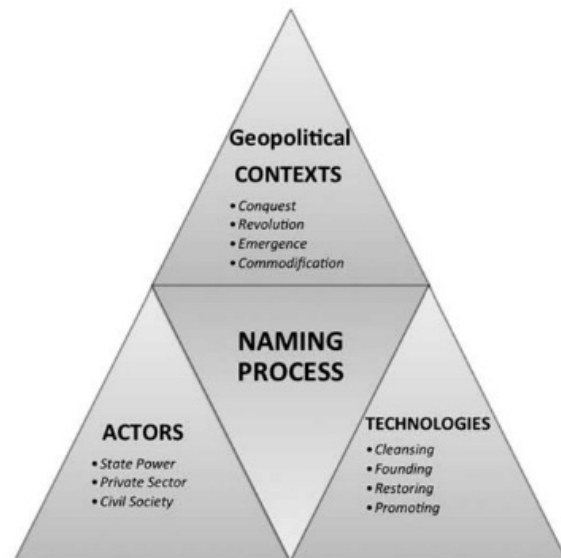
Som udgangspunkt for analysen skal jeg i det følgende anvende Giraut og Houssay-Holzschuchs teoretiske rammemodel for navngivning og navngivningsprocesser (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016) kombineret med begrebet *scaling*, der er hentet fra den geografiske forskningslitteratur, men som i dag også anvendes bredt inden for sociolingvistikken (Blommaert 2007; Medway et al. 2018; Radil 2017). Derefter følger nogle metodiske overvejelser om moskeers komplekse navnepraksis i Danmark. I analysen undersøger jeg fire eksemplariske moskenavne, der hver på deres måde illustrerer, hvordan navnevalget placerer moskeerne i det religiøst-politiske landskab i Danmark. De fire moskeer er hhv. Fredens Moske i Aarhus, Det islamiske trossamfund på Fyn og den tyrkiske *Selimiye*-moske, begge i Odense, samt moskeen *Khayr el-Barriya* i Hamad Bin Khalifa Kulturcentret i København. Gennem analysen og de konklusioner, der kan drages på basis heraf, håber jeg at kunne bidrage med et nyt perspektiv på danske moskeer og deres brug af navne som redskab til at positionere sig i det urbane landskab.

## Navne og navngivning

Navneforskning er ofte blevet kritiseret for at mangle teoretisk underlag og primært gå ud på at kategorisere større mængder af navne efter forskellige typologier (Alderman 2008; Light and Young 2015; Puzey 2011). Kritikken har i de senere år ført til en *critical turn* inden for studier af toponymer, der i højere grad har fokus på navngivningsprocesser og den kontekst, disse foregår i, end på selve navnet, der i den sammenhæng anskues som resultatet af denne proces. Denne kritiske tilgang i onomastikken ser det som et af sine væsentligste mål at afdække den (magt)politiske dimension, som ofte indgår i navngivningsprocesser (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 3-5; Puzey 2011, 216; Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2017, 7).

Flere onomastiske studier har anvendt Bourdieus kapitalbegreber som teoretisk udgangspunkt. Her ses toponymer som en form for symbolsk kapital, som både grupper, virksomheder og enkeltpersoner kan bruge i et forsøg på at opnå social status, legitimitet og indflydelse, og som i nogle tilfælde også kan veksles til økonomisk kapital (Alderman 2008; Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2010; Light and Young 2015; Medway et al. 2018). Giraut og Houssay-Holzschuch (2016) tager derimod udgangspunkt i Foucaults begreb *dispositif*. Det skal forstås som et teoretisk rammebegreb, der har til formål at sammenholde mange komplekse elementer inden for et givet domæne, altså en slags netværk, der ordner eller holder *dispositifets* mange enkeltelementer sammen og derved gør det muligt at forstå komplekse handlinger eller fænomener – eller som Callewaerts formulerer det: ”a dispositif is an intellectual network assembling different thoughts together in a way making a certain understanding /action possible” (Callewaert 2017, 30). At anvende *dispositif*-begrebet som udgangspunkt for navngivning af toponymer gør det ifølge Giraut og Houssay-Holzschuch muligt at sammenholde de mange situerede kombinationer af forskellige aktører, institutioner, diskurser, genstande og processer, der former navngivningsprocesser i praksis, og på basis heraf opstille en neksus af forskellige kombinationer, som kan give indsigt i de dynamikker, der former processen. Derved håber forfatterne at lægge grunden til det, de selv beskriver som forskellige ”regimes of place naming, with regimes being understood as ’system[s] of laws, practices and relations” (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 15-16).

Figur 1. Navngivningsprocesser for toponymer (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 8)



Giraut og Houssay-Holzschuch inddrager tre perspektiver på navngivningsprocessen: 1) den geopolitiske kontekst, hvor forskellige historiske begivenheder og samfundsudviklinger betinger processen; her opererer forfatterne med *conquest*, *revolution*, *emergence* og *commodification*; 2) involverede aktører, der i modellen opdeles i *state power*, *private sector* og *civil society*; samt 3) de almindeligste typer af navngivningsteknologier – teknologier forstået i foucault'sk forstand som “a practical rationality governed by a conscious aim” – som i modellen består af *cleansing*, *founding*, *restoring* og *promoting* (op.cit., 7-11). Giraut og Houssay-Holzschuchs model kan ses afbildet i figur 1.

En række af disse begreber forekommer relevante for en analyse af moskenavne i Danmark og skal derfor kort forklares her. Ser vi først på den geopolitiske kontekst, betegner *emergence* det fænomen, at der i ethvert samfund løbende opstår nye steder, enten i form af nye bebyggelser og aktiviteter eller opdeling af eksisterende steder, som kræver navngivning. Det kan dreje sig om sammenlægning af kommuner, oprettelse af nye styrelser eller regioner eller som her nye moskeer, hvad enten de er bygget til formålet eller indrettes i eksisterende lokaler (op.cit., 8). *Commodification* betegner de kontekster, hvor enkeltpersoner, organisationer eller virksomheder med penge og magt har mulighed for at beslutte, hvad et givet offentligt sted skal hedde, baseret på egne interesser, hvad enten disse er økonomiske eller mere symbolske (op.cit., 8-9). Det er fx tilfældet, når et nyt kvarter får vejnavne, der er opkaldt efter en lokal virksom-

hed eller lokale erhvervsfolk, eller når store multinationale organisationer køber sig til navne på foldboldstadier (Medway et al. 2018).

Ser vi på de navngivningsteknologier, der kan være relevante i en analyse af moskenavne, er *founding* et centralt begreb. Det betegner det fænomen, at et toponym indeholder kulturelle eller politiske referencer, der signalerer bestemte historiske, ideologiske eller værdipolitiske træk med det formål at "create, legitimise, and ultimately sustain a new political and cultural order at the local, or the national, level" (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 9). Ved at vælge et toponym, der signalerer bestemte historiske eller ideologiske træk, kan et styre fx formidle et billede af sig selv, som har til formål at legitimere dets magtposition, og gøre dette billede synligt i dagligdagen for de mennesker, der færdes i det givne område. *Restoring* er kendetegnet ved toponymer, der søger at reetablere tidligere kulturelle eller politiske betingelser eller begivenheder i et forsøg på at bøde for eller genfremkalde minder om historiske eller politiske uretfærdigheder, mens *promoting* bruger toponymer til at brande et givet sted – det være sig bygninger, bestemte kvarterer eller en hel by – der kan bruges til at generere økonomisk og/eller symbolsk kapital og dermed positionere stedet bedst muligt i den lokale, nationale eller internationale konkurrence om at tiltrække borgere, virksomheder og kapital (op.cit., 9-10). Et eksempel på *promoting* er Odense Kommunes og involverede boligselskabers brug af navnet "Kertemindevej kvarteret" om den nordlige del af Vollsmose, der i andre offentlige diskurser ellers omtales som en ghetto, for gennem referencen til den attraktive havneby at tilskrive dele af Vollsmose nye eksklusive træk.<sup>1</sup>

Ved hjælp af modellens begreber opstiller Giraut og Houssay-Holzschuch eksempler på kombinationer og neksus, der kan danne basis for en bedre forståelse af navngivningspraksisser og -systemer. Et eksempel på en sådan neksus af geopolitisk kontekst og navngivningsteknologier ses i figur 2, hvor antallet af stjerner indikerer hyppighed af kombinationer.

At se toponymer som et *dispositif*, der søger at indfange navngivningsprocessens komplekse sammenhænge, gør det oplagt at supplere Giraut og Houssay-Holzschuchs model med begrebet *spatial scale*. Begrebet har sit udgangspunkt i humangeografien, hvor det (bl.a.) defineres som et "nested hierarchy of differentially sized and bounded spaces", hvilket gør det vel-

1. Signe Bache: "Nyt kaldenavn skaber undren", <https://www.vollsmose.dk/artikler/vollsmoses-medier/2019/september/nyt-kaldenavn-skaber-undren/> (26.9.2019).



Contexts → Technologies ↓	Conquest	Revolution	Emergence	Commodification
Cleansing	**	***	*	*
Founding	***	***	**	*
Restoring	*	**	*	*
Promoting	*	*	**	***

Figur 2. Neksus for geopolitisk kontekst og brug af teknologier i navngivningsprocesser, baseret på litteraturstudier (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 14)

egnet til at undersøge, hvordan et sted/rum er forbundet med og til andre rumlige kontekster (Radil 2017, 76). Begrebet har også vundet indpas i andre socialvidenskaber og i sociolingvistikken og bruges derfor ikke kun om rumlige fænomener, men også om fx tidsaspekter, sproglige fænomener og socioøkonomiske faktorer (Blommaert 2007, 5 ff). I sin grundbetydning er *scale* således en metafor for "social events and processes (which) move and develop on a continuum of layered scales, with the strictly local (micro) and the global (macro) as extremes, and with several intermediary scales (e.g., the level of the State) in between" (op.cit., 1), og som derigennem skaber "a vertical image of spaces, of space as stratified and therefore power-invested" (op.cit., 4). En familie, der fx vælger at navngive sit kolonihavehus "Amalienborg", forsøger således at opskalere en lille have til et kongeligt palæ, mens en moske i en dansk provinsby, som til daglig går under navnet "Moskeen i Søndergade", men som på arabisk kalder sig *al-markaz al-islamiyy lil-muslimin fi junub al-danmark* (Islamisk Center for Muslimer i Syddanmark), opskalerer moskeens geografiske opland og derved tilskriver den øget (magt)politisk betydning for et arabisktalende publikum. Man taler i sådanne tilfælde om et *scale jump*, der flytter perspektivet på fænomenet op (eller ned) til andre *scales*, og disse spring kan i nogle tilfælde blive så store, at de bliver til *outscaling* – en typisk magtstrategi, der betegner det fænomen, at nogen løfter noget til et niveau, som er uopnåeligt for andre (op.cit., 6). Ved at inddrage *scale*-begrebet, primært med fokus på rum, bliver det således muligt at undersøge toponymers relation til den eller de rumlige kontekster, de indgår i, og samtidig gøre Giraut og Houssay-Holzschuchs "geopolitiske kontekster" og de involverede aktørers forankring i rum mere dynamiske og nuancerede.

## Moskeers komplekse navnepraksis

Moskeer i Danmark har en kompleks navnepraksis. Det skyldes utvivlsomt, at moskeer er et relativt nyt fænomen i Danmark, der primært er opstået som konsekvens af udefrakommende migration, og som derfor over tid skal finde deres plads i en dansk kontekst, både organisatorisk og sprogligt. Det betyder i praksis, at der er en række forhold omkring moskeer og deres brug af navne, som skal udredes, før det er muligt at analysere udvalgte moskenavne. Det drejer sig for det første om de udfordringer, der opstår, når moskeer ikke ”materialiserer” deres navne, for det andet om moskeer, der af organisatoriske eller strukturelle grunde kalder sig noget andet end moskeer, og for det tredje om moskeer, hvis navnepraksis inkluderer to eller flere navne, enten på forskellige sprog eller til forskellige formål.

Skal man analysere moskeers navne, er det selvsagt en forudsætning, at man overhovedet kan finde frem til dem, og for at det skal kunne lade sig gøre, er det nødvendigt, at navnet så at sige materialiseres: Toponymer anskues jf. Giraut og Houssay-Holzschuchs model som slutresultatet af en navngivningsproces, og i forlængelse af denne proces, og som en bekræftelse på, at der er opnået enighed om navnet, i hvert fald blandt dem, der har magten til at tage beslutningen, antager navne som hovedregel et materielt udtryk i den forstand, at de indskrives på skilte og landkort, i dokumenter, på websider m.m. (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 6; Light and Young 2015, 444). Denne materialisering har i mange tilfælde betydning for graden af synlighed: Hvor moskeer, der er bygget til formålet i diasporaen, som regel lader sig identificere i det offentlige rum gennem arkitektoniske træk som små kupler, minareter, kalligrafisk udsmykning eller andre ting, der indikerer tilhørsforhold til islam, kan moskeer, der er etableret i bygninger, som tidligere har været anvendt til andre formål, være vanskelige at lokalisere, hvis der ikke er opsat skilte med navn eller andre semiotiske tegn, der indikerer tilhørsforhold til islam på eller omkring bygningen, på et kort og/eller i cyberspace. Og da langt hovedparten af Danmarks mere end 170 moskeer (Kühle and Larsen 2019, 61 ff) netop har til huse i bygninger, der oprindeligt ikke er bygget til formålet, bliver materialiseringen af navnet et vigtigt redskab til at lokalisere dem. Moskeer, der ikke lader sig identificere arkitektonisk eller gennem skiltning i det fysiske rum,

betegnes nogle gange som ”usynlige” eller endda ”skjulte”, sandsynligvis fordi denne praksis adskiller sig fra de forventninger, der er til det offentlige rum i Danmark som værende både transparent og velreguleret (Nielsen, Löfdahl, and Rosendal 2019). Der er med andre ord meget stor variation i den måde, moskenavne i Danmark materialiseres på, fra store *purpose-built* moskeer, hvis navne er indgraveret eller lagt i mosaikker som en del af moskeernes bygningsværk,<sup>2</sup> til moskeer, hvis navne hverken lader sig lokalisere i det fysiske eller digitale landskab, og som dermed let unddrager sig opmærksom i det offentlige rum.

En anden udfordring i forhold til at indkredse navne på moskeer har at gøre med, om ordet moske indgår i navnet eller ej. En del moskeer i Danmark har valgt at bruge betegnelser som ”kulturcentrum” eller ”forening” i deres navne og helt undlade, alternativt nedskalere, brugen af ordet moske, hvilket i praksis kan gøre det vanskeligt at identificere dem som sådanne. Baggrunden for et sådant navnevalg synes ikke at være systematisk undersøgt i den akademiske litteratur, men skyldes sandsynligvis forskellige ting: Nogle moskeer ønsker måske at signalere, at der ikke blot foregår religiøse, men også sociale, kulturelle og uddannelsesmæssige aktiviteter i deres moske (Verkaaik 2012, 170). Andre foretrækker måske at anvende navne, der er mindre ladede med religiøse symboler, enten af hvad de opfatter som respekt for det ikkemuslimske flertal, eller fordi de ikke ønsker at tiltrække sig uønsket opmærksomhed (Monnot 2016, 50-52). Af den seneste oversigt over moskeer i Danmark fremgår det, at der er ganske mange, som vælger at bruge navne a la ”Marokkansk Kulturforening” eller ”Somalisk Kulturcenter”, mens andre moskeer vælger en kombination af to navne, hvoraf kulturforening, center el.lign. indgår i det ene, mens moske indgår i det andet (Kühle and Larsen 2019, 368-371). Det er fx tilfældet med den somaliske moske i Egeparken i Vollsmose, der angiver på et skilt ved indgangen til den grund, den parcelhuslignende bygning ligger på, at her ligger ”Somalisk Kulturforening”, mens den på de sociale medier optræder under navnet ”Iqra-moskeen”. Denne distinktion mellem offline- og online-navn synes ikke at være begrundet i organisatoriske eller bygningsmæssige forhold, eftersom bygningen alene består af rum, der er indrettet til religiøse formål.

2. Et eksempel på dette er fx Imam Ali Moskeen i København, hvis navn er indlagt i mosaikker, både med arabiske og latinske bogstaver, over moskeens hovedindgang. Se fx <http://www.imamalimoske.dk/dk/> (5.7.2020).

En tredje faktor, der påvirker navnepraksis blandt moskeer i Danmark, har at gøre med flersproglighed. Moskeer i Danmark – og den islamiske diaspora generelt – er som udgangspunkt et flersprogligt rum, eftersom der i moskeerne optræder både et religiøst sprog (arabisk), et majoritetssprog (her dansk) samt et eller flere minoritetssprog (typisk de/t sprog, de etniske grupper, der benytter moskeen, anvender som kommunikations-sprog). Det betyder, at moskenavne ofte fremstår på flere sprog, som kan være hhv. enslydende, (delvist) overlappende eller i nogle tilfælde helt forskellige. Denne komplekse navnepraksis betyder i praksis, at det er vigtigt at inddrage alle de navne, en moske optræder under, både for at belyse de dynamikker, der udspiller sig omkring de enkelte navne – hvem retter de sig mod, hvilke kanaler optræder de i, og hvilken funktion har de? – og fordi samspillet mellem dem må formodes at kunne udsige noget om, hvordan den enkelte moske ønsker at profilere sig.

## Metodiske refleksioner

Som anført ovenfor skal denne artikel ses som et første forsøg på at undersøge, om moskeers navne har forklaringskraft for en forståelse af deres positionering i det danske moskelandskab. Jeg har i den forbindelse foretaget en række valg, der afspejler dette formål, både mht. udvælgelsen af de moskenavne, jeg analyserer nedenfor, og det datamateriale, der indgår som grundlag for analysen. Hertil kommer, at den komplekse navnepraksis sætter visse betingelser for, hvordan moskenavne lader sig undersøge, og begge disse aspekter har selvsagt metodiske implikationer for analysens udførelse og rækkevidden af analysens resultater.

Som udgangspunkt for analysen har jeg valgt at fokusere på nogle af de største moskeer i København, Aarhus og Odense eller det, der i faglitteraturen ofte betegnes som ”storbymoskeer” (Kühle and Larsen 2019, 266 ff). Det skyldes en antagelse om, at store moskeer i større byer ofte vil involvere flere aktører i både etablering, drift og aktiviteter end små moskeer, der i nogle tilfælde drives af en enkelt eller ganske få personer. Og flere involverede aktører skaber et højere aktivitetsniveau og dermed et bredere grundlag for at diskutere, reflektere og beslutte,

hvordan en given moske skal profileres, fx gennem navnevalg, både i forhold til andre omkringliggende moskeer og til majoritetsbefolkningen generelt (op.cit., 266 ff.). Et andet hensyn, der er direkte affødt af artiklens eksplorative sigte, har været at inddrage moskenavne, der kan illustrere forskellige typer af navneteknologier som beskrevet af Giraut og Houssay-Holzschuch – et hensyn, der netop er nødvendigt for at kunne afgøre, om moskenavne er et felt, der kan generere ny viden om det danske moskelandskab. Tilsammen har disse to parametre betydet, at valget er faldet på Fredens Moske i Aarhus, der målt i antallet af bedende ved fredagsbønnen sandsynligvis er Jyllands største (Kühle and Larsen 2019, 220), Islamisk Trossamfund på Fyn og den tyrkiske Odense Selimiye Moske, der er de mest besøgte moskeer i Odense og samtidig illustrerer to meget forskellige navneteknologier, samt Khayr el-Barriya-moskeen i Hamad Bin Khalifa Civilisation Center på Nørrebro, også kendt under navnet Københavns Stormoske, som både med hensyn til antallet af brugere og valg af navneteknologi udgør et interessant bidrag til diskussionen. Jeg kunne have valgt andre større moskeer i København – fx Imam Ali Moskeen eller Det Islamiske Trossamfund på Dortheavej – men hensynet til en afsøgning af navneteknologien og nødvendigheden af et relativt afgrænset antal moskenavne, som kan analyseres grundigt, har været udslagsgivende for valget af de fire moskeer.

At undersøge moskenavne kræver i første omgang en dokumentation af, hvordan deres navne materialiseres, og det er sket ved dels at fotografere de navneskilte, der fysisk er opsat på og omkring moskeerne, dels ved at undersøge, hvilken navnepraksis moskeerne anvender online på deres websider og facebook-profiler. I takt med at moskeer ligesom andre organisationer og foreninger er blevet aktive brugere af onlinemedier – hvilket er en billig teknologi sammenlignet med fx produktion af større skilte – materialiseres deres navne i dag både offline og online, og den billige onlineteknologi gør det samtidig muligt at kommunikere på flere sprog, hvilket har stor betydning for moskeerne, hvis aktiviteter ofte involverer flere sprog. Ved at afsøge moskeernes navne både offline og online bliver det muligt at indfange eventuelle variationer i navnebrug og i givet fald afklare hhv. diskutere, hvad en eventuel variation kan skyldes. Ud over moskeernes egen brug af navne undersøger jeg også, om moskeerne optræder under andre navne, fx i medierne, for

at få et så fuldstændigt billede af navnepraksissen som muligt.

For at kunne placere de udvalgte moskenavne i Giraut og Houssay-Holzschuchs geopolitiske kontekst og præcisere de involverede aktører er det som udgangspunkt nødvendigt kort at kontekstualisere moskeerne, såvel historisk og institutionelt som i forhold til deres brugere. Når det gælder en afklaring af, om og i givet fald hvilke af Giraut og Houssay-Holzschuchs navneteknologier de enkelte moskeer anvender, bygger analysen både på moskenavnenes betydningsmæssige indhold og de former, de materialiserede navne antager, herunder anvendelsen af sprog, layout, brug af symboler o.l. I tilfælde af at der anvendes flere navneformer, undersøges det, hvordan disse er indbyrdes hierarkiseret gennem brug af frekvens, medie, typografi, farve, placering i forhold til andre tegn, etc., sådan som det kendes inden for analyser af sproglige landskaber (se fx Kress and van Leeuwen 2001; Puzey 2011; Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2017, 311). Ved at anvende disse redskaber bliver det muligt at afgøre, hvilke funktioner de materialiserede navne udfylder, hvem de henvender sig til, og dermed hvilke typer af navneteknologier der anvendes.

En analyse af materialiserede navne som beskrevet ovenfor kan udsige noget om anvendte navneteknologier, men siger til gengæld ikke noget om intentionerne bag navnevalg og den måde, de er materialiseret på. Det kan fx ikke udelukkes, at et givet moskenavn er opstået ved en tilfældighed og/eller er materialiseret af skiltemalere og webfolk, der har inddraget egne forestillinger og ideer til, hvordan navneskilte for moskeer bør se ud (Malinowski 2009). For at få indsigt i det perspektiv – og helt i forlængelse af Giraut og Houssay-Holzschuchs fokus på navngivningsprocesser, hvor tilskrivningen af et navn er slutproduktet af denne proces – er det nødvendigt at inddrage informationer fra personer, som har deltaget i navngivningsprocessen, i dette tilfælde typisk moskeernes nuværende eller tidligere bestyrelsesmedlemmer, eventuelle sponsorer og brugere, der har deltaget i diskussioner af eller kender baggrunden for navnevalg. Dette perspektiv inddrages imidlertid ikke i dette studie, og det skyldes alene undersøgelsens eksplorative karakter: Viser det sig på basis af ovenstående analysemodel, at anvendte navneteknologier er et frugtbart genstandsfelt for at forstå moskeernes positionering i det danske moskelandskab, vil interviews og samtaler med relevante aktører være nødvendige





Figur 3. Fredens Moske. Dette er det eneste skilt ved hovedindgangen til moskeen. (Foto: Helle Lykke Nielsen)

at inddrage i en videre analyse af den samlede navngivningsproces. Med dette valg *in mente* kan nedenstående læses som enten en materialitetsanalyse (Bille and Flohr Sørensen 2019 (2012)) eller som et eksempel på et forstudie. Som en materialitetsanalyse udsiger det alene noget om det budskab, der formidles gennem det materialiserede navn, og dermed om den sociale positionering, som andre moskeer og majoritetsbefolkningen vil kunne indlæse i navnene og deres udformning. Som et forstudie kan det fungere som konstruktivt redskab til at synliggøre mulige problematikker forud for et givet feltarbejde, fx med hensyn til økonomiske og religiøse tilhørsforhold, transnationale forbindelser eller relationer til majoritetsbefolkningen.

### Fredens Moske i Aarhus

Fredens Moske eller *masjid al-salam* (*masjid* er det arabiske ord for moske og *salam* for fred) i Aarhus er ifølge moskeens websted stiftet i 1991 og har siden sin oprettelse været knyttet til Den Arabiske Kulturforening, hvis primære formål er at støtte herboende arabere både socialt, kulturelt og religiøst og få dem til at tage aktiv del i det danske samfund (Ahlin et al. 2013 (2015), 198).<sup>3</sup> Moskeen har siden 2012 haft til huse i lokaler i Bazar Vest og ligger således som en del af Gellerupparken og Toveshøj, der begge indgår i regeringens liste over hårde ghettoområder.<sup>4</sup> Moskeen materialiserer tydeligt sit navn gennem et skilt ved indgangen til lokalerne, sådan som det kan ses af figur 3, hvilket er en forudsætning for at kunne lokalisere den, eftersom bygningen ikke har andre træk, der signalerer tilhørsforhold til islam. På nettet anvender moskeen samme navn og logo, dog uden angivelse af Den Arabiske Kulturforening.

Moskeen anfører på sin webside, at den har til formål at fremme kendskabet til islam og hjælpe muslimer i Aarhus i udøvelse af deres religiøse ritualer, men understreger samtidig, at moskeen ”gør en dyd ud af at være ‘åbne for alle’ og engagere (sig) i de lokale arrangementer, der fremmer et godt medborgerskab”.<sup>5</sup> Viljen til integration illustreres også af, at moskeens imam deltager i Kristen-Islamisk Samtaleforum, der har til formål at ”fremme den fælles religionssamtale og værne om og bidrage til udviklingen af det danske samfund som et demo-

3. <https://fredensmoske.dk/om-fredens-moske/> (besøgt 23.7.2020)

4. <https://www.trm.dk/publikationer/2019/liste-over-ghettoomraader-pr-1-december-2019/> (besøgt 23.7.2020)

5. <https://fredensmoske.dk/om-fredens-moske/> (besøgt 23.7.2020)

kratisk og inkluderende samfund” (ibid., 201).<sup>6</sup> Alligevel har moskeen flere gange været ude i mediestorm, bl.a. i forbindelse med udsendelsen ”Moskeerne bag sløret” i 2016, hvor TV2 med skjult kamera dokumenterede, hvordan moskeens imam belærte en kvinde om, at hun ikke måtte sige nej til sex med sin mand, at hendes mand har ret til flere koner, og at en eventuel skilsmisse skulle forelægges et shariaråd.<sup>7</sup>

Som det ses af figur 3, optræder der tre navne under kuppellogoet på skiltet ved indgangen til moskeen: Masjid al-Salam (med arabiske bogstaver), Fredens Moske og Den Arabiske Kulturforening. De to øverste navne har identisk betydning på hhv. arabisk og dansk og er begge skrevet i grønt, som er islams farve. Hvilket af de to navne, der har størst prominens på skiltet, afgøres i en afvejning af rækkefølge, typografi og farve: Navne, der placeres øverst på et skilt, tilskrives som udgangspunkt større vægt, end hvis de står i bunden, større skrifttyper giver mere prominens end mindre, og mørke farver (på hvid baggrund) giver større synlighed end lyse (Kress and van Leeuwen 2001; Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2017). Så selvom det danske navn umiddelbart fremstår større end det arabiske, både pga. de latinske bogstavers form og de valgte skrifttyper, er det arabiske navn placeret øverst og fremstår i en mørkere grøn farve, der spiller sammen med kuplen, hvilket gør Masjid al-Salam til det primære navn og Fredens Moske til det sekundære. Navnet Den Arabiske Kulturforening, der står nederst på skiltet, er som det eneste markeret i sort, hvilket er et tegn på, at der her er tale om et sekulært og organisatorisk navn. Moskeens navneskilt har således en struktur, der vægter det religiøse højest og det organisatoriske lavest, og hvor det arabiske navn tilskrives mere prominens end det danske. Det er med andre ord et navneskilt, der semiotisk er struktureret fra top mod bund efter religiøs betydning.

Fredens Moske er med Giraut og Houssay-Holzschuchs begreber et neotoponym, der kontekstuel er et udtryk for *emergence*, og det synes at være Den Arabiske Kulturforening, altså en civilsamfundsaktør, der står bag navngivningsprocessen. Skal man forstå valget af navn – altså det, der i modellen kaldes navngivningsteknologien – kan man med fordel se på, hvordan moskeen selv begrundet det, om det har en særlig betydning, og hvordan det fungerer i en minoritetskontekst. Af moskeens hjemmeside fremgår det, at ”Mange af de muslimer, der bor om-

6. Oplysningerne om deltagelsen i Kristen-Islamisk Samtaleforum er fra 2015, og selvom netværket stadig mødes en gang om året, har det ikke været muligt at verificere, om deltagelsen stadig finder sted.

7. <https://nyheder.tv2.dk/samfund/2016-03-03-moskeerne-bag-sloeret-faa-overblikket-over-tv-2s-afsloeringer> (23.7.2020).

kring moskéen, kom til Danmark som følge af krig i 80'erne og 90'erne. Det at komme til Danmark betød dermed også, at mange fik 'fred'.<sup>8</sup> Her forstås fred altså i en verdslig betydning som fravær af krig, og Danmark som et sted, der giver plads til muslimer med særlige psykosociale behov.

Ud over den verdslige betydning har ordet *salam* (fred) også en religiøs anknytning: Det er nemlig dannet af den samme arabiske rod som ordet *islam* – altså S-L-M – der i sin grundbetydning betyder underkastelse eller fred, og muslimer er således dem, der underkaster sig Guds vilje og dermed lever i fred med Gud og hinanden (Esposito 1995, 243). At navnets tætte anknytning til islam primært er synlig for arabisktalende, opvejes af, at ordet moske indgår i det danske navn og derved knytter ordet fred tydeligt til islam, også for ikkearabisktalende.

Sidst men ikke mindst har navnet også kulturelle konnotationer, når det som her bruges i en minoritetskontekst. En væsentlig funktion ved navne er netop, at de som symbolsk kapital kan tilskrive nogle grupper værdi og lægge afstand til andre og dermed markerer, hvem der hører til gruppen, hhv. ikke gør det. Når den store Bellevue-moske i Gøteborg fx anvender ordet Sunni-Center som en del af sit navn, udskilles shiamuslimer som nogle, der ikke (bør) have deres daglige gang i moskeen. At vælge navnet Fredens Moske i en minoritetskontekst signalerer derimod inklusion og sameksistens – her er ikke nogen, der udskilles som outsiders, hverken fra minoritets- eller majoritetskulturen, for hvem kan være imod fred?

Netop sammensmeltningen af det religiøse, verdslige og kulturelt inkluderende kan være grunden til, at al-salam (også translittereret as-salam eller essalaam for at afspejle udtalen) er et hyppigt anvendt moske-navn, ikke mindst i den islamiske diaspora, hvor byer som Athen, Montreal, München, Odessa, Ravenna, Rotterdam og Santiago samt et væld af mindre byer i Vesten har moskeer med dette navn. Faktisk bærer nogle af de store *purpose-built* moskeer i Europa dette navn. Det gælder fx Essalam-moskeen i Rotterdam, der bl.a. er finansieret af Maktoum-familien i Emiraterne, og al-Salam-moskeen i Ravenna, der er Italiens næststørste og delvis finansieret af styret i Qatar. Og det er vel at mærke ikke kun arabiske moskeer, der vælger at bruge navnet: I Danmark har serbiske muslimer fx også valgt at kalde deres moske i Skælskør for al-Salam (Kühle and Larsen 2019, 369).<sup>9</sup>

8. <https://fredensmoske.dk/om-fredens-moske/> (besøgt 23.7.2020)

9. Se også <https://sn.dk/Slagelse/Serbere-aabner-moske-i-Skaelskoer/artikel/526832> (besøgt 23.7.2020)

Valget af et navn, der indikerer tæt anknytning til islam og samtidig signalerer sameksistens og inklusion i en majoritets-kontekst, falder fint ind under Giraut og Houssay-Holzschuchs begreb *founding*: Det knytter sig til toponymer, der signalerer bestemte ideologiske eller værdipolitiske træk med det formål at "create, legitimise, and ultimately sustain a new political and cultural order at the local, or the national, level" (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 9). At vælge et navn, der signalerer fred og sameksistens og derved søger at hæve sig over den politiske debat om muslimer i Danmark, er en måde at tegne et værdipolitisk billede af moskeen på og gøre dette synligt i dagligdagen for de mennesker, der færdes i området. Navnet ligger i klar forlængelse af det narrativ, der fremgår af moskeens og Den Arabiske Kulturforenings selvfrestilling, og budskabet understøttes yderligere af, at navnet genfindes mange andre steder i den muslimske diaspora og derved ikke blot får lokal eller national, men ligefrem transnational, karakter. Navnet får således en stærk symbolsk funktion, både for muslimer og ikke-muslimer, og sender et tydeligt signal om ønsket samhørighed på tværs af rum.

## Islamisk Trossamfund på Fyn

Det Islamiske Trossamfund på Fyn er grundlagt i april 1997 og ligger i et tidligere fabrikskvarter ud mod Ørbækvej i det sydøstlige Odense. Ifølge moskeens hjemmeside er formålet at "tjene muslimernes interesser og hjælpe dem med at overholde deres religiøse forpligtelser", at skabe "et fællesskab på tværs af nationaliteter, der tilslutter sig de generelle retningslinjer og koncepter for *Ahl-As-Sunnah wa al-Jamaa* (De der følger profetens sædvane og fællesskabet)" og yde "en humanitær, velgørende og almennyttig service, både for muslimske borgere samt samfundets behov". Moskeen er en selvstændig og uafhængig forening, hvis økonomi "drives af de månedlige bidrag fra medlemmerne i foreningen", hvilket også inkluderer moskeens velgørende arbejde.<sup>10</sup>

Moskeen har over tid materialiseret sit navn på forskellig vis. Den har fra sin oprettelse fremstået bygningsmæssigt anonymt, uden andre markeringer end et lavt placeret skilt med teksten "Det Islamiske Trossamfund på Fyn" ved indgangen til grunden,

10. <https://www.wakffyn.dk/moskeens-historie> (21.7.2020). Moskeens hjemmeside er i begyndelsen af 2021 under ombygning og kan ikke tilgås.



Figur 4. Navneskiltet ved indgangen til den grund, hvor Det Islamiske Trossamfund på Fyn ligger. Det var det eneste navneskilt i det offentlige rum frem til foråret 2020. (Foto: Helle Lykke Nielsen)



Figur 5. Det Islamiske Trossamfund på Fyns digitale signatur, der også optræder på en række ophængte plakater indendørs (juli 2020)

sådan som det ses i figur 4. Da indgangen ligger for enden af en blind vej, har dette navn dog primært været synligt for postvæsenet og moskeens brugere. Digitalt og på diverse opslag og plakater har moskeen derimod i mange år brugt det danske navn sammen med det arabiske *al-waqf al-islamiyy fi Odense – al-Danmark* (ordret: Den Islamiske Waqf i Odense, Danmark; waqf er en religiøs stiftelse) – altid det danske navn øverst og det arabiske nederst – og med et logo bestående af en grøn halvmåne, som omfavner de tre vigtigste moskeer inden for den islamiske tradition, hhv. Ka'baen i Mekka, al-Nabawi-moskeen i Medina og al-Quds-moskeen i Jerusalem, jf. figur 5.

I foråret 2020 opsatte moskeen imidlertid et stort grønt skilt over hovedindgangen, der til venstre angiver trossamfundets navn på dansk og til højre på arabisk og med det islamiske logo i midten, sådan som det ses i figur 6. Her er det arabiske navn tillige justeret, så der nu står ”Den Islamiske Waqf på Fyn”, hvilket gør de to navne næsten parallelle. I praksis betyder det, at trossamfundets bygning nu kan identificeres tydeligt, også fra den trafikerede Ørbækvej.

Udover det danske og det arabiske navn har moskeen også et kaldenavn blandt muslimer, nemlig wakffyn eller blot wakf.<sup>11</sup> Det er en forkortelse af det arabiske navn og bruges både i skrift og tale, hvilket bl.a. kan ses af moskeens hjemmeside, af mailadresser o.l. I danske medier omtales moskeen dog oftest som ”moskeen på Ørbækvej”. En søgning i Infomedia foretaget

11. Waqf skrives med q på arabisk og gengives derfor i overensstemmelse med dette som q i min danske translitteration. Trossamfundet på Fyn skriver imidlertid konsistent ordet med k, når det optræder med latinske bogstaver, hvilket sandsynligvis skyldes forskellige regionale traditioner for translitteration.

Figur 6. Navneskilt over hovedindgangen til trossamfundet, opsat i 2020. (Foto: Helle Lykke Nielsen)



i juli 2020 gav således 409 hits i lokale og landsdækkende aviser på dette navn og kun 89 på ”Det Islamiske /Islamisk Trossamfund på Fyn”. Moskeen går altså under fire forskellige navne: et officielt dansk navn, som moskeen er registreret under hos de danske myndigheder, et arabisk navn, et kaldenavn blandt muslimer og et kaldenavn, der bruges i danske medier og blandt ikke-muslimer.<sup>12</sup>

Ser vi som udgangspunkt på moskeens officielle danske hhv. arabiske navn, er der ligesom med Fredens Moske i Aarhus tale om et neotoponym, der i en geopolitisk kontekst er et udtryk for emergence, og det synes at være bestyrelsen for trossamfundet, altså en civilsamfundsaktør, der står bag navngivningsprocessen. Der er imidlertid to interessante træk ved navngivningen, der kan læses som et udtryk for, hvordan moskeen ønsker at positionere sig.

12. Kaldenavne er et eksempel på det, Rose-Redwood et al. 2017 kalder performative use eller the reproduction of urban space (Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2017, 18). Hverdagsbrug af navne kan udfordre dem, der har den politiske magt til at styre navngivningsprocessen, og er et interessant felt, hvis man vil forstå den modstand, der nogle gange kan være forbundet med navngivning. Dette aspekt vil dog ikke blive behandlet her.

Det første er, at moskeen bruger ordet trossamfund i det danske navn, men ordet waqf i det arabiske, og de to ord signalerer forskellige ting. Trossamfund er det begreb, der bruges i den danske grundlov (§ 67) til at betegne grupper, der ”forener sig (...) for at dyrke Gud på den måde, der stemmer med deres overbevisning”, altså et organiseret fællesskab af mennesker med samme trosgrundlag, der kan bestå af en eller flere menigheder. Denne betegnelse anvendes også af Kirkeministeriet i ”Liste over anerkendte trossamfund med tilknyttede menigheder”, hvor fx trossamfundet Dansk Tyrkisk Islamisk Stif-



telse er registreret med 30 tilhørende tyrkiske menigheder og Dansk Islamisk Trossamfund med fem islamiske menigheder.<sup>13</sup> Det Islamiske Trossamfund på Fyn indgår ikke som menighed i et etableret trossamfund, men fremstår som et selvstændigt sådant, også selvom der er et meget tæt samarbejde med Det Islamiske Trossamfund i Danmark på Dortheavej i København.<sup>14</sup> En waqf, derimod, er at sammenligne med en religiøs stiftelse eller fond. Det er et islamisk begreb, der typisk bruges om jord eller ejendomme, der er skænket til velgørende formål, og hvis overskud skal bruges til et nærmere specificeret formål. Langt de fleste moskeer, både i den islamiske verden og i den islamiske diaspora, er etableret som *awqaf* (flertalsformen af waqf) og er således selvstændige institutioner, der som udgangspunkt ikke kan opløses eller videresælges, og som derved er sikret en høj grad af tidsmæssig kontinuitet (Kahf 1995). Islamisk Trossamfund på Fyn beskriver selv deres waqf som ”en donation, fra muslimer i landet til muslimske borgere på Fyn”<sup>15</sup> – en formulering, der ligger i god forlængelse af moskeens ønske om at bedrive velgørende og humanitært arbejde. Både trossamfund og waqf er således religiøst-organisatoriske begreber, men hvor førstnævnte gennem intertekstualitet til grundloven indskriver sig i en dansk juridisk tradition som overbegrebet for en gruppe mennesker med et fælles trosgrundlag, er waqf et begreb på ejendoms- eller institutionsniveau, der signalerer velgørenhed og er tæt knyttet til islam, både historisk og socialt (op.cit., 315).

Det andet interessante træk ved moskeens navnepraksis er brugen af geografiske udtryk. Hvor kaldenavnet i danske medier og blandt ikkemuslimer – Moskeen på Ørbækvej – har fokus på en geografisk lokation, der placerer moskeen rumligt i det urbane landskab, bruger moskeen ”Fyn” som en del af sit danske navn, formodentlig for at signalere, at trossamfundets aktiviteter dækker hele øen. I det arabiske navn har moskeen derimod systematisk anvendt ”Odense” helt frem til 2020, hvor det nye skilt over hovedindgangen blev sat op, og bynavnet bruges fortsat i den digitale signatur. Hvor brugen af ”Odense” i det arabiske navn kan siges at nedskalere moskeens aktivitetsfelt i forhold til det danske navn, bidrager det anvendte logo med de tre moske-profiler fra hhv. Mekka, Medina og Jerusalem til en geografisk opskalering i den forstand, at der skabes en relation mellem moskeen i Odense og islams tre helligste steder og dermed til den globaliserede muslimske umma. Der er således

13. <https://www.andretrossamfund.dk/religionsfrihed-og-ankendelse/trossamfundsregistret/liste-over-ankendte-trossamfund-og-tilknyttede-menigheder/> (21.7.2020).

14. Personlig korrespondance på Messenger med Det Islamiske Trossamfund på Fyn (23.7.2020). Her angiver et bestyrelsesmedlem desuden, at deres ”navn(et) er inspiration og efterligning af navnet i København: Det Islamiske Trossamfund i København” (sic).

15. <https://www.wakffyn.dk/moskeens-historie> (21.7.2020).

ikke blot tale om et *scale jump*, men snarere en *outscaling*, hvor den lokale moske forbindes med de helligste steder i islam.

Af de fire navne, moskeen går under, forekommer det således rimeligt at anskue det danske navn som et organisatorisk navn, mens det arabiske er moskeens religiøse navn. Valget af det danske navn med trossamfund som det juridiske overbegreb i bestemt form og med en geografisk rækkevidde, der dækker Fyn, opskalerer den lokale moske både organisatorisk og geografisk med den mulige hensigt at tilskrive den (magt)politisk betydning i en dansksproget kontekst. Det religiøse navn opskalerer også moskeens betydning, både gennem brugen af waqf og den islamiske samfundsmodel, begrebet indskriver sig i, og gennem samspillet med logoet med islams helligste steder, der begge forstås af muslimer verden over. Gennem to forskellige navne med to forskellige værdipolitiske træk – et opskalet organisatorisk navn og et opskaleret religiøst navn, jf. Giraut og Houssay-Holzschuchs begreb *founding* – taler moskeen på to forskellige sprog til to forskellige målgrupper. Derved opnår moskeen ikke blot øget synlighed i det offentlige rum – fra det lavtplacerede og ikke særskilt synlige dansksprogede skilt til et tydeligt placeret tosproget dansk-arabisk skilt med klar religiøs symbolik – men indskriver sig også i et større kulturelt hhv. religiøst narrativ, der kan tjene til at placere moskeen i et bestemt socialt, religiøst og i sidste ende etisk og moralsk perspektiv.

## Odense Selimiye Moske

Odense Selimiye Moske eller *Odense Selimiye Cami* (Cami er tyrkisk for moske) har rødder tilbage til 1980, hvor en gruppe tyrkiske indvandrere indsamlede midler til at købe en beboelsesejendom i Pjentedamsgade i det centrale Odense og oprettede Tyrkisk Islamisk Kulturforening. I 1990 blev bygningsbederum erstattet af en nybygget moske i ejendommens baggård, og her lå Selimiye-moskeen frem til 2016, hvor kulturforeningen købte en betydeligt større bygning i Helsingborggade ved Odense havn og gradvist flyttede alle religiøse og sociale aktiviteter hertil.<sup>16</sup> Af foreningens webside fremgår det, at kulturcenteret skal være ”et sted, hvor man møder sine landsmænd og sine venner. Et sted, der bygger bro mellem kulturer og ska-

16. Martin Franciere: ”Tyrkernes egen moske”. Fyens.dk, 2. marts 2001, <https://fyens.dk/artikel/tyrkernes-egen-moske> (17.7.2020).



Figur 7. Indgangen til Selimiye-moskeen og Tyrkisk Islamisk Kulturforening i Pjentedamsgade (juli 2016). (Foto: Helle Lykke Nielsen)

ber forståelse mellem sit folk”, og det fremhæves, at centeret ”hermed opfylder ... vores religiøse, uddannelses- og kulturelle-mæssige behov i vores samfund”.<sup>17</sup>

I de år, moskeen lå i Pjentedamsgade, var den alene synlig for forbipasserende, der behersker tyrkisk. Af skiltet over indgangen, som ses i figur 7, fremgår det, at her ligger ”*Türk Islam Kültür Derneği* (*derneği* er det tyrkiske ord for forening), *Odense Selimiye Cami*”, efterfulgt af ”Tyrkisk Islamisk Kultur Forening” på dansk. Det var først, hvis man trådte ind gennem porten og gik over baggården mod moskeen, at stedets religiøse betydning blev tydelig: På en husgavl, der vender ud mod baggården, er der malet et kæmpemæssigt billede af den berømte tyrkiske Selimiye-moske i Edirne i det nordvestlige Tyrkiet, der regnes for en af Tyrkiets vigtigste historiske moskeer og et højdepunkt i islamisk arkitektur. Moskeen i Edirne, der er fra 1575, har sit navn efter den osmanniske Sultan Selim II, der i et drømmesyn skulle have mødt profeten Muhammed, som bad ham bygge moskeen, og den står i dag på UNESCOs verdensarvsliste. Der er således både historisk, religiøs og (magt)politisk status knyttet til navnet, hvilket sandsynligvis er grunden til, at det også bruges som moskenavn mange andre steder i verden, fx i Albanien, Belgien, Holland – og i Aarhus. Gavl billedet af Selimiye-moskeen i Edirne fra Pjentedamsgade kan ses i figur 8.

Heller ikke i Helsingborggade er det tydeligt for forbipasserende, at der her ligger en moske. Der er opsat store skilte på bygningens for- og bagside med teksten ”Tyrkisk Islamisk Kulturforening”, sådan som det ses af figur 9, men ordet moske optræder hverken på tyrkisk eller dansk. Til gengæld har det anvendte logo med halvmånen, der omfavner fire minareter, samt det *mimicry* af minareter, der fremgår af de to d’er i forkortelserne ”dtdv” i skiltets to øverste hjørner, religiøse konnotationer, der sammen med ordet islamisk relaterer kulturforeningen til islam. Forkortelsen ”dtdv” står for ”Danmarka Türk Diyanet Vakfi” – eller ”Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse”, som organisationen kalder sig på dansk (*diyanet* betyder religiøs, men er samtidig en organisatorisk betegnelse for direktoratet for religiøse anliggender i Tyrkiet, og *vakfi* svarer til det arabiske *waqf*). Dtdv blev oprettet i 1985 og er i dag paraplyorganisation for ca. 30 tyrkiske moskeer i Danmark, der samarbejder med den tyrkiske stat og det tyrkiske Diyanet om at skabe gode betingelser for

17. <https://www.selimiye.dk/> (23.7 2020).



Figur 9. Skiltet ved hovedindgangen til Tyrkisk Islamisk Kulturforening og Selimiye-moskeen i Helsingborggade ved Odense havn (juli 2019). (Foto: Helle Lykke Nielsen)



Figur 8. Gavlmaleri af Selimiye-moskeen i Edirne i gården bag Tyrkisk Islamisk Kulturforening i Pjentedamsgade, Odense (juli 2016). (Foto: Helle Lykke Nielsen)

herboende tyrkere, der ønsker at deltage i religiøse og kulturelle aktiviteter (Kühle and Larsen 2019, 205 ff).

Hvor flytningen fra Pjentedamsgade til Helsingborggade altså har medført, at Tyrkisk Islamisk Kulturforening nu anvender dansk som primært sprog på sine skilte, har optonet organisationsperspektivet og fjernet navnet på moskeen, ser det anderledes ud på nettet. Både på selimiye.dk, som præsenterer foreningen på dansk, og på foreningens facebookside, der næsten udelukkende kommunikerer på tyrkisk, optræder Selimiye-moskeen i tekst og overskrifter, dog således at moskeens navn kun fremgår enkelte steder på den dansksprogede webside og altid i en sekundær position i forhold til kulturforeningen, mens det optræder konsekvent på den tyrkiske FB-side og altid tekstmæssigt ligestillet med kulturforeningen i både farve, fontstørrelse og -form, om end moskeens navn ofte står under kulturforeningens, sådan som det ses i figur 10. Der synes således at tegne sig en udvikling over tid i den måde, Selimiye-moskeens navn optræder på i det offentlige rum i den forstand, at moskeens navn nedtones og helt forsvinder fra de fysiske skilte, mens det optræder som næsten ligestillet med kulturforeningens i online-sammenhæng på tyrkisk.

At navngive en mindre tyrkisk moske i en dansk provinsby efter en af Tyrkiets største og mest berømte historiske moskeer er et *scale jump* i både tid og rum. Hvordan navngivningsprocessen har fundet sted i praksis, ved vi ikke pga. manglende interviewdata, men hvis processen ses gennem Giraut og Houssay-Holzschuchs begreber, må det antages, at det er Tyrkisk Islamisk Kulturforening, altså en civilsamfundsaktør, der står bag navngivningsprocessen. Samtidig er det sandsynligt, at samarbejdet med dtdv og dermed det tyrkiske Diyanet også kan have



Figur 10. Startside for Tyrkisk Islamisk Kulturforening og Odense Selimiye Moske, Facebook (juli 2020)



spillet en rolle i processen, hvilket støttes af, at den tyrkiske moske, der åbnede i Aarhus i 2008 som et resultat af en fusion af flere mindre moskeer, netop blev købt gennem dtdv og også fik navnet Selimiye-moskeen.<sup>18</sup>

Dette har betydning for, hvordan vi skal fortolke den kontekst, moskeen navngives i. Som udgangspunkt er *Odense Selimiye Cami* at forstå som et neotoponym, der falder under kategorien *emergence*, men i tilfælde af, at dtdv og dermed det tyrkiske Diyanet har spillet en rolle for navngivningen, kan der også være tale om *commodification*, som refererer til kontekster, hvor enkeltpersoner, organisationer eller virksomheder med penge og magt har mulighed for at beslutte, hvad et givet sted skal hedde, baseret på egne økonomiske eller symbolske interesser (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 8). At der kan forekomme overlap mellem kontekstkategoriene i modellen er ikke usædvanligt – tværtimod kan de i praksis endda supplere hinanden (ibid. 9).

Samme dobbelthed gør sig gældende mht. fortolkningen af den anvendte navneteknologi. Her kan moskeens navn for det første falde ind under Giraut og Houssay-Holzschuchs begreb *founding* som et toponym, der signalerer bestemte ideologiske eller værdipolitiske træk – her et forsøg på at forbinde den tyrkiske moske i Odense med tyrkisk nationalhistorie og osmanisk storhed. For det andet kan navnet fortolkes som et udtryk for *restoring*, hvor det fungerer som en påmindelse om historiske eller politiske uretfærdigheder, for hvilke der kræves genoprejsning, eller som kan legitimere den politik, navngiver fører i forsøget på at kompensere for disse uretfærdigheder (ibid. 9). Uanset hvilke af Giraut og Houssay-Holzschuchs to perspektiver, der anlægges på navngivningen, synes det dog klart, at

18. [https://aarhuswiki.dk/wiki/%C3%85rhus\\_Selimiye\\_Stiftelse/%C3%85rhus\\_Dansk-Tyrkisk\\_Kulturforening](https://aarhuswiki.dk/wiki/%C3%85rhus_Selimiye_Stiftelse/%C3%85rhus_Dansk-Tyrkisk_Kulturforening) (23.7.2020).

Figur 11. Khayr el-Barriya-moskeen (til venstre) og Hamad Bin Khalifa Civilisation Center (til højre) i Rovsinggade på ydre Nørrebro. (Foto: Helle Lykke Nielsen)



navnet ikke først og fremmest relaterer sig til tyrkiske migranters *placemaking* i Danmark, men snarere fungerer som et kollektivt minde om det land, migranterne kommer fra, og derigennem forbindes til et narrativ om tyrkisk nationalhistorie og tidligere tiders magtpolitiske storhed. Moskeen gestaltes med andre ord ret forskelligt af den tyrkiske minoritets- og den danske majoritetsbefolkning: Hvor Odense Selimiye Moske alene gennem sit navn konnoterer til tyrkisk historie og Osmannerigets magtpolitiske betydning og samtidig smelter sammen med Tyrkisk Islamisk Kulturforening på nettet, gestaltes den næsten udelukkende som en tyrkisk forening for den danske majoritetsbefolkning, eftersom moskeen ikke er synlig på skilte i det offentlige rum, og navnet kun materialiseres på dansk i ganske få tilfælde på nettet.

## Khayr el-Barriya-moskeen

*Masjid Khayr el-Barriya* (*khayr* betyder det gode eller velgørelse og *el-barriya* er skabningen, ca. ”moskeen for det bedste af skabningen”) ligger i Rovsinggade på det ydre Nørrebro i København som en del af *Hamad Bin Khalifa Civilisation Center*. Moskeens navn refererer til Koranens sura 98, vers 7, hvor der står: ”De, der tror og gør gode gerninger, er det bedste af skabningen” i modsætning til de vantro, der jf. vers 6 i samme sura ”er i Helvedes ild; dér skal de forblive til evig tid. De er det værste af skabningen” (Koranen 2006, 504). Moskeen, hvis navn muligvis refererer specifikt til profeten Muhammed (Kühle 2020, 2), blev indviet som en del af Khalifa Civilisation Center i juni 2014 takket være en donation på 150 mio. kr. fra Qatars emir Hamad





Figur 12: Hamad Bin Khalifa Kulturcenter, angivet på arabisk og engelsk, på gavlen ud mod Rovsinggade. (Foto: Helle Lykke Nielsen)

Bin Khalifa, der var landets statsoverhoved fra 1995 til 2013. Også to internationale NGO'er med forbindelser til Golfen, *Qatar Charity* og *al-Da'wa* i Kuwait, menes at have bidraget med tilsammen ca. 35 mio. kr., omend det er uklart, om de trak pengene ud igen pga. indbyrdes uoverensstemmelser (op.cit., 5, 15).

Som det ses af figur 11, består moskeen og kulturcentret af to store forbundne bygninger – moskeen til venstre og kulturcentret til højre. På gavlen af den højre bygning ud mod den befærdede Rovsinggade angives stedets navn på hhv. arabisk (øverst) og engelsk (nederst) som *Markaz Hamad Bin Khalifa al-Hadari* (*markaz* er arabisk for center, *al-hadari* betyder civilisatorisk eller kulturelt), helt svarende til det engelske *Hamad Bin Khalifa Civilisation Center*. Figur 12 viser, at *Hamad Bin Khalifa* på arabisk fremstår med større bogstaver end den øvrige del af navnet og derved særligt fremhæver donors navn. Der er ikke andre permanente skilte på eller omkring bygningerne, der henviser til centret eller moskeen, kun et større aftageligt lærred på centrets højre side (ned mod den lille vej Vingelodden), der på dansk understreger kulturcentrets rolle som brobygger; også her kan man tydeligt se Hamad Bin Khalifas navn på arabisk, som er fremhævet i bunden af lærredet. Moskeens navn angives med andre ord ingen steder i det offentlige rum, hverken på arabisk, engelsk eller dansk, men minareten, der er placeret foran bygningen til højre, signalerer, at der ligger en moske.

Heller ikke på nettet fremstår moskeens navn særlig tydeligt. På kulturcentrets webside, der alene giver en kort præsentation af centret på dansk, nævnes moskeen udelukkende under brugeranmeldelser og her altid uden navn.<sup>19</sup> På Facebook hersker der en vis forvirring, for der er flere profiler med overlappende navne. Profilen Hamad Bin Khalifa Civilisation Center på adressen <https://www.facebook.com/Stormoskeen/>, som ses i figur 13, er sandsynligvis kulturcentrets og moskeens officielle Facebook-side. Den har opslag på både arabisk og dansk om forskellige ak-

19. <https://hamad-bin-khalifa-civilisation-center.business.site/> (20.7.2020).



## Hamad Bin Khalifa Civilisation Center مركز حمد بن خليفة الحضاري

@Stormoskeen · Moské

Send besked

Figur 13: Facebookside for kulturcentret og moskeen, <https://www.facebook.com/Stormoskeen/> (besøgt 20.7.2020)

tiviteter, om, hvem der står for fredagsbøn m.m., og her optræder navnet *Khayr el-Barriya* ofte, men kun på arabisk, hvori- mod den på dansk omtales som ”moskeen” eller ”Stormoskeen”. På en anden FB-side, der også bærer kulturcentrets navn, men som primært synes at indeholde opslag fra forskellige brugere, nævnes moskeen kun i sidens titelhoved, igen uden navn, og den eneste FB-side, der bærer moskeens navn, synes primært at fungere som platform for en tyrkisk muezzin med tilknytning til moskeen, der giver eksempler på forskellige bønnekald.<sup>20</sup> Moskeen omtales også på andre relaterede FB-sider, fx på Dansk Islamisk Råd, der var initiativtager til etablering af Københavns Store Fond, som i dag formelt ejer moskeen (Kühle 2020, 2), men også her nævnes moskeen altid kun på arabisk.<sup>21</sup>

Fælles for de digitale sider synes således at være, at der ikke skelnes mellem kulturcentret og moskeen, sådan som det også ses af figur 13, og at brugen af navnet *Khayr el-Barriya* nedskaleres i en sådan grad, at det primært er synligt for arabiskkyndige, der enten kommer i moskeen eller følger centrets aktiviteter på sociale medier. Til gengæld har moskeen en række tilnavne på dansk, både i offentligheden og blandt moskeens brugere, hvor den ud over Københavns Stormoske, i praksis ofte blot Stormoskeen, også går under navne som Qatar-moskeen, Khalifa-moskeen og Moskeen i Rovsinggade (op.cit., 2). I danske medier er Københavns Stormoske langt det mest anvendte. En søgning i infomedia på ”Københavns Stormoske” gav næsten

20. <https://www.facebook.com/pages/Khayr-El-Barriya-Moskeen/1860867573963541> (20.7.2020).

21. <https://www.facebook.com/disrdk/> (20.7.2020).

500 hits i nationale aviser og dagblade, mens en søgning på ”Moskeen i Rovsinggade” gav 60 hits og en søgning på *Khayr el-Barriya* kun tre (5. 9.2020).

Det er ikke muligt at forstå brugen af moskenavnet *Khayr el-Barriya* uden at relatere det til kulturcentrets navn. Der er næppe tvivl om, at navngivningen af *Hamad Bin Khalifa Civilisation Center* skyldes den store donation fra Qatars tidligere emir, hvad enten den nu er et udtryk for en frivillig bestyrelsesbeslutning eller et specifikt ønske fra donor. At navnet spiller en rolle for donor, kan bl.a. ses af, at dennes repræsentanter på et bestyrelsesmøde i oktober 2016 foreslog, at der i forlængelse af en række interne problemer i Københavns Store Fond, som organisatorisk står bag kulturcentret og moskeen, skulle oprettes en ny fondsinstitution i stedet for omtalte med navnet *Hamad Bin Khalifa Civilisation Center Fond* – et forslag, som af forskellige grunde dog ikke blev vedtaget (Kühle 2020, 15). Kulturcenterets navn er således opstået i den kontekst, som Giraut og Houssay-Holzschuch kalder *commodification*, og som betegner situationer, hvor enkeltpersoner, organisationer eller virksomheder med penge og magt har mulighed for at beslutte, hvad et givet sted skal hedde baseret på økonomiske eller symbolske interesser (Giraut and Houssay-Holzschuch 2016, 8-9). Navneteknologisk synes kulturcentrets navn at falde ind under begrebet *promoting*, der betegner det at brande et sted ved hjælp af et navn med det formål at positionere stedet bedst muligt over for mulige konkurrenter (ibid. 9). Kulturcentrets navn tjener i denne optik således netop til at brande Khalifa-familien kulturelt og religiøst i en bydel, der i forvejen har et betydeligt antal moskeer og kulturforeninger,<sup>22</sup> samtidigt med at det også placerer Khalifa-familien og Qatar tydeligt i en dansk politisk kontekst.

Ser vi specifikt på *Khayr el-Barriya*-moskeens navn, må dette kontekstuelt kategoriseres som et religiøst neotoponym i kategorien *emergence*, der tydeligt relaterer sig til Koranen og måske endda til profeten Muhammad. Navneteknologisk vil det typisk falde ind under kategorien *founding* og vil således kunne tolkes som et forsøg på at signalere religiøse eller værdipolitiske træk, der kan legitimere islams betydning i en dansk kontekst. Men ses brugen af *Khayr el-Barriya* i en dansk majoritetskontekst, hvor moskeens navn alene materialiseres på nettet, kun er synligt for arabiskkyndige og tillige kan være vanskeligt at huske

22. Ud af Danmarks ca. 170 moskeer ligger 20 på Nørrebro i København (Kühle and Larsen 2019, 368-371).

for ikkearabiskkyndige, fordi navnet ikke uden videre kan forbindes indholdsmæssigt med noget kendt, kan det næppe overraske, at moskeen i stedet kommer til at gå under forskellige danske tilnavne, alternativt at moskeens navn smelter sammen med kulturcentrets, som det fx ses af facebookside i figur 13. Det har betydning for den måde, Khalifa-familien og Qatar brandes på i et moskelandskab på Nørrebro, hvor den anden store *purpose-built* moske, den shiamuslimske Imam Ali Moske, er finansieret af Iran, og i hvert fald to andre moskeer har modtaget penge fra Saudi-Arabien.<sup>23</sup> For når både moske og kulturcenter kendes under Hamad Bin Khalifas navn, brandes Khalifa-familien og Qatar både kulturelt og religiøst, i hvert fald blandt ikkearabiskkyndige, og det gør Khalifa-navnet til et meget synligt element i kampen om de danske muslimer. Det kan godt være, *Khayr el-Barriya*-navnet tilskriver moskeen religiøs prestige gennem konnotationer til Koranens sura om ”det bedste” hhv. ”det værste af skabningen”, i hvert fald for arabiskkyndige muslimer, men samtidig er der også (i det mindste en teoretisk) mulighed for, at nogle vil koble moskeens arabiske navn til Khalifa-familien, så det bliver dem, der fremstår som ”det bedste af skabningen”.

## Kan moskenavne bruges til noget?

Kan moskenavne fortælle os noget om muslimske gruppers *placemaking*-strategier i Danmark, og hvordan navne bruges til at positionere moskeerne såvel indbyrdes som over for majoritetsbefolkningen? Giver det overhovedet mening at analysere moskenavne i diasporaen for at kunne udsige noget om disse gruppers forestillinger, værdier og syn på egen rolle i den migrationskontekst, de indgår i? På basis af analysen af de fire ovenstående moskenavne må svaret være et klart ja. At vælge navnet Fredens Moske signalerer noget ganske andet end valget af navnet på en osmannisk sultan eller et koranudtryk, der kan bruges til at brande såvel profeten Muhammed som en emir fra Qatar. At benytte navnet Fredens Moske i en migrationskontekst sender et klart budskab om ønsket samhørighed og gensidig forståelse med majoriteten, så meget desto mere som at navnet fremstår identisk på både dansk og arabisk og ovenikøbet ligger i fin forlængelse af det narrativ, der fremgår af moskeens og den

23. Det gælder Taiba-moskeen i Titangade samt Islamisk Forbund på Hejrevej (Kristeligt Dagblad, 25.1 2020, 1).

arabiske kulturforenings webside. Hos Islamisk Trossamfund på Fyn er der noget andet på spil. Her kan navnet læses som et redskab til at tilskrive moskeen betydning, men det gøres forskelligt på de to anvendte sprog. Hvor det danske navn signalerer prestige og status gennem intertekstualitet med dansk lovgivning og regional opskalering af moskeens geografiske forankring, placerer det arabiske navn moskeen lokalt, men forankrer den samtidig i den globaliserede muslimske umma. Navnet på den tyrkiske *Selimiye*-moske synes omvendt rettet mod den tyrkisk-muslimske minoritet, der kan afkode moskeens navn og derigennem konstruere et kollektivt minde om det land, de eller deres forældre kommer fra, med alt hvad dertil hører af tyrkisk nationalhistorie og tidligere tiders magtpolitiske storhed. Den komplekse navnebrug omkring *Khayr el-Barriya*-moskeen kan ses som et udtryk for, hvordan det er muligt at brande moskeer, både direkte og indirekte, sådan som det er tilfældet, når denne moske pga. sit opakke og nedskalerede arabiske navn kommer til at gå under tilnavnet Khalifa- eller Qatarmoskeen, både blandt muslimer og ikkemuslimer, hvilket har stor politisk brandingværdi for såvel emir-familien som Qatar.

Sådanne navneanalyser åbner op for nye spørgsmål om, hvordan moskeerne (i betydningen bestyrelse, donorer eller andre navngivere) ser deres rolle i diasporaen. Kan valget af navnet Fredens Moske være et signal til danske politikere og andre islamdebattører om, at denne moske anser den politiserede debat om islam og moskeer for aldeles irrelevant og i stedet hellere vil bruge kræfter på at skabe et sted for åndelighed og mellemmenneskelig forståelse? Ligger der i valget af navnet *Selimiye* en underforstået modstand mod den europæiske orden, der overtog efter Osmannerriget, eller er det måske ligefrem en indirekte kritik af majoriteten, når en moske navngives med reference til et koranvers om muslimer som "det bedste af skabningen" i modsætning til de vantro? Og hvad siger den religiøse og kulturelle branding af en emir om de magtrelationer, der eksisterer mellem en småstat som Danmark og et endnu mindre emirat i Golfen? Sådanne spørgsmål lader sig selvsagt kun besvare på basis af interviewdata, men udgangspunktet for overhovedet at stille dem er hentet fra navneanalysen.

De moskenavne, der er analyseret her, synes typisk at opstå i den kontekst, Giraut og Houssay-Holzschuch kalder *emergence*, dog med et enkelt muligt tilfælde af *commodification*, og



samtidig anvender moskeerne et bredt spektrum af navneteknologier. Det tyder på, at moskenavne i diasporaen ikke blot betjener sig af religiøse og organisatoriske navne, men også anvender navneteknologier, der kendes fra fx kommercielle og politiske aktører. Det kan godt være, at kombinationen af *commodification* og *promoting* er et resultat af visse moskeers samarbejde med udenlandske aktører, der i varierende grad ønsker at fremme statslige eller private interesser, men den viser samtidig, at moskeernes navngivningspraksis ligner alle mulige andre statslige, organisatoriske og kommercielle aktørers måde at vælge toponymer på. Der er dog to træk, der måske ikke adskiller navngivningen af moskeer grundlæggende fra navngivningen af andre steder, så i hvert fald synes at spille en vigtig rolle i analysen af moskenavne. Det er på den ene side det flersproglige element og på den anden side den høje grad af variabilitet, der synes at præge moskeernes navnebrug. Ingen af disse træk indgår som eksplicite elementer i Giraut og Houssay-Holzschuchs model, men de er helt nødvendige at inddrage for at få det fulde billede af moskeernes navnepraksis.

Navne fungerer ofte som anvisninger, der skal vejlede folk om, hvad der er historisk, kulturelt eller politisk vigtigt. Derfor bliver navngivningsprocesser ofte at betragte som en slags identitetsarbejde (Rose-Redwood, Alderman, and Azaryahu 2017, 6), hvor omformningen eller ”oversættelsen” af et (fysisk) rum til en tekst, her altså navne, kan vise os noget om et fænomen, vi måske ikke ellers havde fået øje på. I stedet for alene at se moskenavne som en betegnelse, der har til formål at indeksere moskeernes fysiske placering, sådan som det ofte sker i fx danske medier, forekommer det værdifuldt at inddrage den information, der ligger gemt i de navne, moskeerne i diasporaen selv vælger. Hermed bliver det mulig at indfange aspekter af moskeernes selvforståelse, som det kan være vanskeligt at indfange på anden vis.

## Abstract

Names of mosques in Denmark are rather complex. This is due, among other things, to their multilingual name practices and to the fact that they are relatively new in a Danish context. This article investigates whether names of mosque are a productive



field that can generate new knowledge about placemaking strategies of Muslim groups in Denmark. Using Giraut and Houssay-Holzschuch's theoretical framework for naming and naming processes (2016) and the concept of spatial scaling, the names of four Danish mosques are analysed: *al-Salam* Mosque in Aarhus, the Islamic Faith Society and Odense *Selimiye* Mosque, both on Funen, and *Khayr el-Barriya* Mosque in Copenhagen. The analysis shows that mosques seem to use a wide range of naming technologies which reflect different ways of positioning themselves in the Danish mosque landscape. This opens up new questions about how mosques (in the sense of boards, donors or other name givers) see their role in the diaspora. The study concludes that names of mosques seem to contain valuable information, which can be used to capture aspects of the mosques' self-understanding that may be difficult to capture otherwise.

## Litteratur

- Ahlin, Lars, Jørn Borup, Marianne Qvortrup Fibiger, Brian Arly Jacobsen, and Marie Vejrup Nielsen. 2013 (2015). *Religion i Århus 2013*. Center for Samtidsreligion 2013 (Aarhus 2015: Aarhus Universitet Center for Samtidsreligion).
- Alderman, Derek H. 2008. «Place, Naming and the Interpretation of Cultural Landscapes.» In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, redigeret af Peter Howard and Brian Graham, 195-214. Abingdon: Taylor & Francis Group.
- Bille, Mikkel, and Tim Flohr Sørensen. 2019 (2012). *Materialitet. En indføring i kultur, identitet og teknologi*. København: Samfundslitteratur.
- Blommaert, Jan. 2007. «Sociolinguistic scales.» *Intercultural Pragmatics* 4 (1): 1-19. <https://doi.org/10.1515/ip.2007.001>.
- Callewaert, Staf. 2017. «Foucault's Concept of Dispositif.» *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab* 2017 (1-2): 29-52.
- Esposito, John L. 1995. Islam. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, edited by John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.
- Giraut, Frédéric, and Myriam Houssay-Holzschuch. 2008. «Néotoponymie : formes et enjeux de la dénomination des territoires émergents.» *L'Espace Politique* (5). <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.161>.
- . 2016. «Place Naming as Dispositif: Toward a Theoretical Framework.» *Geopolitics* 21 (1): 1-21. <https://doi.org/10.1080/14650045.2015.1134493>.
- Kahf, Monzer. 1995. Waqf. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, edited by John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.
- Kress, Gunther , and Theo van Leeuwen. 2001. *Multimodal discourse: The modes and media of contemporary communication*.

- London: Arnold.
- Kühle, Lene. 2020. «Konflikten i Hamad bin Kalifa Civilisation Center.» In *Årbogen Religion i Danmark 2020*. Afdeling for Religionsvidenskab: Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene, and Malik C. R. Larsen. 2019. *Danmarks moskeer. Mangfoldighed og samspil*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Light, Duncan, and Craig Young. 2015. «Toponymy as Commodity: Exploring the Economic Dimensions of Urban Place Names.» *International Journal of Urban and Regional Research* 39 (3): 435-450. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12153>.
- Malinowski, David. 2009. «Authorship in the Linguistic Landscape. A Multimodal-Performative View.» In *Linguistic Landscape. Expanding the Scenery*, edited by Elena Shohamy and Curk Gorter, 107-125. New York, London: Routledge.
- Medway, Dominic, Gary Warnaby, Leah Gillooly, and Steve Millington. 2018. «Scalar tensions in urban toponymic inscription: the corporate (re) naming of football stadia.» *Urban Geography* 40 (6): 784-804. <https://doi.org/10.1080/02723638.2018.1446585>.
- Monnot, Christophe. 2016. «Visibility or Invisibility: The Dilemma of the Muslim Associations of Switzerland.» *Journal of Religion in Europe* 9 (1): 44-65. <https://doi.org/10.1163/18748929-00901003>.
- Mostafa, Amr. 2019. Ministry of Religious Endowment renaming mosques across Egypt. *Al-Monitor* April 23 2019. Accessed June 4 2019.
- Nielsen, Helle Lykke, Maria Löfdahl, and Tove Rosendal. 2019. «Where is the mosque, please? «Invisible» mosques in Scandinavia's linguistic landscape.» XIscape 2019 - The 11th Linguistic Landscape Workshop, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand, 4 – 6 June 2019.
- Puzey, Guy. 2011. «New Research Directions in Toponomastics and Linguistic Landscapes.pdf.» *Onoma* 46: 211-226.
- Radil, Steven M. 2017. «The Multi-scalar Geographies of Place Naming: The Case of Cyprus.pdf.» *Journal of Territorial and Maritime Studies* 4 (1): 72-85.
- Rose-Redwood, Reuben. 2006. «Governmentality, geography, and the geo-coded world.» *Progress in Human Geography* 30 (4): 469-486.
- Rose-Redwood, Reuben, Derek Alderman, and Maoz Azaryahu. 2010. «Geographies of toponymic inscription: new directions in critical place-name studies.» *Progress in Human Geography* 34 (4): 453-470. <https://doi.org/10.1177/0309132509351042>.
- , eds. 2017. *The Political Life of Urban Streetscapes*. 1st ed. London: Routledge.
- Verkaaik, Oskar. 2012. «Designing the 'anti-mosque': identity, religion and affect in contemporary European mosque design.» *Social Anthropology* 20 (2): 161-176. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2012.00198.x>.

Jonas Svensson

Temasektion

# The 'Radical Muslim' in the Swedish News

## Using Computer-Assisted Methods to Map a Discourse

### Keywords

Radical Muslim, News media, Sweden, computer assisted research.

---

The aim of this article is to illustrate how highly rudimentary computer-assisted text analysis can aid the preliminary mapping of public discourse. The case that has been chosen is the use of a particular combination of words, 'radical' and 'Muslim', in a corpus of articles published in the Swedish printed news media which have been accessed through the database *Mediearkivet*. Texts in the corpus were accessed and analysed using custom-made code in the programming language Python. The article shows how even limited skills in computer-assisted methods can aid scholars in discovering patterns and trends in a large collection of texts which is difficult, if not impossible, to process manually.

---

This article is based on a paper which was presented at an academic workshop at which participants were asked to prepare an answer to the question: 'How do we define a radical Muslim?'. I understood, of course, that the task was to participate in sharp, intellectual conceptual analysis with some aspirations to academic normativity – that is to ask the question: 'How should we define a radical Muslim?'. Nevertheless, I decided to approach the task literally, and in so doing to expand the community of 'we' beyond the assembled researchers in the field of Islamic studies.

**Jonas Svensson** is a professor in the study of religion specialized within Islamic studies at the Linnaeus University. Early in his career, he has primarily been interested in gender and Islam, modernist Islam interpretations, Islamic education in East Africa, and cultural historical perspectives on the Quran and Mohammad. Lately, he has primarily been occupied with theory and method in the study of Islam and more specifically research on cognition with the study of religion and its consequences for the study of Islam; in addition to this is datadriven methods that can enrich the latter

Hence, my contribution to the workshop took as its starting point not the normative question of how we ought to use (or not to use) 'radical Muslim' in our analysis of contemporary Islam, but instead the empirically oriented question of how the term is actually used in the public discourse in which academics partake. This was not merely an attempt to be witty. There is a serious point at play: while academic conceptual analysis and attempts to provide stable working definitions of concepts are important, they are in some cases – when the terminology in question is already in use outside the world of academia – difficult. They become even more difficult if the use of these concepts in public discourse has not been systematically investigated. But how can one carry out such an investigation in a time-efficient manner?

It is this latter, methodological question that I focus on in the following. As scholars, we find ourselves in an era in which new technologies for producing and disseminating text, images and sound have made the amount of data available for the analysis of public discourse overwhelming. The researcher is faced with challenges on all levels of enquiry: collecting, sampling and analysing. Fortunately, new technologies also offer new tools that can be employed on all these levels, tools that may previously have required expert knowledge, but are now becoming increasingly accessible.

In a sense, the following falls within the larger field of 'digital humanities' (see e.g. Berry & Fagerjord 2017; Muhanna 2016; Hansson & Svensson 2020), or more precisely, the aspect of digital humanities that concerns how new technologies can assist with performing what is essentially traditional humanities research. Some technologies offer radically novel ways of carrying out humanities research and allow for the execution of research which, without digital tools, was impossible to perform. However, there are also less revolutionary ways in which computers can aid the humanities scholar: by performing fairly simple and easy-to-grasp tasks which, while *possible* to perform manually, are highly time-consuming, tedious, or both. The following is an example of the latter, using the question asked at the workshop: 'how do we define a radical Muslim?' as a case study.

## The Task and the Method

The analysis of a segment of Swedish public discourse below uses rudimentary custom-made code in the programming language Python. While Python is far from the only language available, it is, due to its simple syntax and extensive resources in terms of community-created code, which can be reused in the creation of new code, particularly apt for what the computer scientist Nick Montfort has termed 'exploratory programming' in the humanities (Montfort 2016).

The data consisted of a corpus of texts which was constructed using the Swedish database *Mediearkivet*, a searchable database of material produced by a large selection of Swedish media outlets (over 3,500). The database allows for the gathering of rudimentary statistics on media coverage of particular words or collocations, but – more importantly for what follows below – it also provides downloadable metadata for all posts and, in many cases, the full texts of articles.

In creating this corpus, I limited myself to material from printed daily media, in the form of 80 established newspapers. The limitation here is the assumption that that the character of this material is somewhat uniform. It should be remembered, however, that the main focus is not on the corpus and its content as such, but on the computer-assisted methods which were employed. The selection was *not* based on the assumption that this particular subset of public discourse was in any way representative of the whole discourse. On the contrary, a more extensive mapping of how 'radical Muslim' is used in Swedish public discourse would have to consider other sources besides daily newspapers and beyond those available in *Mediearkivet*.

In addition, the focus of this investigation was on the use of a particular word combination (or, more accurately, a set of word combinations) in public discourse, not on the larger issue of media representations of Islam and Muslims. The latter is an established field of scholarly inquiry which often takes the form of critical discourse analysis. It has a fairly long history (for classical works see Said 1981; Poole 2002; Baker, Gabrielatos & McEnery 2013), and research in the field is constantly being produced (for recent additions see e.g. Hervik 2018; Pennington 2018, and for some critical notes, see Faimau 2015). Given its narrow scope, this article is of marginal, if any, relevance to the

subject matter of this particular area of research, although the question of how the term 'radical Muslim' is employed in Swedish printed news media has not (to my knowledge) been addressed previously.

### Constructing the corpus

Within the subset of the 80 Swedish daily newspapers, I searched for the word stem and 'wildcard' combination 'radikal\*' and 'muslim\*'. This identified articles which contained any combination of these two words stems in the given order and adjacent to each another. The articles identified contained word combinations such as 'radikala muslimer' (radical Muslims), 'radikal muslimsk' (radical Muslim [adjective form]), 'radikaliserade muslimer' (radicalised Muslims). I will return to the issue of different word combinations below. In total, the search returned references to 1,317 articles published in the selected media outlets between 1991 and 2019.

At this early stage, some questions arose. Is 1,317 articles over a period of 29 years a lot? Is the use of the expression 'radical Muslim' particularly prominent in public discourse? A comparison with another word combination, radical\* and islam\*, was enlightening. While the combination of radikal\* and muslim\* returned a total of 4,437 hits in all media outlets (i.e. not only newspaper articles) from 1945 to 2019, the combination of radikal\* and islam\* returned 28,853 hits. It would appear that the particular word combination of radikal\* and muslim\* was not very common. On the other hand, compared to corresponding word combinations of radikal\* and words referring to adherents of other religious traditions, the dominance of 'muslim\*' was apparent. 'Radical\*' and 'kristen/kristna'[Christian] returned 353 hits, 'hindu\*' 320 and 'buddhist\*' 142.

So while it may not be overtly commonplace, there is some justification for paying closer attention to the expression 'radical Muslim'. Data for the 1,317 posts in the search results was downloaded as a text file using *Mediearkivet's* export function. This file was parsed into separate posts, one for each article, using a customised Python script. The text file contained metadata for all the articles such as their date of publication and the newspaper in which they were published. For a large proportion of the articles, it also contained part of or the whole body of text.



Posts for each article containing the metadata and (when present) article texts were stored as separate items in a Python dictionary, each with keys and corresponding values to make the different kinds of data easily accessible. This 'database' of article posts was then further scrutinised. The set of 1,317 posts downloaded from *Mediearkivet* turned out to contain a fair number of duplicates. Removing these reduced the total set to 924 articles. An additional 100 articles were removed due to complete overlap of text content with another article in the set. Furthermore, it is common practice in news media to publish information from news agencies which has been rewritten to a greater or lesser extent. This means more or less the same article may reoccur in several newspapers, perhaps with slight variations. In order to exclude such variant versions of what is in practice the same text, I constructed a Python script that screened for versions like this. For this I used a simple measure of text similarity called the Jaccard index or the Jaccard coefficient (Vijaymeena & Kavitha 2016, 22) which compares texts on the lexical level with respect to unique words ('types'). If two texts contain the exact same set of unique words, they receive a JC of 1.0. If two texts have no overlap of unique words, their JC is 0.0. I set the threshold value to 0.5 and removed one of each set of two articles that displayed a JC above 0.5. This reduced the total number of articles further to 692. An additional 40 articles were excluded because, although returned by the search in *Mediearkivet* as containing a combination of the words 'radikal\*' and 'muslim\*', the downloaded texts did not contain that combination. This is due to the fact that not all texts whose content is searchable are accessible from *Mediearkivet* as full texts.

Ultimately, then, the following is based on further exploration of the texts of the remaining 652 articles, published in 59 newspapers between June 9, 1991 and November 12, 2019.

## General Overview

The newspapers included both national and local press. Of the 59, only 12 had ten or more articles featuring a combination of radikal\* and muslim\*. Together, these 12 contained 79% of the total number of such articles. It should be noted that the set of articles which are analysed further below does not contain all

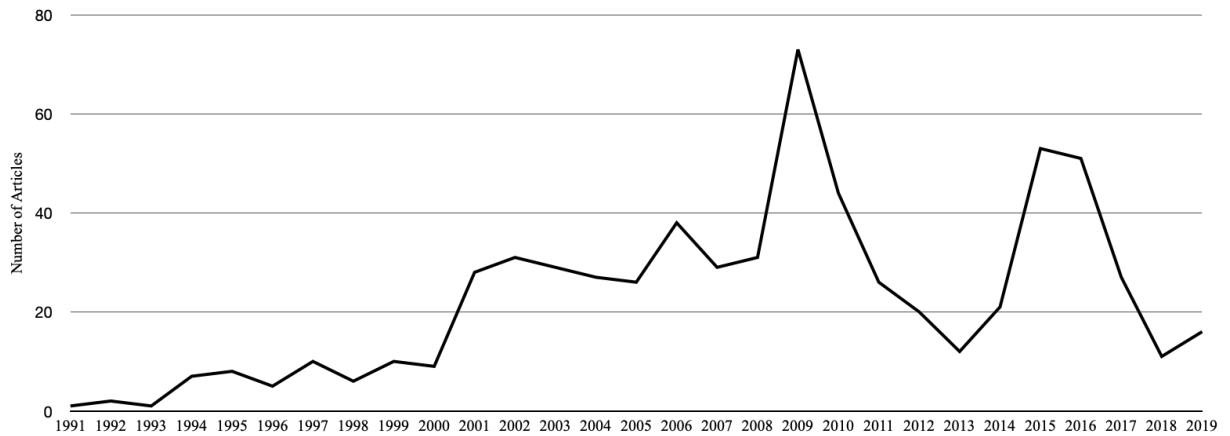


Figure 1. Frequency over time of articles containing the word combination 'radikal\*' and 'muslim\*'.

the articles containing radikal\* and muslim\* which had been published in the 80 newspapers originally included in the search results from Mediearkivet. The set which was analysed further comprises articles for which a body text containing radikal\* and muslim\* could be downloaded. Duplicates were also removed. In cases where two or more articles displayed a measure of similarity above the 0.5 threshold, only one version was kept.

The number of articles which contain the word combination being studied in the remaining set varies over time, as can be seen in Figure 2. There are significant increases and peaks in 2001, 2006, 2009, and lastly in 2015/2016.

Three of these four peaks are perhaps to be expected. The peak (or rather increase) in 2001 is attributable to the attack on the World Trade Centre. 22 of the total of 28 articles from that year were published after September 11, 2001. Based on the graph, it is possible to claim that this date is when the word combination of 'radikal\*' and 'muslim\*' made a significant entry into the Swedish newspapers, although there is a noticeable increase from 1994. A closer look at the article texts from 2006, 2009 and 2015/16 provides clues about the other peaks. Here, computer-assisted text analysis comes in handy. A frequency analysis of words used in the articles published in 2006 shows that the words 'Danmark' and 'dansk' ('Denmark' and 'Danish') together occupy the second position (after 'Muslims' and 'Muslim'), and that 'Jyllandsposten' (with variants) takes 11<sup>th</sup> place among the most common words. The peak in 2006 can thus be connected to a particular event of both regional and international significance: the publication of a set of cartoons in the Danish daily newspaper *Jyllandsposten*, some of which depicted the Prophet Muhammad, and the subsequent solidarity publica-

tions in some Swedish papers in late 2005 (Klausen 2009). In 2015 and 2016, the most common word is 'IS', with 'Syria' coming in fourth place. This indicates that during this period, the focus of articles containing 'radikal\*' and 'muslim\*' was on events in Syria and Iraq and the activities of the Islamic State.

But what about the even more significant peak in 2009? Here, too, a word frequency search provides some clues. Disregarding words containing the stems 'radikal\*' and 'muslim\*', the fourth most common word in the articles from 2009 is 'Rosengård', the name of a suburb of the southern city of Malmö. 16 of the 73 articles from that year mention 'Rosengård', and all but one were published during the first two months of 2009. On January 28, 2009, the Swedish Defense University (Försvvarshögskolan) published a report on increasing 'radicalisation' of Muslims in Rosengård based on interviews with social workers, teachers and police who were active in the area (Ranstorp & Dos Santos 2009). The report was criticised by other researchers on methodological grounds, as well as on the grounds that the word 'radicalisation' was not defined. The critique, and responses to it, were highlighted in media.

Another event in early 2009 may have contributed to the increase in frequency. On January 9, the poet Mohamed Omar declared himself to be a 'radical Muslim' in an article in the tabloid *Expressen* and voiced support for the Palestinian Islamist movement Hamas (Omar 2009). Comments on this statement are a case of 'radical Muslim' being used, not as a descriptive journalistic term, but as someone's self-designation. The name Muhammad Omar appears in 15 articles from 2009.

What can be concluded from this very vague preliminary frequency analysis? Firstly, the word stem combination being analysed has existed in the media for over 30 years, and is hence not a recent phenomenon. However, there is an apparent increase in its use after September 11, 2001, as well as peaks associated with (1) events involving religiously framed violence, (2) public discussions about the perceived increase of certain forms of religious activism in Sweden (framed as a social problem), and (3) a single case of self-designation as a 'radical Muslim'. There is also an indication of a decrease in use in 2018 and 2019 compared to previous years after 2001.

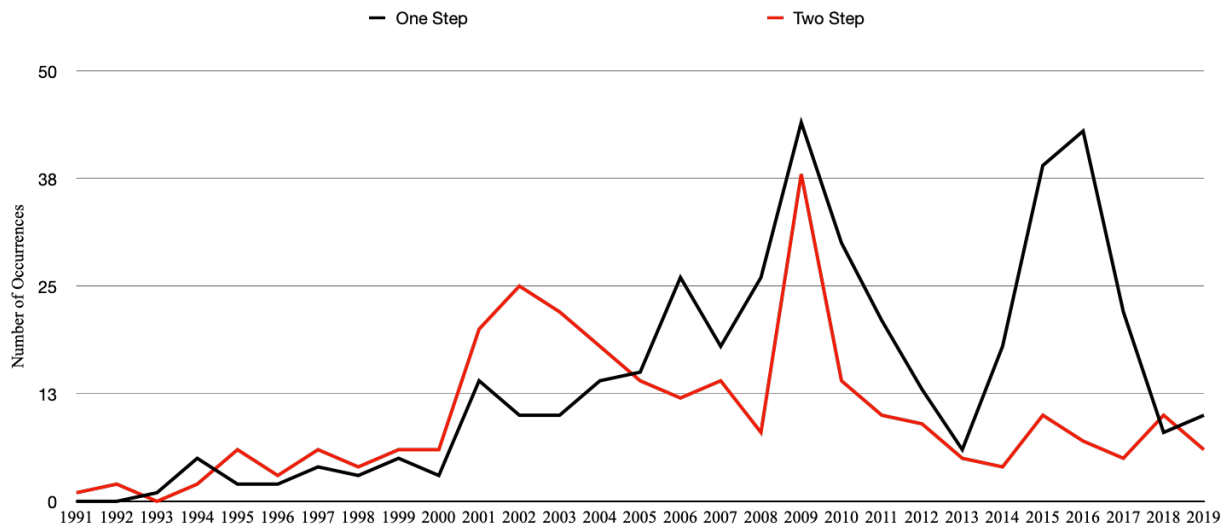


Figure 2. 'One-Step' and 'Two-Step' adjective use in word combinations over time.

## Word Combinations

The texts included in the final analysis all contained the word stem combination 'radikal' and 'muslim', but the actual word combinations varied. Using the Python library TextBlob and its function for extracting so-called n-grams, i.e. word combinations where 'n' denotes the number of words adjacent to one another, I collected all two-word combinations from all the articles and extracted from these all those in which the first word contained 'radikal' and the second 'muslim'. Excluding word combinations that occurred only once in the material, and not distinguishing between singular and plural forms, all occurrences could be sorted into one of the three following categories:

- 1) Cases where words were built on radikal\*, which served as modifier of muslim\*, which in turn modified a noun – as in the phrase 'radikal muslimsk grupp' (radical Muslim group) or 'radikal muslimsk rörelse' (radical Muslim movement). There were a total of 284 such combinations in the material.
- 2) Cases where the muslim\* part of the combination was the noun and radikal\* was the specifying adjective, for example, 'en radikal muslim' (a radical Muslim) or 'radikaliserade muslimer' (radicalised Muslims). There were 412 such cases.
- 3) Lastly, there was a small number of cases where radikal\* formed part of a verb, with muslim\* as an object, for example 'radikaliserade muslimer' (to radicalise Muslims).

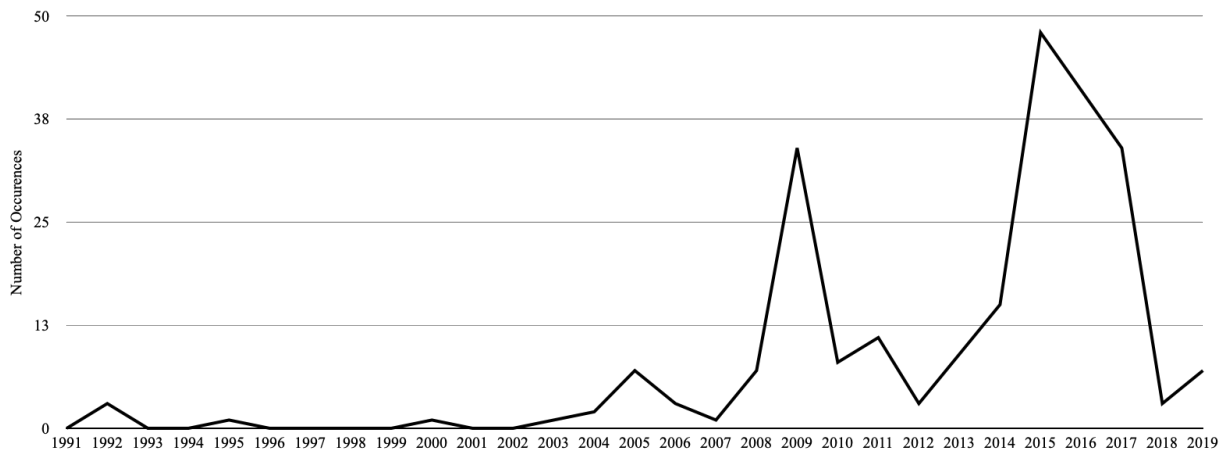


Figure 3. Frequency of words with the word stem 'radikaliser\*' over time.

Only 13 cases like this with more than one occurrence were found in the material.

There was thus a dominance of the use of 'radikal\*' as an adjective modifying muslim\* which will be given closer attention below. Focusing purely on the two cases of 'two-step' (i.e. 1 above) and 'one-step' (i.e. 2 above) adjectival use, Figure 2 plots change in frequency over time.

With a few exceptions (1993, 1994), there appears to be a tendency of dominance of two-step over one-step adjectival use before 2005. The reverse is true after 2005 (except in 2018). Making reservations for the fact that the overall number of instances is low, there is some room for speculative probing for a pattern.

The two-step adjectival use relates to nouns. But which nouns? Of a total of 279 occurrences, 88, or 32%, related to 'radical Muslim group/s'. There was a tendency for the word combination to specify *collective* entities. Other nouns with relatively high frequencies were 'movement/s' (19 instances), 'organisation/s' (15), and 'party/parties' (7). Cases referring to individuals, as opposed to collectives, were rarer. The two main examples were 'leader/s' (16) and 'preacher/s' (9). It can be concluded that the two-step adjectival use of the word combination radikal\* and muslim\* refers, to a great extent, to the *programme, ideology* or *activities* of a group.

The apparent shift in use from two-step to one-step adjectival use of radikal\* and muslim\* may also indicate a shift in the conceptualisation of the word 'radical'. Over time, 'radical' has become more of something that Muslims *are*, rather than a spec-

ification of contexts (organisations, groups, parties) in which Muslims are *found*. 'Radical Muslim' sticks out as a particular sub-category of the larger category of 'Muslim' (implicitly different, then, from the sub-category of non-radical Muslims). Further data supports the notion of such a shift. Becoming a 'radical Muslim' implies a process of change. Hence, it is not just that 'radical' becomes more of a character trait of certain Muslims after 2005, but there is also an increase in references to a *process* of Muslims becoming 'radical' – i.e. 'radicalisation' – in the set of articles. A search for the word stem 'radikaliser\*', which covers words such as 'radikaliserä' (to radicalise), 'radikaliserar' (radicalisation) and 'radikaliserad' (radicalised), produced 236 hits. Of these, 230 (97%) were in articles published after 2005. Figure 3 shows the distribution over time.

The highly speculative claim concerning a possible pattern in the use of the words *radikal\** and *muslim\** over time made here should not overshadow the main point of this section. The analysis of the texts that underlie the claim is one that *could* be carried out without the help of computers: extracting bigrams from the texts that contain *radikal\** and *muslim\**, organising these bigrams into groups, and then counting change in frequency over time. However, the total number of words in all the articles is 412,304. Assuming an overall reading pace of 300 words per minute, just reading through all the texts in the collection (which would be a necessary first step) would take a total of 22 hours. Using a computer, and rudimentary Python code, the entire process of identifying bigrams, extracting those bigrams that are relevant to the main question and counting changes in frequency takes just seconds. The power of computer-assisted text analysis becomes even more evident in the next section.

## Contextualising Radical Muslim/s

It is possible to further investigate the context of instances where 'radikal' serves as an adjective specifying 'Muslim'. In order to find the immediate contexts, I once again used TextBlob, this time to divide the texts into sentences. I then extracted all sentences which contained any one of 12 different word combinations in which 'radikal' was a specification of a Muslim or of



Muslims. The total number of such sentences was 389 (of a total of 25,516 sentences in all articles). The basic assumption, commonplace in computer-assisted text analysis, was that the words used in the textual surroundings of the word combinations would provide indications of the semantic framing. For comparative material, I used the complete texts of all the articles.

To do this, I created two texts: one which contained the text from the extracted sentences (referred to as the 'sentences text' from now on), and one which contained all the text from all sentences in all articles (referred to as the 'articles text' from now on). During this process, I once again removed sentences that were similar to one another within both sets, setting the threshold for the Jaccard index to 0.5. This reduced the number of sentences in the sentences text to 369.

The next step was a comparative word frequency analysis of the two compiled texts. After restricting myself to words that occurred more than twice in the sentences text, and excluding common words in Swedish (so-called 'stop words') and all words containing 'radikal\*' or 'muslim\*', the remaining number of what can be termed 'top words' was 232.

I then extracted the 232 most common words from the articles text (again, excluding words containing 'radikal\*' or 'muslim\*' and stop words). Within these two sets of words, I carried out two searches. First, I identified words that occurred among the top words in the sentences text but did not occur among the 232 most common words in the articles text. I termed this set of words 'sentence-unique words'. Secondly, I compared words that occurred in both sets of words, noting their relative frequencies in the texts from which they were extracted.

The total number of sentence-unique words was 119. Most frequently occurring among these was 'Mohamed' (11 occurrences). Again, the event in 2009 when the poet Mohamed Omar declared himself to be a 'radical Muslim' turned out to have a significant effect on the overall analysis.

Among the sentence-unique words, some, perhaps unsurprisingly, indicated a textual context for 'radical Muslim/s' associated with conflict, violence and war. These were words such as 'terror' (3), 'extremister' (extremists) (3), 'våldsamma' (violent) (3), 'oskyldiga' (innocent) (5), 'slåss' (to fight) (3), 'vapensmuggling' (arms smuggling) (3), jihad (3), 'mördade' (mur-

dered) (3) and 'misstänkta' (suspects) (3).

Another set of words may perhaps be less associated with violent action and more with 'radical Muslim/s' as referring to a particular ideology and ideological influence. Hence, there was a noteworthy occurrence among the sentence-unique words of variants of the word 'imam' ('imam' (3), 'imamer'(5)). Looking more closely at the context in which these words appear, it becomes clear that 'imam' here does not refer to the limited function of leader of prayer, but rather to a religious authority, mainly associated with a mosque. In four out of the five cases where the word 'imamer' (imams) appeared, it was in a context containing a notion that Saudi Arabian 'radical Muslims' were offering financial aid to Swedish Muslims in the form of imams' salaries.

'Slöjan' (the veil) was another 'unique' word that occurred three times. In two of these cases it co-occurred, in the same sentence, with another word in the set of sentence-unique words: 'tvingas' (to be forced to) (3). This could indicate that in the media discourse being studied here, a recurring practice associated with 'radical Muslims' (presumably male) is forcing women to wear the veil.

Some patterns reoccurred in the differences between relative frequencies of words that were found in both texts. Of the 113 words that occurred in both, I limited myself to the 25% of the words which differed the most in their relative frequencies in favour of the sentences text. These were words with a relative frequency in the sentences text that exceeded 1.72 times their relative frequency in the articles text. Among these there was again a set of words clearly relating to violence: 'IS', 'terroråd' (terrorist act), 'hot' (threat), 'krig' (war) and 'våld' (violence). Mohamed Omar reoccurred, this time under his last name, 'Omar', which had a relative frequency in the sentence text which was 3.56 times higher than that in the articles text: this was the second largest difference in frequency.

The greatest difference, however, between a word's relative frequency in the two texts, was for the word 'unga'(young [pl.]). This word was 4.35 times more common in the sentences text than in the articles text. This could perhaps indicate that radical Muslims, at least in Swedish newspaper articles, are conceived of in an age-related way. In fact, searching in the sentences text for recurring three-word collocations (trigrams), the

combination 'unga radikala muslimer' (young radical Muslims) featured 15 times, as the seventh-highest among trigrams containing 'radikal' and 'muslim', following combinations in which the third word in question was one of the following: 'är' (are), 'de' (the), 'som' (who), 'av' (by), 'i' (in), and 'en' (one). The word 'ung' (young [sing.]) also occurs among the sentence-unique words at the relatively high frequency of five.

Unlike in the case of unique words, in the set of common words there were also high frequency differences between words referring to regions and countries (West, Europe, Syria and Irak) and nationalities (American and British), as well as two cities (London and Malmö). 'Grupp' (group) also occurred in the set, which may be an indication that although there may have been a shift over time – noted above – from the use of the combination of 'radikal\*' and 'muslim\*' in connection with collective nouns (group, party, movement) to 'radical' being an adjective specifying Muslim, there is also a tendency in the latter case for 'radical' to be perceived as something which Muslims are with in connection other Muslims.

It should be noted that the words 'kristna' (Christians) and 'judar' (Jews) were also among the words in the top 25% of words that were more common in the sentences text than in the articles text, and similarly, the words 'kristen' (Christian) and 'judarna' (the Jews) occurred in the list of 'unique' words. This could indicate a certain connection between 'radical Muslim/s' and inter-religious relations, perhaps most likely in terms of religious conflict. A closer look, however, indicates that this should be qualified, at least regarding Christianity. 142 of the total 649 analysed articles contained the words Christian or Christians (or both). Of these, however, 29% had been published in just one newspaper: the Christian daily newspaper, *Dagen*. In fact, 74% of articles from that particular newspaper contained one or both of these words.

## Concluding Words

As mentioned in the introduction, the background of this article was a workshop on the concept of a 'radical Muslim' and the definition of this. The explicit rationale for that workshop was the notion that the concept was widely used in Swedish public

discourse and was therefore a relevant subject of academic scrutiny. This notion had not been, as such, formed based on any systematic exploration of that discourse, either in its entirety nor of any particular subdivision of it. This article has provided an example of how such an exploration may be conducted, and how computer-assisted text analysis may be highly useful – if not necessary, given the amount of data to be processed – in this context.

The results of the analysis of a subdivision of the discourse (printed news media) does testify to the presence of the concept in this context, although these results cannot determine whether its level of prominence justifies further academic attention. If that is the case, the analysis provides some indications of when the concept came into use, which contexts it appears in most dominantly, and how its use has changed over time. Given the fact that the analysis is not complete (only about half of the articles indicated by the search on Mediaarkivet as containing a combination of the words 'radikal\*' and 'muslim\*' were included in the actual analysis), these results are tentative. Still, they are arguably better than guesses, and they point to potential patterns, trends and textual contexts that may merit closer study.

This article has exemplified some of the benefits of adding computer-assisted methods to the toolbox used by the humanities scholar. Even such rudimentary and conceptually simple operations as the ones outlined above, which require a minimum of programming skills, can help the scholar to gain a 'bird's-eye' view of a volume of material too great to process manually, hence saving time and energy which can be spent on the kinds of analysis that a humanities scholar does best: interpretation and cultural contextualisation.

## References

- Baker, Paul, Gabrielatos, Costas and McEnery, Tony. 2013. *Discourse Analysis and Media Attitudes. The Representation of Islam in the British Press*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berry, David M. and Fagerjord, Anders. 2017. *Digital Humanities. Knowledge and Critique in a Digital Age*. Cambridge: Polity Press.
- Faimau, Gabriel. 2015. 'The Conflictual Model of Analysis in Studies on the Media Representation of Islam and Muslims. A Critical Review.' In *Sociology Compass*, 9(5): 321–335.
- Hansson, Joacim and Svensson,

- Jonas. 2020. *Doing Digital Humanities. Concepts, Approaches, Cases*. Växjö: Linnaeus University Press.
- Hervik, Peter. 2018. 'Ten years after the Danish Muhammad cartoon news stories: Terror and radicalization as predictable media events'. In *Television & New Media* 19 (2): 146-154.
- Klausen, Jytte. 2009. *The Cartoons that Shook the World*. New Haven: Yale University Press.
- Montfort, Nick. 2016. *Exploratory Programming for the Arts and Humanities*. Cambridge: MIT Press.
- Muhanna, Elias. 2016. *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Omar, Mohammad. 2009. 'Gaza har gjort mig radikal'. *Expressen*, 2009-01-09.
- Pennington, Rosemary (ed.) 2018. *On Islam. Muslims and the Media*. Bloomington: Indiana University Press.
- Poole, Elizabeth. 2002. *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London: I.B. Tauris.
- Ranstorp, Magnus and Dos Santos, Josefine. 2009. *Hot mot demokrati och värdegrund - en lägesbild från Malmö*. Stockholm: Försvarshögskolan.
- Said, Edward W. 1981. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon.
- Vijaymeena, M. K., & Kavitha, K. (2016). 'A Survey on Similarity Measures in Text Mining'. *Mach. Learn. Appl. Int. J.*, 3: 19–28.

Digital resources cited in the text:  
 Retriever. *Mediearkivet*. (<https://www.retriever.se/product/>)

mediearkivet/  
 TextBlob. *TextBlob: Simplified Text Processing* (<https://textblob.readthedocs.io/en/dev/>)

Jan Hjärpe

Essay

## The term 'radicalisation' (radikalisering) in the Swedish public debate as seen by an elderly retired professor of Islamology

In the flow of news and comments in the media today, we frequently see the term *radikalisering* (radicalisation) used in connection with Muslim groups and individuals. It is applied to those who express, through words or deeds, interpretations of Islam which are regarded as extreme and are thus incompatible with 'the values of Swedish society' (i.e. democracy, secularism, gender equality). The term is used especially when there are suspicions of recruitment activities to jihadist groups which argue for the legitimacy of coercion and violence in an endeavour to establish what they regard an Islamic society or community. The term thus has a clear pejorative meaning.

The reason for my being invited to participate in this discussion about the definition and use of the term has to do with my age: I have been a student and researcher of Islamology since the early 1960s. I can thus reflect on changes of views and usage of terms in scholarly perspectives and in the political discourse during these six decades.

In my copy of a Swedish book of synonyms (*Ord för ord*, printed in 1964), the word *radikal* (radical) is given the following equivalents:

*Vänsterman* (leftist), *reformivrare* (activist for reform),  
*ytterlighetsman* (extremist), *genomgripande* (far-reach-

**Jan Hjärpe** is a professor emeritus in history of religion and Islamic studies at Lund University. His research has primarily focused on religious language in political discourse in the Muslim world.



ing), *reell* (real), *verklig* (genuine), *revolutionerande* (revolutionary), *omstörtande* (subversive), *frisinnad* (liberal-minded), *reformivrande* (eager for reform), *avancerad* (advanced), *vänstersinnad* (with leftist leanings), *ytterlighetsgående* (excessive).

In the 60s and 70s, *radikal* (radical) was very much a commendatory term. I remember once using the term *radikal* in connection with a terrorist group and encountering protest from the audience, among which people happily called themselves radicals. The word, in the opinion of the audience, should not be applied to terrorists.

In its present usage, we can hardly find the word *radikal* in the sense of 'leftist', 'liberal-minded' or 'genuine'. The usage has developed into stressing the sense of 'extremist', 'excessive' and 'subversive'. Its use as characterisation of religious groups is also new. This is due to changes in the view of the relationship between religion and politics in the political debate. In the sixties 'religion' was, in general, regarded as being without any real political significance or influence. Religion in politics was something that belonged to the past and had disappeared with modernity. The connection between religion and war also belonged to history. If it still existed in what was, at that time, called the Third World, it would certainly disappear with modern development. In the sixties, I wrote a number of articles intended for newspapers on the political significance of Islam in the Muslim world, but they were generally politely refused with the explanation that 'they were interesting, but the topic was too marginal to be of interest to the general public'.

The Libyan leader Muammar al-Qadhafi arranged for a conference of 'religious dialogue' to be held in Tripoli in 1976, to be attended by Muslim scholars, Christian leaders, and representatives of the Vatican (led by cardinal Pignedoli). His intention was to present and promote his 'Green Book' and his ideas on religion and politics. He invited governments around the world to send representatives to the conference, including the Swedish government. The Swedish government expressed no interest in the matter. Neither did any of the parliamentarians. The same applied to the bishops in the Church of Sweden. The Libyan diplomat in charge at the time asked for advice from the pastor of the French protestant congregation in Stockholm, who suggested that he could invite a professor at the Faculty of

Theology in Uppsala. No one was willing to go, but they mentioned that there was a young, newly appointed assistant professor who was interested in Islamic matters. Perhaps he could go.

So, I became the Swedish representative at the Tripoli dialogue conference, sitting among ministers and diplomats, patriarchs, archbishops and grand muftis. And – very valuably for me – some of the most internationally prominent researchers in Islamic studies of the time were also there.

This lack of interest is visible in the textbooks on history of religions used at that time. Connections between politics and religion in contemporary times were hardly ever addressed. If they were, it was from the perspective of 'secularisation'. The most-used textbook was *Religionerna i historia och nutid* (by Helmer Ringgren and Åke V. Ström), of which many editions were published from 1957 onwards. The textbook on phenomenology of religion was *Religionens värld* (by Geo Widengren, several editions from 1953 onwards). Our textbook on methodology was *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen* (by Åke Hultkrantz, 1973). In none of these was 'religion and politics' a topic of interest.

But then something happened that changed this worldview and perspective: The Iranian Revolution of 1978–1979. With immense astonishment, politicians, political scientists, media and (eventually) also those involved in religious studies noticed the phenomenon of Ayatullah Khomeini. In 1977, the Faculty of Theology at Uppsala University had given an honorary doctor's degree to Seyyid Hossein Nasr, a thinker and writer in religious philosophy. He happened to be closely connected with the Iranian Shah and his family. Iranian students in Uppsala protested this and suggested that such an honour should instead have been given to a theologian who was in opposition to the Shah: namely Ayatullah Ruhullah Khomeini. (This suggestion was supported by one of the younger teachers in theology – who later became a bishop in the Church of Sweden).

I find in my notes from 1978 that in that year, I noticed a new phenomenon for the very first time: a suicide attack was called a martyrdom. Traditionally, suicide is completely *ḥarām*, totally forbidden and a sin leading to Hell, not to Paradise. A young man had wrapped explosives around his waist and hurled himself in front of a tank, blowing it up. The revolutionaries pro-

claimed him a martyr: he had given his life as a sacrifice in a legitimate struggle (*jihād*) in the path of God. I noticed this specifically because it was new. Traditionally, a martyr had to be killed by someone else. Suicide actions were previously associated with the Japanese kamikaze pilots in the Second World War, with the story of Samson (Judges 16) in the Bible, as well as with some events in the Kurdish struggle and with the suicides used as protest by Buddhist monks in Indo-China who burned themselves to death. But characterising a suicide as martyrdom, and the perpetrator as a martyr (*shahīd*), was new in an Islamic context.

The phenomenon became common, especially after the very successful action in Beirut on 23 October 1983: two trucks loaded with explosives entered the headquarters of the US Marine Corps and the cantonment of the French parachutists. The result proved the enormous effectivity of the method: two casualties on the attacking side, and on the other, 241 American and 58 French soldiers killed. The political effect was considerable too: both the USA and France abandoned their military presences in Lebanon. The Shiite Hizbullah proclaimed the two perpetrators martyrs. In the following decades, 'the self-chosen martyrdom' (*istishhād*) became and has remained a well-established method among jihadist groups. This was a new phenomenon in the 1980s and was regarded as extreme, but not as 'radical' in the sense of 'leftist' or 'liberal' or 'advanced'.

I can see changes in my own use of the word *radikal* (and its derivation *radikalisering*) in my published texts over time. In the popular handbook *Islam, lära och livsmönster* (Islam, Doctrine and Pattern of Life) from 1979, religion and politics – political Islam – is treated as being connected with the Wahhabi ideology in Saudi Arabia. But the word *radikal* is not used. In *Araber och Arabism* (Arabs and Arabism, 1996, 2007), the term is used, but in the sense of 'far-reaching', 'advanced': *radikal förändring* (radical change), *radikalt nytänkande* (radical new thinking). In one sentence, however, there is a slight slip in its meaning:

... de islamistiska radikalerna, 'fundamentalisterna' (*usūliyyūn*) som definierar staten i religiösa termer' (... the Islamist radicals, the 'fundamentalists', those defining the state in religious terms).

The terms Islamists/Islamism had appeared in the French public debate as a terminological distinction proposed by the newspaper *Le Monde* to express the difference between the wider notion of 'Islam' and the narrower concept of political Islam, and thus also the distinction between *musulmanes* and *islamistes*. Islamism was defined as the religion being regarded and proclaimed as a political ideology, or rather, as an order for an ideal state. This distinction very soon became used in Arabic too: *muslimūn* – *islāmiyyūn*.

In that book (*Araber och Arabism*) I used, in quotation marks, the word '*fundamentalisterna*' (the fundamentalists). As a term used about Islamists, it was quite misleading due to its association with phenomena in the church history of the USA, which was unlike what we saw in the Islamist movements. Although it was, for a time, a rather common designation for these movements, it soon disappeared. Simultaneously, the term 'les intégristes' was used in the French debate – likewise misleading, as it expressed a comparison with conservative Catholics, those who were opposed to the reforms promulgated by the Second Vatican Council. As a loanword in Swedish, '*integrister*' was very seldom used.

The Arab term *uṣūliyyūn* for 'radicals' was a translational loanword from the Latin *radix* (root), in Arabic *aṣl* (plural *uṣūl*). That, too, was a little misleading, as the word *uṣūl* is traditionally the term for the basic topics in the study of the religion (*uṣūl ad-dīn*) in the education of religious functionaries.

We might note that the term *islamism/islamist* with the specific meaning of being connected with political Islam was not found in Swedish before this. The word '*islamism*' did exist, but at that time it was as a synonym for '*islam*'. The change in meaning came as a loan from the French terminological innovation.

In the same book (*Araber och Arabism*), I mention '*nutidens vänsterradikala grupper i arabvärlden*' (the contemporary radical leftist groups in the Arab world), but also '*det radikalt militanta Hizbullah i Libanon*' (the radically militant Hizbullah in Lebanon), and the occupants of the *ḥaram* in Makka at the turn of the *hijra* century of 1400 (in November 1979) are characterised as '*radikala islamister*' (radical Islamists). But the 'real/really' meaning is still present: various groups have '*radikalt olika synsätt*' (radically different views). The term was yet not

specifically connected with Islamism. In that book, I call Adonis and Mahfouz '*radikala författare*' (radical authors) whose lives are at risk daily.

There are some terms which are now in common use which I do not (yet) use in *Araber och Arabism*, 2002: *mutaṭarrifūn* (extremists) and *irhābiyyūn* (terrorists). These words arrived later, like the terms 'jihadists' and *salafyyūn*, the latter of which has now become *salafister* in the Swedish media.

In *Profetens mantel* (The Mantle of the Prophet, 2007) several groups are characterised as being 'radically militant', but the word still sometimes retains its positive aspect: 'The Nobel laureate Shirin Ebadi could criticize the policy of the Iranian regime and ask for radical changes (*radikala förändringar*); radical here meaning 'profound'. But in this book, obviously for the first time, I make use of the derivate *radikaliserad* (radicalised). After the failure of the so-called Oslo [peace] process, there arose in the Palestinian population 'A more pronounced sympathy for the radical forces, more persons willing to perform suicide attacks. The US administration associated the radicalisation (*radikaliseringen*) with the spread of terrorism.' The Swedish term was clearly just an adaptation from the use of the word in American English.

From that point, the term lost its more-or-less positive connotations. Developments in Somalia are described: '...the Islamist militia was radicalised (*radikaliserades*) into an extremist guerrilla movement (i.e. *ash-shabāb*)'. And of another group it is said that it is likely 'going into a radically (*radikalt*) jihadist tendency'.

This use of the term is now a common one in my texts. In *Förändringens vind* (The Wind of Change, 2009) I compare the militant Islamist groups with the extremist leftist movements in the 1970s (Baader-Meinhof etc.), even if the term *radikal* still sometimes retains its meaning of 'profound': feminist theology exists in 'more or less radical forms'.

I observe that I have successively adapted my terminology to the now-general use of the term in the media concerning Islamist jihadist groups, where it is associated with ideologies of violence and dualistic worldviews, and used in endeavours to isolate Muslims or to promote the enclavisation of the populations of suburbs in large cities.

We thus find the whole arsenal of terms in the book *Islam-*

*ismer* ('Islamisms', 2010): *Radikalisering* (radicalisation), *irhābiyyūn*, *islāmiyyūn*, *mutatarrifūn* and *salafiyya*.

So. The word *radikal* (radical), and its derivation *radikalisering* (radicalisation), now have a different field of mental associations than they used to. They are not used to mean 'leftist' or 'liberal', 'free thinkers', or similar meanings. They have a completely negative connotation.

A last note: in the few things I have written since 2010, I seem to have entirely abolished my use of the words '*radikal*' and '*radikalisering*'. Their frequent use to designate Muslims has made the terms dubious and questionable.

## References

- Friedländer, Johan and Herbert Palmer. 1964. *Ord för ord: Svensk synonymer och uttryck*. Stockholm: Nordiska Uppslagsböcker.
- Hjärpe, Jan. 1979. *Islam, lära och livsmönster*. Stockholm: AWE/Gebers.
- Hjärpe, Jan. 2007a. *Araber och Arabism*. Stockholm: Prisma, Stockholm.
- Hjärpe, Jan. 2007b. *Profetens mantel*. Stockholm: Leopard Förlag.
- Hjärpe, Jan. 2009. *Förändringens vind*. Stockholm: Leopard Förlag.
- Hjärpe, Jan. 2010. *Islamismer*. Malmö: Gleerups, Malmö.
- Hultkrantz, Åke. 1973. *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*. Stockholm: Esselte Studium.
- Ringgren, Helmer and Åke V. Ström. 1957. *Religionerna i historia och nutid*. Stockholm: Diakonistyrelsens Förlag, Verbum, Stockholm.
- Widengren, Geo. 1953. *Religionens värld*. Stockholm: Diakonistyrelsens Förlag, Verbum.



Anne Sofie Roald

Essay

## Young Muslims' estrangement from Swedish majority society: Influences from the minority

Ever since the 9/11 attack in the United States, researchers in various fields have highlighted influences which encourage engagement in militant activities, as well as engagement in criminal activities, among young Muslims in minority communities in Europe and the US (Jacuch et.al. 2009; Doosje et. al. 2013; Campe-lo et. al. 2018). Many of the researchers referred to below use the concept 'radicalisation' when dealing with what I term 'Salafism', whether non-violent or militant. Some of the studies below which discuss 'radicalisation' deal mainly with militant Salafism. Although I will maintain the concept of 'radicalisation' when discussing their studies, it is pertinent to give a definition of the concept 'Salafism' as used in this study, as I will use the terms 'Salafism'/'Salafi'/'Salafist' when discussing what these researchers call 'radicalisation'. 'Salafism' is a trend within Islam that builds its understanding of Islam on the Quran and on texts regarded as coming from the first three generations (plural: *aslaf*, singular *salaf*) of Muslims based on the Prophet's example, known as the Sunna. Although there are various Islamic Salafi trends, the new Salafists tend to strictly follow the prophet Muhammad's Sunna in day-to-day life. This pertains to, for instance, clothing, behaviour, etc. (non-violent), as well as political matters (often violent), relating particularly to how the Prophet Muhammad ruled the Islamic empire in the 7<sup>th</sup> century and how he dealt with non-Muslims. It is important to be aware that the Islamic State (IS) has followers who are often

**Anne Sofie Roald** is professor in the study of religion at Malmö University. She has for the last 30 years done her research in the Middle East and Europe within Islamic movements, gender in Islamic source texts and the interpretation of these, Arab media, integration, and the relation between majority and minority in the different regions she has been engaged within.

called Salafists, but who do not have profound knowledge of these Islamic sources. Rather, many may adhere to this organisation due to (for instance) its particularly violent approach or strict structure, which might be attractive to many young Muslims in Muslim minorities. However, the Salafi creed is used as the foundation for IS, as well as for other, similar organisations.

The Norwegian researcher Holmer (2016) discussed reasons for radicalisation – e.g. reasons for militant Salafism – among young Muslims in Norway. She found that, similarly to Muslim minorities in other European countries, reasons for radicalisation were a feeling of injustice, the perception of being treated according to a societal double standard and thus having fewer opportunities than the rest of the population, and the perception of not being accepted in society despite being integrated into the labour market. Last but not least, the radicalised young Muslims in her study regarded Norwegian foreign policy as part of a global military and ideological campaign against Muslims. ‘Individuals’, she claimed, ‘may turn to militant Salafist ideology because it articulates their individual frustrations and grievances, and provides an alternative worldview that offers justice, meaning and community based on a shared religion and ideology’ (Holmer 2016: 4).

Hemmingsen (2011) discussed methodological questions in her study of Salafists in Denmark, whereas Jacobsen (2019) analysed Danish Salafi women’s online writing in order to explore their reasons for being attracted to Salafi movements. Jacobsen’s study is interesting and pertinent, however, it focuses on solely religious motives rather than the subject matter of this study: sociological reasons for adherence to Salafi ideology.

In the Swedish context, Ranstorp et al. have investigated Salafism within both non-violent and militant Salafi movements (2019). The studies of the Swedish case by Olsson (2018) and Olsson and Poljarevic (2014) provide relevant theological information about Salafi activities in Sweden, but little is mentioned about reasons for adhering to such movements. Nilsson (2017), on the other hand, conducted interviews with jihadists in Sweden in his study on reasons why young Muslims turn to militant activities, particularly their reasons for travelling to Syria to fight for the Islamic State (IS), mainly in the middle of the 2010s. He sees ‘radicalisation’ – in this case, militant Salafism – as a process which starts with upbringing, is filled out by experi-

enced recruiters, and is then a processual development as part of practical jihad activities. Nilsson examined IS's propaganda and linked this to Islamic terms which the youths might have grown up around, but not have a profound understanding of, such as *jihad* (making effort), *kufar* (unbelievers), etc. Although not explicitly expressed, Nilsson's study indicated that the young Muslims in his study had little Islamic education. Instead, as he states, they received superficial Islamic knowledge in their childhoods and adolescences. Thus, as more experienced jihadists convey a violent understanding of well-known concepts, the youths easily accept their message as 'true Islam'. This study will build on Nilsson's findings, although not explicitly stated, about how upbringing and ideas conveyed within the group might play a role in a process towards a violent understanding of Islam.

Although the studies discussed above are studies on Salafism in Scandinavia, I will also look more closely at studies performed in a European context. As Holmer stated, most research on reasons for youths' adherence to Salafi ideology indicates strong similarities between various European countries (2011: 4). Thus, this survey of research in the social sciences' field of study of Salafism will examine European research due to its relevance to the Scandinavian Salafi context.

Psychologists and psychiatrists tend to assess 'radicalisation' in terms of psychological vulnerability, such as depression, but also as a result of familial dysfunction. Rolling and Corduan, for instance, have suggested that 'radicalisation' may be a new symptom of adolescence (2017), thus linking 'radicalisation' to adolescent depression. Similarly, Benslama suggests that 'radicalisation' may be a way of coping with adolescent crisis (2016), and Campelo et al. regard adolescence *per se* as creating a risk of 'radicalisation' (2018). Benslama also links 'radicalisation' to an adolescent death wish; what in psychiatric literature is regarded as 'suicidal intentionality', which Masmoudi and Hantouche relate to depression (2008).

Social scientists in other fields tend to assess risks of 'radicalisation' in terms of polarisation and discrimination against minority groups. Where Khosrokhavar emphasises socially disorganised families, feelings of social injustice, and identity issues (2015), Moyano and Trijillo look mainly at identity (2014). The two latter researchers' main contribution is their investiga-

tion into the differences between sense of belonging and identity among young Christians and young Muslims living in the same marginalised area. Interestingly, the difference in pronounced identity between the two groups was huge when it came to both national and religious identity. Whereas the young Muslims tended to express a Muslim identity, the young Christians expressed a Spanish identity (Moyano and Trijillo 2014: 102-3). This can of course be explained in ethnic terms, as most of the Christian respondents probably (not explicitly expressed, 2014: 95) had an 'ethnically' Spanish background, whereas the Muslim respondents seem to have had ethnic backgrounds from mainly Morocco and North Africa (2014: 95) – although many of them might also have been born in Spain (2014: 102). This study shows two variables emerging: ethnic (including religious) background, and inter-group relations involving perceived discrimination against the Muslim community. The two researchers' conclusion was that social marginalisation is less important in the 'radicalisation' process than perceived injustice in majority-minority relations and a sense of threat to the group (Moyano and Trijillo 2014: 103-4). Thus, the emphasis on community (national and Muslim) seems to play a vital role in how the youths identified themselves. According to the two researchers, the community aspect is also significant in the 'radicalisation' process of young Muslims (Moyano and Trijillo 2014: 103-4). However, I would add to this discussion that contemporary Muslims have a more established model for extremism than Christians and individuals belonging to other religions. Therefore, the canalisation into violent activism, as well as non-violent manifestations, seems obvious in the Muslim group to individuals who choose an activist approach due to marginalisation and perceived discrimination.

The three researchers Doosje, Loseman and van den Bos discussed 'radicalisation' in terms of three factors: 'personal uncertainty', 'perceived injustice' and 'perceived group threat' (2013). In the following discussion I will examine these three factors, all of which are linked to the concept of identity within inter-group relations. Moreover, in contrast to these three researchers, who tend to regard 'radicalisation' in terms of violent group opposition, this study takes a more general view of Salafism as both violent and non-violent, with *the most important aspect being segregated groups' opposition towards the majority.*

## Some methodological remarks

I have conducted research in Muslim communities in Scandinavia, mainly in the south of Sweden, and in some European countries since the late 1980s. As the young Muslims who took part in Salafi activities in the 2010s were born between from the end of the 1980s through the 1990s and the beginning of the first decade of 2000, my fieldwork from this time is highly relevant. As a Norwegian Muslim convert since 1982, I have lived and participated in Muslim communities in Norway and the south of Sweden. From the 1990s onwards I conducted interviews with many Muslims, including international and local Muslim leaders in the Middle East and in Europe. The most important source for the research in this study is, however, my participation in the Muslim communities, particularly between 1982 and 2009 but, to a certain extent, even later. As a member of the Muslim community, I had access to informal discussions and statements which did not emerge in the public sphere. In hindsight, I can see that some statements which could be interpreted as encouragement of segregation from the majority society were seldom expressed outside the circle of Muslims, but were common in the internal Muslim debate. At the time of my early interviews I was not looking for segregating statements, and therefore did not ask questions which could identify such trends. As a researcher with a double identity, e.g. being both part of the Muslim community and part of the majority society, I was looking for statements which were positive towards integration in order to show that Muslims wanted integration, not segregation. It may even be the case that if I had asked formal questions about segregation, I would have received answers encouraging integration rather than segregation. However, as I did not explicitly ask such questions, I cannot know but can only assume that this would have been the case due to my experience of differences between formal interviews and informal discussions.

I did, however, begin to look at problems with integration after 2009, when I became more aware of Muslims communities' self-segregation from the majority society. Thus, in later research I emphasised questions dealing with segregation, although I developed some of the understandings present in this study during the decade of 2010.

The main sources used in this study are therefore informal

discussions and observations, and to some extent, interviews, from the period between 1982 and 2009 (Roald 2001, 2002, 2004, 2005, 2009, 2011, and Ouis and Roald 2003). As I still have contact with Muslim communities, I have discussed elements of segregating behaviour in Muslim communities with some Muslims. Many young Muslims who grew up in Sweden in the 1980s, 1990s and the beginning of the 2000s have given me positive feedback in informal discussions from early 2000 onwards, contributing to my understanding of how they experienced their parents' educational strategies.

The second source material used in this study is published books and newspaper articles written either by or about individuals whose parents emigrated to Sweden and Norway from countries in which Islam is the majority religion. These individuals were either born in Scandinavia or arrived as toddlers. The experiences of these individuals have confirmed my understanding of parental strategies.

## **The focus of this study**

This study will examine the minority perspective on young Muslims' attraction to Salafism. As observed by Basra and Neumann (2017), there are obvious similarities between young Muslims' attraction to Salafism and to criminality. However, this study will only deal with the Salafist aspect.

The starting point of this study is to look at the tendency of many Muslim immigrant communities to stay apart from majority society, a tendency which I observed during my years as part of the Muslim community. There are many factors which might have played a role in the segregation of Muslim individuals and Muslim communities in Swedish society. Although this segregation does not pertain to the Muslim community as a whole, I have observed that it does pertain to many Muslim individuals and communities. As referred to above, researchers consider various factors decisive for young immigrants turning away from the majority society. As a result of my observations and analysis built on these observations, I have found three decisive factors which will be discussed below: Swedish multicultural policy (Mångfald), Muslim Brotherhood/Wahhabi ideas penetrating Swedish society through international Islamic in-



formation, and Muslim parental educational strategies of portraying and thus transmitting 'Swedish identity' in negative terms.

## The concept of 'identity'

Theoretically, this study relies on the concept of 'identity'. Many fields of social science highlight how the creation of identity plays a vital role during the formative years of childhood and adolescence. Researchers usually distinguish between individual, interpersonal and collective identity (Brewer and Gardner 2007). Researchers of social identity often regard group identity as being important, as individuals, particularly in minority groups, tend to 'attribute value to the group to which they belong and to derive self-esteem from their sense of belonging to that group' (Roberts et al. 1999). Moreover, group belonging is regarded as providing 'individuals with a sense of belonging that contributes to a positive self-concept' (Phinney 1990: 501). This positive self-concept in individuals might, however, be associated with a tendency to distinguish oneself from out-groups, which, in a majority-minority relationship, indicates a tendency for minorities to stay separate from the majority society, either out of praised self-categorisation/identity or out of loyalty (see Phinney 1990: 501).

As observed by Moyano and Trijillo, identity formation in the Muslim group was, to a great extent and in contrast to the Christian group, anchored in religion (2014: 103). This could be explained (among other possible explanations) in terms of majority-minority relations concerning, for instance, ethnicity, but the highlighting of religion in Muslim communities could be a result of religion being the main marker which distinguishes Muslims from the majority society, as well from as other minorities.

The social psychologist Michael A. Hogg developed the uncertainty-identity theory within the frame of social identity theory (see e.g. Hogg et al 2010 and Hogg and Adelman 2013). Hogg argued that individuals aspire to a reduction of feelings of uncertainty about themselves, their attitudes and their behaviours. Group identification as a way of reducing uncertainty gives the

individual a formula for their behaviour and interactions with others, both within and outside the group. Hogg and Adelman believe that ‘distinctive and well-structured groups’ with clear boundaries and ‘consensual and prescriptive attitudinal and behavioural attributes grounded in a relatively homogenous world view’ are ‘better suited than others to self-uncertainty reduction through self-categorisation’ (2013: 437). The two researchers relate this statement to extremist groups believing that such groups fit particularly well into the pattern of uncertainty reduction versus group identification (Hogg and Adelman 2013: 437). ‘Uncertainty motivates behaviour aimed at reducing uncertainty’ (Hogg and Adelman 2013: 438), they claim, and Hogg further states that ‘feeling uncertain about one’s perceptions, attitudes, values, and ultimately oneself is uncomfortable and powerful[ly] motivating’ (Hogg et al. 2010: 13). Individuals strive to reduce uncertainty in order to ‘render the world more predictable,’ and Hogg and Adelman support their arguments by referring to philosopher John Dewey’s statement that: ‘In the absence of actual certainty in the midst of a precarious and hazardous world, men [sic] cultivate all sorts of things that would give them the feeling of certainty’ (in Hogg et al. 2010: 13).

### Swedish Diversity Policy (‘Mångfald’)

I have observed that the policy in Swedish society of emphasising multicultural aspects (*Mångfald*, or diversity) is an important factor in the development of Muslim identity. This particular policy is based on a law from 1974 which promotes a vague idea of ‘multiculturalism’ as an ideal, introducing concepts such as ‘equality’, ‘freedom of choice’ and ‘partnership’. This law seems to have been a response to the UN’s International Covenant on Civil and Political Rights (the ICCPR) from 1966, which was ratified by Sweden in 1971 – specifically a response to Article 27 of the ICCPR. ‘Multiculturalism’ was not explicitly set out in legislation, but the law was an implicit quest for a policy of freedom of choice for ‘members of linguistic minorities domiciled in Sweden’ between ‘retaining and developing their original cultural identity and assuming a Swedish cultural identity’. The law

1. SOU 1974.

2. Article 27 says: ‘In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion, or to use their own language.’

3. SOU 1974.

(and its development) pertained specifically to national minorities, which means that it does not apply explicitly to Muslim communities, but regardless seems to have played a role in how many Muslims identify themselves in relation to the majority society.

The problem with this law is that there has been a distinct discrepancy in how the official Swedish policy of 'Mångfald' has been understood by official representatives on the one hand, and by members of minority communities on the other (Roald 2009). The Swedish authorities seem to have understood their multicultural declaration of equality, freedom of choice and partnership mainly in terms of equality, meaning 'equality between individuals regardless of culture, ethnicity, race, religion and gender' (Sander 1997: 274). Despite the law not pertaining to Muslim communities, as they are not national minorities, I have observed that authorities tended to see 'Mångfald' in terms of equal rights to freedom of choice of religion, ethnicity and cultural expressions and identities (Roald 2002). In informal discussions, the matter of rights to culture and to a Muslim identity was often discussed in positive terms.

Another factor at play here is an important minority-majority tension concerning the concept of 'Swedish values'. The 1974 law was built mainly on individual values: 'equality', 'individual freedom' and 'freedom of choice'. The Swedish law on freedom of religion, on the other hand, involves also collective rights. As collective rights might also include the perspective of each individual's equal rights, the driving force behind the 1974 legislation (Roald 2009), minority legislation conveys an ambivalent attitude in relation to individual and collective rights. This ambiguity in understandings of individual and collective rights is likely the reason behind the differences between how the majority and the minority understand Swedish multicultural policy (*Mångfald*).

From the perspective of those Muslims – individuals and communities – who feel threatened by 'Swedish values', I observed, both as part of the community and during interviews with leaders and members of Muslim communities, two main perceived 'Swedish' threats: children's rights on behalf of parents' rights, and the threat of Muslim communities' extinction. The latter of these included ideas about strengthening both Muslim minority communities and Muslim families.

4. It is important to note that every individual in Sweden has the right to religious and ethnic identity, an individual right which can become 'collective' if pertaining to a group of individuals. However, in the case of the Muslim communities in question, I have observed that the individual rights held by everybody in Sweden tend to be understood as collective rights rather than what they are: individual rights.

5. The Swedish law on freedom of religion is built on the Declaration of Human Rights' Article 18: Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

6. See Roald 2009 for further discussion of individual versus collective rights.

## Ikhwani/Wahhabi ideology

The second decisive factor in young Muslims rejecting the majority society's frames of references is the popularity of the Islamist political ideology which has resulted in the notion of Islam as a 'comprehensive system' (*al-nizam al-shamil*). This ideology has pervaded Muslim-majority communities, particularly in countries with Muslim majorities and in Muslim minorities in receiving countries, due to the efforts of the Muslim Brotherhood (*ikhwan al-muslimun*, often shortened to *ikhwan*) and the Saudi Wahhabists. This factor should be considered in view of activist strategies of *da'wa* (call to Islam) in these two Islamic trends. The dissemination of IIFSO's (International Islamic Federation of Student Organizations) books, as well as *da'wa* activity carried out by scholars who travelled internationally and by Muslim immigrants close to the Muslim Brotherhood, who gave lectures, had an important impact on the development of Islamic ideas in Swedish society (see for instance Hedin 1988; Otterbeck 2000; Carlbom 2003). The IIFSO books promoted the Muslim Brotherhood's ideas (*fikr al-ikhwani*) and, enabled by petrol money from the Persian Gulf, books could be printed and disseminated for free all over the world. As it was mainly Saudi Arabians and Kuwaitis who funded the publications, even books containing Wahhabi ideas were published by IIFSO along with Muslim Brotherhood books. Through the activities of IIFSO, the alliance between these two important Islamist trends was established.

One main idea in the Ikhwani-Wahhabi legacy is the idea of the Quran and Sunna, the Prophetic traditions (e.g. Hadiths), as the main Islamic sources (the 'pure sources'), a prominent Salafi idea which is promoted by both the Muslim Brotherhood and Wahhabism. Instead of looking into Islamic jurisprudential literature, Muslims should search directly in the 'pure' sources, the Quran and the Sunna, for Islamic knowledge. It is interesting to note that this emphasis on the 'pure' sources was, to a great extent, the starting point for re-interpreting the Islamic sources in a new time and in new settings. We can thus see a development in which the Muslim Brotherhood, similarly to the Salafists, believe in the Salafi notion regarding '*aqida*' (creed, eg. belief in the nature of God), whereas they distinguish themselves from the Salafists by not being Salafi in *fiqh* (jurispru-

dence), the latter being the most important trait of all Salafist movements and organisations. The Salafists tend to interpret the Prophet's example literally; for instance by dressing and eating as the Prophet did (e.g. by hand, sitting on the floor, etc.). The Salafist movement seems to have developed from the alliance between the Muslim Brotherhood and Wahhabism. However, the two trends – the Ikhwani (members of, former members of and sympathisers with the Muslim Brotherhood) and the Salafists – separated from the late 1990s onwards in Sweden, although in the Arab Peninsula the link between the two seems to have lingered for longer (Farhuqar 2016).

In IIFSO literature, informal discussion, and lectures I attended, the Quran and the Sunna were always emphasised as the main Islamic sources. It is interesting to see this success of a simplification of the Islamic sources in view of 'Islam' transiting into new domains. In Muslim minorities, few Muslims, even those who are born Muslim, have profound religious knowledge. It seems to have been easier to handle religious issues by using only the Quran and the Prophet's traditions (*ahadith*), both translated into European languages, than to take the enormous amount of legal literature into consideration. Another aspect is the general trend towards individualisation – in the aftermath of the spread of education, but also due to the development of IT and the internet. The search for knowledge became easy, as the sources were available on the Internet, and the Islamic sources were thus highlighted instead of Islamic legal literature.

The notion of the Quran and the Sunna as the main sources fits well with Nilsson's understanding of how IS propaganda develops Islamic terms of which youths have only superficial knowledge (2017). With a lack of knowledge of the historical background and development of the legal literature, the youth might easily be seduced by simplistic understandings of 'Islam'.

## Discussion

### Muslim versus Swedish identity

In February 2001, Umar, a Muslim, Arab-speaking man in his forties who had lived in Sweden since 1988, stated:

Sweden is the best country Muslims can live in. The rules of society are very similar to Islamic rules. However, the problem is the next generation. Swedish society's quest for children's individual freedom jeopardises Muslim parents' attempt to bring children up to be good Muslims.

There is clearly a discrepancy in Umar's statement. Swedish rules are similar to Islamic rules, but the aspect of individual freedom is not. Individual freedom and individual rights are deeply rooted in Swedish legislation and when I asked him to elaborate on what he meant, he highlighted the Swedish welfare system as being similar to Islamic social thought.

Umar's statement was reinforced in informal discussions and interviews with Muslims in Sweden. Scandinavian society was considered a very good society for first-generation Muslim immigrants to live in except for the intergenerational aspect, mentioned by Umar, but also except for majority-minority relations on the individual level. As for intergenerational relations between first-generation immigrant Muslims and their children, the new generation was expected to adapt to and live according to minority 'culture' and to religious rules. This quest for children's adaptation to parents' cultural traits can be regarded in view of what Doosje et al. describe in terms of 'personal uncertainty' and 'perceived group threat' (2013).

As for majority-minority relations, Muslims, both first-generation immigrants and their children, expressed that 'Swedes' were hostile towards Muslims in everyday interactions and that particularly the media tended to attack Muslims. This perception can be regarded in view of Doosje et al.'s concept of 'perceived injustice' (2013).

## Muslim identity

The concept of 'personal uncertainty' (Doosje et al. 2013) can be linked both to first-generation immigrant Muslims and their children, although the reasons for this uncertainty differ. As expressed during discussions, first-generation Muslims had a fear that their children would become 'too Swedish' and thereby be lost to Swedish 'culture'. This idea must be considered from various angles. Firstly, intergroup relations in Sweden have created ideas about 'the other' among both the majority society and mi-



nority communities. This study is, however, oriented towards the minority, and I observed pervasive ideas about the majority society flourish in the Muslim community. These ideas result partly from little contact between the majority and minorities, and perhaps also from an intentional painting-black of 'the West' by many Muslim leaders, as will be discussed below. Muslims leaders even encourage Muslims to stay apart from the majority society in receiving countries. The quote from the famous Islamic leader Yusuf al-Qaradawi illustrates this:

I used to tell our brothers in foreign countries, try to have your small society within the larger society, otherwise you melt in like salt in water. What has preserved the Jewish character over the past centuries has been their small community that was unique in its ideas and rituals and was known as 'the Jewish ghetto'. Try to have your own 'Muslim ghetto' then (Larise 2012: 266 footnote 35; see also al-Qaradawi 2000: 90).

In my informal discussions and observations, I discovered strong prejudices towards majority society and particularly towards 'the West'. I will refer to a lecture for Muslim women which I attended in the Arab Emirates in early 2001. This lecture was not atypical, as many Muslim leaders in Sweden and many of the visiting scholars at Islamic conferences in Sweden promoted similar messages. The lecturer was an Islamic scholar within the Ikhwani/Wahhabi trend. In the lecture, he elaborated on how superior Islamic life was to the 'Western lifestyle'. He stated that in 'the West', parents throw their children out of the home when they turn 18 (1); that old people are put away in homes for the elderly where they are mistreated and their children do not care to visit them (2); that 'Western' families have no social interaction (3); and that in 'the West', sexual intercourse, both heterosexual and homosexual, occurs frequently without any social consequences (4). He then contrasted all the negative aspects of 'Western life' with the Islamic lifestyle, where families have tight interaction in all aspects of life and sexual morals are high.

To illustrate how this message is reproduced by Muslims in Sweden, I want to draw attention to an informal discussion I had with a young woman in May 2019. She wears a headscarf and works in an ethnically mixed workplace. She expressed that she

7. Yusuf al-Qaradawi is a promoter of the Ikhwani trend. His weekly television shows on al-Jazira in the 1990s and the beginning of the 2000s had a huge influence on Muslims living in Sweden at the time (Roald 2001).

had always heard that ethnic 'Swedes' did not care about their children once they reached the age of adolescence. She said that, despite this, one of her Swedish colleagues had intensive contact with her grown-up children and grandchildren, and was assisting them financially. The young Muslim woman reflected on having been prejudiced and having stereotyped ethnic 'Swedes'. When reflecting on why, she stated that she had heard many negative things about ethnic 'Swedes', but that as she had started her new job she had changed her mind.

The conclusion to draw is thus that (some or many) members of Muslim minorities tend to see the majority in terms of negative stereotypes and their own group in a more superior manner, which is a common trend in group dynamics with an 'us-and-them' and 'othering' attitudes. By idealising the 'us', 'personal uncertainty' can be minimised (see Hogg and Adelman 2013).

To achieve further understanding of why such stereotypes are reproduced in Muslim communities, the fact that (some or many) first-generation Muslim immigrants in Sweden did not learn Swedish properly and do not properly understand how Swedish society works plays a vital role. These matters can lead to 'personal uncertainty' in day-to-day life. This uncertainty, in combination with stereotypes and prejudices about Swedish society, might be one of the main reasons for first-generation Muslim immigrants not wanting their children to become 'too Swedish'.

Looking at Norwegian journalist Zaman's book from 1999, one finds a parallel with my experience of Muslim communities in Sweden. Zaman's parents are from the first-generation Pakistani immigrant community. His book describes how first-generation Pakistani immigrant parents were concerned with their children not becoming 'too Norwegian'. This applied to their daughters in terms of the way they dressed, and to both their daughters and sons in terms of their relations with the other gender. One female interviewee from the Norwegian Pakistani first-generation community expressed to me at the beginning of 2000 that she would not accept her sons or her daughters marrying into the Norwegian ethnic community (Roald 2005). She explained that this was because she wanted her sons to provide the family with an Urdu-speaking daughter-in-law. The daughter-in-law had to take care of her and her husband when

they grew older, and she would never accept a woman who could not speak Urdu and who did not know her obligations to her in-laws, she explained. As for her daughter, she referred to the Islamic rule that Muslim women cannot marry a non-Muslim. However, she would not accept an ethnic Norwegian convert either, she claimed, as Norwegians – Muslim or not – would not understand their lifestyle. This example indicates insecurity in a new society and, more subtly, a threat to family cohesion. This example can be considered in view of what Hogg and Adelman call ‘reduction of self-uncertainty through self-categorisation’ (2013:437), through which individuals want to ‘render the world more predictable’ (in Hogg et al. 2010: 13). By keeping children within the fold, the world becomes more predictable and secure.

A further explicit illustration of immigrant parents’ fear of their children becoming ‘too Swedish’ (*försvenskad*) is an article by a Swedish journalist, Rakel Shukri. She belongs to the Assyrian (Christian) community in Sweden and her cultural roots are thus Middle Eastern (*Sydsvenskan*, 3 March 2019). She writes about her own experiences, and by linking them to the experiences of a woman with a Kurdish cultural background, she sees the similarities, which have less to do with religion and more to do with ‘culture’. She opens the article by writing:

‘You have become too Swedish (*försvenskad*).’ I cannot recall exactly when these words were expressed for the first time, but I remember the emotions (*Sydsvenskan*, 3 March 2019).

Her reaction was a perception of being a foreigner in her own group, that she was different from the ‘real’ Assyrians and that she had chosen ‘the wrong side’. It is interesting that Chukri points out many of the Muslim prejudices against ‘the Swedes’ in her own group. She discusses how the parent generation in the Assyrian community saw ‘the Swedes’ in terms of not being religious, and, as a consequence of this lack of religion, promiscuity and the collapse of the family followed. She also refers to the idea that ‘Swedes’ hide away their elders in caring homes, as well as ‘Swedes’ easily divorcing, falling in love with somebody new and then forgetting their children from their previous marriage. She also states that ‘many [‘Swedes’] live together without being married, which implied an express ticket to hell’ (*Syds-*

*venskan*, 3 March 2019). Even the Christian Assyrian community regarded sexual relations outside marriage as problematic. Although young males had more freedom, the ‘Assyrian culture’ was still essential to every youth in the community. Chukri explains this in terms of the Assyrian community finding it important to protect a ‘culture’ which has been threatened for centuries. She further states that, in Sweden, the concept of becoming ‘too Swedish’ expresses this cultural threat. Chukri uses her mother’s words:

We moved to Sweden in order to survive as Assyrians, not to die as Swedes. We did not give up everything to see our children turn their backs on their culture’ (*Sydsvenskan*, 3 March 2019).

Doosje et al.’s concept of ‘perceived group threat’ is obvious in this statement, in the fear of children disappearing into the majority culture (2013).

In Chukri’s discussion with the journalist Trifa Abdullah from the Kurdish-Muslim community, we witness how the two women, who come from different religious communities but similar cultural backgrounds, have comparable experiences. Trifa sees the accusation of becoming ‘too Swedish’ as ‘very insulting, as it creates distance towards your child. You are not like us anymore, you are this way which we hate. Can you understand what a betrayal this is?’ she says (*Sydsvenskan*, 3 March 2019). Even Chukri sees the concept of becoming ‘too Swedish’ in terms of how she betrayed her own community, as for her, accepting ‘Swedishness’ was natural as she grew up in Sweden.

The two women discussed how they both received contradictory signals from their families. On the one hand, the families wanted their children to learn the Swedish language well in order to get good jobs in Sweden, whereas on the other hand, they were not supposed to let the environment influence into being ‘less Assyrian or Kurdish’ and becoming ‘Swedish’ (*Sydsvenskan*, 3 March 2019). Trifa, who exited family relations, expresses that although people around her feel that she has succeeded because of her liberation from her family, they do not understand that many people in her situation feel broken inside.

Both women are struggling with their identity constructions. Chukri feels like a ‘svassyrier’, something in between the two ethnic identities, whereas for Trifa, her [pure] Kurdish iden-

tity is important. Both see the concept of becoming ‘too Swedish’ as creating an impossible choice for new generations in immigrant communities. Children are forced to choose a side, whereas what really happens is that all ‘cultures’ change over time, Chukri writes (*Sydsvenskan*, 3 March 2019).

Many of the first-generation Muslim immigrants I spoke to and interviewed expressed all four stereotypes mentioned by the Islamic scholar above, as well as those mentioned by Chukri. The most worrying issues were, however, the sexual ‘immorality’ and the lack of social interaction within the family. To illustrate the reaction to these two stereotypes I refer to one of my interviewees, Hanifa, a woman in her forties at the time of the interview (see Roald 2009) with three adolescent children. Hanifa was well-educated in her home country and well-integrated into Swedish society in terms of labour market integration, an important aspect of the Swedish authorities’ understanding of the concept of ‘integration’ (Roald 2009). She speaks the Swedish language, she works at an official workplace with both men and women, and her job is well-suited to her educational background. She stated that she always took care to tell her children that they were Muslims and not ‘Swedish’ because she was afraid of them ‘behaving in the immoral Swedish way’ when it came to sexual relationships outside marriage. This statement clearly relates to honour-based issues. It is important to note that honour-based violence of various forms has become part of the Swedish context due to – among other things – immigration from countries in which honour-based violence is common, probably (mainly) resulting from both Muslims’ fear of Swedish liberal attitudes towards sexual relations, and from Muslim communities’ segregation in Swedish society (see Wikan 2004; Schlytter and Linell 2010; Moghaddam 2013).

In the Swedish public debate, honour killings, even at time of the death of Fadime Sahindal (see Wikan 2004), tended to be discussed in terms of ‘culture’ rather than religion, whereas in Norway the religious aspect of honour killings has been prominent in the debate (Roald 2004: 211). This attempt to avoid religious controversy indicates the multicultural (*Mångfald*) emphasis in Sweden and a tendency to tone down particularly religious aspects, probably in order to establish good relations with a growing Muslim minority. In contrast, in both Denmark and Norway, which have less pronounced multicultural policies,

religious arguments about controversial issues are more prominent. That the Muslim minorities in both Norway and Denmark are smaller than that in Sweden might play a role here, as politicians are not as dependent on Muslim votes as they are in Sweden.

It is further important to note that, in the Swedish debate, even cultural aspects of honour-based violence have been toned down by prominent politicians, probably also as a result of the *Mångfald* policy in Swedish society (see f. inst. Demirbag-Sten in *Expressen* 2010). This refusal to talk in terms of religion, and to some extent culture, points to the Swedish authorities' stress on 'successful' relations with national Muslim umbrella organisations, some of which are part of the network which has close links to the ideas of the Muslim Brotherhood (Larise 2012). These organisations tend to have a mediatory role between the authorities and the Muslim communities. For instance, the Social Democrats' links to some of these organisations has shown to give individuals in these organisations prominent positions in political life. In a document submitted to the Social Democratic Party's Congress in 2003, the Christian Brotherhood movement within the party presented a plan for continuing co-operation with Muslim national organisations in Sweden. The document stated that this prominent faction in the party had co-operated with some of the Muslim national organisations since 1994, a co-operation which was judged 'very successful' (*Socialdemokraternas Broderskapsrörelse* 2003).

To return to Hanifa: she gave a second reason for not wanting her children to become 'too Swedish'. This, she stated, was that she wanted them to care about their parents and siblings and to stay close to them. Her statement can be linked to Doosje et al.'s concept of 'perceived group threat', in this situation a threat to her family (2013). It can be argued that this threat is understandable as it has to do with how she was socialised, with the understanding of the family as the main personal safe haven. Socialisation into a collective context with a weak state gives families a similar role to that which the state plays in liberal democracies with a strong state (Hjärpe 2010). It is even possible to see the case of Fadime's honour killing in such a pattern. Fadime had a 'Swedish' (probably Muslim) boyfriend (Wikan 2004). However, Fadime's parents and uncles wanted her to marry within the extended family (Wikan 2004), which, on a

8. Mona Sahlin and Margareta Winberg, both Social Democrats, have held high positions in the party, in Parliament and in government. The main criticism of Sahlin was that she appointed a well-known agitator who denied the existence of honour-based violence, sociologist Masoud Kemali, as an integration expert in 2004.

9. See, for instance, *Aftonbladet*, 29 April 2013, and *Expressen*, 29 October 2018.



micro level, was a matter of dealing with a perceived group threat within a family. Through endogenous marriages, more relatives from the homeland can join the group in Sweden and the family can thus gain a stronger position in the majority society. On a macro level, a perceived group threat must be linked to a structural perspective of the group's leaders and the organisations securing their positions. As discussed above in referring to al-Qaradawi's statement, some or many Muslim leaders seem to have an agenda of strengthening the community in order to have a more important role within the majority society, as individuals and as a collective group. This quest for influence can be regarded within the majority-minority pattern. Many of the Muslims leaders in Sweden come from societies where they were part of the majority society, and by coming to Sweden, they became part of minority communities. Thus, they do not have much positive visibility within the majority society. Activity within the Muslim minority can be a means to achieving such visibility and possibly certain forms of power, particularly as the Muslim group increases in number (see Roald 2009).

Moreover, throughout the years, the idea of 'Islam as a way of life', e.g. the notion of '*shumuliyya*' – Islam as 'a comprehensive system' – promoted by the IIFSO books, has frequently been referred to in Muslim communities in Sweden. Many Muslims I observed had not been particularly religiously inclined before they arrived in Sweden, particularly in the 1980s and 1990s. However, when they arrived in Sweden, they became interested in Islam and started to read Islamic books from the mosques and Islamic organisations. *Da'is* (people who call to Islam) within the Ikhwani/Wahhabist pattern also played a role in this development towards stronger 'religiosity'. The interviewees explained how they often started to practise 'Islam' according to the understandings of the books which were available, or according to the *da'is*' understanding of Islam. The libraries and bookshops of the mosques and organisations consisted largely of IIFSO books, particularly during the 1980s and 1990s (see Hedin 1988; Otterbeck 2000), and later, in the 1990s and 2000s, books disseminated freely by the Saudi Arabian state with strong Wahhabi content also started to become available. In this way, the Ikhwani/Wahhabi understanding of Islam spread and influenced the development of a certain form of 'Swedish Islam'.

## Identity: young Muslims

From the perspective of the Muslim immigrants' children, first-generation Swedish Muslims, the idea of not becoming 'Swedish' might easily turn into a new form of 'personal uncertainty'. These children, born and bred in a Swedish context, tend to understand Swedish cultural codes and feel, to a greater or lesser extent, that they belong in the Swedish cultural context. This is particularly true for children who attended schools in areas which had pupils with a mixture of ethnic identities, including Swedish. It is not always true for children who attended schools in immigrant-dense areas, or private schools of an ethnic or religious kind.

As children reached adolescence, I observed that there was a tendency among their parents to be more culturally protective towards the children and reinforce the stress on not 'becoming Swedish'. This stronger emphasis on ethnicity in various forms, as opposed to Swedish culture, influenced the youths in various ways. Some followed their own ways and continued to mix with their Swedish friends, whereas others tended to listen to their parents and turn towards their own cultural and religious communities. For children raised in immigrant-dense areas, the choice was easy: 'I am Arab, Albanian, Kurdish, etc., Muslim, and I am not Swedish,' as was expressed to me by many Muslims living in immigrant-dense areas. Either way, some individuals encountered an identity crisis if they rejected their parents' way of life. Many young Muslims turned to Islam in various forms during this phase of life, but they did not necessarily embrace their parents' understanding of Islam, as they regarded this to be a cultural understanding from the parents' homelands (see Jacobsen 2011 for deeper discussion). Their idea was, and still is, to turn to 'pure Islam', an understanding which was influenced to a great extent by *Salafi* thought, either in the Muslim Brotherhood sense – Salafi in creed (*aqida*) but not in jurisprudence (*fiqh*) – or in the Salafist sense, with strict adherence to both Salafi creed and jurisprudence.

For many of the young Muslims, adolescence brought with it strong 'personal uncertainty', as they tended to reject their parents' culture due to a lack of trust in their parents, who had not managed to adapt to Swedish culture. On the other hand, many youths within the Muslim community have internalised a negative view of Swedish identity, as they have internalised the idea

of not being 'Swedish'. They therefore also reject the 'Swedish' way. At this intersection between the parents' and the 'Swedish' 'cultures', the aspect of 'personal uncertainty' becomes obvious. Hoog and Adelman's argument – that individuals try to reduce feelings of uncertainty by identifying particularly with 'distinctive and well-structured groups' with clear boundaries and 'consensual and prescriptive attitudinal and behavioural attributes, grounded in a relatively homogenous world view' (2013: 437) – is well-suited to explain how many young Muslims tend to sympathise with or be activists in such groups.

It is possible to argue, like the Norwegian researcher Østberg, that young (Pakistani) Muslims in Norway tended to develop integrated plural identities (2003). However, her fieldwork was conducted between 1994 and 2001 in Norway, where the number of Muslim immigrants was much smaller than the equivalent number in Sweden. As a minority grows larger in number, there are more opportunities to strengthening the community instead of integrating into majority society. Theories within the field of behavioural economics, for instance, see free choice less as 'rational' and more in terms of the mind being part of a broad network which, to a great extent, involves producing emotions which influence our choices at all times (Lehrer 2010). Moreover, Kahneman has observed that in the decision-making process people often tend to be subject to a 'narrow framing' (2003), a concept explained by Berg as decisions and choices which often end up in the 'default' modus (2014: 224). In other words, the cognitive and emotional filters for choices become norms, social structures and social interactions. Decision-making thus tends to be a result of easy access and/or familiarity and habits, so in this context, the individual within the minority often chooses the minority perspective instead of the majority's. Thaler and Sunstein (2008) observe the familiar, or habitual, aspect of the process of decision-making and see social influences as the most efficient way to 'nudge' people in a certain direction, as human beings have a need to be accepted by the group. According to the behaviourist paradigm, as minorities grow, what is familiar within the group – either the whole picture or parts of it – becomes the choice, thus closing many doors to the majority. I would therefore argue that Østberg's findings of integrated plural identities among Pakistani youths is much less valid for Muslims in contemporary Sweden,

where there are large Muslim minorities, than in Norway, where there were small Muslim minorities in the 1990s, and even still in 2019.

‘Perceived injustice’ (Doosje et al. 2013), indicated in various forms by many Muslims (and immigrants) in general, is the notion of the difficulties non-ethnic ‘Swedes’ face in being accepted as ‘Swedes’ by ethnic ‘Swedes’, a notion which seems to be pervasive in immigrant communities. Both the Swedish ‘Mångfald’ and the immigrant idea of the difficulty immigrants face in being regarded as Swedes can be illustrated by a discussion I had with one of my interviewees in 2010: a 20-year-old Kurdish man who had come to Sweden from Baghdad with his parents as a toddler. As we were discussing identity, when asked about his identity, he said he was ‘Kurdish’. I then asked what *national* identity he had, and he again stated ‘Kurdish’. I asked him then whether he meant Iraqi identity, which he strongly denied. (His stress on Kurdish identity versus Iraqi identity is obviously due to the Kurdish conflict, which I will not discuss in this article.) I then asked him about having any Swedish identity, which he again fervently denied. When asked why, he said that he did not want to be a ‘svenne’ (a degrading term for ethnic Swedes used among immigrants). When asked what country he would prefer to live in, he said Sweden. Seemingly realising a certain dissonance in his answers, he added that (ethnic) Swedes would not believe him if he ever stated that he was Swedish, and would probably make a laughing stock of him. ‘I will never be regarded as Swedish because of my black hair,’ he said, ‘even if I lived here for 100 years.’ When I asked whether he had ever tried to tell anybody he was ‘Swedish,’ he said no.

This story is important as it indicates (1) a strong emphasis on ethnicity in minority communities, (2) a certain minority-majority tension on the part of the minority, (3) a lack of sense of belonging to Swedish society despite regarding Sweden as a preferred place to live, and (4) an idea of ethnic ‘Swedes’ rejecting a Swedish identity of non-ethnic ‘Swedes’. In this case, the latter notion is an idea rather than a lived experience. I have had similar experiences with other Muslims. The attempt to assert themselves as ‘Swedes’ seems never to be an option. All aspects of the young Kurd’s statements indicate the role of the Swedish ‘Mångfald’ as separating the majority from minorities. By offering the option of staying apart from society, segregation be-

comes a strongly preferred option due mainly to ‘personal uncertainty’, ‘perceived injustice’ and ‘perceived group threat’ (Doosje, Loseman, and van der Bos 2013) as discussed above.

Another example to note is how the paradigm that permeates Muslim communities, which regards Sweden as a racist country, might lead young Muslims who have grown up in Sweden to be highly critical of ‘Swedes’ and Sweden in general. A young Swedish-Somali journalist, Bilan Osman, stated in an interview in November 2020 that her parents always talked about racism when she was a child and an adolescent (DN 2020). Although at the time she saw this as her parents constantly ‘going on about’ the issue, as an adult, she felt that it was positive, as it let her understand that prejudices were not her fault. However, Osman also discusses the notion of having Swedish identity, which she did not have as an adolescent. As an adult, however, she is more comfortable with being Swedish with parents from Somalia. Osman is educated and is married to a person outside the Somali community. Her broader reflections on Swedish identity might, however, not be similar to those of young Muslims with less education and who are more intertwined with their Muslim ethnic communities than Osman is. Osman’s reflections indicate, however, how young Muslims are socialised into a negative view of Swedish society, a socialisation which might make young Muslims, and some (or many) adult Muslims, reject belonging to Swedish society.

In my experiences from being part of both the majority society and minority Muslim communities, the policy of *Mångfald* grants the majority the option of not mixing with minorities, and also gives minorities an excuse not to engage in the majority society on a more profound level than in work situations.

## Reflections

Muslim parental strategies in dealing with the next generation based on a perception of threat towards the group, the whole community or the family have been discussed above. The main strategy seems to be a focus on children not becoming ‘too Swedish’ (*försvenskad*). However, another important aspect seems to be the Swedish policy of *Mångfald*, which, by minorities, often is understood in terms of developing minority cultur-

al traits rather than integration into majority society. This creates opportunities for the immigrant community to stay aloof from the majority society. Even Swedish welfare plays a role, as providing social protection to everybody with citizenship or a residence permit creates few demands to adapt to the majority society. The uncertainty the parental generation has experienced in facing a new society is transferred to and modified by the next generation. Identity issues, implied in the pattern of uncertainty, make (some or many) young Muslims choose a different understanding of Islam than the parent generation. The perceived discrepancy between identity choices – ‘Swedish’, the parents’ national identity or ‘Muslim’ – might create a search for ‘distinctive and well-structured groups’ with clear boundaries with ‘consensual and prescriptive attitudinal and behavioural attributes grounded in a relatively homogenous world view’ (Hogg and Adelman 2013: 437). This choice is based on a wish to reduce the self-uncertainty created by this discrepancy between the identities presented by the parent generation’s rejection of Swedish identity (Hogg and Adelman 2013: 437). Although unintentional, the parent generation, as well as Swedish policy, may have played prominent roles in creating a new Swedish Muslim generation with little or no loyalty to Swedish majority society.

The main conclusion of the discussion above is that the Swedish policy of *Mångfald* creates distinctions between the majority and minority, as well as between minorities themselves. The stress on group belonging tends to result in minority thinking, with emphasis on the differences between groups, instead of regarding each individual in Sweden as a fully-fledged member of society. The new plurality in Sweden, where many individuals have either been born outside Sweden or have parents who immigrated to Sweden during the last several decades, probably creates a need to develop society in a direction of loyalty to co-citizens, as well as to authorities.

## References

- Basra, R., and Neumann, P. R. 2017. ‘Crime as Jihad: Developments in the Crime-Terror Nexus in Europe’, in CTC Sentinel, Volume 10, October, issue 9, pages 1-6.
- Benslama, F. (2016) ‘Un furieux desir de sacrifice’. *Le Surmusulman*, Seuil.
- Berg, L. 2014. ‘Who benefits from behavioral economics?’ in *Economic Analysis and Policy*, 44, 221-232.
- Bersani, E. B. (2014). ‘An examination of first and second



- generation of immigrant offending trajectories' in *Justice Quarterly*, 31 (2), 315-343.
- Brewer, M. B. and Gardner, W. (2007) 'Who is this We?' Levels of collective identity and self representations' *Journal of Personality and Social Psychology* 71, 1: 83-93.
- Campelo, N., Oppetit, A., Neau, F., Cohen, D., and Bronsard, G. (2018). 'Who are the European youths willing to engage in radicalisation? A multidisciplinary review of their psychological and social profiles' in *European Psychiatry* 52, pp. 1-14.
- Found November 20<sup>th</sup> at : <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0924933818300701>
- Carlbom, A. (2003) *The Imagined versus the Real Other*, Lund: Lund Monographs in Social Anthropology.
- Doosje, B., Loseman, A., van den Bos, K., (2013) «Determinants of radicalisation of Islamic Youth in the Netherlands: personal uncertainty, perceived injustice, and perceived group threat'. *Journal of Social Issues* 69, pp 586-604.
- Egerton, F. (2011) *Jihad in the west: The rise of militant Salafism*, Cambridge University Press.
- Hedin, C. 1988. *Alla är födda muslimer: islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetik*, Uppsala: Religionshistoriska Studier.
- Hemmingsen, A-S. (2011) 'Salafi Jihadism: Relying on fieldwork to study unorganized and clandestine phenomena' in *Racial and Ethnic Studies*, 34:7, 1201-1215.
- Hjärpe, J. 2010. *Islam. Lära och livsmönster*. Stockholm: Nordstedt.
- Hogg, M.A., Adelman, J.R, and Blagg, R.D. (2010) 'Religion in the face of uncertainty: An uncertainty-Identity theory account of religiousness', *Personality and Social Psychology Review* 14(1) 72-83.
- Hogg, M.A and Adelman, J. (2013) 'Uncertainty-Identity theory: Extreme groups, racial behaviour, and Authoritarian leadership' *Journal of Social issues*, Vol 69, No. 3, 436-454.
- Holmer, I. N. (2016) 'Explaining the appeal of militant Salafism in Norwegian context' in *Ambivalence, Scandinavian Journal for Intercultural Theory and Practice*, Vol. 3, No. 1 p 1-21.
- Jacobsen. C. M. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jacobsen, S. J. (2019). 'Calling on Women: Female-Specific Motivation Narratives in Danish Online Jihad Propaganda' in *Perspectives on Terrorism*. Vol. 13, No. 4 (August 2019), pp. 14-26.
- Jacuch, B., Speckhard, A., Pick, T. (2009). *Home-grown terrorism: Understanding and addressing the root causes of radicalisation among groups with an immigrant heritage in Europe*, NATO science for peace and security. Amsterdam IOS Press.
- Kahneman, D. 2003. 'Maps of bounded rationality: psychology for behavioural economic', *Amer. Econ. Rev.*, 93, 1449-1475.
- Khosrokhavar, F. (2015) *Radicalisation*, Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme.
- Larise, D. (2012) 'Civil Society in the Political Thinking of European Muslim Brothers' in *Journal of Religion in Europe* 5, 245-272.
- Lehrer, J. 2010. *How we decide*, Boston and New York: Mariner Books.
- Masmoudi, J. and Hantouche, E. (2008) 'Suicidal intentionality, attempts and cyclothymic temperament' *Ann. Gen Psychiatry*, 7 ( suppl. 1). S1.
- Moyano, M, and Trujillo, HM. (2014). 'Intention of activism and radicalisation among Muslim and Christian youth in a marginal neighbourhood in a Spanish city.' *Rev. Psicol Soc*, 29, pp 90-120.
- Moghaddam, S.M. (2013). 'Heder och hedersrelaterat våld: Vågar de svenska domstolarna behandla det komplexa begreppet heder?' *Juridiska Fakultet, Lund Universitet*.
- Nilsson, M. (2017) 'Vägen till Jihad' (The way to jihad) in *Modern Psykologi* (12), pp 57-61.
- Olsson, S., and Poljarevic, E. (2014). 'Contemporary Salafism: Expressions, Practices and Everyday Living.' *Comparative Islamic Studies*, 8(1-2), 53-56. <https://doi.org/10.1558/cis.v8i1-2.53>.
- Olsson, S. (2018) *Contemporary Puritan Salafism: A Swedish case study*, Bristol: Equinox Publishing.
- Otterbeck, J. (2000). *Islam på svenska : tidskriften Salaam och islams globalisering* Lund: Almqvist & Wiksell International.
- Phinney, J. S. (1990) 'Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research', *Psychological Bulletin*, Vol. 108, No. 3, pp. 499-514.
- Al-Qaradawi. Y. (2000) *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*. Swanaee: Awakening Publications.
- Ranstorp, M., Ahlin, F.; Hyllengren, P.; Normark, M. (2019). *Between Salafism and Salafi-Jihadism: Influence and Challenges for Swedish Society*,

- Stockholm: Försvarshögskolan (FHS).
- Roald, A. S. (2001) 'The Wise Men: Democratisation and gender equalisation in the Islamic message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the air' *Encounters* 7:1, p. 29-55.
- Roald, A. S. (2002) 'From 'People's Home' to 'Multiculturalism'. Muslims in Sweden', in Y. Haddad (ed). *Muslims in the West. From sojourners to citizens*. Oxford University Press. Pp 101-120.
- Roald, A. S. and Ouis, P. (2003) *Muslim i Sverige*. Wahlström & Widstrand.
- Roald, A.S. (2004) *Islam*, Oslo: Pax Forlag.
- Roald, A. S. (2005) *Er muslimske kvinner undertrykte?* Oslo: Pax.
- Roald, A. S. (2009) *Muslim i nya samhällen: Individuella och kollektiva rättigheter*. Daidalos.
- Roald, A. S. (2011) 'Multiculturalism and Pluralism in Secular Society: Individual or Collective Rights?' *Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion*, 147-163, University of Utrecht, ISSN 1566-5399
- Roberts, R. E., Phinney, J. S., Masse, L. C., Chen, Y.R., Roberts, C. R. and Romero, A. (1999) 'The Structure of ethnic identity of young adolescents from diverse ethnocultural groups', *Journal of Early Adolescence*, Vol. 19, No. 3, 301-322.
- Rolling, J., Corduan., D. (2017) 'La radicalisation, un nouveau symptôme adolescent?' *Neuropsychiatrie Enfance Adolesc.*
- Sander, Å. (1997) 'The Status of Muslim Communities in Sweden' in G. Nonneman, T. Niblock, and B. Szajkowski (eds.) *Muslim Communities in the New Europe*, Ithaca press: Reading. Pp. 274-288.
- Schlytter, A. and Linell, H. (2010) 'Girls with honour-related problems in a comparative perspective' *International Journal of Social Welfare*, vol.19, issue 2, 152-161.  
<https://doi-org.proxy.mau.se/10.1111/j.1468-2397.2009.00651.x>
- SOU (State's Official Reports), Investigation of Immigrants 3. Stockholm: Regeringskansliet, 1974.
- Social-demokraternas Broderskapsrörelse. (2003) 'Broderskapsrörelsens samverkan med Muslimer i Sverige'. Document submitted to the Socialdemocrats' Congress. Found February 22, 2019, at: <https://newsvoice.se/wp-content/uploads/2018/09/Broderskapsrorelsens-samverkan-med-smulimer-i-Sverige-2003.pdf>
- Thaler, R. H. and C. R. Sunstein. (2008) *Nudge Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale: Yale University Press.
- Van Ngo, H., Calhoun, A., Worthington, C., Pynch, T., and Este, D. 2017. 'The unravelling of identities and belonging: Criminal gang involvement of Youth from Immigrant families' in *International Migration & Integration*, 18: 63:84.
- Wikan, U. (2004). *En fråga om heder*. (English translation: *For the sake of honour*) Stockholm: Ordfront Förlag.
- Zaman, K. 1999. *Norge I svart, hvitt og brunt*, Oslo: Aschehoug.
- Østberg, S. 2003. 'Norwegian-Pakistani Adolescents: Negotiating Religion, Gender, Ethnicity and Social Boundaries' in *Young*, vol. 11, issue 2. Pp. 161-181.
- Newspapers:**  
Aftonbladet April 29, 2013. «Därför blev jag sosse». Found February 22, 2018, at: <https://www.aftonbladet.se/kultur/a/119xMy/darfor-blev-jag-sosse>
- Aftonbladet May 29, 2017. 'Forskare: '240 000 unga i Sverige kan vara drabbade''. Found February 22, 2019, at: <https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/knm9/forskare-240-000-unga-i-sverige-kan-vara-drabbade>
- DN.se. 2020. 'Sverige ligger efter i förståelsen av rasism' ('Sweden is lies behind in the understanding of racism') November 14.
- Demirbag-Sten, D. March 8, 2010. 'Jag glömmer aldrig Mona Sahlins svek' in Expressen <https://www.expressen.se/nyheter/jag-glommer-aldrig-mona-sahlins-svek/>
- Expressen October 29, 2018. 'S Beroende av extrem falang'. Found February 22, 2019, at: <https://www.expressen.se/kvallsposten/larmet-s-beroende-av-extrem-falang-islam-ar-botemedlet/>
- Sydvenskan. March 3, 2019. Chukri, R. 'Vi, de försvenskade' (English: 'We who became too Swedish').

## Lene Kühle & Malik Larsen: Danmarks moskéer. Mangfoldighed og samspil. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2019.

Moskeer i Danmark udgør et broget og mangfoldigt landskab med variationer over størrelse, aktivitetsniveau, autoritetsstrukturer, etnisk sammensætning og lokaltilhørsforhold. Det er dette landskab, som *Danmarks moskeer* dykker ned i og beskriver. Forfatterne er Lene Kühle, der er professor MSO ved Afdeling for Religionsvidenskab på Aarhus Universitet, og Malik Larsen, der er cand.mag. i Religionsvidenskab, også fra Aarhus Universitet. Overordnet set gør bogen status over etablering og organisering af moskeer i Danmark med afsæt i data fra 2017. Disse sammenlignes løbende med Kühles tilsvarende kortlægning fra 2006, der resulterede i bogen *Moskeer i Danmark: islam og muslimske bedesteder*. I 2017-undersøgelsen defineres en moske som ”et sted, hvor der mindst én gang om ugen arrangeres offentlig muslimsk tidebøn” (s. 58). Dermed udelukkes bederum i for eksempel restauranter og butikker, og betydningen af et religiøst fællesskab understreges. Sammenligningen med 2006 muliggør interessante perspektiver på udvikling og forandring af moskelandskabet. Med en understregning af de nødvendige forbehold, der må tages i forhold til at tælle muslimer og moskeer, fastslår Kühle og Larsen således, at antallet af moskeer er steget fra 115 i 2006 til 170 i 2017. I 2006 var der kun to moskeer, der var bygget til formålet. I 2017 var der syv. I 2006 var kun ca. 40% af moskeerne ejet af moskebestyrelserne (eller lånt/lejet af en muslimsk fond). I 2017 var det 60%. Hvad angår anerkendelse som trossamfund, var der – i reelle tal – 44 moskeer anerkendt i 2006 og 61 i 2017, mens andelen i forhold til antal moskeer stort set er uforandret. Sammenligningen viser, at moskelandskabet i Danmark i 2017 er blevet konsolideret både økonomisk og organisatorisk.

Derudover fører Kühle og Larsen os igennem en række tematikker, som overordnet kan deles i to. Det ene fokus er, hvordan organiseringen af moskeerne er påvirket af forskellige aspekter, herunder den religiøse praksis i moskeerne (kap. 3), autoritetsroller i moskeerne (kap. 5), samt etnicitetens og lokalitetens betydning (kap. 6 og 7). Det andet fokus er samspillet mellem moskeinstitutionen og det danske samfund (kap. 1 og kap. 4).

Kühle og Larsen belyser organiseringen af moskeerne ved at identificere *typer* af moskeer ud fra forskellige analytiske perspektiver. I kapitel 5 skelnes således mellem organisationsmoskeen, sheikhmoskeen og lægmoskeen ud fra de autoritetstyper, de hver især repræsenterer. Organisationsmoskeen er defineret ved at have tilknytning til en transnational muslimsk organisation. Her finder man især tyrkiske, men også pakistanske og bosniske moskeer. Sheikhmoskeen er kendetegnet ved at være lokal og autonom med en eller flere fremtrædende, anerkendte og kendte imamer. Disse er langt de største moskeer, ofte mere etnisk sammensatte end organisationsmoskeerne, økonomisk bedre stillet, bruger i højere grad dansk som prædikensprog og giver mere plads til kvinder. Lægmoskeen er moskeer, der ingen fast imam har, og som først og fremmest er rum for rituel praksis. Cirka halvdelen af alle moskeer i Danmark er lægmoskeer, hvoraf hovedparten er somaliske eller arabiske. Den etniske opdeling uddybes yderligere i kapitel 6, hvor moskemiljøer beskrives ud fra etnisk tilhørsforhold. Her peges også på den geografiske placering af moskeer med afsæt i etnicitet. I kapitel 7 er det dernæst placeringen, der uddybes yderligere, ved at skelne mellem storby-, by- og småbymoskeen. På trods af en del gentagelser på tværs af de tre kapitler, muliggør de anlagte perspektiver, at Kühle og Larsen under hver kategori kan præsentere eksempler på ikke tidligere omtalte moskeer, hvorved læseren til slut har fået konkret indblik i et mangefacetteret dansk moskelandskab. Derudover afslører de forskellige perspektiver, at moskeer sjældent falder entydigt under én kategori. De er i stedet flere ting på én gang. Udover at være et sted for rituel praksis, er de et sted, hvor der kæmpes om teologiske fortolkninger og autoritet, et sted for etnisk tilhørsforhold og for et lokalt fællesskab.

Moskeernes forhold til det danske samfund belyses både i kapitel 1 om to specifikke kriser og i kapitel 4, som især fokuserer på de lovgivningsmæssige rammer for trossamfund uden for

Folkekirken. Ifølge Kühle og Larsen har to kriser haft direkte indflydelse på udviklingen af moskelandskaberne i Danmark. Den første er ”tegningekrisen” i form af den internationale krise, der udspillede sig i 2005 og 2006 som resultat af Jyllands-Postens publicering af en række Mohammedtegninger. Den anden er den nationale debat, der opstod i kølvandet på TV2’s dokumentar ”Moskeerne bag sløret”, der blev vist i 2016. Forfatterne argumenterer for, at disse to kriser især har været med til at sætte fokus på imamernes rolle i moskelandskabet i Danmark, på trods af at det kun var en meget lille del af moskeerne og imamerne, som var direkte involveret. Fremstillingen af de to kriser har et interessant men også snævert fokus på netop imamernes og moskeernes rolle, mens det forbliver uklart, hvorfor netop disse indrammer bogen. Udover TV2-dokumentarens sammenhæng med den efterfølgende lovgivning, giver bogen kun begrænset belæg for de to krisers direkte indvirkning på moskelandskabet. På den baggrund kan man spørge, om andre konfliktfelter ikke kunne have været lige så relevante for at forstå udviklingen af moskelandskabet? Det kunne være den politiske debat om migration og om muslimsk indvandring til Danmark, den terror på dansk jord, der har været begrundet med islam, eller de danske muslimer, der rejste ned for at kæmpe i Syrien. Men det kunne også være interne konflikter mellem generationer og fraktioner i de muslimske miljøer, som i bogen kun berøres overfladisk.

Bogen er en guldgrube af informationer om konkrete moskeer og moskeernes generelle udvikling i Danmark. Som en brik i historieskrivningen om danske moskeer er den derfor helt central, ligesom den er et brugbart opslagsværk. Selv om kapitlerne 5, 6 og 7 fremstår delvist gentagende, glimrer de ved bevidstgørelsen af forskellige faktorerens betydning for moskeernes organisering. Det inviterer til yderligere studier af intersektionerne mellem autoritet, etnicitet og lokalitet som endnu et skridt på vejen mod at undersøge, hvem og hvad der afgør, hvilken islamforståelse og praksis man finder i den enkelte moske. Derudover betyder den grundige kortlægning af moskeerne som institutionel ramme for islam, at andre forskere nu kan bruge kræfterne på den levede islam, som den udfoldes i moskeerne, men måske i endnu højere grad – som antallet af besøgende i moskeerne antyder er tilfældet – i andre fællesskaber, herunder familierne.