LUNDS UNIVERSITET
Humanistiska och teologiska fakulteterna

Taqiyya i Sverige

En stuide av begreppet taqiyya i en nutida svenska kontext

Viktor Harrison

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

[ISKL02] [Examensarbete för kandidatexamen] 15 hp

Handledare: Philip Halldén

Examinator: Jonas Otterbeck

Termin: HT14

Abstract

In this bachelor thesis I study the prevalence of *taqiyya* among a group of Swedish Muslims belonging to the Twelver Shia sect. Furthermore I examine their opinions regarding its use and whether *taqiyya* is relevant in a contemporary Swedish context. Beside the empirical study, I use social theories to examine how the individual relates to their own right to religious interpretation outside the paradigm of religious authority. As well as examining how group dynamics are shaped to be forgiving towards members who break against core values and condemning against outsiders that replicate the same action. In addition the study uses a semi-structured interview method.

The conclusive results that are yielded in this study are the following. Firstly, only a minority of my informants practice *taqiyya* and in general the informants do not see *taqiyya*, as something that is needed in a Swedish contemporary context.
The study shows a new correlation regarding what group *taqiyya* is used against. The empirical and theoretical studies of *taqiyya* show that *taqiyya* is generally used by a Shia minority, against a majority of another creed. However my study shows signs of a new paradigm, where a minority uses *taqiyya* against another minority, and not against representatives of mainstream society.

Keywords: Islamic studies, *Taqiyya*, Shia, Ithna Ashariyya, Twelver- Shia, Swedish contemporary context.

Innehållsförteckning

1 Inledande kapitel **1**
1. 2 Problemformulering, syfte och frågeställningar **2**
2 Metod & Material **3**
2.1 Metodval **3**
2.2 Material och etik **4**
2.3 Avgränsning **5**
2.4 Informanterna **6**
3 Tidigare forskning **7**
4 Teori **10**
5 Historisk översikt **12**
5.1 Shiamuslimer i dagens Sverige **15**
6 Analys **16**
6.1 Tillämpandet av *taqiyya*: Analys och genomgång av intervjuer **16**
6.1.1 *Taqiyya* och *mudarat*: med respekt 16
6.1.2 *Taqiyya*: ”näe” 23
6.2 Åsikter om *taqiyya*: Analys och genomgång av intervjuer **26**
6.2.1 Vad har du att säga om *taqiyya*? 26
6.2.2 *Shahida* versus *taqiyya* 30
6.3 Relevansen av *taqiyya*: Analys och genomgång av intervjuer **34**
6.3.1 Relevant eller ej, situationen är som sådan 34
7 Slutresultat **38**
8 Avslutande anmärkning (om en detalj som inte kom med i analysen). **40**
9 Källförteckning **41**
10 Bilagor **44**

1 Inledande kapitel

Under min tid som islamologistuderande vid Lunds universitet blev jag introducerad till sharia. Genom detta blev jag även introducerad till begreppet *taqiyya.* Den klassiska tolkningen eller doktrinen av *taqiyya* eller *taqiyah* innebär att genom ord eller handling förneka ens religiösa tillhörighet i situationer där ens liv eller egendom hotas.[1] Det vill säga att, i de flesta fall, framställa sig själv som tillhörande en annan religiös tradition. I teorin kan en troende muslim tillämpa *taqiyya* så länge detta inte strider mot *sharia*. Dock kan denne samtidigt åkalla *darura* eller ”nödvändighet”, vilket innebär att en muslim kan bryta mot specifika *sharia*-regler. Detta kräver att situationen är sådan att det hotar individens liv eller en annan muslim, detta gäller även om situationen uppfattas hota det muslimska samfundet eller *umman*. För de icke-shiitiska lagskolorna[2] är *taqiyya* mer av en ”olycklig nödvändighet” och begreppet är omdiskuterat, även bland shiiter. Gleave menar att bland de shiitiska tolv-imamiterna var *taqiyya* ett sätt att imitera imamerna och samtidigt bevara det shiitiska samfundet. Tillämpningen kunde även ses som en handling av trofasthet eller fromhet inom den tolv-imamitiska traditionen.[3]

Under historiens gång har shiiter varit en minoritet i förhållande till den sunnitiska majoriteten i den islamska världen. Som en politisk och världslig nödvändighet fann shiiter sig därför tvungna att använda sig av *taqiyya* för att överleva. Med tiden kom detta begrepp att få en central betydelse inom shiismen. [4] Vissa forskare, bland annat Clarke, menar att användandet av *taqiyya*, speciellt bland tolvimamitiska shiiter, är på nedgång. [5] Med den iranska revolutionen och shiismens allt starkare ställning i världen, bland annat rent politiskt, så kan den gamla kvietistiska hållningen ha försvagats och på så sätt även användandet av begreppet *taqiyya*. Utifrån detta är det intressant att fråga om detta är något som vi kan se återspeglas i dagens Sverige.

---

[1] *Oxford Bibliographies*, ”Taqiyya (Dissimulation)”, hämtad 2016-01-20: http://www.oxfordbibliographies.com.ludwig.lub.lu.se/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0077.xml?rskey=Il6jun&result=1&q=taqiyah#firstMatch”

[2] Till exempel *Hanafi*, *Hanbali*, *Maliki* och *Shafi.*

[3]. Gleave, Robert, 2013, s. 415 och 416. ”The Legal Efficacy of *taqiyya* Acts in Imami Jurisprudence: ' Ali al-Karaki's al Risala fi l-taqiyya”, *Al- Qantara: Revista de Estudios Arabes*, 34:2, s. 415-438.

[4] Clarke, L 2005, s. 45-50, 52, 53, 58 och 59.”The rise and decline in Twelver Shi’ism”, i Lawson, Todd (red.), *Reason and inspiration in Islam: theology, philosophy and mysticism in Muslim thought: essays in honour of Hermann Landolt.* London: Tauris, s. 19-32.

[5] Clarke, L 2005, s. 55-59.

Vad som bland annat gör *taqiyya* till ett aktuellt ämne är hur det använts av islamofobiska element i Europa. Enbart genom att göra en sökning på internet kan det snabbt konstateras hur *taqiyya* likställs som en form av allmänt bedrägeri av muslimer mot icke-muslimer. I Sverige har bland annat sverigedemokrater använt *taqiyya* för att hävda att Koranen uppmanar muslimer till att ljuga.[6] Vidare finns det även en tradition bland vissa sunnitiska element att använda *taqiyya* som ett polemiskt verktyg mot shia i största allmänhet, vilket är baserat på äldre källor. [7] Detta har har gjort, att *taqiyya* som begrepp, blivit omdiskuterat och problematiskt bland tolv-imamiter i stort.[8] Clarke skriver att *taqiyya* gjort att det öppnats en apolegetisk diskurs som gjort att shiiter tonat ner *taqiyyas* betydelse, vilket kan förklaras vara ett led i att försöka närma sig sunni-islam.[9]

1. 2 Problemformulering, syfte och frågeställningar

Den antropologiska och sociologiska forskningen kring begreppet *taqiyya* i en svensk kontext är begränsad. Detta avser både hur begreppet används i praktiken av muslimer och hur de resonerar kring begreppet. Det bör tilläggas att forskningen av *taqiyya* som kan hittas via Index Islamicus är något sparsam. Framförallt avser jag då, forskningen kring, hur *taqiyya* tillämpas i praktiken och hur shiamuslimer resonerar kring begreppet. Det har inte gjorts några ingående studier av hur shiamuslimer i en nutida svensk kontext förhåller sig till *taqiyya* och vilka uppfattningar om begreppet som finns. Vidare är det intressant att utforska om *taqiyya* tillämpas av shiamuslimer i en modern svensk kontext. I min uppsats gör jag en empirisk studie baserad på semi-strukturerade där jag angriper detta problem. Jag hoppas att kunna synliggöra tillämpandet av taqiyya bland svenska tolv-imamiter och *taqiyya*s relevans i en svensk kontext inom ramarna av islamologi som ämne.

Syftet med denna uppsats är att synliggöra *taqiyya* som ett begrepp bland svenska shiamuslimer i en nutida svensk kontext och utforska dess relevans hos dem. Jag måste

---

[6] Se till exempel David Nyströms artikel i *Gefle Dagblad*, från 2014-07-01. Hämtad 2016-01-20: http://www.gd.se/opinion/ledare/jimmie-akessons-taqiyya.

[7] Halldén, Philip. 2011, s. 47 och 56."al- Zarqawis anti-shiitiska retorik", i Larsson, Göran & Olsson, Susanne (red.), Islam och Politik. Lund: Studentlitteratur, s. 45-61.

[8] Gleave 2013, s. 423-425. Kohlberg 1995, s. 354-360. "Taqiyya in Shi´i Theology and Religion", i Kippenberg, H.G & Stroumsa, G.G, *Secrecy and Concealment: studies in the history of Middetrranean and Near Eastern religions.* Leiden: Brill, s. 345-380.

[9] Clarke 2005, s. 55-59.

påpeka, att jag på intet sätt, förväntar mig finna slutsatser och tendenser bland mina informanter, som är helt unika i förhållande till tidigare forskning. Utan avsikten med denna studie är att göra en pilotstudie och utforska *taqiyya*. Därmed hoppas jag kunna ge ett underlag för kategoriseringar och hypoteser som skulle kunnat ligga till grund, för eventuella framtida studier som är mer statistiskt underbyggda och med mer generaliserbara resultat.

- Hur kan tillämpandet av *taqiyya* se ut i en nutida svensk kontext?
- Hur relevant är tillämpningen av *taqiyya* bland svenska shiiter idag, i en nutida svensk kontext?
- Hur förhåller sig svenska shiiter till *taqiyya* och vilka åsikter är framträdande gällande begreppet?

2 Metod & Material

2.1 Metodval

Jag har valt att använda mig av en metod som brukar kallas semistrukturerad intervju. Denna intervjuform ger en frihet för den intervjuade att reflektera över de frågor som ställs enligt dess förespråkare. Jag har valt vad O'Reilly kallar för en antropologisk approach, alltså en öppen dialog där den som intervjuas ses som medskapare av slutresultatet. Detta kan bidra till möjligheter att få en bättre förståelse för informanternas synpunkter i en viss fråga.[10] Att få del av de intervjuades perspektiv var viktigt för att få en djupare insikt i mina informanters ståndpunkter. Min metod är närmast vad Krag kallar "den informella forskningsintervjun", där de som intervjuas får diskutera ett liknande tema med ett övergripande syfte. Formen kan beskrivas som öppen i sin natur, vilket ger de som intervjuas chansen att delge oss information som vi inte hade kunnat ana på förhand. Metoden gör det även möjligt för de intervjuade att komma med egna antaganden och slutsatser som vi vanligtvis själva inte hade vågat göra enligt Krag.[11]

---

[10] O 'Reilly, Karen 2012, s. 16-121. *Ethnographic Methods* (andra uppl.). London: Routledge. Krag, Jacobsen Jan 1993, s. 13. *Intervju: konsten att lyssna och fråga.* Lund: Studentlitteratur.
[11] Krag 1993, s. 13 och 31.

O'Reilly kallar dessa öppna samtal för "Guided Conversation"; de har enligt henne en informell karaktär som utgår från ett valt ämne och som hon menar ger den som intervjuar samt den intervjuade, bättre möjlighet att vara mer reflekterade. Avsikten är att den intervjuade skall förmås att reflektera och fördjupa sina svar, även ifrågasätta de frågor eller funderingar som ställs. För den som intervjuar innebär det att hela tiden reflektera över hur samtalet förs. Samtidigt påpekar O'Reilly att även om formen för samtalet eller intervjun är öppen så är den inte utan styrning.[12] Däremot så ställer denna intervjuform krav på oss som väljer att använda oss av den, till exempel så måste vi ta till oss vissa aspekter och vilka faktorer som kan påverka intervjun.[13] Som förberedelse men även som ett hjälpmedel har jag till mina intervjuer utformat en så kallad intervjuguide (se bilaga 2).

2.2 Material och etik

Det optimala hade varit att kunna genomföra intervjuerna ansikte mot ansikte i en lugn neutral miljö. Den totala mängden intervjuer som gjordes var sju till antalet. Endast tre gjordes "ansikte mot ansikte", varav två gjordes på ett kafé och en utomhus på en bänk i Malmö. Tre av intervjuerna fick göras via Skype, vilket var nödvändigt då informanterna inte kunde träffas "fysiskt". Slutligen gjordes även en intervju på telefon, vilket även detta var till följd av att informanten inte hade möjlighet att träffas.

Det är viktigt med öppenhet med hur arbetet kommer att publiceras och vilka parter som kommer att få tillgång till arbetet. Det är också viktigt att undersökningens syfte är så tydligt som möjligt så att informanten är införstådd med vad som efterfrågas. Jag eftersträvar i intervjuerna att försöka eliminera oklarheter. Det ska även tilläggas att informanten bör ges tillfälle att ta del av undersökningens resultat. Då mina frågor kunde upplevas som känsliga för informanterna var det också viktigt att eftersträva en så stor anonymitet för informanten, som möjligt. Detta kan vara problematiskt med tanke på att jag valde att möta vissa på kaféer. Detta hade kunnat resultera i att de kändes igen av någon. Det kan sägas att vi gör det vi kan

[12] Patel, Runa & Davidson, Bo 2011, s. 81-85. *Forskningsmetodikens grunder, att planera, genomföra och rapportera en undersökning.* Lund: Studentlitteratur. O'Reilly 2012, s. 116-121. Jacobsen 1993, s. 28 och 31.
[13] Krag 1993, s. 28, 31, 34.

för att garantera anonymitet, men i slutändan kan det vara bortom vår kontroll.[14] Jag valde att spela in mina intervjuer på band, vilket O'Reilly menar kan mötas med viss motvillighet av informanter. I sex av mina sju intervjuer gick det bra, men en informant ville inte bli inspelad, vilket jag löste genom att ta anteckningar. O'Reilly skriver även att det är tidskrävande att transkribera inspelat material, vilket jag också fick erfara.[15]

2.3 Avgränsning

Under det att jag planerade min undersökning valde jag inledningsvis att göra intervjuer enbart med shiamuslimska män. Jag gjorde detta för att jag trodde att det skulle bli svårt för mig att få en jämn fördelning mellan män och kvinnor. Jag antog att det skulle bli svårt att träffa muslimska kvinnor ensam för att göra en intervju. Av praktiska skäl valde jag att inledningsvis begränsa det geografiska området till att endast omfatta Malmö. I slutändan använde jag ett Facebook- forum för rekryteringen av informanter. Gruppen heter Sveriges Shiamuslimer och har över 3500 medlemmar. Här lyckades jag få kontakt med sju informanter, varav fyra var män och tre kvinnor. Detta gav större möjligheter att intervjua kvinnor och få en större geografisk spridning på informanterna. Således blev mötet och etablerandet av kontakter med kvinnor inte ett problem på det vis jag tidigare befarat.
Jag bestämde mig för att träffa mina informanter på allmän plats. På en restaurang eller ett kafé, i tron att detta skulle kännas tryggast för dem. Att bjuda någon till mitt hem eller till en mer avsides plats skulle kunna få dem att känna sig obekväma med intervjusituationen. Rent tidsmässigt tänkte jag att den ideala tiden för en intervju är ca 45 minuter. Av hänsyn till den metod jag valt, så var detta inte något jag höll strikt på, utan jag lät intervjuerna ta den tid de tog. Där det inte gick att träffas rent fysiskt, genomfördes intervjuerna via internet (Skype) eller via telefon. Avslutningsvis valde jag även att avgränsa studien till att omfatta endast tolv-imamitiska shiiter, vilka är huvudfåran av shiiter idag. Under studiens gång gjorde även en intervju med en alawit. Dock till följd av att hans uppfattning och redogörelse av *taqiyya* var så annorlunda jämfört med mina andra informanter, valde jag att inte ta med detta i analysen.

---

[14] Patel & Davidson 2011, s. 73-75. American Anthropological Association, Ethics Blog: http://ethics.aaanet.org/category/statement/. Hämtad 2015-12-30.
[15] O'Reilly 2012, s. 152 och 153.

2.4 Informanterna

I detta avsnitt kommer jag i korthet ge information om mina informanter och mina intervjuer med dem. I hänsyn till att mina informanter är eller har varit medlemmar i den Facebook-grupp jag valt att undersöka. Vill jag därför begränsa mängden information och minimera risken att de blir avslöjade som informanter. Jag har bland annat valt att ge mina informanter pseudonymer, men samtidigt har jag valt att ge lite information om informanterna då det kan vara av betydelse för analysen.

Suleyman

Suleyman är en man i 30-årsåldern och som spenderat merparten av sitt liv i Malmö. Hans föräldrar är turkiska azerer från Iran. Vi är bekanta sedan tidigare. Han var väldigt positivt inställd till att bli intervjuad. Han uppger att han känner att shiiter får allt för lite uppmärksamhet i samhället, både medialt och akademiskt. Detta kunde märkas i intervjun då han uppvisade ett allvar som jag annars inte brukar se hos honom. Det gjorde sig påmint under intervjun som antog en påtaglig mer formell karaktär än till exempel om vi hade haft ett vanligt samtal.

Fatima

Jag bedömer att Fatima är runt 30 år gammal och hon förefaller ha sina rötter i Libanon. Fatima ville inte bli inspelad, därför fick jag ta anteckningar. Inledningsvis var hon reserverad gentemot mig, däremot avtog detta efter hand. Intervjun gjordes via Skype.

Khaled

Khaled är en man i 20-25-årsåldern och uppväxt i Malmö med rötterna i Iran. Han var noga med anonymiteten och ville först inte visa sitt ansikte på Skype. Han gav däremot med sig efter det att jag intygat att endast ljudet skulle spelas in. Efter det att intervjun inleddes uppvisade han inga fler reservationer, utan var aktiv i sitt deltagande.

Bilal

Bilal är en man i 20-25 års ålder och uppvuxen i Malmö med rötterna i Irak. Intervjun med honom gjordes via Skype. Han var väldig aktiv och drev emellanåt samtalet, vilket gjorde att vi kom in på sidospår. Slutligen kände jag mig tvungen att självmant avbryta intervjun då samtalsämnet var mättat.

Zeynab

Zeynab är en kvinna i 30 årsåldern med rötterna i Irak och har spenderat merparten av sitt liv i Malmö. Intervjun blev även min första och enda telefonintervju, något som jag inte var förberedd på. Däremot visade sig detta inte var något problem när vi väl påbörjade intervjun. Rent metodiskt så var intervjun en utmaning då det öppna intervjuformatet inte riktigt passade Zeynab. Hon förväntade sig att jag skulle ställa frågor och jag uppfattade att det blev en del pauser i samtalet. Här fick jag improvisera och ställa fler frågor än vad jag var van att göra. Det skulle även kunna vara en konsekvens av att vi hade samtalet via telefon, vilket ofrånkomligen eliminerar gester och ögonkontakt som annars underlättar ett samtal.

Amina

Amina är en kvinna i 20- 25 årsåldern med rötterna i Irak och bosatt i Malmö. Vi möttes på ett kafé i centrala Malmö. Innan vi på började intervjun samtalade vi och Amina föreföll avspänd. När jag påbörjade inspelningen, blev hon däremot nervös och det tog en liten stund att komma ”igång” med samtalet.

Malik

Jag tror att Malik är i 35-40 årsåldern med irakiska rötter, han lever i sydvästra Skåne. Malik var svår att avtala en tid med. Slutligen träffades vi på ett köpcenter i Malmö. Han tog aktiv roll i samtalet. Det visade sig att han inte läst det informantbrev jag skickat ut till informanterna. Därför blev han förvånad när vi skulle prata om *taqiyya* och var emellanåt reserverad gentemot mig, vilket avtog efter det att jag intygat honom att jag inte var någon sverigedemokrat.

3 Tidigare forskning

En forskare som är återkommande i forskningen gällande *taqiyya* är Ethan Kohlberg. Han är verksam vid the Hebrew University of Jerusalem och har skrivit två publikationer som jag valt att ta med i uppsatsen. Den första artikeln, ”Some Imami Views on Taqiyya” (1975)

diskuterar Kohlberg huruvida *taqiyya* kan ses som ett utmärkande drag för tolvimamiterna. Han redogör samtidigt, att trots, att *taqiyya* varit som en doktrin för många shiiter så har martyrskapet existerat som ett parallellt fenomen.[16] I sin andra artikel ”Taqiyya in Shi’i religion and theology” (1995) gör han en redogörelse för hur *taqiyya*-doktrinen fungerat bland shiiter tidigare när deras möjligheter för öppen politisk eller världslig kamp var begränsad.[17] Vidare gör Kohlberg även en analys av *taqiyya* i dess olika former av tillämpning och kategoriserar dessa in i olika grupper. Han gör även distinktioner gällande huruvida *taqiyya* tillämpas mot shiiter eller icke-shiiter. Han kommer bland annat fram till att *taqiyya* oftast används mot icke-shiiter och inte andra mot andra shiiter, även om detta förekommer[18]

En annan tongivande forskare inom fältet är Lynda Clarke som är verksam vid Concordia University i Montreal. I sin publikation ”The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shiism”, ställer hon frågan huruvida förekomsten av *taqiyya*, på både ett teologiskt samt vardagligt plan, alltmer tappat fäste och relevans bland *ithna ashariyya*. Att ramarna inom vilket *taqiyya* bedöms vara vedertaget, enligt sharia och allmän praxis, blivit smalare i modern tid. Detta skall bland annat vara till följd av att shiiterna alltmer kunnat etablera öppet shiitiska samhällen. I samband med detta har *taqiyya* förpassats mer till det förflutna. Hon utforskar även *taqiyyas* mer esoteriska aspekter och har en tes om att begreppet skulle ligga till grund för att bevara en social hierarki under tiden då shiiter fann sig nödgade att vara politiskt passiva.[19]

I sin artikel ”The Legal Efficiacy of taqiyya Acts in Imami Jurisprudence: ' Ali al-Karaki's al Risala fi l-taqiyya” går Robert Gleave in i detalj hur den lärde shiiten al-Karaki (1464-1533) ser på begreppet i en teologisk bemärkelse. Gleave är verksam vid Exeter University i Storbritannien. Generellt gav imammitiska *ulama* shiiter tillåtelse att kringgå *sharia* i situationer där *taqiyya* ansågs vara nödvändigt. Ali al-Karaki gjorde ett tillägg till *taqiyya* där han ställde fast vissa handlingar som var tillåtna inom ramarna för *taqiyya*, men som samtidigt stred mot sharia och krävde därför någon form av religiös kompensation av individen. Gleave kommenterar al-Karakis verk och analyserar reaktioner från senare *ulama* till vad al- Karaki skrivit. Vidare menar Gleave att Ali al-Karakis verk var ett försök att få

---

[16] Kohlberg, Etan. 1975. ”Some imami views on Taqiyya”, *Journal of the American Oriental Society,* nr. 95, s. 395-402.
[17] Kommentar: Detta avser främst perioden 661- 1501, men även senare.
[18] Kohlberg, Etan. 1995.
[19] Clarke, L. 2005.

bukt med fenomenet där *taqiyya* användes för att ursäkta beteenden som var i strid med *sharia* och utanför det som al-Karaki ansåg att *taqiyya* var avsett för.[20]

Forskaren Shafique Virani skriver sin artikel ”Taqiyya and Identity in a South Asian Community” om ismailitiska guptier i Indien som identifierar sig som hinduer och ismailiter, i vilken han utforskar deras dualistiska tillvaro. Genom att använda *taqiyya* kan dessa individer undvika upptäckt samtidigt som de kan bevara sin synkretistiska världsbild. I sitt empiriska arbete, menar Virani, att guptiernas tillämpande av *taqiyya* vittnar om att islam har en assimilerande kapacitet. Att även om guptiernas tillvaro kan anses vara något heterodox av utomstående, så visar deras tolkning av det transcendenta och islam, att islam har denna kapacitet. Slutligen visar Virani att de verkliga eller politiska omständigheterna ofta reglerar till vilken grad *taqiyya* tillämpas och under vilka former begreppet utövas.[21]

En annan publikation som har en empirisk framtoning är Boris Pétric artikel om tolvimamitiska, så kallade, ironis i Uzbekistan och deras tillämpning av *taqiyyya* i modern tid (1800 till idag). I samband med att Uzbekistan blev en del av Sovjet fick Uzbekistans shiiter, under samlingsnamnet ironis, dölja deras dagliga religiösa praktik. Genom *taqiyya* kunde ironierna bevara sina religiösa traditioner och samtidigt få en mer framstående roll i det uzbekiska samhället. Med sovjets fall blev Uzbekistan ett självständigt land. I samband med detta fick sunni-islam en tilltagande större roll i det offentliga rummet. Sammantaget med en radikalisering bland vissa sunniter, så har *taqiyya* återigen blivit ett sätt för ironierna att anpassa sig till förändrande omständigheter.[22]

Louis Dupree var professor, arkeolog och antropolog med en specialisering i afghansk kultur och historia. I sin artikel ”Further notes on Taqiyya: Afghanistan” diskuterar han hur det finns en diskrepans mellan teologi och praktik gällande *taqiyya* i Afghanistan. Att detta även är påtagligt på en lokal nivå mellan *ulama* och shiitisk ortsbefolkning, i detta avseende skriver han främst om *hazara*-folket. Därtill skriver han även om *qizilbash*, vilka är en annan shiitiskt

---

[20] Gleave, Robert. 2013.
[21] Virani, Shafique N. 2011. ”Taqiyya and Identity in a South Asian Community” *The Journal of Asian Studies*, 70:01 (february), s. 99-139.
[22] Pétric, Boris. 2010. ”The Ironis in post-Soviet Uzbekistan: the virtue of mental dissimulation (taqiyya) in a context of Sunnization”, i Marvin, Sabrina (red.), *The Shi´a worlds and Iran.* London: Saqi Books och Institut Francais du Proche- Orient, s. 193-214.

minoritet i Afghanistan, som på ett framgångsrikt sätt tillämpade *taqiyya* för att undvika förföljelse och samtidigt bibehålla en framträdande position i det afghanska samhället. [23]

Yarden Mariuma är verksam vid Columbia University och i sin artikel ”Taqiyya as Polemic, Law and Knowledge” diskuterar han *taqiyya* utförligt och ger en forskningsöversikt av ämnet. Vidare kritiserar han på vilka premisser forskningen kring taqiyya bedrivits. Generellt pekar han mycket på att det utförts alltför få empiriska studier i ämnet. Forskare har lagt för stor tonvikt på att försöka förstå och analysera vad shiitiska teologer utryckt gällande begreppet. Han menar därför att det finns en bristande förståelse för hur vanliga shiiter tillämpar *taqiyya*. Med detta sagt anser han att det bör göras mer empiriska studier gällande den faktiska praktiken av *taqiyya*. Slutligen avhandlar även Mariuma likt Clarke och andra forskare hur begreppet förefaller ha fått minskad betydelse, speciellt efter den iranska revolutionen.[24]

Slutligen är islamologi-professorn Jan Hjärpe av vikt i min studie då han diskuterar det som kan beskrivas som diskrepansen mellan vad ”vanliga” människor praktiserar i sin vardag och vad religiösa auktoriteter uttalar. Det vill säga, det som de föregående anser, bör vara den religiösa normen. Som Hjärpe skriver är religioner som fenomen skiftande och inte konstanta i sin natur. Religionen har blivit alltmer ”privatiserad” i samhället och det offentliga rummet, individer tar sig därför alltmer friheten att ”tolka” självständigt. Relationen till det som kan definieras som det traditionellt religiösa har blivit mindre utpräglad.[25]

4 Teori

I artikeln “Influence of Intragroup Dynamics and Intergroup Relations on Authenticity on Organizational and Social Context” diskuterar socialpsykologerna Lyubomirova Mateeva och Plamen Loukov Dimitrov gruppens inre dynamik och dess relationer med andra utomstående grupper. De utforskar även hur relationer mellan grupper i sin tur kan påverka den egna

[23] Dupree, Louis. 1979. ”Further Notes on Taqiyya: Afghanistan”, *Journal of the American Oriental Society*, 99:4 (oktober- december), s. 680-682.
[24] Mariuma, Yarden. 2014. ”Taqiyya as Polemic, Law and Knowledge: Following an Islamic Legal Term through the Worlds of Islamic Scholars, Ethnographers, Polemicists and Military Men”, *The Muslim World,* nr. 104, s. 89-108.
[25] Hjärpe, Jan. 2003. *Tusen och en natt & den elfte september: tankar om islam*, Stockholm: Prisma.

gruppens dynamik. Slutligen hur denna process omfattar den enskilde individens erfarenheter, beteende och relationer med andra individer, både inom och utanför den egna gruppen.[26] När människor kategoriseras in i grupper, så blir skillnaderna mellan dem och andra grupper tydligare och mer distinkta. I detta sker samtidigt en process där den egna gruppens variationer minimeras. Dessa tendenser anses, inom deras fält, som en dynamik vilken är naturligt förlagd inom gruppen och dess relationer med andra grupper. På ett individuellt plan påverkas individen genom att denne tenderar att vara mer förlåtande mot medlemmar av den egna gruppen än mot utomstående. Individens självkänsla är även nära knuten till gruppens och därför tenderar denne även att förstärka den egna gruppens positiva attribut.[27]

Samtidigt som gruppen är så betydande för individen, så kan den även vända sig mot den. Bedöms individen vända sig från gruppens determinerande normer eller beteenden, så kan denne snabbt bli ett ”svart får”. Här kan gruppen även vara hårdare i dess bemötande av det svarta fåret, än mot utomstående som uppvisat ett liknande beteende.[28]

Jag har valt denna teori då den kan hjälpa mig förstå hur shiiter ser på andra individer, vilket avser både individer inom den egna gruppen och medlemmar av andra grupper. Genom gruppens relationer med den ”andre” påverkas den egna gruppens dynamik. Förhoppningsvis kan denna teori tillföra en tolkning till hur mina informanter förhåller sig till andra grupper som berörs i min studie. Vidare på vilket sätt påverkas den enskilde shiiten av den egna gruppens relationer, med till exempel majoritetssamhället eller sunni-islam.

I en annan artikel “The Actors of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency”, så menar de två forskarna John W. Meyer och Ronald L. Jepperson, att det finns en modern kulturell europeisk diskurs. Inom denna diskurs konstrueras den så kallade moderna aktören och blir följaktligen en ”auktoriserad agent”.[29] I denna diskurs är samhället uppbyggt av nationsstater och “aktörer”. Dessa aktörer är bemyndigade att agera självständigt,

---

[26] Mateeva, Nadya Lyubomoriva & Dimitrov, Plamen Loukov 2013, s. 204. ”Influnce of Intragroup Dynamics and Intergroup Relations on Authenticity on Orgazational and Social Contexts: A Review of Conceotual Framework and Research Evidence”, *Psychological Thought*, nr. 6, s. 204- 240.
[27] Mateeva & Dimitrov 2013, s. 212.
[28] Mateeva & Demotriv 2013, s. 215.
[29] Meyer, John W & Jepperson, Ronald L. 2000, s. 100-102. ” The "Actors" of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency”, *Sociological Theory,* 18:1 (mars), s. 100- 120.

obehindrade av kulturella begränsningar. Tidigare har auktoritet varit bundet till en kulturell kontext och dessa kontexter har hävdat sin auktoritet från Gud.[30]

Nu är denna mellanposition borta och istället är det individer samt organisationer som är de främsta förmedlarna av auktoritet. Enskilda människor ges därmed förmågan och auktoriteten de behöver för att förändra och representera samhällen. Istället för att samhället talar för individen, får nu individen förmågan att agera för kollektivet. Därmed även för Gud och det transcendenta eller religiösa, enligt Meyer och Jeppson. Dessa aktörer tillskansar sig en agens som tillåter dem att agera eller ”tala” för andra och kollektivet, vilket även gäller i frågor där aktörens egen kunskap är begränsad.[31]

Slutligen kan det sägas att den moderna aktörens framfart kan förklaras vara en del av en process där aktörskapet, att ”tala” för Gud, har flyttats från den kulturella kontexten eller samhället där auktoriteten tidigare härstammat ifrån. Devalvering har gett individen företrädet att agera för kollektivet istället för att kollektivet skulle agera för individen.[32]

Genom denna teori kan jag försöka få större förståelse hur förhållandet till *taqiyya* utmärker sig för den enskilde shiiten. Speciellt med hänsyn till att mina informanter, kan anses, befinna sig inom den moderna diskurs som Meyer och Jepperson skriver om. Det är knappast orimligt att anta att mina informanter i någon bemärkelse agerar fritt, i religiösa tolkningar, från traditionellt bundna auktoriteter. Detta är däremot delvis bundet till huruvida de passar in i teorins definitioner gällande det moderna aktörskapet.

5 Historisk översikt

Enligt Göran Larsson och David Thurfjell utgör shia-muslimer ca 15 % av världens muslimer. Vidare menar de att shia-muslimer utgör en till antalet betydande minoritet i Mellanöstern. De är i majoritet i Iran, Azerbadjan, Irak och Bahrain. Det finns även betydande minoriteter i

[30] Meyer & Jepperson 2000, s. 100-2 och 112.
[31] Meyer & Jepperson 2000, s. 100-102, 104, 105, 107 och 112.
[32] Meyer & Jepperson 2000, s. 101.

Saudiarabien, Pakistan, Indien och Libanon.[33] Ordet *Shia* kommer från *Shi'at Ali* och syftat på dem som tog ställning för Alis sak efter det att den tredje kalifen Uthman blev mördad år 656 i Medina.

En av de centrala frågorna som skiljer shiiter och sunniter åt, är frågan gällande vem som borde ha efterträtt profeten efter hans död. Det var Abu Bakr som utsågs till profeten Mohammeds efterträdare. Shiiterna menar att det borde ha varit profetens kusin Ali ibn Abi Talib. I shia-islam har Ali och hans familj en särskild betydelse. Han och de efterföljande imamerna eller ledarna för shia-islam kan beskrivas "som ofelbara uttolkare av vad sann islam är".[34] Dessa anses ha en speciell förmåga att tolka uppenbarelsen som kom från Gud till Mohammed. Vidare har shia-islam generellt haft en negativ syn på de tre första kaliferna, Abu Bakr, Umar och Uthman och detta har varit en tydlig vattendelare mellan sunni- och shia-islam. Ali blev slutligen kalif, efter det att missnöjet med kalifen Uthman blivit så stort att han mördades, vilket delvis berott på att han gynnade sina klanfränder, varav många antagit islam relativt sent. Många av de föregående tillhörde Umayya-klanen och blev Alis största motståndare, vilka hade sitt fäste i Syrien där deras ledare Muawiyya var provinsguvernör.[35]

Det första slaget mellan muslimer var mellan imam Ali och profeten Mohammeds fru Aishas styrkor, i vilket Ali segrade. Därefter möttes Umayya-klanens Muawiyya och Ali i slaget vid Siffin år 657, vilket slutade oavgjort trots det att Ali hade ett överläge. Genom en överenskommelse genom medling lät Ali Muawiyya gå, vilket resulterade i en splittring inom Alis egna led. Kharijiiterna formade en egen radikal falang. Ali lyckades inledningsvis besegra dem, men en kharijiit mördade sedan Ali i vad som nu är Najaf, där hans grav ligger. Enligt forskaren Heinz Halm har schismen som uppstod efter profetens död aldrig läkts.[36]

Krisen gällande ledarskapet kulminerade i massakern eller slaget vid Kerbala år 680, där Alis son Hussayn blev dödad på order av kalifen Yazid. Enligt islamologen Ethan Kohlberg kan detta beskrivas som "focal point for the martyrdom motif"[37] och Husayn beskrivs bland annat

---

[33] Larsson, Göran & Thurfjell, David. 2013, s. 13. *Shia-muslimer i Sverige: en kortfattad översikt.* Stockholm: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.
[34] Hjärpe, Jan. 1992, s.72. *Islam: lära och livsmönster* (tredje uppl.), Stockholm: Nordstedts.
[35] Halm, Heinz. 1991, s.1 och 7. *Shiism.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
[36] Halm 1991, s. 3, 5 och 9-13.
[37] Kohlberg, Etan. 2003, s. XVI. "Introduction", i Kohlberg, Etan (red.), *Shi'ism.* Ashgate: Aldershot, s. XV-XXXVII.

som ”the prince of martyrs”[38]. Detta är en central händelse inom shia-islam. Detta ses av shiiterna som en väldigt tragisk händelse speciellt med hänsyn till att profetens släkting blev mördad av andra muslimer. Varje år uppmärksammas denna händelse av shiamuslimer under sorgemånaden *muharram* och shiismen beskrivs av Jan Hjärpe som en "sorgens religion".[39] Genom dessa händelser skedde det en schism inom islam, i vilket det ursprungliga *umma* splittrades. För shiiternas del ledde slaget vid Kerbala till att de i stort trädde tillbaka från den världspolitiska scenen, något som Kohlberg beskriver som en ”period of passitivity”. [40]
Som namnet indikerar så tror tolvimamiterna på en rad av 12 imamer. Den tolfte imamen Muhammed al- Mahdi, gömdes enligt traditionen av sin far i tidig ålder, vilket han enligt Halm gjorde utav ”caution” eller *taqiyya*. Efter att hans far dog gick al-Mahdi i den ”lilla” ockultationen. Genom olika budbärare höll han kontakten med världen, fram till och med den sista budbärarens död år 941. Det sägs att al-Mahdi har gått in i den ”stora” ockultationen eller *ghayba,* vilket sägs vara för att det blivit för mycket förtryck och förföljelse i världen. En dag kommer han att återvända för att hjälpa shiiterna att besegra sina fiender. Enligt Halm blev den tolfte imamens *ghayba* ett sätt att använda *taqiyya* eller ”caution” för att undvika sina motståndare. Vidare fick vanliga shiiter imitera imamens exempel och själv använda sig av *taqiyya* för att kunna bevara sin tro på honom. Shiiterna har på grund av sin tro ofta befunnit sig i ett oppositionsförhållande till den sittande makten och detta har följaktligen format traditionen.[41]

Shiismen i Iran blev i stort introducerad på 1500- talet. Ismail den förste (r. 1501-1524) invaderade och erövrade Tabriz, år 1501, vilket var en betydande stad för området. Inom ett decennium hade Ismail erövrat mycket av vad som idag är det moderna Iran. I samband med erövringen påbörjades en konversion av befolkningen till shiismen, trots detta fanns det fickor där människor förblev sunniter genom hela 1500-talet. Tolvimamismen förblev betydande även efter Ismails ätt, safaviderna, gick under (1501-1736). Shiismen var fortsatt viktig i området men blev särskilt betydande i samband med den iranska revolutionen (1979).[42]

---

[38] Halm 1991, s. 15.
[39] Hjärpe, Jan. 1992, s. 73. *Islam: lära och livsmönster* (tredje uppl.), Stockholm: Nordstedts.
[40] Kohlberg 2003, s. XVI.
[41] Halm 1991, s. 35-38.
[42] *Oxford Bibliographies*, ”Islam in Iran”, hämtad 2016-01-21: http://www.oxfordbibliographies.com.ludwig.lub.lu.se/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0044.xml

Traditionellt sett var imam Alis anförvanter baserade i Kufa (dagens södra Irak). Härifrån härstammade mycket av shiismens politiska eller värdsliga motstånd, samt många betydande militära uppror (680-800). Södra Irak förblir idag en av tolvimamismen starka fästen, i Najaf återfinns imam Alis grav och i Karbala, imam Husseins. Dessa städer är förutom Medina och Mecca de heligaste platserna inom shia-islam. Årligen samlas miljontals pilgrimer i dessa städer och södra har Irak därför både en stor historisk och religiös betydelse inom traditionen. Det är även hem till många inflytelserika shiitiska *ulama* så som *ayatollah* Ali al-Sistani eller *sayed* Muqtada al-Sadr.[43]

5.1 Shiamuslimer i dagens Sverige

Enligt Larsson & Thurfjell tillhör majoriteten av alla shiamuslimer i Sverige *Ithna ashariyya*. Vidare är shiamuslimer i Sverige uppdelade i många olika grupper och etniciteter och de kan skilja sig stort gällande praktik och teologi. Den största gruppen är arabiska shiamuslimer och kommer främst från Irak och Libanon. En majoritet av de "religiöst organiserade shiiterna" i Sverige tillhör denna grupp. Vidare har de flesta av mina informanter sitt ursprung i denna grupp. En annan stor grupp av shia i Sverige är de av afghanskt och iranskt ursprung som talar persiska. Däremot är många iranier i Sverige inte längre så nära förknippade med shiismen, enligt Larsson & Thurfjell. En av mina informanter, Khaled, har ursprung inom denna grupp. En annan grupp som är liten till antalet är de från Azerbajdzjan, vilka inte benämns som särskilt religiöst organiserade. [44] Suleyman, en annan informant, är azer, fast med rötterna i Iran.

Enligt Larsson & Thurfjell är det svårt att bedöma antalet shiamuslimer i Sverige, då det inte förs statistik över vilka religioner Sveriges invånare tillhör. En uträkning från 2012 uppskattar antalet shia-muslimer i Sverige till ca 165000. Representanter för shiasamfund uppskattar snarare antalet till 200000-250000. Slutligen gör SST bedömningen, enligt Larsson & Thurfjell, att procentuellt borde shiiterna utgöra ca 30-35% av Sveriges muslimer med hänsyn till de stora grupperna av medborgare med iranskt och irakiskt ursprung.[45]

---

[43] Berkey, Jonathan, 2003 s., 130 och 131. *The Formation of Islam, Religion and Society in the Near East, 600-1800.* New York: Cambridge University Press.
[44] Larsson & Thurfjell 2013, s. 15-19.
[45] Larsson & Thurfjell 2013, s. 22-25.

6 Analys

6.1 Tillämpandet av *taqiyya*: Analys och genomgång av intervjuer

6.1.1 *Taqiyya* och *mudarat*: med respekt

Malik och Amina är de enda av mina informanter som faktiskt uppger att de använder sig av *taqiyya*. I Maliks fall var det något han tydligt klargjorde tidigt under intervjun. I Aminas fall var det inte lika tydligt inledningsvis huruvida hon faktiskt använde sig av *taqiyya*. Det var först efter avslutad intervju som det framkom att hon använde sig av begreppet. Under intervjun förmedlade hon att hon står öppet för det hon tror på, att det är något som är svårt för henne att dölja, något som hon bär med sig i hjärtat. Detta kan framstå som något av en paradox, då hon senare i efterhand berättar att hon använder sig av *taqiyya*. Problematiken kring att samtidigt hävda att en står öppet för sin religion och samtidigt döljer aspekter av sin religiösa identitet med *taqiyya*, är något jag återkommer till senare.

Amina berättar för mig att hon använder *taqiyya* mot sunniter men även mot andra shiiter. Detta gör hon för att undvika konflikter. Som ett exempel berättade hon om praktiken bland vissa shiiter i världen, att slå eller piska sig själva blodiga vid högtiden *Ashura*. Det kallas för *tatbir* och är något hon själv inte är positivt inställd till och därför gärna undviker att prata om i de fall där det råder meningsskiljaktigheter. I ett e-postmeddelande skriver hon som följande:

> Jag brukar alltid använda mig av takiya. Alltså även om jag hamnar i diskussion med sunniter försöker jag alltid respektera deras åsikter och känslor dock säger precis vad jag anser men försiktigt. Kommer vi inte överens så avslutas diskussionen utan några större konflikter. Det har alltid varit så för mig. Har alltid diskuterat sånna ämne på skolan.

I ett andra e-postmeddelande berättar hon att hon ser på *taqiyya* som ett sätt att undvika att säga något "dumt" inför en sunnimuslim. Ett exempel hon använder sig av är just synen på de tre första kaliferna. Shiiter har historiskt sett haft en negativ syn på dessa gestalter, samtidigt som sunniter haft en hållning som kan närmast beskrivas som motsatt. Enligt henne handlar det därmed om att undvika att såra någons känslor. Vad som är intressant är att den befintliga

forskningen ofta förutsätter att tillämpandet av *taqiyya*, är något som tillämpas främst för att undvika fysisk skada. I Aminas fall verkar hon inte vara driven av denna aspekt. Det framstår snarare som att hon gör det utifrån premissen att hon vill undvika konflikter och för att inte såra andras känslor.

Likt Amina undviker Malik att prata om sin syn gällande vissa viktiga historiska gestalter inom sunniislam. Han menar att han undviker detta främst för att respektera andra människors känslor. Jag uppfattar det som att han använder *taqiyya* för att undvika konflikter eller som han själv säger att "komma i skiten". Däremot menar han att hans *taqiyya* inte är total, då han ibland har svårt att hålla tillbaka gällande vissa makthavare. Han poängterar att han inte använder *taqiyya* utifrån rädsla utan snarare för att undvika onödiga konflikter. Skulle han till exempel stöta på ett aggressivt gäng så gör han det utifrån premissen att han tycker att det är onödigt att åsamkas något. Speciellt när en sådan situation kan undvikas genom att använda sig av *taqiyya*. Han berättade bland annat att han sänkte rösten när vi satt tillsammans, just för att förbipasserande inte skulle höra vårt samtal med tanke på dess känsliga natur. Han använder likt Amina *taqiyya* mot andra shiiter. Det intressanta i Maliks fall är att han säger att de flesta konflikter och hot han fått är från andra shiiter. Malik beskrev under vår intervju att detta var något återkommande och att det varit något vars konsekvenser, emellanåt drabbat honom hårt personligen.

Kohlberg definierar *taqiyya* som något som görs utifrån rädsla eller försiktighet som en form av självförsvar. Syftet är att värja en själv från en överhängande fara, detta hade kunnat ses som rekvisitet eller ett krav för att få använda sig av *taqiyya*. Han väljer vidare att dela in *taqiyya* i olika former, en av dessa kallar han för "dissimulation". Denna aspekt av begreppet innebär att genom handling eller ord förvirra eller missleda en motståndare. Detta har varit vanligt bland shiiter genom historien till följd av att de som minoritet ofta befunnit sig i direkt opposition till den dominerande majoriteten, som ofta även varit fientlig gentemot dem. I Amina och Maliks fall anser jag att deras bruk av *taqiyya* stämmer väl in på det som Kohlberg definierar som dissimulation. Specifikt talar han om ett begrepp går in under dissimulation och ses som en gren av denna aspekt och kallas för *mudarat*. *Mudarat* är en form som går ut på att behandla någon på ett vänligt manér eller, som i fallet med Malik och Amina, att iaktta försiktighet gällande vad man säger i en "motståndares" närvaro.[46]

[46] Kohlberg 1995, s. 345-349.

Den femte imamen Muhammad al-Baqir (år 676-733) skall ha utryckt att Gud uppmanat Moses att använda sig av *mudarat* mot sina fiender då det som sades till honom av Gud var hemligt. Vidare ansåg han att profeten Mohammed skall ha sagt att den som använder sig av *mudarat* får, efter döden, status som *shahid* [martyr] när denne träder in i himmelriket. I verket *Fiqh al-Rida,* skrivet av den åttonde imamen Ali al-Reza (år 765-718), står det "The believer received Kitman from God, medarat from His Prophet and patience in adversity from his Imam". *Kitman* är det som Kohlberg definierar som "concealment" eller döljande och jag tolkar att *medarat* är en annan stavning för *mudarat.*[47] Den sjätte imamen Ja'far al-Sadiq (år 702-765) skall ha sagt till sina följeslagare, återger Kohlberg, att försöka avstå från att provocera sina meningsmotståndare. Han uppmanade dem istället att behandla sina fiender med vänlighet, besöka dem när de var sjuka och gå till deras begravning när tiden var inne. De kunde även be med dem i moskén eller vittna till deras fördel i en rättssak.[48]

Malik och Amina diskuterar att de använder *taqiyya* mot sunniter och andra shiiter. En intressant distinktion som Kohlberg gör, är den gällande vem bruket av *taqiyya* riktas mot, huruvida det gäller mot en icke-shiit eller en annan shiit. Kohlberg har valt att kalla bruket som är riktat mot icke-shiiter för "prudential" eller "klok" *taqiyya*. Detta skulle troligtvis vara en av de mest vanligt förekommande formerna utav begreppet, enligt Kohlberg. I de fall där begreppet används mot andra shiiter väljer han att kalla det för "non-prudential" eller "icke-klok" *taqiyya*. Ett exempel på detta är av den åttonde imamen al-Rida (år 766-818) som skall ha haft en följeslagare som skall ha klagat till honom över att andra shiiter talat illa om honom. Imamen ansåg att dessa personer skall ha varit okunniga och inkapabla till att verkligen förstå. Därför borde mannen använda *mudarat* mot dessa män. Däremot påpekar Kohlberg att "non-prudential" *taqiyya* sällan nämns i källorna och verkar därför inte ha varit så vanlig. Speciellt när det gäller "dissimualation" eller "dissimulering". Han menar snarare att en annan form av *taqiyya* kallad för "concealment" eller "döljande" borde ha varit vanligare att använda mot andra shiiter. "Concealment" innebär likt ordet att dölja något, till exempel att dölja eller undanhålla viktig information, något som gjordes mot både shiiter och icke-shiiter. I första hand kunde det handla om att undanhålla eller dölja viktig information som vid dess avslöjande kunde leda till att någon skadades eller blev dödad. Ett exempel hade kunnat vara en shiitisk ledare eller imams gömställe.[49]

---

[47] Kohlberg 1995, s. 345.
[48] Kohlbeg 1995, s. 345, 363 och 364.
[49] Kohlberg 1995, s. 345, 346 och 364.

Enligt Hjärpe kan det ofta finnas en stor diskrepans mellan vad "vanliga" människor gör och vad religiösa teologer uttalar. [50] De religiösa auktoriteternas behov att göra uttalanden är ett tecken på att "vanliga" människor inte följer teologin på det vis som religiösa experterna vill att de ska göra. Hur hade då en shiitisk teolog ställt sig till Maliks och Aminas användning av *taqiyya*, då den inte är styrd utav någon rädsla? Detta skulle kunna beskrivas som ett fall där "vanliga människor faktiskt kringgår de religiösa auktoriteternas tolkning i frågan. Annars menar att det sannolikt beror på en vilja att undvika konflikter som kan vara angenäma att undgå och ett intresse att visa vederbörande respekt.

Dock visar en del av forskningen om *taqiyya,* att det finns en stor anpassningsbarhet i det praktiska tillämpandet av begreppet. Det vill säga att individen tillmäts ett relativt stort förhandlingsutrymme i hur de väljer att nyttja begreppet. Malik berättade själv att han ansåg att omständigheterna spelade en stor roll gällande användandet av *taqiyya*, att begreppet formas efter rådande förhållanden på en given plats. Enligt Shafique Virani kan begreppets tillämpning i praktiken verkligen förändras i förhållande till de omständigheter som råder på en given plats. I sin artikel skriver han om hur dessa guptier använder *taqiyya* i syfte att framställa sig som hinduer och därmed undvika förföljelse. Dessa personer tillhör ett större hinduiskt kast där de undanhåller sin ismailitiska identitet från andra kastmedlemmar.[51] Emellertid finns det ingen tydlig dikotomi mellan deras hinduiska och ismailitiska identitet. Bakom sitt bruk av *taqiyya* döljer guptierna sin synkretistiska världsbild som innehåller ismailitiska och hinduiska element. Virani menar att *taqiyya* som begrepp i detta fall visar en stor förmåga till anpassning i förhållande till de omständigheter som råder. Vidare menar Virani att guptiernas sätt att tolka och tillämpa *taqiyya* är ett tecken på islams kapacitet till assimilering.[52]

Vilka möjligheter ger *taqiyya* Amina och Malik att kunna anpassa sig till förhållanden i Sverige? Är begreppet på något vis relevant som ett verktyg för någon typ av assimilering? Sammanfattningsvis gällande den forskning jag läst om *taqiyya*, så skall det föreligga någon överhängande fara för att en shiamuslim skall få använda sig av *taqiyya.* Begreppet förefaller, enligt min mening, vara avsett för situationer där en troende riskerar förföljelse eller skada.

---

[50] Hjärpe, Jan. 2003, s. 41 och 42.
[51] Virani 2011, s. 99-102 och 128-133.
[52] Virani 2011, s. 113-118 och 122-125.

Amina och Malik riskerar varken förföljelse eller skada, enligt deras utsagor, oansett detta använder de sig ändå av *taqiyya*. De tillägger vidare att de inte använder tekniken utifrån någon rädsla.

Malik uppger emellertid att han kan tänka sig använda tekniken i farliga situationer. Han berättar själv att han varit i många konflikter till följd av sin ”stora käft” och att han använder *taqiyya* för att undvika sådana situationer samt att han anser det vara onödigt, att kasta bort livet eller hälsan för en konflikt. Detta tänkesätt återkommer hos flera av informanterna, att liv eller hälsa inte skall riskeras för något utan större värde. Om däremot uppoffringen bedöms vara viktig, det vill säga att den ger en kvarvarande effekt, så skall en shiit vara handlingskraftig.

Rent historiskt har *taqiyya* som begrepp ofta använts, enligt forskningen, av en shiitisk minoritet för att förhålla sig till en majoritet som varit fientligt inställd. Det är ett förhållande som bland annat forskaren Robert Gleave diskuterar i sin artikel om den lärde al-Karaki (1464-1533). [53] För Malik och Amina, mina informanter, verkar användningen vara mellan minoritet till minoritet. Det jag avser med detta, är att dessa informanter använder främst *taqiyya* mot den egna gruppen eller mot sunni-muslimer, båda är minoriteter i dagens Sverige. Informanterna nämner aldrig under våra samtal, att de använder eller har använt taqiyya mot majoritetssamhället. Uppenbarligen kan jag aldrig veta huruvida de använt begreppet gentemot mig. Om *taqiyya* bildar en del av ett integrerat ”sunt förnuft”, varför skulle de inte kunna använda det mot majoritetssamhället?

Jag anser att detta är en empiri som illustrerar Hjärpes tes om diskrepansen mellan vad teologer uttalar och vad vanliga människor praktiserar. [54] Amina och Maliks relation till begreppet rent vardagligt, verkar inte ha något direkt stöd teologiskt. Forskningen pekar på att det finns ett juridiskt ramverk för *taqiyya*, vilket i praktiken betyder att det finns vissa tydliga rekvisit för användningen av *taqiyya*, att begreppet inte skall användas godtyckligt. Vad Clarke avser med ”juridisk” *taqiyya* är likt det Gleave definierar (se Inledande kapitel), som *taqiyya* tillämpat utifrån specificerade handlingar som inte bryter direkt mot några *sharia*-regler. Vidare de tillämpningar som innefattas av *darura,* det vill säga handlingar som strider mot *sharia* men som är tillåtna då de anses hota liv, egendom eller den muslimska *umman* i

[53] Gleave 2013, s. 423-429.
[54] Hjärpe 2003, s. 41 och 42.

stort. Detta kan kontrasteras mot Clarkes beskrivning om det som hon definierar det ”esoteriska” *taqiyya* som är rätt väsensskilt från ”juridisk” *taqiyya* (se mer under rubriken ”Avslutande anmärkning”. [55] Clarke anser att det juridiska ramverk inte förändrats nämnvärt under historiens gång, däremot så har den enligt henne stramats åt och blivit mer strikt eller snävt i dess tillämpning.[56] Emellertid så menar andra forskare som bland annat Mariuma att det knappast finns något enhetligt ramverk för *taqiyya*, han tillägger även att det finns många motsägelsefulla element.[57]

Ali al-Karaki (1464-1533) som Robert Gleave skriver om ansåg att *taqiyya* applicerades alltför löst av shiiter. Fenomenet beskriver Gleave som ”legal laxity” eller slapphet i relation till den gudomliga lagen, sharia.[58] Karaki kan ses som ett exempel på en lärd som upplevde behovet av att åtgärda ”vanliga” människors felsteg i deras dagliga praktik. Vad hade denne lärda auktoritet, verksam kring 1500, haft att säga om Maliks och Aminas praktik i dagens Sverige? Frågan är naturligtvis omöjlig att besvara. Vi kan bara spekulera. Icke desto mindre kan den vara intressant att fundera över. Al-Karaki är såklart inte den enda som haft ambitionen att inskränka ”vanliga” shiiters tillämpning av *taqiyya*. Hamid Enayat skriver om en grupp som han kallar för ”modernister”, vilka hade liknande avsikter. Det kan knappast förvåna någon verksam religionshistoriker eller islamolog, att människor omförhandlar eller bryter tidigare etablerade ramar för religiösa företeelser. Det skulle kunna definieras som något ”naturligt”.

Modernisternas avsikt var att få shiiter att återigen förhålla sig till klassiska juridiska ramverken för *taqiyya*. De ansåg att det fanns en diskrepans mellan hur shiiter ”borde” agera enligt teologiska riktlinjer och hur de faktisk praktiserade *taqiyya*.[59] Överhuvudtaget är detta inget uppseendeväckande inom islamologi som ämne, utan det finns många exempel att hämta gällande detta.

Mateeva och Dimitrov avhandlar, som tidigare skrivet, hur en grupps inre dynamik delvis formas beroende på hur relationen med andra grupper ser ut. De uppfattade skillnaderna mot

---

[55] Gleave 2013, s. 415 och 416, 423-425. Clarke 2005, s. 46-48.
[56] Gleave 2013, s. 418 och 421. Clarke 2005, s. 55-59.
[57] Mariuma 2014, s. 91.
[58] Gleave 2013, s. 423-427.
[59] Enayat, Hamid, 1982, s. 175-180. *Modern Islamic political thought: the response of the Shi´i and Sunni Muslims to the twentieth century* (andra uppl.). London: Tauris, 2005. Originalupplaga: London och Austin: Macmillan och University of Texas..

utomstående kontrasteras kraftigare än mot medlemmar av den egna gruppen. Samtidigt minimeras skillnaderna inom den egna gruppen och gruppens uppfattade "likheter" generaliseras, likaså andra gruppers skillnader. Enligt Mateeva och Dimitrov är en individs självkänsla nära knuten till den egna gruppen och gruppen är därför mer förlåtande mot de egna medlemmarna samtidigt som de är mer dömande mot utomstående.[60]

Ser då Amina och Malik sunniter som en del av den egna gruppen? Ser informanterna de sunniter som de använder *taqiyya* mot, som en del av den egna gruppen och att de därför tillämpar samma förlåtande egenskaper mot dessa? Samma egenskaper som Amina och Malik uppvisar mot andra shiiter som de också använder *taqiyya* emot. Det är däremot tydligt när de markerar skillnad mot en annan grupp, som Malik nämligen beskriver som "wahhabister". Med dessa antar jag att Malik menar radikala sunniter i stort, vilket även främst avser de som ser shia-islam som en kättersk tradition och shia-muslimer som *kafir* eller ”otrogna”. Wahabismen är egentligen en sunnitisk tolkningstradition som har sitt fäste och ursprung i dagens Saudiarabien. Den kännetecknas bland annat för sitt motstånd mot det ser som *shirk* (”avgudadyrkan”) och dedikation till *tawhid* (absolut monoteism). I modern tid har namnet, wahabism, blivit kännetecknande som samlingsnamn för ”salafism” och ”jihadism”.[61] Dessa formar en tydligt definierad grupp som särskiljer sig från Maliks egen. Det kan tolkas som att de formar ett direkt hot mot Maliks världsbild, enligt det Mateeva och Dimitrov tar upp, vilket gör att dessa definieras tillhöra en grupp som står utanför den muslimska *umman*. Detta bidrar, för Maliks del, till en känsla av förstärkt tillhörighet till den egna gruppen. Samtidigt möjliggör detta en mer förlåtande inställning till gruppmedlemmar som avviker från hans gruppdeterminerande normer.[62]

Jag anser att vi i detta återkommer till diskrepansen mellan ”vanliga” människors praktik och de religiösa auktoriteternas tolkningar. Genom den moderna aktörens diskurs, tillåts denne kringgå tidigare kulturella och religiösa begränsningar och på så sätt agera obehindrad av dessa. Enligt Meyer och Jepperson är den agens med vilken den moderna aktören agerar, närmast gudalik. Malik och Amina hade kunnat ses som moderna aktörer i egen mening.

---

[60] Mateeva & Dimitrov 2013, s. 212.
[61] *Oxford Bibliographies*, ”Wahhabism”, hämtad 2016-01-21: http://www.oxfordbibliographies.com.ludwig.lub.lu.se/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0091.xml?rskey=Nh9H9c&result=165
[62] Mateeva & Dimitrov 2013, s. 204, 212, 213 & 222.

Vidare skriver Meyer och Jepperson att entiteter som vanligtvis kan definieras som agenslösa, som islam i detta fall, kan ges agens genom auktoriserade agenter som säger sig representera islam. [63]

Det kan därför sägas, i enlighet med denna devis, att Amina och Malik ges utrymme genom det moderna aktörskapets diskurs att tolka samt tillämpa *taqiyya* enligt deras egna tolkningar. Det kan sägas att informanterna i slutändan ger sig själva auktoriteten att själva tillämpa och tolka *taqiyya* fritt från de religiösa auktoriteternas inblandning. Det vill säga att de som ”moderna” individer kan kringgå religiöst etablerade normer eller direktiv. Att de till exempel kan bortse från det som al-Karaki skriver. De har friheten inom denna diskurs att göra egna tolkningar då de i egenskap av moderna aktörer själva ger sig ”friheten” att göra detta.

6.1.2 *Taqiyya*: ”näe”

Fatima hävdade att *taqiyya* var fullständigt okänt för henne. Även efter det att jag berättat om *taqiyya*, så menade hon att det var något som hon inte kände till. Vidare menade hon att begreppet snarare var något som bestämt inte är utmärkande för shiismen utan snarare talar emot dess centrala etik och värderingar. I samband med att vi nådde denna punkt i intervjun så uppfattade jag en viss problematik med att jag tvingades förklara *taqiyya* för informanten. Som islamolog ska jag helst undvika att definiera islam för den enskilde muslimen. Jag ska hellre tolka deras definitioner av vad islam är. Samtidigt är det inte helt omöjligt att informanten kände till begreppet sedan tidigare, men valde av oklara skäl, att inte tala om det. För som Venetis skriver kan vi som undersöker ett begrepp som *taqiyya* aldrig vara säkra på att vi själva inte blir ”utsatta” för det.[64] Fatima beskrev att shiismen var något som för henne låg i blodet, förnekelsen som hon tyckte att *taqiyya* innebar, var något som var omöjligt för henne och även för även andra shiiter som hon såg det.

Informanterna Suleyman, Khaled, Bilal och Zeynab kände till begreppet. Jag uppfattade att de ansåg att *taqiyya* skulle användas i situationer där det gällde att värna om sitt eget eller någon annans liv. Suleyman beskrev begreppet som något som var ämnat för förintelseliknande scenarion. Han berättade att han vid ett tillfälle valde att avstå från en tatuering. Skulle det ske

[63] Meyer & Jepperson 2000, s. 100-102, 105, 112 och 113.
[64] Venetis 2006, s. 28.

en förintelseliknande förföljelse av muslimer i Sverige, så ville han inte bära en tatuering som kunde avslöja honom som shiit. Detta hade i sig själv kunnat tolkas som ett tillgrepp av *taqiyya*, alltså det faktum att han avstod från att skaffa en viss tatuering. Överhuvudtaget var Suleyman motvilligt inställd till hela tanken av att behöva använda begreppet, framförallt för egen del. Han berättar att han endast vid ett tillfälle under sitt liv, upplevt behovet av att använda *taqiyya*, vilket var vid ett moskébesök när han var mindre. När en man upptäckte att han bad med armarna riktade rakt ner, vilket är enligt shiitisk tradition, så försökte mannen med våld korrigera hans händer så att han bad enligt sunnitisk *sunna*.

Informanten Khaled uppger att han aldrig använt sig av *taqiyya*, då han inte upplever något direkt behov av att göra detta i nutida Sverige. Han utrycker bland annat: "...jag känner att Sverige e ett så pass säkert land idag att man kan prata om sina åsikter eh..så jag använder inte det…". Han verkar som sagt anse att *taqiyya* främst är reserverat för livshotande situationer. Skulle Khaled till exempel få ett vapen riktat mot sig, så hade han inte "tvekat en sekund" att tillämpa *taqiyya*. Vidare summerar han sin inställning till frågan på följande vis "...jag har aldrig känt ett behov att om jag säger min riktiga åsikt så kommer jag att få ett skott i pannan eller något sånt…". Bilal har en liknande syn på *taqiyya* och känner heller inga reservationer mot att använda begreppet, om nöden så kräver det. Samtidigt likt Khaled såg han däremot ingen mening eller något behov för att tillämpa *taqiyya* i en nutida svensk kontext.

Zeynab som lever i Malmö, har på den senaste tiden upplevt en tilltagande hotfull stämning mot sig, vilket hon upplever varit till följd av att hon är shiit. Ett exempel som hon uppger, är när hon satt i en taxi och chauffören började skrika på henne när han fick veta att hon var shia-muslim och irakier. Zeynab har däremot, trots detta, valt att inte tillämpa *taqiyya* då hon anser att detta går emot hennes personliga övertygelser. Dock anser Zeynab samtidigt att det inte är fel av andra shiiter att tillämpa *taqiyya*.

Suleyman, Khaled, Bilal och Zeynab lägger en stor betoning på det egna valet. Detta är bland annat, likt något som Ethan Kohlberg skriver. Han menar att shiitiska teologer utifrån det juridiska ramverk som finns för *taqiyya*, betonat att det i slutändan är upp till individen att avgöra huruvida en tillämpning av begreppet är nödvändigt.[65] Vidare betonar mina informanter att omständigheterna är väldigt avgörande för huruvida *taqiyya* är relevant eller ej. Mariuma och Kohlberg skriver att användandet av *taqiyya* är väldigt beroende av de

[65] Kohlberg 1995, s. 367.

rådande politiska omständigheterna i en given kontext.[66] Bilal och Khaled berättar som sagt att de skulle kunna tänka sig använda begreppet, om omständigheterna i Sverige var sådana att de krävde det.

Dupree skriver i sin artikel om bland annat hur omständigheterna på en given plats kan påverka huruvida *taqiyya* tillämpas. I sin publikation skriver han bland annat om Afghanistan och den shiitiska minoriteten *qizilbash*. De kom inledningsvis till Afghanistan på 1730-talet genom en av Nadir Shahs (1688-1747) militära kampanjer och intog en framstående position i det afghanska samhället. I samband med att det politiska landskapet förändrades i landet på 1830-talet, så gjorde *qizilbash* shiitiska tillhörighet, till att de blev måltavlor. Som en konsekvens av detta började de använda sig av *taqiyya* för att dölja sin identitet och kunna bevara sin framstående position i det afghanska samhället.[67]

I förhållande till Malik och Amina förefaller Khaled, Suleyman och Bilal ha en striktare tolkning under vilka omständigheter som *taqiyya* får användas. Detta kan vara en del av det som Clarke skriver om. Hon menar att definitionen av när *taqiyya* får användas har blivit snävare.[68]

Mateeva och Dimitrov skriver bland annat om så kallade realistiska och symboliska hot, vilka riktas mot individers omedelbara grupper. Realistiska hot, avser de hot som uppfattas gå emot gruppens fysiska, materiella, känslomässiga eller politiska välstånd. Symboliska hot riktar sig mot sagda grupps världsbild eller gruppmentalitet. Dessa hot består av en annorlunda syn på värderingar, trosuppfattning eller moral. I samtalen med Bilal, Khaled, Suleyman och Zeynab så var vissa radikala sunniter ett återkommande hot. Suleyman pratade även om Sverigedemokrater som ett potentiellt hot.

Vad som är utmärkande är att informanterna främst upplevde sina antagonister som sunniter eller så kallade "wahhabiter". När Khaled och Bilal talar om hotbilder framställs sunniter mer som en realistisk hotbild utomlands och mer som en symbolisk hotbild i Sverige. Ser då informanterna att sunniter som en del av den egna gruppen? Mateeva och Dimitrov nämner något de kallar för "the black sheep effect". Detta innebär att en grupps medlemmar, kan

[66] Kohlberg 1995, s. 366-368. Mariuma 2014, s. 93.
[67] Dupree 1979, s. 680-682.
[68] Clarke 2005, s. 55-57.

agera mer negativt mot medlemmar av den egna gruppen än mot utomstående, om dessa väljer att avvika från den egna gruppens "prototyp". [69] Reagerar mina informanter starkare mot så kallade "wahhabiter" och sunniter som uppvisar ett "avvikande beteende". Att dessa upplevs tillhöra den egna gruppen men sedan valt att "avvika" från gruppens etablerade prototyp och får därför en starkare reaktion än vad någon utomstående hade fått för motsvarande handling.

Mina informanter förefaller falla väl inom det moderna aktörskapet, som Meyer och Jepperson talar om. Khaled, Bilal, Suleyman och Zeynab lägger en stor betoning på det personliga valet, vilket faller väl inom den moderna aktörens föreställningsvärld och dennes tro på sin egen auktoritet. Då denne kan tolkas agera för sig själv, åt islams vägnar, så kan denne även uppfattas kunna ta ställning i religiösa frågor på egen hand. Samtidigt kan motvilligheten till att använda sig av *taqiyya*, även bero på att informanterna saknar kunskap om begreppet.[70] Det kan såklart även bero på att de lyssnat på shiitiska teologer som betonat det personliga valet kring tillämpandet av *taqiyya*.

6.2 Åsikter om *taqiyya*: Analys och genomgång av intervjuer

6.2.1 Vad har du att säga om *taqiyya*?

Khaled valde att ge mig en historisk genomgång av begreppets historia, vilket visar på att det är viktigt för forskaren att ha förkunskaper i ämnet denne valt att undersöka. För att summera Khaleds inställning till *taqiyya*, så såg han begreppet som något som tidigare varit av stor betydelse inom shia-islam. Speciellt under de umayyadiska (år 661-750) och abbasidiska kalifaten (år 750-1258). Han utrycker sig på följande sätt:

- "...det innebär att hade dom inte levt i tystnad o väntat på alltså att sprida sitt budskap till rätt människor…det vill säga nio utav tio av religionen så hade jag idag inte kunnat vara en shia för då hade alla dom dött därför är nio utav tio av vår religion taqiyya…"

[69] Mateeva & Dimitrov 2013, s. 212-214.
[70] Meyer & Jepperson 2000, s. 101-104.

Bilals berättelse om *taqiyyas* historia är väldigt lik Khaleds, vilket delvis kan bero på att de faktiskt känner varandra i verkligheten. Bilal berättar om vikten av att kunna föra sitt eget andliga jihad, vilket tidigare inte hade varit möjligt utan *taqiyya*. Malik betonar även under sin intervju begreppets historiska signifikans, att de tidiga imamerna inte hade kunnat överleva utan *taqiyya*. Att imamerna därigenom accepterade att leva i stater med tyranner, för att möjliggöra dem att sprida sitt budskap vidare. Malik säger samtidigt att ingen som sprider det "rätta" budskapet kan dö. Han menar därmed att en person som dör till följd av detta, får som *shahid* en garanterad plats i himlen, vilket egentligen betyder att martyrskapet på så vis gör en odödlig. Oavsett var Bilal, Malik och Khaleds återgivning för mig, om begreppets historia, något som till ansenlig del liknar det forskningen säger. Mariuma refererar till forskaren Goldziher som beskrev *taqiyya* som en "major judicial and theoretical principle" med syftet att skydda liv och egendom fram till det att Mahdin återvänder.[71] Forskaren Clarke beskriver det som en kvietistisk hållning som var till för att garantera säkerhet för en tradition som befann sig i en cykel av lidande. Något som hon beskriver som en ren politisk nödvändighet, för att kunna möjliggöra traditionens överlevnad.[72]

Bilal menar att när *taqiyya* är det "rätta" valet, så ställs individen mellan att välja religionen eller att rädda sitt eget liv, men genom begreppet så ger religionen individen en möjlig utväg. Khaled menar att *taqiyya* enbart är för livshotande situationer. Han ger ett exempel på en grupp av shiitiska saudier på hans campus i Polen, som inte vågar gå på den *majlis* som de andra shiiterna arrangerar. Detta är på grund av rädsla för att regimen i hemlandet skulle få veta.

Khaled kommer in på att det inte går att använda *taqiyya* för att rättfärdiga någon form av lögner, att detta skulle vara en form av missbruk. Suleyman nämner ett fall av missbruk som han hört talas om. Han hade en bekant som åkte med en grupp vänner till Turkiet för att festa. Väl på plats var mottagandet något svalt hos det motsatta könet, vilket de uppfattade vara till följd av att de hade arabiskt ursprung. De valde därför att hänga kors om halsen och säga att de var greker, vilket drastiskt ändrade det mottagande de tidigare fått. Han menar att detta är ett typexempel på hur man inte skall göra och han ville poängtera att *taqiyya* är reserverat för livshotande situationer. Om vi diskuterar rekvisiten för att få använda *taqiyya,* så återger Gleave att den lärde al-Karaki ansåg att det fanns en viss slapphet bland shiiter när det gäller

[71] Mariuma 2014, s. 91.
[72] Clarke 2005, s. 45-50, 52, 53, 58 & 59.

användandet av *taqiyya*. Karaki ansåg att *taqiyya* var något som skulle användas under tvång. Samtidigt menar Gleave att det funnits en större debatt inom shiismen gällande *taqiyya* och dess användning. Karaki försöker däremot strama upp ramverket för *taqiyya* genom att lägga fram två krav, som enligt honom skall vara gällande. Det första kravet är behov, personer skall befinna sig i situationer där de "behöver" använda sig av begreppet. Detta är en allmän dispensation från sharia till situationer där föregående kriterium kan appliceras, alltså situationer rent allmänt. Det andra kriteriet som krävs för att få använda *taqiyya,* enligt al-Karaki, är de fall där situationen är specificerad av shiitiska teologer. Något som kan antas orsaka en del oegentligheter. Mariuma menar att det inte finns ett enhetligt ramverk för när *taqiyya* får användas.[73] Suleymans exempel, hade troligtvis kunnat klassas som en situation där den allmänna dispensationen inte gäller.[74]

Ett sätt att använda *taqiyya,* som förefaller vara anti-polemiskt, är bruket att undvika att "fördöma" viktiga historiska gestalter, som är framstående i sunnitisk tradition. Ett exempel är de tre första kaliferna. Malik berättar att det finns ett underlag i shiitiska hadither för att få fördöma dessa historiska gestalter "...för deras brott.". Enligt Malik har däremot en majoritet av shiitiska lärda förbjudit denna praxis med hänsyn till de negativa konsekvenser det medför. Resonemanget påminner om begreppet *mudarat* som jag tagit upp tidigare.

Malik använder som sagt *taqiyya* mot andra shiiter. Ett exempel han ger är gällande huruvida man är pro-iransk eller ej, vilket han menar är ett känsligt ämne. Det finns en strid mellan olika shiitiska auktoriteter gällande till vilken grad religiösa teologer bör involvera sig i det världspolitiska i väntan på Mahdins återkomst. I Iran, där doktrinen *velyat e faqih* är starkast, förordas främst en aktiv politisk roll. Ayatollah Sistani i Irak står för en tolkning där de religiösa auktoriteternas involvering i det politiska bör begränsas och endast under digra omständigheter bör teologerna ta involveras.[75] Ett exempel på detta är Ayatollah Sistanis och hans *fatwa* där han uppmanade alla vapenföra män i Irak att ta värvning för att kunna bekämpa ISIS.

En återkommande aspekt i denna studie är "vanliga" människors kunskap eller åsikter kontra de religiösa experternas. Malik beskriver något som han upplever som en kunskapsbrist eller

---

[73] Gleave 2013, s. 416, 423-429. Mariuma 2014, s. 91 & 93.
[74] Gleave 2013, s. 423, 425, 427 & 429.
[75] Smyth, Phillip. 2012. "The Battle for the Soul of Shi'ism", *MERIA: The Middle East Review of International Affairs*, 16:3 (2012).

okunskap gällande *taqiyya*. Med detta avser han främst Facebook-gruppen ”Sveriges Muslimer”, där alla mina informanter är medlemmar. Han upplever att denna okunskap består trots att han lägger upp sunnitiska och shiitiska källor som har belägg för *taqiyya,* enligt honom. Vidare menar han att endast ett fåtal vet vad *taqiyya* är för något, att begreppet är relativt okänt. Även om det finns individer som tar tiden att försöka förklara hur *taqiyya* skall användas, så får detta lite gehör bland medlemmarna. Okunskap gällande *taqiyya* är något som även finns hos sunniter menar Malik. Han uppfattar bland annat att en del sunniter därför tror att han använder *taqiyya* så fort han har ett samtal med dem. Han berättar vidare att dessa sunniter även tror att han undanhåller hemliga heretiska trossatser. Ett exempel är att Ali skulle ses som en gud bland shiiter. Syftet bakom att dölja dessa trossatser, skulle enligt Malik, vara att underlätta konverterandet av sunniter till shia-islam. Enligt Malik skulle detta samtidigt vara svårt med tanke på att ingen skulle vela stanna i en religion som är byggd på lögner. Han tror att detta beror på en 1400 årig sunnitisk tradition som består av att demonisera shia-islam. Malik säger att “en lögn är en lögn”, vilket jag tolkar som att han menar, är något som aldrig kan försvaras. Detta skulle kunna tolkas som något paradoxalt, av utomstående, med tanke på att många aspekter av *taqiyya*, som bland annat dissimulering kan uppfattas av en icke-initierad som en form av lögn. Jag uppfattar däremot att Malik, anser att det finns en tydlig dikotomi mellan lögn och *taqiyya*, något som även resonerar hos andra informanter. Överhuvudtaget använder ingen av dem ordet lögn, utan hellre ord som ”förneka”.

Forskningen är rätt tydlig gällande förekomsten av *taqiyya* som återkommande motiv i sunnitisk polemik gentemot shiiter. Överhuvudtaget har shiismen blivit nära förknippat med *taqiyya* och detta har bland annat setts som ett av traditionens fundament. Att shiiter därför kan mötas med misstro och ses som hycklare, är kanske därför inte så uppseendeväckande. Mariuma återger att den kände sunnitiska teologen Ibn Taymiyya använt *taqiyya* i ett polemiskt syfte riktat mot shiismen. Vidare har sunnitiska polemiker menat att i dispyten om de tre första kaliferna, har shiiter tillämpat *taqiyya,* för att förneka uppenbara positiva sanningar gällande kaliferna.[76]

För Zeynab kan *taqiyya* bestå utav många olika saker. Hon menar att imamerna eller “shiamästerna” kom på begreppet för att skydda sig själva. Zeynab uppger att en individ inte

[76] Clarke 2005, s. 55-57. Mariuma 2014, s. 89, 91 och 97. Kohlberg 1995, s. 395. Gleave 2013, s. 415.

behöver vara "jätteshiitiskt" för att få använda *taqiyya*. Om en shiit känner sig osäker på en plats eller i ett givet område, så menar hon, att *taqiyya* är ett alternativ för alla troende, oavsett hur religiöst aktiva de är. Däremot så är Zeynab själv motvillig till att använda begreppet, då detta går emot hennes personliga värderingar. Hon säger sig redan ha riskerat sin hälsa genom att vara öppen med sin religion framför att använda sig av *taqiyya*.

6.2.2 *Shahida* versus *taqiyya*

Något som varit återkommande i intervjuerna är synen på martyrskapet inom shia islam och hur detta står i förhållande till *taqiyya*. Enligt Moomen är det paradoxalt att dessa två begrepp kan existera parallellt med varandra, inom en och samma tradition.[77]

Khaled framhåller att Gud är "al-rahim" vilket han översätter till "the most merciful". Khaled uppger att Gud låter oss välja mellan liv och död. Han vill inte göra livet "omöjligt" för oss– en troende skall få möjligheten att välja livet framför döden. Utan kunskapen om *taqiyya,* skulle en person tvingas till döden, vilket inte är rättvist enligt Khaled. Det kan inte enbart finnas martyrskap. Khaled anser däremot att det är många shiiter som är av den uppfattningen. Som jag förstår det anser han att detta är till följd av en bristande förståelse för Islam och dess essens. Han har inga reservationer gällande att använda sig av *taqiyya*, då han vet att det är tillåtet så länge de rätta omständigheterna råder. Khaled och Amina menar samtidigt, att om de ställs inför en orättvisa, så har de inget annat val än att välja martyrskapet och följa imamerna Ali och Husseins exempel. De betonar att detta är extra viktigt när det gäller en orättvisa som berör barn. I en sådan situation kan en vuxen välja att gå i döden, det vill säga att välja martyrskapet, i syfte att rädda ett barns liv.

Martyrskapet innebär för Bilal att "bear witness". *Taqiyya* handlar om att dölja sin ideologi för att överleva. Han beskriver de två begreppen som motsatta poler som har samma syfte, vilket är att tjäna samhället. Ett exempel han tar upp avser en shiitisk lärd i Irak som var verksam under Saddam Husseins tid vid makten (1979-2003). Den lärde shiiten hade ambitionerna att förändra Irak. Detta ledde till att han ställdes inför regimen och i realiteten

[77] Momen, Moojan 1985, s.236. *An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of Twelver Shi'ism.* New Haven: Yale University Press.

fick han två val. Antingen döden eller livet, mannen han valde döden. Bilal anser att när en individ ställs inför martyrdöden, så måste denne avväga vad som tjänar samhället bäst. Valet står då mellan att fortsätta leva eller att dö. Att antingen tjäna samhället och den shiitiska tron genom att vara kvar i livet eller att genom martyrdöden, tjäna ett högre syfte och åstadkomma en förändring i världen. I fallet med den lärde shiiten anser Bilal att han borde ha hållit sig vid liv. Detta är med hänsyn till det han bidrog med när han levde. Khaleds och Aminas åsikter stämmer väl in med Bilals, att värdet av ens handlingar bör avvägas innan en person väljer att tillämpa *taqiyya* eller att bli *shahid*. Khaled uppger också samtidigt att det hade varit svårt att inte ingripa, samtidigt som han anser att ingen bör kasta bort sitt liv.

Amina menar att Guds straff väntar den som kastar bort sitt liv utan syfte. Jag får anta att Gud samtidigt är den som avgör huruvida syftet är värt offret. Exakt vad ett sådant syfte skulle vara, gick ingen av informanterna in i detalj på, utan det definierades löst som någon form av orättvisa. Detta kan även tyda på att ingen riktigt vet mot vem eller mot vad denna potentiella orättvisa kan riktas, något som förefaller svårt att definiera.

Relationen mellan *taqiyya* och martyrskapet är något paradoxalt. Khaled och Bilal nämner båda i intervjun att de anser att begreppen faktiskt kan "krocka" med varandra. Däremot försökte båda två ge förklaringar som kunde ge mening åt begreppens samexistens. Då intervjuerna var öppna anser jag att de gavs möjligheten att försöka visa på hur dessa begrepp kan existera parallellt med varandra. Malik menar att begreppen har haft olika betydelse under historiens gång, att det i perioder varit mer relevant med *taqiyya* och i andra martyrskapet. Han ser därför inte deras parallella existens som motsägelsefull.

Hos Malik, Khaled, Bilal och Amina finns det en ambivalens gällande martyrskapet och *taqiyya*. Denna inställning delas inte i lika stor bemärkelse av Suleyman och Zeynab. Suleyman och Zeynab anser att det inte är något fel med att använda sig av *taqiyya*. När det däremot gäller dem själva så är de motvilliga till att använda sig av det. De verkar snarare framhäva martyrskapet som ideal. Det kan även vara en del av deras profilering som självständiga aktörer, där öppenhet eller rättframhet är en dygd, i linje med det Meyer och Jepperson skriver. Det vill säga att passivitet är något av en motsats till dessa dygder.[78] *Taqiyya* ses som ett mått av passivitet och därmed något som den moderna aktören gärna inte förknippas med. Oavsett utrycker Zeynab att det hade varit svårt för henne och de shiiter hon

[78] Meyer & Jepperson 2000, s. 107.

känner att tillämpa *taqiyya*. Detta är en följd av att hon upplever att shiismen "...ligger i deras blod…" och att dess tillämpning hade inneburit att förneka imam Husseins martyrskap eller offer. Zeynab utrycker att det är acceptabelt att använda sig av *taqiyya*, samtidigt som hon utrycker att det inte riktigt är det. Detta visar hur åsikterna gällande dessa två begrepp och deras förhållande till varandra, varierar, vilket även kan gälla hos en och samma person. Detta kan synliggöra, att det faktiskt finns en problematik gällande deras samexistens, likt det Momen påpekar.[79]

Fatima, hade som sagt ingen tidigare kännedom om *taqiyya* eller det var åtminstone vad hon hävdade i sitt samtal med mig. Efter en kort diskussion om begreppet, så kunde hon omöjligen se hur begreppet skulle kunna vara något shiitiskt. Vidare menar Fatima att shiiter alltid behövt "stå upp" för sina trossatser, då de saknat samma rättigheter som andra traditioner haft. *Taqiyya* verkar inte på något sätt passa in i hennes världsbild. Den passivitet inför världens orättvisor som det kan förefalla innebära stämmer inte överens med hennes starka tilltro till idealet om martyrskap. Likt Zeynab och Amina pratade Fatima också om imam Husseins offer i starka termer. Att det var något som hon, bildligt beskrivet, bar med i hjärtat. Fatima hade en rätt avog inställning till begreppet. Hon menade att det var omöjligt att *taqiyya* skulle vara något shiitiskt med tanke på att så många shiiter blev dödade av ISIS i mellanöstern. Detta skulle i sin tur vara ett tecken på att snarare var öppna med sin tro.

Som begrepp, har martyrskapet och *taqiyya,* existerat parallellt med varandra under mycket av shia-islams historia. Under tidig shiitisk historia blev *taqiyya* något av en doktrin . Trots att tillämpandet av *taqiyya* var något som predikades av shiitiska teologer, så fanns det shiiter som faktiskt valde motståndet och martyrskapet. Vidare har shiiterna en rik historia av att faktiskt göra motstånd och detta skedde ofta med hopplösa odds.[80] Dennis McEoin skriver i sin artikel "Aspects of militancy and quietism in imami shiism" att martyrskapet och *taqiyya*, som två olika paradigm existerade parallellt med varandra, i ett tillstånd av friktion. Vidare framför han att religiösa traditioner tenderar att acceptera sådana motstridiga föreställningar eller tillstånd inom deras egna paradigm.[81]

---

[79] Momen 1985, s. 236.
[80] Kohlberg 1975, s. 395.
[81] McEoin, D. 1984, s. 18. "Aspects of militancy and quitism in Imami Shi'ism", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, nr. 11 (1984), s. 18-27.

Att definiera och etablera en dikotomi mellan sådana föreställningar är sällan lyckad, enligt McEoin. Han menar även att dagens betoning på politisk aktivism och opposition mot orättvisa, har lagt shiismens historiska tonvikt på ”political quietism”, i dunkel.[82] Enligt Clarke kan *taqiyya* ha fått mindre betydelse i modern tid och Mariuma menar att begreppet delvis förlorat sin betydelse tack vare Ayatollah Khomeini inflytande och syn på *taqiyya*. Han har bland annat tidigare utryckt att *taqiyya* endast fick användas i de fall där martyrskapet inte tjänade något uppenbart syfte.[83] Doktrinen *velayat e faqih* är i sin natur anti-kvietistisk, enligt Smyth, som menar att det pågår en kamp om inflytande mellan förespråkarna för *velayat e faqih* i Iran och Ayatollah Sistani i Najaf. Sayed Sistani representerar den så kallade kvietistiska och semi-kvietistiska grenen av *ithna ashariyya*.[84] Det är därför möjligt att föreställa sig att *velayat e faqih* har ett inflytande även på mina informanter. Fatima och Suleyman förefaller inta en tydlig anti- kvietistisk hållning, vilket kan kännas igen hos förespråkarna av *velayat e faqih*. Närmast i opposition till dessa två informanter har vi Malik och Amina, vilka båda har ett irakiskt ursprung och en något mer välvillig inställning till *taqiyya*, vilket kanske delvis kan härledas till Ayatollah Sistanis inflytande.

Den moderna aktören, såsom denne konstrueras i mycken sociologisk teoribildning, förväntas agera för sina egna intressen. Jepperson och Meyer menar även att den enskilde aktören kan överföra sin agens till andra individer och även entiteter som egentligen inte innehar en egen agens. Som jag tidigare diskuterat kan vissa av mina informanter ses som aktörer som överför sitt aktörskap till islam, att de agerar och ger liv åt islam genom sina handlingar. Aktören följer vissa vedertagna regler eller förhållningssätt. Meyer och Jepperson skriver att attributen hjälplöshet, okunskap och passivitet är typiskt mänskliga, dock är det inga attribut som en effektiv agent anses inneha.[85] *Taqiyya* och dess tillämpning kan med, all rimlighet, definieras som en passiv handling och som kan ses som ett tecken på hjälplöshet. Det kan därmed finnas en grund för mina informanter, om de skall ses som moderna aktörer, att förespråka martyrskap före *taqiyya*. Att de som proponenter för sitt eget aktörskap, inte har något att vinna i att propagera för eller agera passivt. Detta är särskilt påfallande hos Suleyman och Zeynab samt även till viss del i Fatimas fall. Därför kan detta ses som en tolkning vilken är värd att begrunda.

---

[82] McEion 1984, s. 18.
[83] Clarke 2005, sida 52 och 53. Mariuma 2014, sida 94.
[84] Smyth 2012.
[85] Meyer & Jepperson 2000, s. 104-107.

6.3 Relevansen av *taqiyya*: Analys och genomgång av intervjuer

6.3.1 Relevant eller ej, situationen är som sådan

Khaled berättar att "taqiyya e nånting som är tillåtet i en livshotande situation..". Dock menar han att "...jag känner att Sverige e ett så pass säkert land idag att man kan prata om sina åsikter eh..så att jag..jag använder det inte…". Bilal ser heller ingen anledning, för egen del, att använda sig av *taqiyya* i det nutida Sverige. Däremot har han full förståelse om begreppet används utomlands, till exempel i Irak. När det gäller Sverige, så anser han att ingenting hotar honom här till en sådan grad, att han skulle behöva använda sig av *taqiyya*. Han känner snarare att han kan vara öppen med den han är i Sverige. Bilal uppger att han visserligen känner till svenska shiiter som använder sig av *taqiyya*, vilket de främst gör genom att inte öppet förbanna historiskt viktiga sunnitiska personer. Bilal och Khaled berättar att de fått erfara en del negativa erfarenheter på internet av sunniter som är väldigt kritiska mot shiismen. Det är emellertid inget som påverkar dem eller gör att de behöver använda sig av *taqiyya*. Halldén skriver att sunnitisk polemik gentemot shiiter inte är något nytt, utan det är baserat på äldre källor. Enligt Halldén bygger den på stereotyper i äldre sunnitisk litteratur som tar sig uttryck i en projicering av ofördelaktiga karaktärsdrag på den andre. [86]

Zeynab hävdar att hon inte känner till några shiiter som tillämpar *taqiyya* i Sverige, samtidigt talar hon om omständigheter som skulle kunna rättfärdiga dess användning. Hon vittnar om en rad olika obehagliga incidenter som hon fått erfara den senaste tiden. Hon känner att Malmö blivit en osäkrare plats just för shiiter till följd av det som sker i Mellanöstern, bland annat med *Daesh*. Hon menar att situationen för shiiter i Malmö ser "dålig" ut. Samtidigt som hon har denna upplevelse av situationen i Malmö, bibehåller hon uppfattningen att hon inte vill använda sig av begreppet, då hon skulle se det som ett svek mot sina religiösa övertygelser. Hon har däremot inga reservationer mot att andra shiiter tillämpar *taqiyya*, det är enligt henne en högst personlig sak. Varför Zeynab ser på taqiyya på detta vis hade kunnat förklaras enligt vad Clarke skriver, att taqiyya i stort blivit mindre relevant. Hon menar att det i modern tid kommit en ihållande trend där definitionerna av vad som är *taqiyya* alltmer har stramats åt. De juridiska ramarna inom vilka *taqiyya* får användas har blivit mindre och dess relevans har samtidigt förminskats. Det passar inte in i det som Clarke definierar som den

[86] Halldén. 2011, s. 47 och 56.

moderna shiitiska aktivismen. Hon skriver även att Khomeini utryckt att *taqiyya* är något som bäst passar i det förflutna. Clarke menar att det snarare existerar en tendens, som förespråkar öppen debatt och uppriktighet, framför *taqiyya*.[87] Slutligen återger Mariuma att Khomeini skall har beskrivit *taqiyya* som en ”olycklig nödvändighet” som inte har en större relevans i dagens värld.[88]

Även Amina vittnar om situationer som skulle kunna betecknas som obehagliga och som utspelats till följd av att hon är shiit. Hon berättar om ett tillfälle när hennes förening skulle boka en viss lokal i Malmö för firandet av *Ashura*. Istället hade en somalisk förening redan bokat lokalen, för att se till att shiiterna inte fick möjlighet att fira *Ashura* där. Enligt Amina är detta ett tecken på ett dolt hat som finns mot shiiter, något som hon och andra hon känner, fått uppleva. Hon har däremot inte känt några direkta behov av att använda sig av *taqiyya* i dessa situationer. Amina använder som sagt begreppet, som en samtalsstrategi för att undvika onödiga konflikter. I stort ser hon dock ingen anledning att använda begreppet här i det nutida Sverige. Samtidigt känner hon av principskäl att det inte borde behövas.

Suleyman säger att han sällan hamnar i situationer, som skulle göra *taqiyya* relevant för hans del. Det händer visserligen att han kommer i hetsiga diskussioner med sina sunnitiska vänner, men han upplever aldrig någon direkt fara. Han vill helst inte använda sig av *taqiyya* överhuvudtaget för egen del. Suleyman berättar på ett bildligt sätt hur han, när han lämnar sin bostad, tittar sig åt båda håll. Han uppger sig uppleva ett kommande hot från de han väljer att beteckna som sverigedemokrater och ISIS-anhängare. Suleyman anser att radikala sunniters inflytande blivit mer påtagligt i Malmö. Enligt honom finns det moskéer i Malmö som förespråkar extrema åsikter, lika de åsikter som ISIS säger sig står för. Däremot upplever han inte att dessa moskéer är så aktiva, däremot är han orolig över hur öppet vissa personer visat sitt stöd för ISIS i Göteborg.

Suleyman ser ingen uppenbar anledning med att tillämpa *taqiyya* i relation till majoritetssamhället. Speciellt i hänsyn till det omgivande samhällets oförmåga att skilja på vilka muslimer som är sunniter och shiiter. När jag frågar huruvida *taqiyya* skulle vara relevant i Sverige uppger han följande: “Jag hoppas inte…det jag vet inte…jag har inte

[87] Clarke 2005, s. 55-58.
[88] Mariuma 2014, s. 94.

hört...jag hoppas inte det…verkligen jag har inte varit med om det som sagt. Jag och mina vänner som är shia vi e väldigt stolta shia vi…vi visar det på många sätt".

Fatima menar att begreppet borde vara irrelevant i Sverige. Detta är på grund av att de som invandrat till Sverige inte låter meningsskiljaktigheterna som råder i hemlandet återspeglas här. Därmed kan dessa olika grupper samexistera, enligt Fatima. Samtidigt menar hon att gruppen eller kollektivet, har mindre betydelse här i Sverige. Här står individen i fokus. Den enda formen av motsättningar som hon vet att shiiter får erfara, är de negativa attityder som riktas mot slöjbärande kvinnor. Hon tycker att det är märkligt att diskutera att det skulle finnas några motsättningar överhuvudtaget. Det enda negativa hon upplever i nuläget, är den polemik som Sverigedemokraterna driver mot muslimer och deras föreställning om att Sverige skulle vara på väg att islamiseras. Fatimas intervju är på många sätt unik på det vis att hon inte kände till *taqiyya* som begrepp. Hon verkade inte uppleva någon opposition från någon heller. Det kan även vara att hon inte riktigt vill kännas vid begreppet. Enligt Mariuma kan *taqiyya* bära med sig negativa konnotationer för en del shiiter. Han menar även att ordet ljuga är en så kallad "term of abuse" i det engelska språket, vilket eventuellt även hade kunnat appliceras på det svenska språket.[89] Kohlberg beskriver *taqiyya* som ett begrepp som är svårt att bibehålla eller försvara och Gleave beskriver det som "problematiskt och kontroversiellt" för den enskilde att försvara *taqiyya*.[90]

Malik uppger att det är svårt att diskutera relevansen av *taqiyya* i Sverige, speciellt då han upplever att endast ett fåtal shiiter verkligen känner till *taqiyya*. Han uppger att många unga shiiter förefaller vara särskilt ovetande. Detta upplever han vara en del av en större okunskap gällande deras egen religion. Notera dock att detta är något som Malik återger och det är inte i första hand hans egna upplevelser vi talar om här, utan saker han observerat och valt att uttala sig om till mig. Så detta är något av ett sidospår, dock intressant. Han anser även att det finns ett problem i deras sätt att se på shiismen. Något som är färgat av kulturella element. Att många av de unga har bekanta med alla möjliga bakgrunder och de förstår inte riktigt det som sägs i moskén. Enligt Malik skulle detta påverka deras föreställningar av traditionen. Han anser att många av ungdomarna genomsyras av närmast folkliga mytföreställningar, som till exempel att det skulle vara farligt att dammsuga på kvällarna, då det skulle kunna locka fram djinner. I Facebook-gruppen får de därför ofta arbeta med dessa ungdomars föreställningar,

[89] Mariuma 2014, s. 104 och 105.
[90] Kohlberg 1995, s. 354-360. Gleave 2013, s. 423-425.

vilka de ofta fått från media eller föräldrar. Vidare påverkar detta även deras bild av *taqiyya* enligt Malik, sammantaget med att de inte fått uppleva den atmosfär som tidigare rådde i deras föräldrars hemländer.

Att skriva om eller att diskutera *taqiyya* i Facebook-gruppen, är något som Malik generellt upplever, väcker häftiga debatter. Han berättar att moderatorerna i gruppen vid ett tillfälle fått stänga av sju eller åtta medlemmar under en diskussion om *taqiyya* som fullständigt spårade ur. Han påpekar samtidigt att det är högst ovanligt att så många medlemmar stängs av på en och samma gång. Detta visar snarare på hur kontroversiellt *taqiyya* är i vissa shiiters ögon. Malik anser även att många av dessa personer har många fördomar gällande *taqiyya*. Trots att många försöker lägga upp källor gällande begreppets ursprung och validitet inom traditionen, så kvarstår fortfarande problemet. Enligt Malik verkar många helt enkelt bara ignorera dessa källor. Här blir Hjärpes resonemang om diskrepansen mellan "vanliga" människors åsikter och de religiösa teologernas tolkningar, återigen gällande.[91] Även Dimitrov och Mateevas resonemang om den självständiga agenten, kan vara aktuellt i det fall. Ungdomarna väljer att bortse från de religiösa auktoriteterna och även erkända källor från uppenbarelsen, då deras egna personliga föreställningar av religionen är det som determinerar.[92]

Malik försöker summera dessa föreställningar om *taqiyya* med att många likställer begreppet med att ljuga, något som många verkligen inte vill förknippas med. Han upplever att många även likställer det, likt vissa sunniter, till en allmän dispens till att få ljuga. Sammantaget med många andra faktorer, som till exempel nivån av religiositet i gruppen eller utbildning, blir *taqiyya* ett begrepp som är väldigt omdiskuterat i Maliks ögon.

När det gäller relevansen av *taqiyya* i Sverige så förefaller Malik tro att det är betydligt mer utbrett än mina andra informanter. Han tror det att finns många shiiter som på sina arbetsplatser väljer att undanhålla att de faktiskt är shiiter. Vidare tror han att det finns många shiiter som gör detsamma när de ber i sunnitiska moskéer av rädsla för vilka reaktioner de kan möta där. Att många känner sig hotade. I intervjun berättar han även att situationen i Sverige blivit sämre för shiiter. Detta beror på, enligt Malik, det han benämner som ISIS propaganda. Då den är så välgjord riskerar vi att alltfler sunniter väljer att gå åt det hållet än att fortsätta vara moderata enligt Malik.

---

[91] Hjärpe 2003, s. 41 och 42.
[92] Mateeva & Dimitrov 2013, s. 204, 212-213 och 222.

Malik anser att "wahhabisterna" fått ett starkt inflytande i Malmö. Samtidigt menar han även att shiiterna som grupp är starka och att det därför skulle kunna ske någon allvarlig kollision mellan dessa parter. Då bruket av bomber i Malmö knappast är något nytt, så menar han att det skulle vara en taktik som skulle kunna anammas i en eventuell konflikt mellan shiiter och "wahhabiter". Faktum är att han befarar att motsättningarna och konflikterna som utspelar sig i Mellanöstern skulle kunna spridas hit. Han säger sig ha prata med shiiter som berättat att deras moskéer blivit hotade.

Enligt Malik hör relevansen av *taqiyya* ihop med vilka omständigheter som råder på en given plats, vilket även är återkommande i forskningen. Under vissa perioder gäller fred, andra krig. Huruvida han anser att vi är i en period där *taqiyya* är nödvändigt, framkom inte.

7 Slutresultat

Som jag tidigare beskrivit är det endast två informanter som faktiskt uppger att de tillämpar *taqiyya* och deras bruk riktar sig enbart mot andra muslimer, vilket även inkluderar andra shiamuslimer. En reflektion jag har gällande detta är att med tanke på att *taqiyya* har något av en negativ konnotation hos mina informanter, detta skulle då kunna innebära, att de likt det Amina och Malik gjort mot andra, använt *taqiyya* mot mig, för att hålla en "god ton". Då de vill förmedla en positivare bild av shiaislam till någon som uppfattas representera majoritetssamhället. Det kan härledas till Clarkes resonemang om att *taqiyya* inte anses passa in i den aktivism som idag präglar tolvimamiterna.[93] Som Venetis påpekar kan vi heller aldrig vara helt säkra att vi själva inte blir utsatta för *taqiyya* när vi utför en empirisk undersökning om begreppet. [94]

Om jag däremot väljer att följa mina informanters utsagor, så använder de *taqiyya* som en minoritet mot en annan, i detta fall mot sunniter, i ett samhälle där båda grupperna är i minoritet. Det intressanta är att forskningen generellt beskriver *taqiyya* i sammanhang där det

[93] Clarke 2005, s. 55-59.
[94] Venetis 2006, s. 28.

används av minoriteter mot förtryckande majoriteter. I detta avseende innebär det att min studie visat en ny kombination, det vill säga en minoritet som använder *taqiyya* mot en annan minoritet. Detta är även en bra grund för fortsatt forskning. Gärna med ett statistiskt underlag och därmed mer generaliserbara resultat.

Ett annat påtagligt resultat som jag anser att min studie visar är att relevansen av att använda sig av *taqiyya*, hos mina informanter, är rätt låg. I första hand kan det sägas att en majoritet av dem inte använder sig av begreppet i någon utsträckning. Den minoritet som faktiskt använder sig av det ger inget intryck av att begreppet skulle vara speciellt relevant för dem heller. Utan endast i en begränsad omfattning och på ett sätt som inte korresponderar med forskningen i övrigt, gällande situationer där *taqiyya*, på ett teologiskt plan, får användas. Vidare uppger en majoritet av informanterna att de inte tror att begreppet är särskilt relevant bland shiiter i Sverige i en nutida kontext. Undantaget är Malik, som verkar mena att det kan finnas en viss relevans av begreppet hos shiiter i Sverige. Det kan därför sägas, utifrån mina informanters utsagor, att i en nutida svensk kontext så har *taqiyya* en låg relevans hos dem som min studie berör. Detta är, om vi ska knyta an till forskningen, inte så uppseendeväckande. Som Dupree, Petric och Virani konkret visar i sina studier, så är bruket av *taqiyya* knutet till de politiska omständigheterna i ett givet samhälle på en given plats. Jag hävdar att, de politiska och reella omständigheterna som rådde i Sverige, vid den tidpunkt då jag genomförde min studie, inte var sådana att mina informanter behövde använda sig av *taqiyya*.

Min tredje slutsats bygger vidare på den föregående, men är mer av en hypotes. En minoritet av mina informanter, Zeynab, Malik och Amina, berättade om situationer som skulle kunna klassas som hotfulla. Vidare gav de även en bild av att läget för shiiter skulle ha försämrats mot hur det varit tidigare. Malik och Zeynab uppgav vidare att de även hade farhågor om att det i framtiden skulle, kunna försämras ännu mer. Därför rent hypotetiskt antar jag att relevansen av *taqiyya* i Sverige bland shiamuslimer, kan vara på väg att öka.

Den sociala teorin utarbetad av Meyer och Jepperson stipulerar att den egna gruppen är mer förlåtande mot de personer som identifieras vara en del av samma grupp. I Maliks och Aminas fall verkar de till en övervägande grad identifiera sunniter som en del av den egna gruppen. Denna observation baseras på deras tillämpning av *taqiyya* i form av *mudarat* gentemot sunniter, i syfte att undvika konflikt och för att visa respekt eller ”god ton”. Deras tillämpning av *mudarat*, visar i detta fall, en förlåtande tendens hos informanterna gentemot

de sunniter, som de väljer att ha diskussioner med. Då de behandlar andra shiiter på samma sätt, så hade jag med hänsyn till Meyer och Jeppersons teori utgå från att Amina och Malik i den bemärkelsen identifierar de sunniter som de utövar *mudarat* emot som en del av den egna gruppen.[95]

8 Avslutande anmärkning (om en detalj som inte kom med i analysen).

Jag gjorde totalt åtta intervjuer. Den åttonde intervjun kom inte med i den egentliga studien då informanten var alawit. För att få en tydligare avgränsning valde jag att inte ta med hans intervju i materialet. Jag väljer nu att kort ta med lite av denna intervju i slutdiskussionen då den visar en sådan kontrast till mina andra intervjuer. För att underlätta väljer jag att kalla denna informant för Anas och då han verkligen betonade vikten av att förbli anonym så kommer jag inte avslöja mer än att han är alawit och man.

Denna intervju kontrasterar mot mina andra intervjuer på främst två plan. Den första är gällande relevansen av *taqiyya* i en nutida svensk kontext. Mina informanter uppgav ett samlat resultat av att de ansåg att relevansen av *taqiyya* i Sverige idag var låg. Anas berättade däremot att *taqiyya* var högst relevant för hans personliga del, vilket även gällde andra alawiter i hans närhet. Som jag förstod det var han sällan öppen med att han faktiskt var alawit. Alawiterna som grupp, menade Anas, gjorde det de kunde för att förbli dolda. Vi talade inte mycket om vilka konsekvenser det skulle innebära för Anas om han blev ”avslöjad”. Han nämnde däremot att det i många situationer, enligt honom, skulle kunna leda till fysiska konfrontationer. Vidare nämnde han att han faktiskt emellanåt tog konfrontationen, hellre än att behöva lyssna på någon som uttalade sig kritiskt mot alawiter.

Vad jag även vill ta med, är Anas syn på användandet av *taqiyya* gentemot andra alawiter. Malik och Amina använde *taqiyya* mot andra shiiter för att hålla en ”god ton”. Anas berättade att alawiter, i vilket han inkluderar sig själv, använde *taqiyya* mot andra alawiter emellanåt för att undanhålla kunskap. Det som Kohlberg hade valt att kalla för ”concealment”. Enligt Anas är detta på grund av att en person måste nå en viss mognad och bedömas som ”mottaglig” för att få ta del av viss information. Det som annars kan ske, är att denna kunskap förvaltas på ”fel” sätt eller når ut till en värld som ännu inte är mottaglig. Detta är för att undvika *fitna* eller kaos. Denna tillämpning av *taqiyya* är vad Clarke och Kohlberg hade kallat för

[95] Meyer och Jepperson 2013, s. 100-102, 105, 112 och 113.

”esoterisk” eller mystisk *taqiyya*. Ingen av mina informanter i min egentliga studie nämnde något som liknar det esoteriska aspekterna av *taqiyya*, förutom Anas.[96]
Clarke har även en tes om att denna metod av att förvara kunskap även var ett sätt att förvärva socialt kapital. Att framställa sig som sanningsbärare i en tid av begränsat världsligt inflytande, där odlandet av tålamodet för Mahdins återkomst är fundamental för traditionens överlevnad, var ett sätt att ge det religiösa ledarskapet legitimitet.[97]

9 Källförteckning

Källor

”Amina”, informant. 2014. Intervjuad av författaren Viktor Harrison. Malmö, 24 november. Inspelning och transkribering är hos författaren.
”Malik”, informant. 2014. Intervjuad av författaren Viktor Harrison. Malmö, 26 november. Inspelning och transkribering är hos författaren.
”Bilal”, informant. 2014. Intervjuad av författaren Viktor Harrison. Via Skype, 20 november. Inspelning och transkribering är hos författaren.
”Fatima”, informant. 2014. Intervjuad av författaren Viktor Harrison. Via Skype, 12 november. Anteckningar är hos författaren.
”Khaled”, informant. 2014. Intervjuad av författaren Viktor Harrison. Via Skype, 13 november. Inspelning och transkribering är hos författaren.
”Suleyman”, informant. 2014. Intervjuad av författaren Viktor Harrison. Malmö, 9 september. Inspelning och transkribering är hos författaren.
”Zeynab”, informant. 2014. Intervjuad av författaren Viktor Harrison. Via telefon, 20 november. Inspelning och transkribering är hos författaren.

Bibliografi

Tryckt litteratur

Berkey, Jonathan, 2003 s., 130 och 131. *The Formation of Islam, Religion and Society in the Near East, 600-1800.* New York: Cambridge University Press.

Clarke, L. 2005. ”The rise and decline in Twelver Shi’ism”, i Lawson, Todd (red.), *Reason and inspiration in Islam: theology, philosophy and mysticism in Muslim thought: essays in honour of Hermann Landolt.* London: Tauris, s. 19-32.

[96] Clarke 2005, 46-48. Kohlberg 1995, s. 345.
[97] Clarke 2005, s. 46- 48 .

Dupree, Louis. 1979. ”Further Notes on Taqiyya: Afghanistan”, *Journal of the American Oriental Society*, 99:4 (oktober- december), s. 680-682.

Enayat, Hamid. 1982. *Modern Islamic political thought: the response of the Shi´i and Sunni Muslims to the twentieth century* (andra uppl.). London: Tauris, 2005. Originalupplaga: London och Austin: Macmillan och University of Texas.

Gleave, Robert. 2013. ”The Legal Efficacy of *taqiyya* Acts in Imami Jurisprudence: ' Ali al-Karaki's al Risala fi l-taqiyya”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes*, 34:2, s. 415-438.

Gordon, Cyrus H. 1977. ”The Substratum of Taqiyya in Iran”, *Journal of the American Oriental Society*, 97:2 (april- juni), s. 192.

Halm, Heinz. 1991. *Shiism.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Halldén, Philip. 2011.”al-Zarqawis anti-shiitiska retorik”, i Larsson, Göran & Olsson, Susanne (red.), *Islam och Politik*. Lund: Studentlitteratur, s. 45-61.

Hjärpe, Jan. 1992. *Islam: lära och livsmönster* (tredje uppl.), Stockholm: Nordstedts.

Hjärpe, Jan. 2003. *Tusen och en natt & den elfte september: tankar om islam*, Stockholm: Prisma.

Kohlberg, Etan. 2003. ”Introduction”, i Kohlberg, Etan (red.), *Shi’ism.* Ashgate: Aldershot, s. XV-XXXVII.

Kohlberg, Etan. 1995. ”Taqiyya in Shi´i Theology and Religion”, i Kippenberg, H.G & Stroumsa, G.G, *Secrecy and Concealment: studies in the history of Middetrranean and Near Eastern religions.* Leiden: Brill, s. 345-380.

Kohlberg, Etan. 1975. ”Some imami views on Taqiyya”, *Journal of the American Oriental Society,* nr. 95, s. 395-402.

Krag, Jacobsen Jan. 1993. *Intervju: konsten att lyssna och fråga.* Lund: Studentlitteratur.

Larsson, Göran & Thurfjell, David. 2013. *Shia-muslimer i Sverige: en kortfattad översikt.* Stockholm: Nämnden för statligt stöd till trosssamfund.

Momen, Moojan. 1985. *An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of Twelver Shi'ism.* New Haven: Yale University Press.

Mariuma, Yarden. 2014. ”Taqiyya as Polemic, Law and Knowledge: Following an Islamic Legal Term through the Worlds of Islamic Scholars, Ethnographers, Polemicists and Military Men”, *The Muslim World,* nr. 104, s. 89-108.

Mateeva, Nadya Lyubomoriva & Dimitrov, Plamen Loukov. 2013. ”Influnce of Intragroup Dynamics and Intergroup Relations on Authenticity on Orgazational and Social Contexts: A Review of Conceotual Framework and Research Evidence”, *Psychological Thought*, nr. 6, s. 204-240.

McEoin, D. 1984. ”Aspects of militancy and quitism in Imami Shi’ism”, *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, nr. 11, s. 18-27.

Meyer, John W & Jepperson, Ronald L. 2000. ” The "Actors" of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency”, *Sociological Theory,* 18:1 (mars), s. 100- 120.

O’Reilly, Karen. 2012. *Ethnographic Methods* (andra uppl.). London: Routledge.

Patel, Runa & Davidson, Bo. 2011. *Forskningsmetodikens grunder, att planera, genomföra och rapportera en undersökning.* Lund: Studentlitteratur.

Pétric, Boris. 2010. ”The Ironis in post-Soviet Uzbekistan: the virtue of mental dissimulation (taqiyya) in a context of Sunnization”, i Marvin, Sabrina (red.), *The Shi´a worlds and Iran.* London: Saqi Books och Institut Francais du Proche-Orient, s. 193-214.

Smyth, Phillip. 2012. ”The Battle for the Soul of Shi’ism”, *MERIA: The Middle East Review of International Affairs*, 16:3.

Venetis, Evangelos. 2006. ”The Concepts of taqiyya and the Shiites in Iraq today”, *Center for Mediterreanean & Middle Eastern Studies*, nr. 02 (december), s. 26-28.

Virani, Shafique N. 2011. ”Taqiyya and Identity in a South Asian Community” *The Journal of Asian Studies*, 70:01 (february), s. 99-139.

-Elektroniska källor:

American Anthropological Association, Ethics Blog
http://ethics.aaanet.org/category/statement/ Hämtad 2015-12-30.

Oxford Bibliographies, ”Taqiyya (Dissimulation)”, hämtad 2016-01-20:
http://www.oxfordbibliographies.com.ludwig.lub.lu.se/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0077.xml?rskey=Il6jun&result=1&q=taqiyah#firstMatch

Oxford Bibliographies, ”Islam in Iran”, hämtad 2016-01-21:
http://www.oxfordbibliographies.com.ludwig.lub.lu.se/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0044.xml

Oxford Bibliographies, ”Wahhabism”, hämtad 2016-01-21:
http://www.oxfordbibliographies.com.ludwig.lub.lu.se/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0091.xml?rskey=Nh9H9c&result=165

Nyströms, David, 2014-07-01, *Gefle Dagblad*. Hämtad 2016-01-20:
http://www.gd.se/opinion/ledare/jimmie-akessons-taqiyya.

10 Bilagor

Bilaga 1

Informantbrev:
Hej mitt namn är Viktor Harrison och jag studerar Islamologi vid Lunds Universitet. Just nu jobbar jag med en uppsats om shiamuslimer i Malmö och jag skriver till er i hopp om att någon av er skulle vara villiga att bli intervjuade av mig. Gör ni det får ni en möjlighet att bidra till forskningen. För som det är nu så finns det inte mycket skrivet om shiamuslimer i Sverige, med er hjälp hoppas jag kunna utöka denna kunskap. Specifikt vad det innebär är att jag vill genom intervjuer få reda på, hur vissa av er tänker och upplever er identitet som shia muslimer. Det som jag specifikt vill lära mig mer om, är i fall ni upplevt några förändringar i människors attityd till er. Speciellt med tanke på den utveckling som sker i Mellanöstern just nu, så vill jag veta om ni känner av efterverkningarna här i Sverige. Utöver detta undrar jag hur ni resonerar kring användandet av *taqiyya*, vilket är i hänsyn till nuläget men även till vad ni varit med om under era liv. Genom detta vill jag veta mer om era tankar kring begreppet. Jag vill även påpeka att dessa intervjuer inte är så formella, utan de är mer som ett samtal mellan oss. Jag vill främst höra vad ni har att säga kring allt detta, era upplevelser och tankar, det är ni som kommer vara i centrum och jag vill främst lyssna på vad ni har att säga. Dessa intervjuer kommer i övrigt vara anonyma och spelas in på ljudband, samt så får ni gärna ta del av dem och uppsatsen i efterhand. Jag är främst intresserad av att intervjua män i 20-35 års ålder och om ni är intresserade eller bara har frågor, eller synpunkter för den delen, så får ni gärna kontakta mig. Hade ni velat träffa mig innan ni gör en intervju, så går även det alldeles utmärkt. Jag hoppas att ni finner detta lika intressant som jag gör.
Med vänlig hälsning, Viktor.

Bilaga 2

Intervjuguide

Teman att diskutera:

Inledning
- Anonymitet
- Syfte med uppsatsen
- (Muntligt avtal)
- Bakgrund

”Avpratning”
- Låta informanten slappna av
- Tala om diverse saker
- Börja först när informanten känns någorlunda säker och avslappnad

Upplevelser
- I hänsyn till att de är Shia
- Då & Nu
- I framtiden (hypotetiskt)

Attityder
- Deras uppfattning, postitivt och negativt?
- Narrativ
- I övrigt hypoteser om framtiden

Taqiyya
- Känner de till det?
- Har de använt sig av det? Tidigare och i nutid? I framtiden (hypotetiskt)?
- Åsikter gällande dess användning? Är det relevant för dem? Varför?
- Om de inte använt sig av det, kan de tänka sig det, om det behövs? När? Varför? Hur? I framtiden?
- Omedvetet, finns det tecken på ett användande i praktiken?

Icke- verbalt
- Kroppsspråk, gester och utseende?
- Generell inställning? Till mig? Till ämnet? Till frågorna?
- Nervositet?
- Språkbruk?

Antagonister
- Vilka relaterar deras utsagor till? Majoritetssamhället? Sunni? Andra Shia?

Åsikter
- Till det som diskuterats, rent generellt?
- Kan vi se ett sammanhang av en personligt ställningstagande i frågorna?
- Uppfattningar? Kan de karaktäriseras som individuella eller ur ett kollektivt perspektiv?